

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۲۱-۲۴۰»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۳/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۴، No.73/1، Knowledge

انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی

مازن محمد*



تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۳۱

چکیده

شناخت انسان از دغدغه‌های ذهنی بشر در طول تاریخ تفکر است. این پژوهش در پی آن است که بفهمد از نظر ابن عربی، سیمای معنوی انسان کامل چگونه سیمایی است و مشخصات انسان کامل چگونه مشخصاتی است، انسان در هستی از چه جایگاهی برخوردار بوده و چگونه تجلی پروردگار بوده و چگونه می‌تواند دارای تمامی صفات الاهی باشد. بر اثر این تحقیق و از رهگذر بررسی اندیشه ابن عربی، مشخص شد که انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» بوده و جامع میان حق و خلق است. وی غایت آفرینش عالم و تنها کسی است که به صورت خداوند آفریده شده و می‌تواند خداوند را بشناسد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، انسان کامل، کون جامع، جامع بین حق و خلق، ابن عربی

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

mazenmohammad@ymail.com

مقدمه

ما در این تحقیق برآنیم تا ضمن پرداختن به شناخت ماهیت انسان کامل، جایگاه انسان به طور عام و انسان کامل به طور خاص را در آثار ابن عربی و به ویژه دو کتاب عظیمش فتوحات مکیه و فصوص الحکم مورد بررسی قرار دهیم. از رهگذر این بررسی، مشخص می‌شود که ابن عربی، چگونه نظام فکری-عرفانی خود را طرح کرده و چگونه با شهودات خود هستی را در قالب دستگامی منسجم صورت‌بندی کرده است.

به عبارت روشن‌تر، در این پژوهش بدین مسئله پرداخته می‌شود که از نظر ابن عربی، انسان در هستی از چه جایگاهی برخوردار بوده و چگونه تجلی پروردگار است؟ از طرفی، این نکته از دیدگاه ابن عربی مورد عنایت قرار خواهد گرفت که چگونه انسان نسبت به ماسوی الله موجودی کامل و به اصطلاح کون جامع است و این که انسان چگونه از اسماء و صفات الهی برخوردار بوده و این کمالات در او منعکس می‌شود. به عبارت دیگر، انسان چگونه می‌تواند دارای تمامی صفات الاهی باشد؟

در ارتباط با نوع انسان و انسان کامل و درباره جامعیت انسان، بی‌درنگ این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که آیا منظور از انسان جامع حقایق، تنها انسان‌های کامل هستند یا اینکه تک تک افراد و به بیان دیگر، نوع انسان در اینجا در نظر است؟ همین طور این پرسش وجود دارد که چگونه انسان کامل هم حق است و هم خلق و هم ممکن و هم واجب؟ اینها سؤالاتی است که پاسخ دادن بدان‌ها در این مقاله مدنظر ماست و البته در نهایت، در مورد حقیقت انسان کامل و مصداق آن بحث لازم و کافی صورت خواهد گرفت.

بررسی اصطلاح انسان کامل

ظهور مفهوم «انسان کامل»^۱ با پیدایش حکمت و عرفان اسلامی همگام است. مقصود از کمال، معرفت حق تعالی است، البته معرفتی که از راه کشف و تعریف الهی حاصل آید. شایسته ذکر است که ابن عربی علاوه بر اصطلاح «انسان کامل» گاهی اصطلاح «انسان اکمل» و یا «کامل اکمل» را هم به کار برده است. ظاهر مقصود وی از انسان کامل، کمال فردی است که فقط در زمان خود بر دیگر افراد نوعش تقدم دارد. انسان اکمل همواره متقدم بر همه، افراد نوع انسان است. به عبارت دیگر، برترین فرد انسانی است و محمد (ص) یعنی

۱. رک: فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۴۰۵

حقیقت محمدیه است.^۱ پیش از وضع واژه «انسان کامل» از سوی ابن عربی، اصطلاحات «انسان عقلی»^۲، «انسان اعلی»^۳، «انسان حق»^۴ و «انسان اول»^۵ در اصطلاح‌شناسی اسلامی به کار رفته‌اند. بایزید بسطامی پیش از ابن عربی اصطلاح «الانسان الكامل التمام»^۶ را در مورد انسانی به کار برده است که به مقام والای معنوی رسیده باشد. سپس حلاج از انسانی سخن به میان آورده است که جمیع مراتب کمال را پیموده و مظهر کمال صفات الهی شده و به مقام «نالحق» نائل شده است. بعد از حلاج، ناصر خسرو قبادیانی از «آدم معنا»، «حوای معنا» سخن رانده است. اما اصطلاح «الانسان الكامل» را نخستین بار ابن عربی وضع کرد و در کتب خود از جمله در اولین فصل فصوص الحکم به کار برد.^۷ از نظر ابن عربی، انسان کامل صورت کامل حق و آینه‌ای جامع صفات الهی است. او واسطه‌ای میان حق و خلق است که به واسطه او فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است، به عالم می‌رسد و مقصود اصلی خداوند از خلقت عالم، اوست. انسان به وسیله اسماء الهی که به وی آموخته شده، در عالم تصرف کرده و آن را اداره می‌کند. از نظر ابن عربی، کمال و مقام خلافت و نیابت الهی در انحصار مردان نیست، بلکه زنان نیز به این مقام نائل می‌گردند. چرا که ملاک خلافت انسان در عالم، نه ذکوریت بلکه کمال الهی و داشتن صورت الهی است.

در اندیشه بسیاری از ادیان و ملل، از بودا و کنفوسیوس گرفته تا زرتشت و مسیحیت و اسلام و حتی فیلسوفانی همانند افلاطون و ارسطو تا نیچه و مارکس... و عرفای اسلامی، رگه‌هایی از انسان کامل دیده می‌شود. چنان‌که بودا او را «ارهاث» نامید و کنفوسیوس «کیون تسو» و اسلام «خلیفه خدا» و افلاطون «فیلسوف» و ارسطو «انسان بزرگوار»، نیچه «ابر مرد» و صوفیه اسلامی «قطب»، «شیخ» و «پیر طریقت» نامیده‌اند.^۸ پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اولین نویسنده‌ای است که در جهان اسلام نام «الانسان الكامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دو گانه خود نهاده است.

۱. فتوحات مکیه ج ۴ ص ۴۰۵. «قال من وقف علی الحقایق کشف و تعریفا الهیا فهو الکامل الاکمل و من نزل عن هذه

المرتبه فهو الکامل و ماعدا هذا اما مؤمن او صاحب نظر عقلی لادخول لهما فی الکمال فکیف الاکملیه.»

۲. افلوطن، اثولوجیا، میمر پنجم، ص ۲۱۹، میمر دهم، ص ۲۹۹

۳. پیشین: ص ۲۹۹

۴. افلوطن، اثولوجیا، میمر دهم، ص ۳۰۴

۵. پیشین: ص ۳۰۴

6. Nicholson, Studies in Islamic mysticism: 77

۸. مظاهری، عبد الرضا، اندیشه ابن عربی: ۶۹

۷. عقیفی، ابوالعلا، شرح فصوص الحکم: ۵۵-۵۴

حقیقت انسان و جایگاه او در هستی

مطلبی که باید در آغاز بدان پرداخت، جایگاه و موقعیت انسان در چینش نظام هستی بر اساس دیدگاه عرفانی است. از منظر عرفانی در میان مخلوقات خداوند، انسان از همه عظیم‌تر و شگفت‌تر است. نکته بسیار مهم در این زمینه آن است که در دستگاه عرفانی، ماهیت انسان عمدتاً از جنبه ظرفیت انسان در استعلا و کمال نگریسته می‌شود. یعنی عرفا با تبیین دقیق از ماهیت انسان، برای او مراتبی را در نظر می‌گیرند که از مراتب ادنی آغاز می‌شود و به مراتب اعلی ختم می‌گردد. انسانی که در پایین‌ترین درجات، موجودی با ویژگی‌های خاص ناسوتی و حیوانی است. در عین حال، می‌تواند مراتب کمال را چنان ببیند و سیر کند که به عوالم غیبی نیز ره یابد و بر این عوالم آگاه شود. این نگاه به انسان که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد و از آنجا سرچشمه می‌گیرد، انسان را نه موجودی رها شده در طبیعت، بلکه موجودی می‌داند که با حمل عصاره الهی در وجودش، به قصد تکامل و استعلا آفریده شده است. البته این سرنوشت حتمی انسان نیست و انسان همان‌گونه که می‌تواند به بالاترین مراتب کمال دست یابد، در عین حال نیز مستعد سقوط در ورطه انحطاط و حیوانیت است. و البته عامل این دو اتفاق، اختیار انسان در تلاش برای تشبیه به صفات خداوندی یا بالعکس عدم این تلاش است. به عنوان مثال، وقتی به آراء ابن عربی رجوع می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که او از هفت بطن یا به تعبیری هفت مرتبه برای انسان سخن می‌گوید.

مرتبه یا بطن اول، مقام نفس است که به حیات دنیا و زخارف او ناظر است. مقتضای این بطن از بطون سبعة، وقوع در مراتب بهائم و خلود در آن است. مرتبه یا بطن دوم، مرتبه عقل شایق به لذات باقیه و حشر با ملائکه و جمع بین لذات و آخرت است. مقتضای این لطیفه الهی، خروج از مرتع بهائم و دخول در جمعیت انبیاء و اولیاء است. عقل در این مرتبه، نفس را تسخیر کرده و آن را به اعمالی وادار می‌نماید که به عالم رضوان منتقل شود. مرتبه یا بطن سوم، مرتبه روح انسان است. در این موطن، سالک اطمینان به حضور حق دارد. فرق بین قلب و روح آن است که استحضار عقاید و نورانی شدن نفس به نور عبادت، موجب التفات سالک به حضور اشیاء نزد حق می‌شود و حقایق را محاضر و مشهودات حق می‌داند. این مقام قلب است. مرتبه یا بطن چهارم، مرتبه سر انسان است. سر در این مقام به معنای سر الهی و وجود مفاض بر حقیقت سالک است. وجود سالک در این موطن، اگر از مراتب تعلقات کونیه خارج شود و حقیقت و مقام فقر خود را که خلو از غیریت باشد، درک کند، بلکه خلو از رؤیت خلو را نیز شهود نماید، و به این مقام برسد، یعنی متحقق در این مقام گردد و شهود نماید؛ وی در

این مقام، حقیقت خود را عین ربط و اضافه و نسبت عرفانی به حق تعالی می‌بیند. مرتبه یا بطن پنجم، بعد از تمام دایره سیر اول و ظهور وحدت در کثرت و در مرآت کثرت به اعتبار نزول سرّ سالک راسخ و محقق، که منغم در وحدت و تجلی اسماء ظاهر بود به مقام مظهریت اسماء باطن می‌رسد و کثرت باطنیه را در مرآت وحدت شهود می‌نماید. این مقام، مرتبه خفی از سبعة نفس است که قابل تجلی اسم به آن است و نفس از وحدت وجودی عینی به مقام کثرت اسمائی نسبی علمی عروج می‌نماید. حق در مرآت تجلی عارف در این مقام و موطن، به اسماء باطنی تجلی می‌کند. مرتبه یا بطن ششم، مرتبه‌ای است که سالک در این موطن نیز در صفات سیر می‌کند و مظهر تجلیات صفاتی مقام الوهیت می‌شود. این مقام، آخرین سیر معنوی رسل و انبیاء اولوالعزم است. بعد از این مرتبه، نوبت تجلی ذات است که به حقیقت محمدیه (ص) و ائمه طاهرین اختصاص دارد و دیگران از این مقام بی‌بهره‌اند. سالک در این موطن، به حکم یکی از دو تجلی وحدت و کثرت مقید است. در این مقام و مرتبه، سرّ وجودی در حال کمون است و در مقام جلا و استجلا و ظهور و بروز «متشرف به شرافتی و متخلع به خلعت الهی» می‌گردد. بطن هفتم، مقام مرتبه تجلی ذاتی حق است که احدی از آن نصیب ندارد و به حقیقت محمدیه (ص) و اهل بیت (ع) اختصاص دارد. صاحب این مقام، حقیقت محمدیه (ص) از مراتب فتوح صاحب فتح مطلق است که جامع مراتب فتح است. حقیقت محمدیه (ص) به این اعتبار نهایت وجودی ندارد و درجانش انتها ندارد و محکوم به حکمی نیست.^۱

ملاحظه می‌شود که چگونه در اندیشه صدرالدین قونوی انسان از مراتب ادنی و سافل حیوانی و دنیایی تا مراحل اعلای تجلی صفات الهی در وجودش سیر می‌کند و استکمال می‌یابد. این نگاه کلی است که در مجموعه تفکر عرفانی اسلامی پیرامون انسان وجود دارد و بر مبنای آن، انسان تنها موجود در میان تمام موجودات دیگر است که سیر به سمت اکمل دارد و این سیر را از مراحل آغازین جمادی و نباتی شروع می‌کند و در ادامه به مراتب عالیه می‌رسد.

انسان کامل (کون جامع)

ابن عربی انسان کامل را کون جامع نامیده است. در اصطلاح‌شناسی عرفانی ابن عربی، کون و جمع آن اکوان به غیر از خدا اطلاق می‌شود. در میان اکوان، تنها انسان کون جامع است.

۱. آشتیانی ۱۳۷۰: ۵۸۴-۵۴۶؛ و نیز ر.ک: تمهید القواعد، مقدمه‌الاشتیانی، ص ۱۳۸؛ فرغانی ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۸

این کون جامع که انسان کامل است و به تعبیر قرآنی خلیفه الله است، برای رسیدن به مقام اکملیت، باید واجد یک ویژگی مهم باشد و آن این است که متصف به اخلاق مستخلف باشد یعنی آیینه تمام نمای حق گردد. تنها در این شرایط است که می‌تواند مصداق آیه ۳۰ سوره بقره باشد که «و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه.» ابن عربی نیز که به طور قابل ملاحظه‌ای وامدار قرآن و مفسر آن است، دیدگاه خود در تشریح ماهیت و چیستی و ویژگی‌های انسان کامل را تحت تأثیر قرآن بیان کرده است.

کون جامع بودن انسان در عرفان ابن عربی دارای سه معنا و به عبارت دیگر، سه چهره از یک معنا است. نخست آنکه به نظر وی، انسان به جز وجوب بالذات، مظهر تمام اسماء و صفات خداوند است. ابن عربی برای اثبات این مطلب در مرحله اول می‌نویسد: هر آنچه حادث است ممکن الوجود است و هر چه ممکن الوجود است، نیازمند واجب الوجود بالذات است. در گام دوم، بر این نکته تأکید می‌کند که حادث به اقتضای ذات واجب الوجود از او وجود گرفته است:

«و از آن جا که استناد حادث به آنچه از او ظهور یافته [استناد حادث به واجب] به خاطر ذات واجب است، باید این حادث در هر آنچه به واجب نسبت داده می‌شود، اعم از اسم و صفت دارای صورت واجب باشد، مگر در وجوب ذاتی؛ چه اینکه وجوب ذاتی برای حادث تحقق پذیر نیست؛ گرچه حادث، واجب الوجود بالذات است نه بنفسه.»^۱

ابن عربی اینگونه نتیجه می‌گیرد که چون خداوند در انسان کامل به صورت خودش ظاهر شده است، پس «هرگاه او را به صفتی متصف می‌کنیم ما نیز همان صفت را دارا هستیم مگر وجوب ذاتی که مختص حق است.»^۲ بنابراین، انسان دارای جمیع صفات الهی است. ابن عربی تصریح می‌کند که:

«جمیع آنچه در صورت الاهی هست، یعنی اسماء در انسان تجلی می‌یابد. پس انسان دارای جمیع رتبه‌های وجود است.»^۳

فرق انسان با دیگر موجودات در همین جامعیت او نسبت به اسماء الاهی است. موجودات دیگر تجلیات جزئی هستند که در آنها تنها برخی از اسماء الاهی ظهور می‌یابد هر چند در

۱. فصوص الحکم، ص ۵۳: «و لما کان استنادُهُ إلی من ظهر عنه لذاته، اقتضی أن یکون علی صورته فیما ینسب إلیه من کل شیء من اسم و صفة ما عدا الوجوب الذاتی فان ذلک لا یصح فی الحادث و إن کان واجب الوجود و لکن وجوبه بغيره لا بنفسه.»

۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۳: «فما وصفناه بوصف إلا کنا نحن ذلک الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتی.»

۳. همان: ص ۵۰.

مجموع آنها همه اسماء الاهی تجلی می‌کند. اما موجودی که یکجا همه اسماء الاهی را در خود ظاهر می‌کند انسان است.^۱ اسمی که محیط بر اسماء دیگر است و در آنها سریان دارد، همان اسم‌الله است. از این رو، اسم‌الله شامل عادل، غفار، ستار، خالق، کریم، متعال، معز و غیر آن می‌شود. بنابراین، باید کون جامع بودن انسان را در ارتباط با مظهریت وی برای اسم‌الله درک کرد. ابن‌عربی این حدیث منسوب به پیامبر را که: «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید»^۲ مکرراً نقل می‌کند. وقتی گفته می‌شود: که خداوند انسان را به صورت خود آفرید، یعنی او انسان را به صورت همه اسماء آفرید. به صورت خداوند بودن اختصاص به انسان کامل ندارد. خداوند در همه موجودات جهان جاری است و در همه موجودات با صورت خود ظاهر شده است؛ در غیر این صورت عالم وجود پیدا نمی‌کرد. اما هیچ موجودی تمامی داشته‌های انسان را ندارد. وجه اشتراک انسان و عالم این است که به صورت خداوند آفریده شده‌اند. اما عالم، اسماء الاهی را به صورت پراکنده نشان می‌دهد و انسان، به صورت مجتمع و یکجا. در نتیجه هر یک از اسماء الاهی احکام و آثار خود را یا به تنهایی در عالم ظاهر می‌سازند یا در ضمن ترکیب با اسم دیگر. بر عکس عالم، انسان کامل، احکام و آثار همه اسماء الاهی را به صورت جمعی و یکجا نشان می‌دهد. خدا عالم را از حیث تفصیل و تفرقه اسمایش، و آدم را از حیث اجمال و جمع اسمایش آفرید.^۳

اما این اتصاف دو طرفه است؛ یعنی اگر انسان دارای صفات الاهی است خداوند نیز متصف به صفات انسانی است. همان طوری که در آیات قرآن خداوند به صفاتی از قبیل قرض گرفتن، استهزاء کردن، و... متصف شده است.

مفهوم دوم کون جامع بودن انسان این است که انسان جامع حقایق و مفردات عالم است؛ یعنی هر آنچه در عالم است در انسان هست. شارحان فصوص الحکم عبارت حقایق و مفردات عالم را در کلام ابن‌عربی به ترتیب اشاره به اعیان ثابته و وجود خارجی موجودات دانسته‌اند. معنای این عبارت آن است که اولاً، انسان با عین ثابت خود، جامع اعیان ثابته همه موجودات است و در حقیقت، آن اعیان ثابته تفصیل عین ثابت انسان هستند؛ ثانیاً، وجود خارج انسان جامع وجودات خارجی است و این وجودات، تفصیل آن وجود هستند. در این جا باز این

۱. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص جندی، ص ۱۶۲

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱: «قوله ص خلق الله آدم علی صورته.»

۳. جامی ۱۳۷۰: ۹۳؛ چیتیک ۱۳۸۴: ۵۵

مسئله مطرح می‌شود که آیا همه انسان‌های کامل جامع حقایق و مفردات عالم‌اند یا صرفاً حقیقت محمدیه واجد این خصوصیت است؟ در پاسخ باید میان مفهوم جامعیت تفکیک کرد: اول: جامعیت به مفهوم سر منشأ بودن و شامل بودن و سربان وجود در همه حقایق و مفردات عالم.

دوم: جامعیت به مفهوم بهره و سهم داشتن و ناشی شدن.

بدون شک معنای اول جامعیت، همان طوری که ذکر شد، اختصاص به حقیقت محمدیه دارد؛ ولی معنای دوم جامعیت، میان همه انسان‌های کامل مشترک است؛ چه اینکه انسان‌ها همچنان که مظهر اسماء الاهی هستند با عوالم پایین‌تر از صقع ربوبی نیز اتصال وجودی دارند. عقل‌شان از عقل کل، نفس‌شان از نفس کل و جسم‌شان از جسم عالم حکایت دارد و به اصطلاح، عالم کوچکی هستند که عالم کبیر را به تصویر کشیده‌اند.^۱

کون جامع بودن انسان جنبه سومی نیز دارد که در واقع، جامع دو وجه قبلی است و آن عبارت است از جامعیت انسان نسبت به صفات الاهی و از جمله صفات فاعلی ربوبی همانند رضا و غضب جمال و جلال که در برابر آنها صفات قابل‌عبودی قرار دارند، همانند رجا و خوف و انس و هیبت که به ترتیب با چهار صفت فاعلی مذکور متناظرند. به همین جهت، خداوند در مقام توبیخ ابلیس به خاطر عدم سجده بر آدم می‌فرماید: «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی»^۲، یعنی چه چیز تو را مانع شد از این که سجده بری بر چیزی که با دو دست خود آفریده‌ام؟

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که کون جامع بودن انسان در معنای نخست آن، یعنی مظهریت همه اسماء الاهی، وصف چه کس یا چه کسانی است؟ آیا تک تک انسان‌ها بالفعل جامع و مظهر اسماء هستند یا اینکه همه انسان‌ها قابلیت کون جامع بودن را دارند؛ ولی تنها در برخی از ایشان این قابلیت به فعلیت می‌رسد؟ یا اینکه صرفاً انسان در اصل، مظهر همه اسماء است و انسان‌های معدودی در این مقام وارث معنوی او هستند؟

بی‌تردید گزینه اول درست نیست، چه اینکه ابن عربی علاوه بر اصطلاح انسان کامل از حیوان کامل نیز استفاده می‌کند و بسیاری از انسان‌ها را حیوان می‌داند. در نظر او، کسی که به صورت خداوند آفریده شده و مظهر اسماء الاهی است همان انسان کامل است نه انسان

حیوان. وی در فتوحات آورده است که: «خداوند احدی را به صورت خود نیافرید مگر انسان کامل را و نه انسان حیوان.»^۱

برخی از نویسندگان تلویحاً گزینه دوم را برگزیده‌اند و معتقدند که هر انسانی بالقوه کامل است؛ ولی بالفعل تنها پیامبران و اولیاء را می‌توان به این نام خواند و این سخن درست است. از این رو، گزینه سوم درست نیست؛ یعنی آنگاه که ابن عربی از انسان کامل سخن می‌گوید به نوع انسان، اشاره دارد.

آنچه در تحلیل مسئله جامعیت انسان، از دیدگاه مبانی عرفانی می‌توان گفت، این است که انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است. همان‌گونه که این اسم دارای جامعیت کامل و سیطره بر جمیع اسم‌ها است، مظهر او نیز چنین است. چرا که دو امر عمده در تعیین ثانی می‌گذرد، یکی چپش اسم‌ها که از اسم الله شروع می‌شود و پس از آن به اسماء چهارگانه، و هفتگانه و سپس تا نهایت پیش می‌رود و دیگری، چپش اعیان ثابتی که مظاهر اسم‌ها بوده و از مظهر عین ثابت اسم الله آغاز و به ترتیب تا بی‌نهایت پیش می‌رود. در این ساختار، انسان کامل همان مظهر و عین ثابت اسم جامع الله است.^۲ از جهتی با این اسم عینت داشته و متحد بوده و همه کمال او را دارا است و نسبت به پایین‌تر نقش اولوهیت و تدبیر دارد.^۳

بحث ماهیت انسان کامل در اندیشه ابن عربی را از طریق مفهومی به نام قطب نیز می‌توان بررسی کرد. مفهوم قطب را برای نخستین بار ابن عربی مطرح کرد و بعد از او برخی از اندیشمندان و به ویژه ملاصدرا آن را دنبال کردند. در وهله نخست، آنچه مهم است این است که، همان‌گونه که از لفظ قطب مشخص است، قطب نوعی محوریت دارد. در هر پدیده‌ای آنچه قطب است، نقش محوری و اساسی در آن پدیده دارد:

«بدان! امور در عالم بسیار است و مختلف، هر چیزی بر امری از امور می‌چرخد که آن شیء، قطب آن امر است و هیچ چیز نیست جز آنکه مرکب از روح و صورت است، پس ناگزیر هر قطب باید روحی و صورتی داشته باشد، بنابراین بر روحش، ارواح امری که این قطبش است

۱. فتوحات، ج ۳، ص ۲۶۶: «ما اوجد الله على صورته احدا الا الانسان الكامل لا الانسان الحيوان»

۲. شرح فصوص الحکم، فصل نهم از مقدمه ص ۱۲۷: «لما تقرر ان لكل من الأسماء الإلهية صورة في العلم مسماة بالماهية و العين الثابتة و ان لكل واحد منها صورة خارجية مسماة بالمظاهر و الموجودات العينية و ان تلك الأسماء ارباب تلك المظاهر و هي مربوباتها، و علمت ان الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الإلهي و هو ربه و منه الفيض و الاستمداد على جميع الأسماء، فاعلم، ان تلك الحقيقة هي التي ترب صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها الذي هو رب الأرباب لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر.»

۳. امینی نژاد ۱۳۹۲: ۳۹۱

می چرخد و بر صورت آن قطب، صورت آن امری که این قطبش است می چرخد، یک وجه و روی قطب، جنوبی است و آن روح است و وجه دیگرش شمالی است و آن صورت است.^۱ پس از طرح این مسئله که هر چیزی قطبی دارد، ابن عربی به بیان و معرفی اقطاب هستی می پردازد. او در جایگاه یک متفکر مسلمان و کسی که اندیشه‌های عرفانی‌اش هر چند نه به صراحت اما در باطن به کلام شیعه نزدیک است، محمد را برترین قطب عالم هستی در تمام دوران می‌داند و به تعداد اقطاب قبل و بعد از محمد (ص) اشاره می‌کند و می‌گوید:

«محمد صلی الله علیه و آله و سلم سید و سرور مردمان در روز رستاخیز است و او و امتش آخرون و اولونند؛ ما از رسولان محمد (ص) را و از امت‌ها، امت او را اعتبار کردیم. بدان اقطاب محمدین بر دو نوع‌اند: اقطاب بعد از بعثت و اقطاب قبل از بعثت، اقطابی که پیش از بعثت او بودند، همان رسولان‌اند و آنان سیصد و سیزده رسول‌اند اما اقطاب امتش که بعد از بعثت او تا روز رستاخیز هستند، دوازده قطب‌اند.»^۲

نکته مهمی که ابن عربی بدان اشاره می‌کند این است که به دلیل محدود بودن شناخت انسان و اینکه نمی‌تواند در مقام رسولان غور کند، بنابراین تنها رسولان هستند که می‌توانند از رسولان سخن گویند و غیر از رسولان را در این مقامات و شناخت آن راه نیست. آنچه ابن عربی به دنبال شناخت و طرح آن است سخن در اقطاب امت‌هایی است که وارثان انبیاء و رسولان‌شان هستند.^۳

از این فقره از سخن ابن عربی مشخص می‌شود که به غیر از رسولان و امامان، انسان‌های کامل و اقطاب دیگری نیز وجود دارند، اما در کمال به پای آنها نمی‌رسند بلکه در مرتبه نازل‌تری از مقام انبیاء قرار می‌گیرند. اما این اقطاب وارثان انبیاء و رسولان چه کسانی هستند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ ابن عربی نخست اشاره می‌کند که در هر عصری تنها یک قطب وجود دارد:

۱. محی الدین عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۷۵: «فاعلم أن الأمور كثيرة مختلفة في العالم فكل شيء يدور عليه أمر ما من الأمور فذلك الشيء قطب ذلك الأمر و ما من شيء إلا و هو مركب من روح و صورة فلا بد أن يكون لكل قطب روح و صورة فروجه تدور عليه أرواح ذلك الأمر الذي هذا قطبه و صورة ذلك القطب تدور عليه صورة ذلك الأمر الذي هذا قطبه يسمي الوجه الواحد من القطب جنوبيا و هو الروح و الآخر شماليا و هو الصورة.»

۲. محی الدین عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۷۵: « لكون محمد ص سيد الناس يوم القيامة و هو و أمته الآخرون الأولون فاعتبرنا من الرسل محمدا ص و من الأمم أمته، الأقطاب المحمديين على نوعين: واعلم أن الأقطاب المحمديين على نوعين أقطاب بعد بعثته و أقطاب قبل بعثته فالأقطاب الذين كانوا قبل بعثته هم الرسل و هم ثلاثمائة و ثلاثة عشر رسولا و أما الأقطاب من أمته الذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة فهم اثنا عشر قطبا.»

۳. محی الدین عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۷۶

مازن محمد

«و مرادم از اقطاب کسانی‌اند که در هر عصری جز یکی از آنها نیست» و بعد ادامه می‌دهد که: «وی [قطب] کسی است که امر جماعتی از مردمان در اقلیم و یا جهت بر او می‌چرخند، مانند ابدال در اقلیم‌های هفتگانه، برای هر اقلیمی بدلی است که او قطب آن اقلیم است و مانند اوتاد چهارگانه که خداوند چهار جهت را به آنان حفظ می‌کند، از شرق و غرب و جنوب و شمال، هر جهتی را وتدی است و مانند اقطاب شهرها که ناگزیر خداوند را در هر شهری ولیی است که بدو، خداوند آن شهر را حفظ می‌کند، فرقی نمی‌کند که اهالی آن شهر کافر باشند و یا مؤمن، این ولیّ قطب آن شهر است»^۱

مبحث خالی نبودن زمین از وجود انسان کامل، به نوعی به مسئله فیض خداوندی نیز بازمی‌گردد. از این نظر، اقتضای فیض و رحمت خداوندی این است که همواره در زمین، انسان کاملی باشد که قوام هستی را تضمین کند. در این چارچوب، هستی بدون وجود انسان کامل از فیض و رحمت اصلی به دور است.

جامعیت انسان میان حق بودن و خلق بودن

با توجه به جامعیت انسانی، عارفان نگاه ویژه‌ای به این مقام دارند و در برخی تعبیرها انسان را هم خلق و هم حق قلمداد کرده‌اند. به بیان دیگر، انسان از دیدگاه آنان هم بنده است و هم پروردگار؛ هم ممکن است و هم واجب. برخی خرده‌گیران، از ظاهر این بیان در این توهم رفته‌اند که منظور چیزی جز الوهیت ذاتی انسان نیست، اما می‌دانیم که اهل الله هر گز چنین نظری ندارند. آنان تصریح می‌کنند که هیچ موجودی، حتی رسول الله به مقام ذات الهی راه ندارد و آن مقام، معلوم احدی نیست. بنا بر دیدگاه محققانی همچون قونوی و دیگران، نهایی‌ترین منزل در مسیر سلوک انسان به سوی حق تعالی، مرتبه تعین اول است. بنا بر نظر دیگر محققان که مقام تعین اول را تثبیت نمی‌کنند، نهایت سیر همان سر سلسله تعین ثانی یا مرتبه اسم جامع الله است. از آنجا که صقع ربوبی و تعین ثانی، یا تعین اول را در خود جاری کند، حقانی خواهد شد و در همان حال، از آنجا که در بردارندهٔ عوالم خارج از صقع ربوبی نیز هست، وجهه خلقی خواهد داشت. گاهی تعبیر کرده‌اند که حق تعالی، حق بلاخلق است. از سوی دیگر، تمامی موجودات خلق بلاحق‌اند و در این میان «انسان هم خلق است و هم حق»^۲

افزون بر این، از جهت حقانی، چون خداوند سبحان امر تدبیر عوالم کونی را به واسطه تعین ثانی و اسم الله جامع به انجام می‌رساند، آن گاه که انسان کامل اسماء حقانی آن مرتبه را در

۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۶: «فهو الحق الخلق»

۱. محی الدین عربی، الفتوحات المکیه ج ۴، ص ۷۸

خود جاری کرد، حقانی شدن آن به معانی وساطت در تدبیر عالم نیز خواهد بود. از همین رو، اطلاق صفت پروردگار بر وی، در عین حال که صفت عبد نیز برای او ثابت است، بیانگر واقعیت مرتبه وجودی اوست.

مقام وساطت، مابین حق و خلق، یکی از کلیدی‌ترین مبانی تفکر اسلامی است. به ویژه تفکری که یا مشخصاً و آشکارا بنیان‌های تشیع را تبیین می‌کند و یا تفکراتی که به مبانی تشیع نزدیک هستند، به این حلقه واسطه میان حق و خلق، توجه زیادی کرده‌اند. بسیاری از مسائل با توجه به جایگاه حلقه واسطه تحلیل می‌شود. بر این اساس، مسائلی همچون رسیدن فیض از عالم ملکوت به ناسوت، خلقت عالم، بقای عالم و مسائلی دیگر همه براساس و به خاطر وجود این حلقه واسطه شکل می‌گیرد. حال این حلقه واسطه در متن و اندیشه هر یک از متفکران، اصطلاح ویژه‌ای یافته است و در عین حالی که واجد شباهت‌هایی هستند، هر کدام دایره معنایی خاص خود را دارد.

قبل از پرداختن به رأی و نظر ابن عربی در مورد این حلقه واسطه، که از نظر او انسان کامل است و تحلیل آن، با توجه به فضای فکری ابن عربی، به آراء تنی چند از دیگر متفکران اسلامی در این زمینه خواهیم پرداخت.

نقطه مشترک مهمی میان بسیاری از متفکران اسلامی وجود دارد و آن، این است که ارتباط میان حق و خلق مستقیم و بلاواسطه نیست. در واقع، پذیرش بلاواسطه و مستقیم بودن رابطه میان حق و خلق، یک مشکل معرفتی بزرگ را حادث می‌کند. این مشکل معرفتی بزرگ، مسئله صدور کثیر از واحد است. اگر بپذیریم که میان حق و خلق رابطه مستقیم وجود دارد، دیگر نمی‌توان پذیرفت که حق، واحد و غیر متکثر است چراکه از حق واحد موجودات کثیر خلق شده است. به همین سبب برخی از متفکران اسلامی، به نقش واسطه در خلقت جهان پرداخته‌اند تا از این طریق، ارتباط خدا با عالم را با وساطت نمونه‌های برتر در نظر بگیرند. بر این مبنا، چه در مرحله خلق و چه در مرحله بقای عالم، نمی‌توان نقش این واسطه‌ها را در نظر نگرفت.

این الگوی نظری از همان ابتدای تاریخ تفکر اسلامی و در اندیشه ابونصر فارابی مطرح بود. او از سلسله عقول در مراتب هستی سخن گفت. از نظر او تقدم در دریافت فیض از خدا با عقل اول است. این وساطت در فیض کاملاً ضروری است و فارابی حتی نبی و انسان کامل را بر اساس همین ارتباط عقل اول با عقل فعال در نظر می‌گیرد:

«خداوند عز و جل به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند، پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل

مازن محمد

منفعل او افاضه می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود پس بواسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده و مجزا بود از وقایع و امور جزئیه موجود در حال به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت بود و در عالی‌ترین درجات سعادت بود و نفس او کامل و بدان سان که گفتیم متحد با عقل فعال بود و این چنین انسان به تمام افعالی که بواسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف بود.»^۱

برای ناصر خسرو قبادیانی این واسطه، همان نفس کل است. این نفس کل از نظر ناصر خسرو، نخستین صورت عالم است و پیش از این صورت، صورتی در جهان وجود نداشته است. این صورت نخستین یا همان نفس کل، نخستین دریافت‌کننده وجود از حق تعالی است:

«پس بیاید دانست که نفس کل که مرین عالم را بر هیولای محسوس بیرون آورد نخست صورت این عالم اندرو بود. لطیف مر او را بکار برد کثیف گردانید تا نفس‌های جزوی که ضعیف در این عالم آیند نخست مرین کثیف را بیابند و بدانند آن وقت از دانست او سوی لطافت راه یابند. پیغمبران علیهم السلام و الصلوه که گماشتگان نفس بودند بتابید.»^۲

بسیاری دیگر از متفکران اسلامی نیز با عناوین، اصطلاحات و تحلیل‌های دیگر میان ملکوت و ناسوت، حلقه‌های واسطه‌ای را معرفی و تبیین کرده‌اند. برای شیخ اکبر، مقام واسطه، مقامی همچون مقام نایب خدا بر روی زمین است. خدای حی واحد لا یتکثر، به نیابت واسطه‌ای که ابن عربی، نامش را انسان کامل می‌گذارد، فیوضات، برکات و وجود را به خلاق می‌رساند. از همین رو است که هستی بدون انسان کامل، برای ابن عربی وجود ندارد، چراکه تنها به وساطت و نیابت انسان کامل است که رابطه میان حق و خلق برقرار می‌شود. از نظر ابن عربی، هریک از موجودات را که مظهر تمام صفات حق و دارای حقیقت تمام کلمات است، اسم اعظم الهی خوانند که حقیقت انسان کامل و صاحب ولایت مطلقه است و مراد از او کسی است که مقام نیابت از حق تعالی را دارد و در رسیدن آنچه که از حق به خلق می‌رسد در زمان خودش واسطه بین او و خلاق است و در هر دوره و زمانی، کامل هر عصری اینگونه است.

۱. فارابی ۱۹۹۵: ۱۲۱

۲. قبادیانی ۱۹۹۹: ۶۵

در مورد واجد بودن صفت وجوب و امکان در انسان کامل نیز، باید میان وجوب اطلاقی و وجوب در مقابل امکان، تمایز نهاد. وجوب اطلاقی تنها زبینه مقام ذات حق است، ولی اسماء او در صقع ربوبی نیز واجب‌اند، به وجوبی که در مقابل امکان اعیان ثابت و تعینات خلقی قرار می‌گیرد.

انسان دو نسخه دارد؛ نسخه ظاهر و نسخه باطن. پس، نسخه ظاهر متناظر با کل عالم است با تمام اقسامی که شمردیم؛ و نسخه باطن متناظر با حضرت الوهیت و تعین ثانی است. پس انسان در حقیقت همان کل علی الاطلاق است؛ زیرا او پذیرنده و قابل تمام موجودات از قدیم و حادث است و دیگر موجودات جز انسان چنین قابلیت ندارند؛ زیرا هیچ جزئی از عالم، قبول الوهیت نمی‌کند و خداوند نیز قبول عبودیت نمی‌کند، بلکه تمام عالم عبد است و حق تعالی به تنهایی اله واحد صمد است که نمی‌توان صفاتی بدو نسبت داد که با اوصاف الهی تعارض و تناقض داشته باشد؛ همان‌گونه که نمی‌توان صفاتی به عالم نسبت داد که با صفات مربوط به حدوث و عبودیت تناقض داشته باشد، ولی انسان دارای دو نسبت کامل است: نسبتی که با آن در حضرت الهی وارد می‌شود و نسبتی که با آن، در حضرت کیانی و تعینات خلقی وارد می‌شود. پس درباره او چنین گفته می‌شود که بنده است از آن جهت که مکلف است و نبوده است و سپس همچون عالم بود شده است؛ نیز درباره او گفته می‌شود که «رب» است. از آن جهت که خلیفه و مظهر اوست و از جهت آنکه در مقام «احسن تقویم» است. پس گویا او برزخی میان عالم و حق و جامعی میان خلق و حق است. او خط فاصلی میان حضرت الهی و کونی است؛ همانند خط فاصلی که سایه را از نور جدا می‌کند و این حقیقت انسان است و برای او در دو ساحت حدوث و قدم کمال مطلق است.^۱

۱. ابن عربی، انشاء الدوائر، ص ۲۱-۲۲: «ان الانسان له نسختان: نسخة ظاهرة و نسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاہیة للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام و النسخة الباطنة مضاہیة للحضرة الالهية فالإنسان هو الكل على الاطلاق و الحقيقة، اذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها و حديثها و ما سواه من الموجودات لاتقبل ذلك فإن كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية و الإله، لا يقبل العبودية بل العالم كله عبد و حق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الإتيان بما يتناقض الاوصاف الالهية و الانسان ذو نسبتين كاملتين: نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية و نسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية يقال فيه: عبد، من حيث إنه مكلف و لم يكن ثم كان كالعالم، و يقال فيه: رب من حيث انه خليفه و من حيث الصورة و من حيث إنه أحسن تقويم فكانه: برزخ بين العالم و الحق و جامع للخلق و الحق، و هو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية و الكونية كالخط الفاصل بين الظل و الشمس و هذه حقيقة و له الكمال المطلق في الحدوث و القدم»؛ صائن الدين ترکه، تمهيد القواعد، انتشارات بوستان کتاب، ص ۳۲۲-۳۲۳ و انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ جامی، نقد النصوص، ص ۱۰۲.

به نظر جنیدی، انسان به آینه‌ای کروی می‌ماند که یک نیمه آن جلوه‌گاه حقایق الهی و نیمه دیگرش جلوه‌گاه حقایق خلقی است و به این ترتیب، انسان آینه‌ای کامل و جامع نسبت به تمام تجلیات و حقایق است:

«یکی از نیم‌کره‌ها، تمام آنچه را که در حضرت وجود است، شامل می‌شود؛ یعنی حقایق اسمائی و نسب ربانی. به همین ترتیب، نیم‌کره دیگر تمام آنچه در حضرت امکان است، یعنی صورت‌های اکوان را شامل می‌شود. پس انسان کامل از این نظر، همواره حق و خلق، واجب و ممکن و جامع میان حقیقت و خلقت است.»^۱

حقیقت انسان کامل

انسان کامل در مکتب ابن‌عربی به انسانی اطلاق می‌شود که مظهر همه اسماء و صفات الهی به نحو جمعی باشد. این اسماء و صفات در مرتبه ذات الهی و نیز در مرتبه احدیت ظهور ندارند. چون علم ذات به ذات زاید بر ذات و ممتاز از ذات نیست. گرچه خداوند صفات و اسماء خود را در مرتبه واحدیت ادراک می‌کند، این اسماء و صفات نسب ذات‌اند که اثری از خود بروز نمی‌دهند. این صفات و اسماء از طریق خلقت به خارج از صقع ربوبی راه می‌یابند و به صورت مظاهر متفرق عالم ظاهر می‌شوند. هر چند با پیدایش عالم همه اسماء و صفات مظاهر خود را در عالم یافته‌اند، تفرق اجزای عالم موجب می‌شود که جانب کثرت بر جانب وحدت غلبه کنند. از این رو، خداوند اراده کرده که مظهري کلی بیافریند که همواره اسماء و صفات را به طور یکجا ظاهر کند و این مظهر کلی همان انسان کامل است. انسان کامل همه اسماء و صفات خداوند را به طور یکجا به نمایش می‌گذارد.^۲

به نظر می‌رسد انسان کامل مفهوم عامی دارد که انسان‌های بسیاری را اعم از انبیاء و اولیاء و از جمله خاتم الانبیاء را شامل می‌شود. بنابراین، هر وصفی که ابن‌عربی درباره انسان کامل ذکر می‌کند بی‌تردید بر خاتم الانبیاء صادق است. اما با در نظر داشتن تصویر کامل از انسان در نزد ابن‌عربی، باید بین کاربردهای مختلف انسان کامل در سخنان وی تفکیک کرد. حقیقتی کامل که به معنای خاص کلمه است همه حقیقت انسانی یا محمدیه است. عالم انسان‌ها از این انسان کامل که به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات است، پدید آمده‌اند.

۱. جنیدی، شرح فصوص الحکم، ص ۷۷: «فأحدُ شطريه وسع جميع ما في حضرة الوجوب من الحقائق الأسمائية والنسب الربانية و كذلك وسع ثانيهما جميع ما في حضرة الإمكان من صور الأكوان فهو من هذا الوجه حق خلق دائما واجب ممكن جامع بين الحقيه و الخلقيه.»

۲. جامی عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۶۰ و ۶۱

عالمی که از او پدید آمده کامل است، یعنی همه اسماء و صفات الاهی را متبلور می‌کند. اما به صورت متفرق و پراکنده. انسان‌های کاملی که از او پدید آمده‌اند نیز کامل‌اند؛ یعنی همه اسماء و صفات حق را متبلور می‌کنند، اما نه به صورت متفرق، بلکه هر کدام به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات‌اند. روشن است که بر اساس این دیدگاه، انسان‌های کامل تنها به تبع حقیقت محمدیه کامل‌اند، یعنی کامل خود را از او دریافت کرده‌اند. از این رو، ابن عربی در فتوحات در عبارت واحد، انسان کامل را هم به معنای روح محمد (ص) و هم به معنای روح انبیاء دیگر استعمال می‌کند و می‌نویسد:

«بدان که جایگاه انسان کامل در عالم نظیر جایگاه نفس ناطقه در انسان است. پس انسان کامل همان کاملی است که از او کامل نظیر جایگاه قوای روحی انسان است. و ایشان همان انبیاء هستند و منزلت افرادی که کمال‌شان از انبیاء پایین‌تر است نظیر منزلت قوای حسی در انسان است.»^۱

بر اساس گفته مذکور، مقصود ابن عربی از انسان کامل در پارهٔ موارد خصوص حقیقت محمدیه و کامل‌ترین انسان است. گرچه همه انسان‌ها مظاهر حقیقت انسانی هستند، مظاهر کامل‌تر آن که همه حقیقت آن را یکجا متبلور می‌کنند عبارت است از: انبیاء و اولیاء و مخصوصاً خاتم انبیاء و اولیاء را می‌توان از دو منظر دید: نخست از حیث تعیین خاص هر کدام و اینکه هر کدام مظهر بعضی از اسماء و صفات الاهی‌اند؛ در این صورت حکم به تفاوت ایشان می‌شود. دوم از منظر این که وجود ایشان در واقع رجوع به یک حقیقت می‌کند، در این صورت همگی در حقیقت محمدیه شریک‌اند.

به نظر ابن عربی انسان کامل غایت آفرینش عالم است و تنها کسی که به صورت خداوند آفریده شده است و می‌تواند خداوند را بشناسد، انسان کامل است نه انسان حیوانی. کل عالم از جمله انسان حیوانی برای انسان کامل تسخیر شده است. انسان حیوانی در صورت ظاهر و نه در صورت باطن شبیه انسان کامل است، درست همان طوری که میمون در جمیع اعضا شبیه انسان است اما انسان نیست.^۲

۱. ابن عربی الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۸۶: «و اعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان فهو الكامل الذي لا أكمل منه و هو محمد ص و مرتبة الكمل من الأناسی النازلین عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم منزلة القوى الروحانية من الإنسان و هم الأنبياء صلوات الله و سلامه عليهم و منزلة من نزل فی الكمال عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسية.»

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۶۶: «علمت إن العلم بالله المحدث الذي هو على صورة العلم بالله القديم لا يتمكن أن يكون إلا لمن هو في خلقه على الصورة و ليس غير الإنسان الكامل و لهذا سمى كاملا و أنه روح العالم و

ابن عربی سلسله مراتبی برای انسان‌ها قائل است که در پایین‌ترین مرتبه، انسان حیوانی قرار دارد و در بالاترین مرتبه، انسان کامل قرار دارد و در بین این دو مقام مراتب و درجاتی است. وجه تمایز انسان و حیوان را در این می‌داند که حیوان افعال خودش را از روی تدبیر و تأمل انجام نمی‌دهد، بلکه کارهایش را به طور غریزی انجام می‌دهد و از این رو، خودش نمی‌داند که چرا کارهایش را بدین نحو انجام می‌دهد. در مقابل، انسان می‌داند که چرا کارهایش را بدن نحو انجام می‌دهد و می‌داند که از روی تدبیر و تأمل است. همه انسان‌ها از این خصوصیت برخوردارند. اما انسان کامل علاوه بر این، یک وصف اختصاصی نیز دارد و آن این است که همه اسماء الاهی را احصا نموده است. به نظر ابن عربی، انسان حیوانی غیر از آنچه در مورد تدبیر و تأمل گفته شد، هیچ فرقی با حیوانات دیگر ندارد. تفاوت انسان حیوانی مثلاً با اسب در این است که آنچه این‌ها را متمایز می‌کند فصل مقوم این‌ها است.^۱ به هر حال، نسبت انبیاء و اولیاء در مقایسه با مقام اکمل محمدی چنین است و در حقیقت، انسان کامل یکی است و انبیاء و رسولان الاهی به منزله قوای روحانی آن هستند.

ابن عربی بی‌میل نیست همه انسان‌ها را به جز عده کمی که به درجه کمال رسیده‌اند یا در مسیر کمال‌اند، انسان حیوانی بداند.

به هر صورت، انسان کامل به سبب فردیت خویش فاقد مثل و زوج است، هرچند که خود بر مثال و الگوی الاهی است. این مصداق این انسان کامل حضرت رسول اکرم (ص) است. او تنها کسی است که به این مقام رسیده است.^۲ زیرا، حضرت اسم جامع الله را در وجود خود متجلی کرده است، بدان معنا که همه اسماء در آن وجود جلوه می‌کنند و او به حقیقت جمعی خود، واجد تمامی اسماء اندماجی و تفصیلی است. به بیان دیگر، حقیقت اسم جامع الله را می‌توان در آن وجود به تمامی یافت.

نتیجه‌گیری

واضح اصطلاح انسان کامل، ابن عربی است و او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی این اصطلاح را به کار برده و در کتاب‌های خود، از جمله در اولین فص کتاب *فصوص الحکم* به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اولین نویسنده‌ای است که در جهان

العالم المسخر له علوه و سفله و إن الإنسان الحيوانی من جملة العالم المسخر له و إنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة.»

۱. همان: ۲۹۷

۲. یزدان پناه ۱۳۸۹: ۵۸۷

اسلام نام «الانسان الكامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دو گانه خود نهاده است. این مجموعه رسالات به زبان فارسی نوشته شده است.

از دیدگاه مبانی عرفانی، انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است. همان گونه که این اسم داری جامعیت کامل و سیطره بر جمیع اسمها است، مظهر او نیز چنین است. چرا که دو امر عمده در تعیین ثانی می‌گذرد، یکی چینش اسمها که از اسم الله شروع می‌شود و پس از آن به اسماء چهارگانه، و هفتگانه و سپس تا نهایت پیش می‌رود و دیگری، چینش اعیان ثابت که مظاهر اسمها بوده و از مظهر عین ثابت اسم الله آغاز و به ترتیب تا بی‌نهایت پیش می‌رود. در این ساختار، انسان کامل همان مظهر و عین ثابت اسم جامع الله است.

انسان کامل به نظر ابن عربی غایت آفرینش عالم است و تنها کسی که به صورت خداوند آفریده شده است و می‌تواند خداوند را بشناسد، انسان کامل است نه انسان حیوان. کل عالم از جمله انسان حیوان برای انسان کامل تسخیر شده است. انسان حیوان در صورت ظاهر و نه در صورت باطن شبیه انسان کامل است، درست همان طوری که میمون در جمیع اعضا شبیه انسان است اما انسان نیست.

انسان کامل در ساحت عالم امکان جهت امکانی دارد، آن گاه که به ساحت صقع ربوبی بار می‌یابد و صحنه جلوه‌گری اسماء الهی می‌شود، جهت‌گیری و جویی نیز خواهد یافت. سر آنکه انسان در زبان اهل معرفت خلیفه خداوند می‌شود، نیز همین سرشت دوگانه و جامع اوست؛ سرشتی که از یک طرف، در تعینات خلقی و از سوی دیگر، در صقع ربوبی حضور دارد.

فهرست منابع

- ابن عربی، *انشاء الدوائر*، لیدن، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *فتوحات مکیه*، بیروت، تحقیق عثمان یحیی، دار صادر، چاپ دوم، ۱۴۰۵ هـ ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۰ هـ ش.
- ابن محمد الترمذی، صائن‌الدین علی، *تمهید القواعد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، آشتیانی، جلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- افلوطین، *اثولوجیا*، میمر پنجم و میمر دهم، ترجمه: عبدالله بن ناعمه حمصی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۱۴.
- توران، امداد، *حقیقت محمدیه و عیسی مسیح در اندیشه ابن عربی و اکهارت*، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
- جامی عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤید‌الدین، *شرح فصوص جندی*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- حسن زاده آملی، حسن، *انسان در قرآن*، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۴.
- عقیفی، ابوالعلا، *شرحی بر فصوص الحکم*، دارالکتب العربی، بیروت، بی‌تا.
- علی امینی نژاد، *آشنائی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) چاپ دوم، ۱۳۹۲.
- فارابی، ابو نصر، *أهل مدینه فاضله*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- فرغانی، سعید‌الدین سعید، *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، تعلیق: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *گشایش و رهائش*، لبنان: نشر تاريس، ۱۹۹۹.
- قرآن کریم
- قونوی، صدرالدین، *الفکوک*، تصحیح: محمد خواجه‌جو، تهران: انتشارات مولى، ۱۳۷۱.
- قیصری، محمد بن داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ هـ ش.
- کاشانی، عبد الرزاق، *اصطلاحات صوفیه*، ترجمه و شرح محمد علی مو دلاری به کوشش گل بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- کاشانی، عبد الرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تحقیق و تعلیق مجید هادی زاده، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول، تهران ۱۳۷۹.

مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره)، ج ۲، ۱۳۸۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی