

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۲۳

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال بیستم، شماره ۷۸، زمستان ۱۴۰۲

واکاوی مبانی عرفانی ابن عربی در توسعه مصادیق انسان آرمانی

عباس بخشنده‌بالی^۱

چکیده

یکی از موضوعاتی که در مکاتب و اندیشه‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته، موضوع انسان کامل است. هرچند عرفای مسلمان نیز به این بحث توجه داشتند ولی ابن عربی توانست غنای کافی به آن ببخشد که در نوشته‌هایش مورد مشهود است. فراوانی تعاریف انسان کامل موجب آسیب به این موضوع شده که عدم تعیین حد و مصادیق آن است. لذا، این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با بررسی مبانی عرفانی ابن عربی به این سؤال خواهد پرداخت که آیا وی به محدود بودن مصادیق انسان آرمانی به انبیا و اولیای الهی معتقد است و یا به توسعه در مصادیق آن و صدق بر انسان‌های سالک دیگر که به مقاماتی مشخص رسیدند اعتقاد دارد؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که هرچند رسولان الهی در بالاترین درجه چنین انسان‌هایی قرار دارند، ولی با توجه به تعریف ابن عربی انسان آرمانی، اضافه کردن خود به عنوان خاتم ولایت مقیده، معرفی مصادیق متعددی از انسان‌های آرمانی و تفسیری که از وسع و ظرفیت هریک از انسان‌ها برای رسیدن به کمال معرفی می‌نماید، کثرت در مصادیق انسان آرمانی نتیجه گرفته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، انسان آرمانی، رجال الله، وسع، ختم ولایت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران. a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

۱- پیشگفتار

موضوع انسان آرمانی یا کامل که به واسطه حسین بن منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ ق) و دیگر عرفای اسلامی طرح گردید، به واسطه محی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) در قرن هفتم به طور منظمی شکل گرفت. این موضوع به وفور در نوشتار مختلف بررسی شده است ولی آنچه تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته و سابقه‌ای تحقیقی برای آن وجود ندارد، پرداختن به این پرسش است که آیا این مقام، مختص انسان‌های خاصی نظیر رسولان و اولیای الهی است و یا آنکه دایره آن وسیع‌تر بوده و شامل انسان‌های دیگری که در سلوک عرفانی تلاش نموده و به مقام‌هایی رسیدند نیز می‌باشد؟

با توجه به تعاریف فراوان درباره انسان کامل، تردیدهایی در برخی نوشته‌ها درباره حدود و ثغور آن وجود دارد. اگرچه ابن عربی در فصوص-الحکم از حیث مظهریت اسمایی، خلافت را مورد توجه قرار داده و همه موجودات را مظهر اسماء الهی شمرده است ولی به دلیل جامعیت انسان، خلافت را شایسته وی می‌داند. وی به نمونه‌هایی از این نوع آیات (ر.ک: بقره: ۳۰) و روایات (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۰۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۴؛ خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۶: ۳۷) اشاره کرده و در انواع موجودات، تنها انسان را شایسته این مقام می‌داند؛ دلیل او این است که «این ویژگی تنها در انسان محقق است» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳). از طرفی دیگر، اگر غیر از این باشد، یاس و ناامیدی در انسان‌ها در نیل به این مقام حاکم خواهد شد؛ به این معنی که اگر هیچ انسانی توان دستیابی به مرتبه‌ای از انسان آرمانی را نداشته باشد، انسان‌ها در مسیر سلوک تلاش نخواهند کرد و از وصول به کمال در این مسیر ناامید خواهند شد. درحالی که در آیات و روایات فراوان، به تلاش و در پی آن، دستیابی انسان‌های ساعی در این مسیر اشاره شده و حتی همه انسان‌ها تشویق شده‌اند که خود دلیلی بر مفتوح بودن این مسیر می‌باشد.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی مسئله را از منظر ابن عربی مورد واکاوی قرار می‌دهد. برای دستیابی به نتیجه، تلاش می‌شود با استفاده از مبانی عرفانی ابن عربی نظیر تعریف مفهوم انسان آرمانی، مصادیق ختم ولایت، کثرت رجال الغیب، و انطباق از راه معنای وسع و ظرفیت انسان‌ها استفاده شود.

۲- مبانی عرفانی ابن عربی

انسان آرمانی در درجه نخست درباره انسان‌هایی صدق می‌کند که دارای رسالتی الهی برای رساندن آموزه‌های الهی به مردم می‌باشند که خود دارای مراتبی هستند که ابن عربی در آثارش به‌ویژه در الفتوحات المکیه و فصوص الحکم به این مسئله توجه داشته‌است. همچنین وی از انسان‌هایی یاد می‌کند که دارای تجارب گوناگون عرفانی بوده و در سلوک عرفانی به مقاماتی دست یافتند. چنین انسان‌هایی که در طبقه‌ای پایین‌تر از رسولان الهی قرار دارند، دارای ویژگی‌هایی مشابه در انسان‌های آرمانی بوده که می‌تواند موجب توسعه در مفهوم انسان آرمانی باشد. برای اثبات این مسئله، می‌توان از تعریف و ویژگی‌های انسان آرمانی، مصادیق متعدد در ولایت، مصادیق متعدد در رجال الغیب و توسعه در مفهوم وسع استفاده نمود.

۲-۱- معناشناسی انسان آرمانی

یکی از راه‌های اثبات کثرت در مصادیق انسان آرمانی، معناشناسی آن است. اگر در تعریف کمال انسانیت به واژگانی اشاره شود که دایره آن را به رسولان الهی محدود نماید، در آن صورت می‌توان به وحدت در مصادیق چنین انسان‌هایی مقید بود. ولی ابن عربی در بیان ویژگی‌های انسان آرمانی به عباراتی اشاره می‌کند که می‌توان توسعه در مصادیق آن را فهمید.

برای شناخت مفهوم انسان آرمانی یا کامل، باید به هر دو واژه «انسان» و «آرمانی یا کامل» توجه کرد. ابن عربی انسان را جلوه اسماء الهی دانسته و معتقد است «هرچه در جهان بزرگ می‌باشد را خدا در وجود انسان استوار ساخت» (همو، ۱۳۸۷: ۴۴). «او با روح و قلب و جسم خود با عالم آفاق و انفس، مثال و عقول و عالم احدیت تطابق دارد» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۰۷). از این نظر است که او را «عالم اصغر می‌نامند» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۷: ۵۳). یعنی او «نسخه و رونویسی جامع و کامل از آسمان و زمین است» (همان، ج ۲: ۴۶۲). عنوان «انسان» به همه انسان‌ها اطلاق می‌شود و قید «کامل»^۱ برای تمایز چنین انسانی است با سایر انسان‌ها و در واقع، انسان‌های دیگر حیواناتی هستند در شکل ظاهری انسان. در این باره، ابن عربی به تمثیلی اشاره می‌کند که انسان‌ها در کنار انسان کامل را مثل نسبت یک گوی کوچک با افلاک در نظر می‌گیرد. این دو فقط در کروی بودن با یکدیگر مشابه هستند ولی کمالات افلاک قابل مقایسه با گوی کوچک نیست (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۶). در تمثیلی دیگر (ر.ک: همان، ج ۳: ۲۹۶)، به نسبت انسان مرده با انسان زنده اشاره کرده و انسان حیوان را مثل انسان مرده دانسته که فقط در ظاهر انسانی‌اش، مانند انسان زنده یا کامل می‌باشد. وی در تفاوت انسان آرمانی و «انسان حیوان» این گونه می‌افزاید: «فانه زاد علی الانسان الحيواني في الدنيا بتصرفه الأسماء الإلهية، التي أخذ قواها لما حدها الحق عليها، حين حذاه على العالم، فجعل الانسان الكامل خليفه عن الانسان الكل

الكبير، والانسان الحيوان يزاحم الانسار الكامل بالقوه، فيما لا يكون من الانسار الكامل الا با لفعل... فان الكامل له رزق الهى لا يناله الانسار الحيوان» (همان، ج ۳: ۲۹۷، ۳۵۷). بنابراین، انسان‌ها بالقوه توان رسیدن به کمال را دارند و با تلاش می‌توانند از انسان‌الحيوان فاصله‌گرفته و مقامات دست‌یابند.

انسان کامل از نگاه ابن عربی، متخلق به اخلاق الهی، متحقق به اسم جامع الله، سبب ایجاد و بقای عالم، واسطه میان حق و خلق، خلیفه بلامنازع خدا، دارای اقوال و افعال و اخلاق نیک می‌باشد. چنین انسانی در ظاهر و باطن، راهنمای خلایق بوده و به امراض و آفات آن‌ها آشنا است و در نتیجه، خداگونه بوده و آگاه به شفای امراض است. انسانی که قصد رسیدن به مقام کمال را دارد، در ابتدا باید در علوم نظری خود تجدیدنظر کرده و به آن بیافزاید. تمرکز بر مطالعه علوم حقیقی، کشف علل و اسباب ماهیت امور موجود و علل آن، عدم توقف علم به نقطه‌ای خاص، مطالعه کتاب‌های اخلاق و بررسی سیاست‌نامه‌ها و سرگذشت‌نامه‌ها، دانستن بخش‌هایی از ادبیات و بلاغت، سخنوری و فصاحت و خطابه بعضی از مواردی است که در این بخش باید به نقطه مطلوب رسید (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۸۰).

بنابراین، ابن عربی در تعریف انسان آرمانی و ویژگی‌هایش به این نکته توجه دارد که اگر انسان بتواند به نقطه‌ای شایسته از سلوک الی الله دست‌یابد، کامل‌شده و شایسته خلافت الهی می‌گردد. تلاش‌های فراوان ابن عربی در تألیفات گوناگون نیز به این مسئله کمک می‌کند؛ به این معنا که او تلاش نموده مسیر رسیدن انسان‌ها به این مقام را هموارتر کرده و راه رسیدن به مقام خلافت الهی را با تعریف و توضیح این نوع مفاهیم تسهیل نماید که به نوعی توسعه در مفهوم انسان آرمانی است. به عبارتی دیگر، وقتی وی به توصیف انسان آرمانی می‌پردازد، در واقع قصد دعوت و کشاندن انسان‌های دیگر را به این مسیر دارد و این تعریف و ویژگی‌ها بر مصادیق متعددی به غیر از رسولان و اولیای الهی نیز صادق است. در غیر این صورت، یأس و ناامیدی برای دستیابی به کمال برای انسان‌های مختلف به وجود می‌آید که با برخی صفات خدای تعالی، سنت حاکم در نظام هستی و اختیار انسان‌ها منافات دارد.

۲-۲- ختم ولایت

یکی دیگر از راه‌های اثبات توسعه مفهوم انسان آرمانی، انطباق از راه مفهوم «ختم ولایت» است. ابن عربی انسان آرمانی را مختص انبیا و اولیای الهی ندانسته به صراحت مصادیق بیشتری را به آن اضافه می‌کند. به عنوان نمونه، وی خودش را یکی از مصادیق ختم ولایت معرفی می‌کند که در مواقع مختلف با انسان‌های آرمانی فراوانی در زمانش ملاقات کرده است. اضافه کردن این نوع از مصادیق، خود دلیلی است بر توسعه در مفهوم انسان آرمانی و محدود نبودن در رسولان و اولیای الهی. برای اثبات این نکته، نخست به انواع ولایت اشاره می‌شود:

۲-۲-۱- ولایت مطلقه

ابن عربی^۲ مصداق ختم «ولایت مطلقه» را حضرت عیسی (ع) معرفی می‌کند. او در الفتوحات المکیه با عنوان «معرفة اسرار الانبياء» به این نکته توجه می‌کند که عیسی (ع) حکم نمی‌کند مگر با شریعت محمد (ص) و او، خاتم اولیاء است و در روز قیامت، دارای دو حشر است: به عنوان رسول و دیگری به عنوان تابع و مطیع محمد (ص)^۳ (ابن عربی، بی تا، ج: ۱، ۱۵۰). همچنین، در رساله «علو حقیقت محمدی (ص)» با اشاره به مصداق عیسی (ع) برای ختم ولایت مطلقه، دو حشر را برای او در کنار رسولان و تابعان محمد (ص) را تکرار می‌کند^۴ (ر.ک: همو، ۱۳۹۲: ۴۴).

۲-۲-۲- ولایت مقیده

درباره خاتم «ولایت مقیده» پریشانی عبارات ابن عربی بیشتر می‌شود؛ در بخشی از آثار خود، مهدی (عج) را خاتم ولایت مقیده معرفی می‌کند و در برخی دیگر، خودش را مصداق آن می‌داند. تناقضات عبارات او در این بخش به اوج می‌رسد و لذا برخی شارحان درصدد جمع بین عبارات وی پرداخته‌اند که از این مقال خارج است.

۲-۲-۱- حضرت مهدی (عج)

وی خاتم ولایت محمدی (ص) را مردی از عرب می‌داند که از تبار کرم و بخشش، ارجمندترین شان است. چنین مصداقی اکنون در زمان ما وجود دارد ولی بسیاری از مردم او را نمی‌شناسند. ابن عربی، داستان ملاقاتش با خاتم ولایت مقیده در «فاس» در سال ۵۹۵ هجری قمری را در فتوحات بیان کرده است. در این کتاب درباره معرفت و زرای مهدی در آخر الزمان، توصیف‌هایی آمده که برخی تصور کردند که ابن عربی شیعه است؛ زیرا به عقیده شیعه نزدیک است. وی چنین اشاره می‌کند: «خداوند را خلیفه‌ای است موجود که ظاهر گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می‌فرماید و اگر از عصر دنیا نماند مگر یک روز، خداوند آن را طولانی می‌گرداند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول الله (ص) و جدش حسین بن علی بن ابیطالب است و فرزند فاطمه است مانند رسول الله (ص) بین رکن و مقام با مردم بیعت می‌کند» (همان، ج ۳: ۳۲۷). ابن عربی پس از ذکر شمایل و فضایل حضرت مهدی (ع) و وصف انصار او و شرح شروع و پایان آن حضرت، چنین می‌سراید:

«ألا ان ختم الاولیاء شهید و عین امام العالمین فقیه

هو السید المهدی من آل احمد هو الصارم الهنوی حین یبید

هو الشمس يجلو كل غم و ظلمه هو الوابل الوسمى حين وجود»

(همان، ج ۳: ۳۲۸)

۲-۲-۲-۲- شخص ابن عربی

فرازهایی از آثار ابن عربی به این مسئله اشاره دارند که خودش، مصداق ختم ولایت مقیده است. این ادعا موجب شد تشویش و اضطراب در این مسئله و برداشت‌ها و تحلیل‌های شارحان و اندیشمندان پس از او افزایش یابد. در فتوحات در باب «فی معرفه جماعه الاقطاب» به سروده‌ای اشاره شده که مصداق ولایت، شخص سراینده معرفی شده است:

أنا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح

(همان، ج ۱: ۲۴۴)

در فرازی دیگر از فتوحات، به رویایی شگفت‌انگیز اشاره کرده و آن را چنین تعبیر می‌کند که به مقام ختم ولایت خواهد رسید. رویای او این‌گونه است که: «در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و خشت نقره بنا شده و کامل گشته است. من به زیبایی آن خیره شده بودم که ناگهان متوجه شدم در میان رکن یمانی و رکن شامی، جای دو خشت که یکی خشت زر و دیگری خشت سیم بود خالی است. در ردیف بالا، خشت طلا و در رده پایین، خشت نقره خالی بود. در این حال، مشاهده کردم که نفس من، در جای آن دو خشت قرار گرفت که با این حالت، دیوار کامل گشت» (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۵). در پایان این بخش، به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کند که نبوت را به دیواری از خشت تشبیه کرد که جای یک خشت خالی بود که پیامبر فرمودند، آن یک خشت، من هستم: «مثلی فی الانبیاء کمثل رجل بنی حائطاً فاکمله إلبنه واحده فکنت أنا تلک اللبنة فلا رسول ولا بنی بعدی» (همان). محی‌الدین با نقل این روایا، نتیجه می‌گیرد که در میان صنف خود، مانند رسول‌الله باشد. در میان انبیاء الهی که به معنای ختم ولایت و کامل‌کننده بنای ولایت محمّديه است. وی، خودش را آخرین ولایت‌ها می‌داند که پس از او، دیگر ولایتی نخواهد آمد. ابن عربی، رویا را در مکه برای کسی که علم تعبیر رویا می‌دانست و اهل تَوَزَّر بود، نقل کرد و معبر همان تعبیر را درست دانست (ر.ک: همان، ج ۱: ۳۱۸). محل خشت نقره، صورت متابعت خاتم‌الاولیاست. خاتم رسولان را و به انطباعش در محل خشت نقره، متابعت کمال می‌یابد و بعد از آن، متابع دیگری باقی نمی‌ماند. قیصری با اشاره به این نکته، درباره تشبیه نبوت به خشت طلا و نقره چنین می‌افزاید که «از آن جهت نبوت را به خشت نقره‌ای تشبیه کرد که در نقره، سفید و سیاه است. سفید مناسبت با نورانیت حقانی دارد و سیاه مناسبت با ظلمت خلقی و نبوت صفت خلقی است. پس صورتش با هر دو جهت مناسبت دارد، و طلا از آن

جهت که غیر مرکب از دو ضد است و در ضمن، برتر از نقره است، با ولایت مناسبت دارد» (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۷). درباره ادعای ابن عربی مبنی بر مصداق ختم ولایت بودن، دیدگاه‌های مختلفی^۵ در رد و یا جمع عباراتش مطرح گردید که با توجه به این که در پی بررسی آثار وی هستیم، از اطلاع در آن صرف نظر می‌شود.

هریک از نکاتی که ابن عربی برای اضافه نمودن مصادیق انسان‌های کامل ارائه می‌کند می‌تواند دلیلی برای اثبات توسعه در مصادیق چنین انسان‌هایی باشد. در غیر این صورت، انسان‌های آرمانی منحصر در رسولان و اولیای الهی می‌باشد که با نکات اشاره شده در تقابل می‌باشد. وی با اضافه کردن خود به مصادیق ختم ولایت مقیده، گامی در راستای کثرت برداشته و با توجه به مبانی دیگری که مورد توجه قرار گرفته می‌توان به صحت آن اذعان نمود.

۲-۳- نمونه‌هایی از «رجال الله»

یکی دیگر از راه‌های اثبات توسعه در مفهوم انسان آرمانی، اشاره به نصوصی از ابن عربی درباره تعدادی از آنها است. وی با اشاره به این بحث، عنوان‌های فراوانی را برای انسان آرمانی در آثار خود ذکر می‌کند که نشان از توسعه در این بحث می‌باشد. بحث «رجال الله» که با عنوان‌هایی دیگر نظیر «رجال الغیب» هم مطرح می‌شود، شامل انسان‌های فراوانی است که با تلاش در راه سلوک انسانی به عنوان واسطه میان خدای تعالی و خلق به ایفای نقش می‌پردازند. این نوع انسان‌های متعالی که برخی با تعداد مشخص و برخی دیگر با تعداد نامشخص، به وظایف اصلی خود در نظام آفرینش پرداخته و کسی از آنها اطلاعاتی ندارد. وی در الفتوحات المکیه در بحثی مستقل با عنوان «اصناف رجال الله و المسائل التي لا يعلمها الا الاکابر» به این مراتب اشاره می‌کند. هر یک از این مراتب که اشاره می‌شود تعدادی معین از انسان‌های کامل را تشکیل می‌دهند که کم و زیاد نمی‌شوند. زمانی که هر یک از آنها رحلت می‌کنند، فردی از طبقه پایین‌تر که شایستگی صعود به مرتبه فراتر را دارد به آن جمع اضافه خواهد شد تا تعداد کامل گردد. این را می‌توان به معنای تعدد انسان‌های آرمانی در هر زمان دانست. به عنوان نمونه، وی از گروه‌هایی با عنوان «اوتاد»، «ابدال»، «نجبا»، «ملاویه»، «فقراء»، «صوفیه»، «اهل الفرائض»، «زهاده»، «رجال الماء»، «افراد»، «امناء»، «قراء»، «محدثون»، «اخلاء»، «سمراء» و «ورثه» به عنوان انسان آرمانی یاد کرده و تعداد بیشتر آنها را نامشخص می‌داند که گاهی کم و گاهی زیاد هستند که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

۲-۳-۱- رجبیون

ابن عربی معتقد است «در هر زمانی، چهل نفر به عنوان رجبیون وجود دارند که کار آنها قیام به عظمت الهی است. دلیل اینکه آنها رجبیون نامیده شدند این است که فقط از اول هلال ماه رجب تا

پایان آن، به حال مقام خود می‌پردازند» (ابن عربی، بی تا: ۱۶). آن‌ها در شهرهای مختلف متفرق هستند و انسان‌های اندکی آن‌ها را می‌شناسند. وی مدعی است با یکی از آن‌ها در دیار «بدنیسیر» ملاقات نموده است. وی اشاره می‌کند که رجیون باطن انسان‌ها را به اشکال واقعی نفسانی همانند خنزیر و غیره مشاهده می‌کنند (ر.ک: همان: ۸-۹).

۲-۳-۲- رجال الغیب

وی به طبقه‌ای دیگری به نام «رجال الغیب» اشاره کرده و معتقد است «تعداد آن‌ها ده نفر است که اهل خشوع بوده و «الرحمن» همیشه بر آن‌ها تجلی دارد» (همان). آن‌ها مستورند و شناخته نمی‌شوند که خداوند در آسمان‌ها و زمین آن‌ها را پنهان کرده است. این رجال جز با خداوند با کسی به رازونیا نمی‌پردازند و جز او چیزی را نمی‌بینند.

۲-۳-۳- رجال القوه الالهیه

طبقه‌ای دیگر به نام «رجال القوه الالهیه» وجود دارند که آن‌ها هشت نفر هستند که «أَشِدَّاءُ عَلَيَّ الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۹) و «ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ» (ذاریات: ۵۸) هستند. ابن عربی در توضیح این گروه چنین اشاره می‌کند: «و قد یسمون رجال القهر لهم همم فعالة فی النفوس و بهذا یعرفون کان بمدینه فاس منهم رجل واحد یقال له أبو عبد الله الدقاق کان یقول ما اغتبت أحدا قط و لا اغتیب بحضرتی أحد قط و لقیته أنا منهم ببلاد الأندلس جماعه لهم أثر عجیب و کل معنی غریب و کان بعض شیوخی منهم» (همان: ۱۲).

۲-۳-۴- رجال الایام السنه

تعداد طبقه «رجال الایام السنه» شش نفر است که ابن عربی ادعای کند یکی از آن‌ها را دیده است. وی درباره ملاقات با یکی از آن‌ها می‌گوید: «به من خبر داده شد که یکی از آن‌ها «بوکاء» است که از جمله «عوانیه» و از اهل ارزن الروم است. آن شخص را می‌شناسم و با وی مصاحبت داشته‌ام. او مرا بزرگ می‌داشت و مرا بسیار می‌دید و من با وی در دمشق، سیواس، ملطیه، قیصریه دیدار کردم و او مرا خدمت کرد. مادری داشت که به وی نیکی می‌کرد. من در حران در خدمت مادرش با او ملاقات کردم» (همان: ۱۵-۱۶). بنابراین، انسان‌های آرمانی از نگاه ابن عربی محدود در رسولان و اولیای محدودی نبوده و شامل انسان‌های کامل دیگر نیز می‌باشند. انسان‌هایی که با تلاش خود در مسیر سلوک عرفانی مراتبی به دست آورده و در طبقه‌ای هر چند متفاوت با رسولان الهی قرار خواهند گرفت. این نوع انسان‌ها، در هر زمانی زنده بوده و در طبقه عرفانی خاصی به وظیفه خود می‌پردازند.

۲-۴- مفهوم «وسع» در انسان‌ها

انسانی که معلوماتی بیشتر از دیگری در موضوعی خاص دارد، تکلیف بیشتری نسبت به دیگری خواهد داشت. این مسئله در انسان‌های آرمانی نیز وجود دارد. هریک از آن‌ها با توجه به وسع و ظرفیتی که دارند، مرتبه‌ای را به دست خواهند آورد که با دیگری متفاوت خواهد بود. بنابراین، انسان‌های آرمانی با توجه به پر شدن «وسع» و ظرفیت، شکل گرفته و در نهایت، کثرتی در مصادیق خود خواهند داشت.

ابن عربی در فرازهایی از آثار خود، با اشاره به آیاتی نظیر «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) به این نکته اشاره می‌کند که انسان‌ها دارای مراتبی مختلف از لحاظ ظرفیت و وسعتشان می‌باشند. این نکته می‌تواند مقدمه‌ای باشد بر اینکه انسان‌ها در تعالی روحی و سلوک الی‌الله با توجه به وسعی که از مسیر وراثت و محیط به دست آورده‌اند به کمال لایق خود دست خواهند یافت. «بر طبق این نوع آیات شریفه درباره همه انسان‌ها نمی‌توان حکم واحدی را اجرانمود. بلکه هریک از آن‌ها به اندازه و وسعی که دارند تکلیف خواهند شد» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۹۹). اگر برخلاف وسع انسان‌ها، تکلیفی متوجه آن‌ها شود، همانند جبر بوده و «تکلیف بما لایطاق» و خلاف حکمت و عدالت است. «نفی جبر از انسان، به این صورت که او مانند جماد آلت است و اصلاً او را فعلی نیست و یا اگر هست اقتضای ذات است و مسئول خود اوست و کسی چیزی را برخلاف خواسته ذاتش بر وی تحمیل نکرده‌است، و در مقابل، اثبات نوعی اختیار و آزادی برای او چه فایده و ارزش عملی و اخلاقی خواهد داشت، آیا می‌توان سنگ را که وسیله و آلت قتل واقع شده‌است نکوهش کرد؟ و آیا معقول است آتش را که به اقتضای ذاتش می‌سوزاند مجرم شناخت؟» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۰). ابن عربی در مسئله‌ای با عنوان «القدرة المقارنة للفعل و أثرها فی المقذور» در فتوحات مکیه به مسئله ظرفیت و قدرت انسان‌ها در تکلیف اشاره کرده و آن را گاهی موجب رفع و یا محدودیت تکلیف می‌داند. وی در تحلیل این نکته می‌نویسد: «إذ لو لم یکن قادراً علی الفعل لما کلف و لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا و هو ما یقدر علی الإتیان به و قال فی إن القدرة لله التی فی العبد لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا ما آتاها و الذی أعطاهما إنما هو القدرة التی خلق فیها فله الاقتدار بها علی ایجاد ما طلب منه أن یأتی به من التکلیف» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۹۳). از نگاه او، اگر استطاعت در کاری وجود نداشته‌باشد، حرج تحقق می‌یابد که به این ترتیب انسان‌های در مراتب گوناگونی از لحاظ تکلیف و وظیفه قرار خواهند گرفت. وی چنین تصریح می‌دارد: فعلمننا أن المراد بالاستطاعة فی مثل قوله فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و لَا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا و ما آتاها إن حدها أول درجات الحرج فإذا أحس به أو استشرف علیه قبل الإحساس به فذلک حد الاستطاعة المأمور بها شرعاً (همان، ج ۲: ۲۱۲). بنابراین، هریک از انسان‌ها دارای مراتبی در تکلیف هستند؛ «لأنه لیس فی وسع کل أحد أن یشاهد الحق علی إطلاقه حتی کلف بهذا الاعتقاد لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا و المراد بایراد هذا الکلام بیان مراتب الناس فی العلم بالله» (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۱۶۸).

بنابراین، همه انسان‌ها در یک رتبه و مقام قرار ندارند. عواملی باعث می‌شود انسان‌ها تکلیفی واحد نداشته باشند که یکی از آن‌ها عوامل محیطی و اطلاعاتی است که به دست آورده‌اند. این مسئله که مورد تأیید و تصریح ابن عربی قرار دارد می‌تواند خود دلیل و مؤیدی برای ظرفیت مراتب مختلف انسان‌های آرمانی باشد که موجب تفاوت در مراتب آن‌ها می‌باشد. به عنوان نمونه، مقام انبیاء با مقام ابدال با توجه به ویژگی‌هایی که بیان گردید متفاوت است و حتی تجارب آن‌ها بایکدیگر تفاوت‌هایی معنادار دارد. به عبارتی دیگر، هریک از انسان‌های کامل با توجه به وسع و ظرفیتی که دارند، با پرشدن ظرفیت آن‌ها، کمالی به دست می‌آورند که موجب تفاوت‌هایی میان آن‌ها خواهد شد.

۳- نتیجه‌گیری

۱- ابن عربی درباره انسان آرمانی به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که نه تنها رسولان و اولیای الهی بلکه برخی انسان‌های سالک الی الله که مقام‌هایی عرفانی را کسب نمودند نیز می‌شود. وی با اشاره به این ویژگی‌ها در آثار مختلف خود قصد دعوت دیگر انسان‌ها از درجه «انسان الحیوان» به درجه انسان آرمانی را دارد. البته مقام کامل بودن رسولان و اولیای الهی بسی فراتر از کمال انسان‌های دیگر است.

۲- ابن عربی در بحث ختم ولایت، خود را یکی از مصادیق ختم ولایت مقیده می‌داند که به نوعی توسع در مصادیق انسان آرمانی است.

۳- وی در آثارش به انسان‌های فراوانی توجه دارد که جزو رسولان و اولیای الهی نبوده ولی انسان‌هایی آرمانی و کامل می‌باشند که به نوعی توسع در صدق مفهوم در مصادیقی بیشتر می‌باشد.

۴- یکی از جنبه‌هایی که ابن عربی به آن توجه دارد، «وسع» انسان‌ها در رسیدن به مقام کمال انسانی است. وی با استفاده از آیات مختلف قرآنی به این نتیجه می‌رسد که هریک از انسان‌ها دارای ظرفیتی می‌باشند که با تلاش مخلصانه می‌توانند آن را اشباع کرده و به کمالی در حد خودشان دست یابند.

۵- محدود دانستن کمال انسانی به انسان‌هایی خاص موجب یأس و ناامیدی در انسان‌ها شده و باعث می‌شود انسان‌ها برای رسیدن به آن تلاش نکنند. در این صورت است که دعوت رسولان و کتب آسمانی رنگ باخته و در حد شعار و دعوتی بدون کارکرد باقی بمانند که قطعاً چنین نخواهد بود.

۴- یادداشت‌ها

۱- کلمه «کمال» از ریشه (ک م ل) درباره ذات و صفت کاربرد دارد (ر.ک: المقری الفیومی، ۱۹۲۸: ۷۴۳). با توجه به اختلافی میان برخی صاحبان نظر وجود دارد (ر.ک: ابن‌المنظور، ۱۹۹۷، ج ۵: ۴۳۶؛ الفراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۵۹۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۱۰۵۴؛ عبد‌الهی، ۱۳۹۰: ۳۰)، «کمال» عبارت است از جبران جهت نقص شیء ناقص، و کمال، چیزی افزون بر تمام است. به همین جهت، مخاطب عرب زبان با شنیدن اینکه «مردی که خلقتش تمام بود»، پی می‌برد که هیچ نقصی در اعضای وی نیست؛ اما از

کلمه کامل، افزون بر عدم نقص، ویژگی‌هایی بیش از تمامیت مثل فضیلت ذاتی یا عارضی را نیز می‌فهمد» (الزبیدی، ۱۳۰۶، ج ۸: ۲۱۲).

۲-وی در بحث «خاتم ولایت» تحت تأثیر محمد بن علی ترمذی (متوفای اواخر قرن سوم هجری) است که ابن عربی او را از اقطاب، ولی کامل، صاحب کشف و ذوق تامه می‌دانست (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۸۴؛ ج ۲: ۱۶ و ۳۹؛ ج ۳: ۲۷۶). ترمذی کتاب معروفی دارد به نام ختم الاولیاء که مورد توجه ابن عربی بود. ابن عربی در فتوحات مکیه، سؤالات حکیم ترمذی را مطرح کرده و پاسخ‌هایی به آن‌ها ارائه کرده است. حتی چنان به اندیشه‌ها و شخصیت ترمذی توجه داشته که بحث انسان آرمانی را اولین بار به او نسبت می‌دهد (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۲۰). آن چه وی در این مسئله مطرح کرد، دارای وحدتی در مفهوم نبوده و برداشت‌های مختلفی از آن می‌شود. بنا به نوشته جهانگیری «در هیچ موضوعی هم چون ختم ولایت، عبارات ابن عربی مضطرب و متضاد به نظر نمی‌آید» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۷۲). لذا، موجب اختلاف میان شارحان او نیز گردیده است.

۳-وی در کتاب اشاره شده چنین تصریح می‌کند: «وَ ان عیسی (ع) اذا نزل ما یحکم الّا بشریعة محمد صلی الله علیه و سلم و هو خاتم الاولیاء. فانه من شرف محمد صلی الله علیه و سلم ان ختم الله و لایة امة و الولایة مطلقه نبی رسول مکرم ختم به مقام الولایة فله یوم القیامه حشران یحشر مع الرسل رسولاً و یحشر معنا ولیاً تابعاً محمداً صلی الله علیه و سلم» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۵۰).

۴-در بخش دیگری از فتوحات مکیه، به جمله‌ای از حکیم ترمذی درباره پیروی عیسی (ع) از شریعت محمد (ص) اشاره می‌کند: «وقد نبه علیه الترمذی الحکیم فی کتاب ختم الاولیاء له و شهد له بالفضیلة علی ابی بکر الصدیق و غیره فانه و ان کان ولیاً فی هذه الامه و الملة المحمدیه، فهو نبی و رسول فی نفس الامر فله حشران یحشر فی جماعه الانبیاء و الرسل بلواء النبوة و الرساله و أصحابه تابعون له فیکون متبوعاً کسائر الرسل و یحشر ایضاً معنا ولیاً فی جماعه اولیاء هذه الامه تحت لواء، محمد صلی الله علیه و سلم تابعاً له مقدماً علی جمیع الاولیاء من عهد آدم الی آخر ولی یکون فی العالم فجمع الله له بین الولایة و النبوه ظاهراً و ما فی الرسل یوم القیامه من یتبعه رسول الا محمد صلی الله علیه و سلم فانه یحشر یوم القیامه فی اتباعه عیسی و الیاس علیهما السلام» (همان: ۱۸۴).

۵- یکی از مدافعان ابن عربی، شیخ مکی (متوفی حدود ۹۲۶ هجری قمری) است. او یکی از علمای اهل سنت و مرید عبدالرحمن جامی بود که در مقام جمع عبارات ابن عربی و در پاسخ به مخالفان وی کتاب الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی را نوشت (شیخ مکی، ۱۳۸۵: ۴۲). آقا محمدرضا قمشه‌ای (متوفای ۱۳۰۶ق) یکی از استادان عرفان بود که در مقام رفع تعارضات عبارات ابن عربی درباره ولایت، در رساله ذیل فص شش فصوص الحکم به نکاتی اشاره می‌کند (ر.ک: قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۱۴۵ - ۱۴۶). محمد خواجوی در کتاب ختم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی با اشاره به دیدگاه ابن عربی که به پرسش‌های ترمذی اشاره نمود، به جمع تعارضات پرداخته است (ر.ک:

خواجه‌جوی، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۹). یکی از مخالفان جدی ابن عربی در بحث ختم ولایت، سیدحیدر آملی (متوفای ۷۹۴ قمری) است. با این‌که شارح ابن عربی است، اما نتوانست این بحث را بپذیرد. سیدحیدر آملی، ختم ولایت مطلقه را به علی بن ابیطالب (ع) نسبت داده و ختم ولایت مقیده را به حضرت مهدی (ع) منتسب می‌داند. دلایل مختلف عقلی و نقلی در ردّ آرای ابن عربی مطرح کرده و کشف و شهود او را حجت شخصی وی می‌داند (سیدحیدر آملی، ۱۳۵۲: ۲۳۸-۲۳۹). سیدحیدر آملی در نص‌النصوص (ر.ک: همان: ۲۳۹-۲۵۸)، فصل مفصلی را به تعظیم ابن عربی و تمجید درباره فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم پرداخته و پس از آن، ختم ولایت را با عقل، نقل و کشف مورد انتقاد قرار داده است.

۶- «و أخبرت أن واحدا منهم بوكاً من جملة العوانیه من أهل أرزن الروم أعرف ذلك الشخص بعینه و صحبته و كان يعظمني و يرانی كثيرا و اجتمعت به فی دمشق و فی سیواس و فی ملطیه و فی قیصریه و خدمنی مدۀ و كانت له والده کان برا بها اجتمعت به فی حران فی خدمۀ والدته» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵-۱۶).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- (۳) ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *الامامه و التبصره من التحیر*، قم: موسسه الامام المهدي (عج).
- (۴) ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- (۵) ----- (۱۳۸۱)، *فتوحات مکیه* (دوره ۱۷ جلدی)، ترجمه محمد خواجه‌ای، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- (۶) ----- (۱۳۸۷)، *جهان انسان شد و انسان جهانی*، ترجمه قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، علم.
- (۷) ----- (۱۳۸۸)، *معرفت رجال الغیب و معرفت عالم اکبر و عالم اصغر*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: مولی.
- (۸) ----- (۱۳۹۲) *نفائس العرفان*، تحقیق سعید عبدالفتاح، ترجمه ناصر طباطبایی، چاپ اول، تهران: جامی.
- (۹) ----- (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (دوره ۴ جلدی)، بیروت، دار صادر.
- (۱۰) ابن‌المنظور (۱۹۹۷)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- (۱۱) بالی‌زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۴۲۲)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۱۲) جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳) خواجه‌ای، محمد (۱۳۸۷)، *خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- (۱۴) ----- (۱۳۵۲)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، چاپ اول، تهران: انستیتو ایرانشناسی ایران و فرانسه.

- (۱۵) خویی، حبیب الله (۱۴۰۰)، *منهاج البرائه فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح ابراهیم میانجی ترجمه حسن زاده آملی؛ کمره‌ای، چ ۴، تهران: مکتبه‌الاسلام.
- (۱۶) الزبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶)، *تاج العروس من جوهر القاموس*، چاپ اول، بیروت: منشورات مکتبه الاحیاء.
- (۱۷) الفراهیدی، الخلیل بن احمد (۱۴۱۴)، *ترتیب کتاب العین*، قم: اسوه.
- (۱۸) فیروزآبادی، مجدالدین محمد (۱۴۲۴)، *القاموس المحیط*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- (۱۹) قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی، چاپ اول، اصفهان: کانون پژوهش.
- (۲۰) قیصری، داوود (۱۳۸۷)، *شرح قیصری بر فصوص الحکم اب عربی*، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: مولی.
- (۲۱) عبدلهی، مهدی (۱۳۹۰)، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۲۲) کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- (۲۳) مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲)، *شرح الکافی*، مصحح ابوالحسن شعرانی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- (۲۴) مکی، محمد بن مظهرالدین (۱۳۸۵)، *الجانب الغربی فی حل مشکلات محی‌الدین*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: مولی.

Analysis of Ibn Arabi's Mystical Principles in Development of Examples of Perfect Human

*Abbas Bakhshandehbali

Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. *Corresponding Author a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

Abstract

One of the topics that have been studied in various schools and ideas is the issue of the Perfect Human. Although Muslim mystics also paid attention to this discussion, Ibn Arabi was able to enrich it enough, which is evident in his writings. The abundance of definitions of the Perfect Human has caused damage to the issue that its limit is not determined. Therefore, this article will use a descriptive-analytical method to examine the mystical foundations of Ibn Arabi and ask whether Ibn Arabi believes in the limitation of the examples of the ideal man to the prophets and saints or to the development of its examples and the truth of the seekers. Other who reached specific authorities? The findings of this study indicate that although the divine messengers are in the highest position of the ideal human being, but according to Ibn Arabi's definition of the ideal human being, adding himself as the seal of the bound state, introducing several examples of ideal and interpretive human beings. Which introduces the breadth and capacity of each human being to reach perfection, multiplicity is concluded in the examples of the ideal human being

Keywords: Ibn Arabi, Perfect Human, Rejal al-lah, expansion, Khatm al-velayah.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی