

تاریخیت انسان در عرفان ابن عربی

* نصرالله حکمت

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

انسان در عرفان ابن عربی، نه انسان ماهوی آن گونه که - مثلاً - ارسطو می گوید، بلکه انسان تاریخی است. مطابق علم الاسماء تاریخی، حقیقت در هر دوره‌ای به گونه‌ای خاص ظهور می کند؛ و انسان به عنوان مظهر تام حقایق وجودی، با ظهور تاریخی حقیقت ارتباطی وثیق دارد. وی با آگاهی از مظهریت خود، می تواند از لابه لای چرخه تاریخ و بستر زمان عبور کند و به بی‌زمانی و جاودانگی برسد. به این ترتیب نگاه تاریخی ابن عربی به انسان، با نگاه اصالت تاریخ روزگار مدرن، کاملاً متفاوت می شود؛ زیرا در نگاه مدرن، بیرون از تاریخ حقیقتی وجود ندارد؛ در حالی که در عرفان محیی‌الدین، همه تلاش انسان برای خروج از تاریخ و رسیدن به حقیقت هستی است. کلیدواژه‌ها: انسان ماهوی، انسان تاریخی، حقیقت هستی، جاودانگی.

Human Historicalness in Ibn Arabi Mysticism

Nasrollah Hekmat, Ph.D.

Associate Professor, Department of Philosophy
Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University

Abstract

In Ibn Arabi's mysticism human being is considered a historical being nor a substantial one, as believed by Aristotle. According to historical Gods attributes at any given era, the reality emerges in a specific way and human, as complementary embodiment of existence, has deep relation to the historical emergence of reality. Knowing self-embodiment, human being is able to pass the history and time and achieve eternity. In this way, historical a of Ibn Arabi toward human being becomes totally different from the primordial view of history toward modern era, because out of history there is no reality while in Mohioddin's mysticism human being tries to exit from the history and achieve the reality of universe.

Keywords: Substantial human being, historical, reality of universe, eternity.

* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

مقدمه

انسان تنها موجود تبعید شده به تاریخ است. سرّ این وضعیت منحصر به انسان راه در تعقل او می‌توان جست و جو کرد. آن‌گاه که او به مرتبه عقلانیت نرسیده بود، بیرون از زمان قرار داشت و تاریخ نداشت؛ اما وقتی واجد عقل مستقل بشری شد، قدم در عرصه تاریخ نهاد و تاریخ بشری آغاز شد. به هر صورت عقل بشری با زمان و تاریخ گره خورده است. ظهور و جریان تاریخ را با رویکردهای مختلف می‌توان مورد مطالعه قرار داد و از منظرهای متفاوت آن را قرائت کرد. روشن است که براساس هر رویکرد، می‌توان به گونه‌ای خاص به تبیین تحولات تاریخی پرداخت. در این مقاله می‌خواهیم از منظر عرفان ابن عربی، چگونگی ظهور تاریخ و ارتباط آن را با انسان مورد بررسی قرار دهیم.

هبوط آدم و ظهور تاریخ

آدم ابوالبشر پیش از هبوط به عرصه زمین و بستر زمان، در بهشت جاودانگی و ابدیت مستقر بود. مطابق تعبیری که در قرآن کریم آمده، شیطان از طریق جاودانگی و لازمان آدم را فریب داده و به درون زمان کشانده است. قرآن، کلمات شیطان را خطاب به آدم چنین آورده است: هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَى (سوره طه، آیه 120). ترجمه: آیا می‌خواهی که درخت جاودانگی را نشانت دهم و تو را به پادشاهی بی‌زوال برسانم؟ قابل تأمل است که مطابق مفاد آیات پیش از آیه فوق، خدا بهشت را برای آدم تصویر کرده و به او گفته است که در این‌جا آرام و بی‌دغدغه زندگی کن، بدون این‌که گرسنه و تشنه و عریان شوی؛ و بدون این‌که از تابش آفتاب در عذاب باشی؛ و به او هشدار داده است که مراقب باش، شیطان تو را فریب ندهد. تعبیر و کلمات مذکور حکایت از آن دارد که آدم در لازمان و ابدیت می‌زیسته و عمری جاودانه داشته است. درعین حال، شیطان او را اغوا کرده و با دامدانه جاودانگی و به طمع ابدیت، به دام زمانش افکنده است؛ و این، دقیقاً شبیه آن است که ماهیگیری کنار دریا برود و ماهیان را مخاطب قرار دهد و بگوید: «آی ماهی‌ها، می‌خواهید شما را به دریا ببرم؟»؛ و ماهی‌ها که غرقه آبد به شوق دریا و آب، فریب صیاد را بخورند، صید او شوند و گرفتار خشکی گردند و به فراق دریا مبتلا آیند.

از کلمات و تعبیر رمزی قرآن درباره فریب نخستین، نکاتی مستفاد می‌گردد:

- 1 - آدم و آدمیان از مرگ می‌ترسند و در جست و جوی جاودانگی و ابدیتند و شوق جاودانه زیستن دارند.
- 2 - آدم با آن که در جاودانگی استقرار داشت و غرقه‌لازمان بود، بر جاودانگی خود، وقوف و آگاهی نداشت. ابن عربی این نکته را چنین تقریر می‌کند: «نکته‌ای در وجود هست که عقول بسیاری از آن غافل است و هیچ چشم بصیرتی آن را نمی‌بیند و آن این است که انسان وقتی درون چیزی قرار دارد، حقیقت و معنای آن را نمی‌بیند. زمانی آن را می‌بیند که از آن بیگانه گردد» (مایلهروی 1367 جلد دوم: 657).
- 3 - شوق بی‌مرگی و جاودانه زیستن، و عدم آگاهی برداشته‌های خود، دست به دست هم دادند و زمینه‌اغوای شیطان را فراهم آوردند. بدین‌گونه آدم هبوط کرد، به زمین آمد و گرفتار زمان شد.
- 4 - با هبوط به زمین و زمان بود که آدم، بر جاودانگی پیشین خود وقوف یافت؛ و فهمید که با وسوسه و اغوای شیطان، به فراق ابدیت مبتلا گردیده و گرفتار زمان و تاریخ شده است. شاید زیرلب زمزمه کرد که:
- فراق، هرچه به من می‌کند سزاوارم چرا که قدر وصال تو را ندانستم
چون بر گناه خویش واقف شد و دانست که جاودانگی را در خانه پیشین جا گذاشته است،
قصد بازگشت کرد و همه زندگی را به شوق این بازگشت ادامه داد.
- 5 - تاریخ با فریب شیطان آغاز شده و استمرار آن در گرو حضور مدام شیطان در تاریخ است. اینک برای این که آدمیان، عهد پیشین را از یاد نبرند و راه بازگشت به خانه را گم نکنند، خداوند، کسانی را به نام پیامبر، می‌فرستد تا فرزندان آدم بدانند که زمین و زمان، خانه اصلی آنان نیست؛ در این جا گرفتار فراق و غربتند و باید روزگار وصل خویش بازجویند.
- به‌طور کلی نظریه عرفا درباره تاریخ، براساس دیدگاه مذکور درباره انسان، هبوط او و جریان زمان است که شکل گرفته و همه آن‌ها کم و بیش با این نحوه نگاه است که حضور انسان در تاریخ و تحولات تاریخی را تبیین می‌کنند. برای نمونه، کل مثنوی مولانا شرح و تفسیر ماجرای جدایی انسان از اصل خود و بازگشت به آن است که چکیده و خلاصه آن در «نی‌نامه» آمده است.¹

1 - رک. هجده بیت ابتدای مثنوی معنوی، که آن را «نی‌نامه» گویند.

در این میانه ابن عربی، به عنوان مؤسس عرفان نظری در جهان اسلام، نظریه‌اش درباره انسان تاریخی و تاریخ انسان، ویژگی‌هایی دارد که در پی می‌آید.

انسان ماهوی، انسان تاریخی

انسان‌شناسی و شناخت حقیقت انسان، یکی از مسایل و دغدغه‌های اصلی فلسفه، عرفان و ادیان است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت که حقیقت انسان از دو منظر مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است: عده‌ای او را از این منظر مورد بررسی قرار داده‌اند که به عنوان یک موجود همانند موجودات دیگر، به ماهیت او دست یابند؛ و عده‌ای دیگر قایلند که این موجود را نمی‌توان از طریق ماهیتی بسته و نهایی شناسایی کرد، بلکه حقیقت آن به تدریج و در جریان تاریخ است که ظهور می‌کند و شناخته می‌شود.

انسان برای دسته اول، انسان ماهوی است و برای دسته دوم انسان تاریخی. برای مثال، نگاه فلاسفه یونان به انسان نگاهی ماهوی است. ارسطو درصدد آن است که مطابق منطق و براساس دسته‌بندی مقولی خود درباره موجودات، جایگاه انسان را در این طبقه‌بندی معلوم کند، جنس و فصل او را مشخص نماید و به تعریف او دست یابد. براساس این روش، وقتی به تعریف انسان می‌رسیم و او را «حیوان ناطق» می‌دانیم، در واقع به ماهیت او رسیده و او را شناخته‌ایم. بنابراین انسان در هر دوره‌ای از تاریخ، و در هر قطعه‌ای از جغرافیا که باشد، حیوانی است ناطق و هیچ تفاوت و تحول ماهوی در او وجود نخواهد داشت؛ و در نتیجه انسان ماهوی فارغ از تاریخ است.

در مقابل، ادیان ابراهیمی و عرفا، انسان را موجودی می‌دانند که حقیقتش در جریان تاریخ ظهور می‌کند. بنابراین اگر کسی با صرف‌نظر از تحولات تاریخی و بیرون از بستر زمان، به شناسایی انسان بپردازد، حاصلش مفهومی انتزاعی و میان تهی از انسان است. ابن عربی اساساً و به‌طور کلی، از تعریف منطقی به عنوان متد ارسطویی در شناخت ماهیت اشیا تبعیت نمی‌کند و آن را ناکارآمد می‌داند. وی، مانند همه عرفا، راه حدود و تعاریف را برای شناختن حقیقت اشیا، غیرقابل قبول می‌داند و می‌گوید: «هرگاه از شیوخ ما درباره ماهیت شیء سؤال می‌کردند، آنان نه با حد ذاتی، که از طریق نتایج پاسخ می‌دادند... و این گونه جواب، حکایت از آن دارد که آن مقام (پاسخ‌گویی از طریق نتایج) از راه ذوق و حال برایشان حاصل شده است... و چه بسا کسانی که حد ذاتی را می‌دانند اما بویی از آن ذوق و حال به مشامشان نرسیده است» (ابن عربی 1420 جلد سوم: 214).

اما در خصوص انسان، وی علاوه بر این که تعریف منطقی را برای شناختن حقیقت انسان کافی نمی‌داند و آن را به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد، کل آثار خود را معرفی حقیقت انسان می‌داند. لازم است بدانیم که عرفان ابن عربی بر دو رکن استوار است: یکی انسان و دیگری خدا و به قول توشیهیکو ایزوتسو «جهان‌بینی ابن عربی بر دو اساس استوار است: یکی حق است و دیگری انسان کامل» (گوهری 1378: 232). اما باید دانست که در عین حال که ابن عربی وحدت وجودی است و قایل است که فقط یک وجود حقیقی در عالم هست و آن خداست، اما به لحاظ معرفت و شناسایی، حتی خدا را باید از طریق انسان بشناسیم و اگر انسان شناخته نشود، خدا نیز شناخته نشده است. پس می‌توانیم بگوییم که به لحاظ معرفتی، اساس عرفان او انسان‌شناسی است «انسان، ادلّ دلیلی است بر وجود عالم، و اکمل آیات اعلاّی خدای علی‌اعلی. پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان» (مایلهروی 1367: 65).

ابن عربی یکی از پرکارترین نویسندگان جهان اسلام است؛ به طوری که حدود پانصد اثر به او منسوب است. اهمیت انسان‌شناسی در اندیشه وی، تا به آن جاست که او غرض اصلی از نگارش همه این آثار را معرفی انسان و روشن کردن زوایای تاریک وجود او می‌داند: «غرض من از هرچه در این فن می‌نگارم، شناسایی آن‌چه در هستی پدیدار شده نیست. فقط مرادم این است که غافلان را نسبت به آن‌چه در این عین انسانی و شخص آدمی نهفته است، آگاه کنم» (عنقاء مغرب 1421 جلد سوم: 9).

بنابراین از نظر شیخ اکبر، انسان موجودی نیست که بتوان او را با دو کلمه، تعریف کرد و شناخت؛ بلکه باید سراسر تاریخ را همگام با او حرکت کرد؛ و لحظه لحظه هستی او و تکون او را در بستر زمان مدنظر داشت، تا بتوان به حقیقت او تقرب یافت؛ چرا که حقیقت انسان از نظر ابن عربی، مجموعه کمالات خداست که به‌طور پراکنده در سراسر عالم ظهور کرده است. اگر حقیقت همه موجودات عالم را فراهم آوریم و روی هم بگذاریم و به گونه‌ای یک‌جا و مجموع به آن نظر کنیم، آن مجموعه، انسان است.

برخلاف دیدگاه کسانی که انسان را به لحاظ ماهوی تعریف می‌کنند و قایلند که از این راه به ذات انسان دست می‌یابند، ابن عربی قایل است که ذات و حقیقت انسان، همانند ذات خدا، هیچ‌گاه بر کسی مکشوف نخواهد شد. انسان، برزخ میان خدا و عالم است؛ از یک‌سو مجموعه اسمای الهی است و از دیگر سو مجموعه همه حقایق عالم است «انسان از حیث حقایقش مجموع عالم است. پس او عالمی مستقل است در حالی که غیر او جزئی از عالم

است» (ابن عربی 1420 جلد سوم: 101). یعنی عالم، بسط اسمای الهی است و آدمی عالم صغیر است و همه آن اسما را یکجا و مجموع دارد. اگر از ابن عربی بخواهیم که انسان را برای ما توصیف کند، چنین خواهد گفت: «می‌توان گفت که صفتش حضرت الهی است. می‌توان گفت که مجموع اسمای الهی است. می‌توان گفت که صفتش همان قول پیامبر - صلوات علیه - است که: خدا آدم را به صورت خود آفرید» (همان).

علم الاسماء تاریخی

ابن عربی قایل به وحدت وجود است (تفصیل بحث را در کتاب حکمت 1385: 132 به بعد را بنگرید)؛ یعنی همه هستی را یک حقیقت می‌داند و آن حقیقت، وجود حق تعالی است. «به آن که حقیقت وجود، واحد است و هیچ‌گونه تعدد و تکثری در آن نیست. اما به حسب تعینات و تجلیات، تعدد و تکثر می‌یابد» (ابن عربی 2003: 128). این حقیقت واحد، در مرتبه ذات، ناشناخته و مستور و «کنز مخفی»² است؛ اما اشتیاق آن دارد که شناخته شود. برای شناخته شدن، از احدیت مطلق خود خارج می‌شود، عالم را می‌آفریند و در موجودات عالم، ظهور و تجلی می‌کند. این ظهور و تجلی، خروج از وحدت به کثرت است. به این ترتیب وی در مرتبه ذات، شناختنی نیست؛ اما با تجلی در مظاهر، که جهان کثرت است، شناخته می‌شود.

جریان خروج و تنزل حقیقت وجود از احدیت مطلق و ظهور و تجلی آن در مظاهر متکثر و شناخته شدن آن در این مظاهر، که کل هستی را تشکیل می‌دهد، یک دایره تمام است که مشتمل بر دو نیمدایره یا دو قوس است، که یکی را قوس نزول و دیگری را قوس صعود گویند. مراد از قوس نزول، جریان ایجاد و خلق سراسر عالم است که در انتهای آن، انسان به وجود می‌آید و درون تاریخ قرار می‌گیرد؛ و مراد از قوس صعود، حرکت استکمالی و سلوک معرفتی انسان در بستر زمان است برای بازگشت به نقطه شروع قوس نزول، یعنی مبدأ.³

بحث وحدت وجود، و نزول و عروج آن - که در حقیقت، انسان‌شناسی منتهی به خداشناسی است - کل عرفان ابن عربی را تشکیل می‌دهد و مباحث بسیاری را در بردارد؛ اما

2 - اشاره است به حدیث قدس معروف به «کنز». متن آن بنا به نقل شمس‌الدین محمد لاهیجی، شارح گلشن راز شبستری، چنین است: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ»؛ یعنی من گنجی بودم پنهان، پس دوست داشتم من که دانسته شوم، خلق بیافریدم تا دانسته شوم. ر.ک. لاهیجی 1374: 95.

3 - برای آشنایی بیشتر با قوس نزول و صعود، ر.ک. حکمت 1384.

در خصوص موضوع این مقاله که آشنایی با نظریه انسان تاریخی ابن عربی است، نکات لازم و مربوط به این بحث را در زیر توضیح می‌دهیم:

1 - همه عالم، یعنی ماسوی الله، با تمام موجودات و کثرات خود، ظهور و تجلی کمالات حقیقت هستی یعنی خداست. کمالات حق تعالی در قالب اسما و صفات او تعیین یافته است؛ بنابراین عالم، ظهور اسما و صفات حق است و کمالات او در کل عالم، پراکنده و متفرق است.

2 - حقیقت هستی، ظاهر شده تا شناخته شود. اما باید بدانیم که کل عالم، بدون وجود انسان قادر نیست خدا را بشناسد.

از این رو عالم بدون آدم، آینه‌ای زنگار گرفته است که نمی‌تواند خدا را نشان بدهد؛⁴ با آفرینش آدم و قدم نهادن او در عرصه زمین است که آئینه عالم، زنگارزدایی می‌شود و صورت کمالات خدا را نشان می‌دهد «عالم در نمایانگری صورت حق، کامل نبود تا آن که انسان در آن به وجود آمد. با آدمی، عالم کامل شد. پس آدمی از حیث مرتبه اول است اما در وجود، آخر است. از این رو انسان به لحاظ رتبه‌اش، پیش از جسمانیت خود قرار دارد. بنابراین عالم به واسطه انسان بر صورت حق است؛ اما انسان بدون عالم بر صورت حق است» (ابن عربی 1420 جلد ششم: 74، جلد هفتم: 195).

همه کمالات حق تعالی که در سراسر عالم به صورت پراکنده وجود دارد، یک جا و مجموع در انسان فراهم است؛ پس اگر هر موجودی در این عالم نمایشگر گوشه‌ای از کمالات حق و یکی از اسمای او است؛ انسان مظهر اسم جامع «الله» است «پس آدمی به صورت اسم «الله» پدیدار شده است. زیرا این اسم متضمن همه اسمای الهی است. انسان نیز، گرچه جسمی کوچک دارد اما همه معانی را در خود جای داده است» (همان جلد سوم: 184). بنابراین انسان و عالم، از این حیث که نمایانگر کمالات هستی‌اند، با هم مشابهت دارند؛ اما تفاوتی نیز دارند و آن این است که یکی همه کمالات را نشان می‌دهد اما به صورت پراکنده، و دیگری آن را نشان می‌دهد به صورتی مجموع؛ «رابطه میان انسان و عالم مبتنی است بر گونه‌ای تماثل همان‌طور که بر نوعی اختلاف نیز. در این حالت، اختلاف، کیفی است نه کمی. پس حقایق عالم تماماً در انسان وجود دارد، با این تفاوت که در انسان به حالت اجتماع است در حالی که در عالم به حالت افتراق و تشتت است» (ابوزید 1998: 159).

4 - ر.ک. فصوص الحکم، فص آدمی. نیز ر.ک. شرحی بر فصوص الحکم، فص آدمی.

3 - نکته مهم و کلیدی در این بحث، این است که «مراتب تنزلات و معارج وجود، دوری است» (قونوی 1371: 61). مراد این است که جریان تاریخ که قوس صعود است و عروج انسان را به سوی مبدأ زمینه‌سازی می‌کند بخشی از کل دایره هستی است. به این ترتیب اساساً نگاه ابن عربی و اتباع او به تاریخ، به صورت دوری است و نه خطی. یعنی چنین نیست که تاریخ بشری، به صورت یک خط ممتد از نقطه‌ای در گذشته شروع شده و به سوی نقطه‌ای دیگر در آینده در حرکت باشد؛ بلکه جریان هستی از نقطه‌ای شروع شده و حرکت انسان در تاریخ، به همان نقطه شروع باز می‌گردد. افلوطین نیز تحت تأثیر نگاهی که ادیان ابراهیمی به تاریخ دارند، آن را دوری می‌داند، «نزد افلوطین تاریخ و زمان خطی نیست که در جایی شروع شده باشد و در جای دیگر خاتمه پذیرد. موجودات که از واحد صادر شده‌اند به او باز می‌گردند، و این حرکتی است که در اطراف یک مرکز انجام می‌پذیرد» (ایلخانی 1380: 53).

از نظر صدرالدین قونوی، شارح شیخ اکبر، اقتضای سنت الهی این است که وصول امداد به موجودات، و بازگشت حکم به جناب الهی، به صورت دوری باشد (قونوی 1371: 186).

4 - نکته مهم دیگر این است که خود قوس عروج، که قوس تاریخ و نیمدایره سلوک معرفتی انسان می‌باشد، مشتمل بر دوایر متعدد است؛ و علم الاسماء تاریخی ابن عربی در همین جا مطرح می‌شود. از نظر او، درون آن تنزل و عروج کلی که همه هستی به صورت دایره‌ای کامل و فراگیر تصویر شده است، تنزلات و معارج جزئی قرار دارد؛ یعنی در هریک از ادوار تاریخی، یکی از اسمای خداوند ظاهر می‌شود و بر اسمای دیگر غلبه می‌کند و همه جوانب زندگی انسان در آن دوره، محکوم به احکام آن اسم غالب است. در واقع، این اسم، روح آن دوران است و اخلاق و اقتصاد و آداب و رسوم و روابط اجتماعی و هنر و سیاست و حکومت آن روزگار، تحت تأثیر آن اسم است. پیامبری که در آن دوره ظهور می‌کند، مظهر تام اسم آن عصر است و متناسب با احکام همان اسم است که انسان‌ها را به سوی خدا دعوت می‌کند، تا بتواند قابلیت و استعداد انسان‌های آن دوران را به فعلیت و شکوفایی رساند. بنابراین حقیقت مطلق هستی، در هر دوره‌ای با اسمی خاص تجلی و ظهور می‌کند و به قول جامی:

حقیقت را به هر دوری ظهوری است ز اسمی بر جهان افتاده نوری است

«خداوند در ظهور خود تکرار ندارد و آدمی نیز در مظهریت خود مکرر نیست. خداوند با ظهور خود، جریان تاریخ را پدیدار می‌کند و آدمی با مظهریت خود به تاریخ و زمان معنا می‌بخشد» (حکمت 1384: 41).

در توضیح این بخش از اندیشه ابن عربی درباره تاریخ بودن وجود، انسان باید گفت که نگاه تاریخی وی به انسان ریشه در تعدد و کثرت اسماء الله دارد. از یک سو خدای متعال دارای اسماء و صفات نامتناهی است و هر اسمی، از آنجا که تعیین حقیقت مطلق است، اقتضای تجلی دارد. از سوی دیگر، همچنان که در میان برخی از اسماء و صفات، رابطه قرابت و شباهت و هماهنگی برقرار است، رابطه برخی دیگر از اسماء و صفات، براساس تزاحم و تنازع و تعارض، استوار می‌باشد؛ و در نتیجه ظهور و غلبه یک رسم، از ظهور و چیرگی اسم دیگر ممانعت و جلوگیری می‌کند.

اکنون اگر توجه کنیم که انسان، مظهر تام همه کمالات الهی، و تجلیگاه تمام اسماء و صفات است، و کون جامعی است که همه حقایق را دربردارد، باید گفت که این موجود، به موازات کل عالم در تحول و تطور وجودی است. به این ترتیب در نگاه تاریخی ابن عربی به عالم و آدم، از یک طرف با بحث ادوار تاریخی مواجهیم که مقتضای تجلی خداوند در اسماء و صفات خویش است و در فهم اندیشه ابن عربی جنبه کلیدی دارد. از طرف دیگر با تحولات وجودی انسان سروکار داریم که تجسم این تحولات را در مبحث نبوت، و تعدد انبیا می‌توان مطالعه کرد.

مؤیدالدین جندی، یکی از شارحان فصوص الحکم، درباره ظهور و غلبه یک اسم، در هر دوره و تبعیت اسمای دیگر از او چنین می‌گوید: «هریک از حضرات اسمای کلی و حضرات اسمای تالی فرعی و نسبت‌های حرفی نیز حکمتی مختص خود دارد که خداوند، اهل آن‌ها را قبض می‌کند و آن حکمت را بر آنان افاضه می‌نماید؛ و هر حضرتی از حضرات، عالمی خاص خود دارد که همه آثار، افعال، علوم، حکم، احکام و تجلیات خود را در آن آشکار می‌کند و همه اسماء و حضرات دیگر، اعوان و اتباع اویند و هیچ حضرتی، از حضرات دیگر بی‌نیاز نیست و در امداد، مستقل و مستغنی از استمداد کل نمی‌باشد، اما در هر عالمی حکم حضرتی خاص بر دیگر حضرات غالب است (جندی 1381: 83).

مراد جندی این است که نباید چنین اندیشید که براساس علم الاسماء تاریخی ابن عربی، در هر دوره‌ای یکی از حضرات اسمایی، وجود دارد و حضرات دیگر غایبند؛ بلکه در همان حال که حکم یک حضرت، غلبه دارد، همه اسماء دیگر نیز حضور دارند و در تدبیر امور عالم و آدم، سهیمند؛ اما همه آن‌ها در ذیل حضرت غالب، جریان دارند.

معادل آن اسم غالب در واقعیت عالم، انسانی وجود دارد که حامل حقایق آن اسم است. این انسان، همان پیامبری است که در آن دوره، به رسالت مبعوث شده است و در لسان ابن عربی، «انسان کامل» نامیده می‌شود. جندی در این باره چنین گفته است: «هر حضرتی از حضرات را در هر عصری یک انسان کامل است که حامل حکمت آن حضرت است. بنابراین کُمل از انبیا از آدم تا خاتم - صلوات الله علیهم - در دوره فلک نبوت، حاملان احکام این حکمت‌هایند. حکم جامع که همه احکام حکمی را در بردارد و حکمت احدیت جمعی کمالی همه حکمت‌ها در کلمه خاتم‌النبین است» (همان: 84). بنابراین از یک سو، تاریخ، تاریخ اسمایی است و از سوی دیگر این تاریخ اسمایی، بسط و تفصیل حقیقت محمدیه است و همه پیامبران، از مشکات وجود ایشان بهره می‌گیرند.

از تاریخ به جاودانگی

جریان تاریخ از نظر ابن عربی، مولود ظهور حقیقت هستی و مظهریت تام انسان تاریخی است. مراد از انسان تاریخی، آن انسانی است که از آغاز تاریخ تا انجام آن بر پهنه زمین و در بستر زمان، به وجود آمده است که همه آن‌ها مجموعاً در حقیقت محمدیه مستترند. انسان، با فریب شیطان و با گناه نخستین، از جاودانگی به درآمد و درون زمان قرار گرفت. براساس روایت پولس از مسیحیت، بر اثر این گناه نخستین، آدمی‌زادگان دارای پلیدی و شرارت ذاتی شدند. اما از نظر قرآن، همه آدمیان بر فطرت پاک الهی هستند و خلیفه خدا در زمینند. از نظر صدرالدین قونوی، سرّ خلافت انسان در این است که جمع میان وحدت و کثرت می‌کند (قونوی 1371: 188).

مراد از جمع میان وحدت و کثرت این است که انسان با غفلت از جاودانگی خود، از وحدت خارج شده و به کثرت افتاده است. هبوط آدم یعنی از جاودانگی به تاریخ آمدن. با هبوط و با استقرار در تاریخ، انسان متوجه غفلت خویش می‌شود و توبه می‌کند و به قصد بازگشت، راه خروج از کثرات را در پیش می‌گیرد. اما از آن جا که شیطان نیز در تاریخ حضور دارد، همواره او را به ماندن در کثرات فرا می‌خواند. در این فراز و نشیب وحدت و کثرت است که تاریخ انسان الهی استمرار می‌یابد و سرّ خلافت او هویدا می‌شود.

به این ترتیب سرّ ظهور تاریخ و تحولات تاریخی را در ظهور حقیقت برای انسان، و تلاش انسان برای یافتن راه بیرون شد از کثرات این عالم باید جست و جو کرد. از آن جا که کل

تاریخ بشری، از منظر عرفان ابن عربی، ظهور و تجلی کمالات حق و بسط احکام اسما و صفات او است، اگر نگاه انسان به تاریخ، براساس تجلی و ظهور حق باشد و عقل خود را که مهم‌ترین ابزار او برای بازگشت است در اختیار خدا نهد و دستش را به دست خدا بسپارد، می‌تواند از جبر کور تاریخ رهایی یابد و از درون زمان و تاریخ به لازمان و جاودانگی متصل شود. اما اگر ظهور تاریخ و تحولات آن را به هر صورت دیگر، تبیین کند، همواره درون زمان و در کثرات گرفتار خواهد ماند و هیچ‌گاه راهی برای بازگشت به وحدت نخواهد یافت.

انسان مانده در کثرات، انسانی است که با عقل مستقل خود، همواره اسیر زمان و محکوم جبر تاریخ خواهد بود. تعبیر «فلک‌زدگی» در ادبیات ما، که بیانگر وضعیت انسان مانده در زمان است، معادل همان چیزی است که در دوره مدرن با عنوان «تاریخ‌گرایی» یا «اصالت تاریخ» به وجود آمد. اصالت تاریخ، به نفی حقیقت مطلق می‌پردازد، وحدت و جاودانگی را امری موهوم می‌داند و به این‌گونه انسان، همواره غریب و تنها و زنجیری تاریخ خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

جریان تاریخ با انسان آغاز می‌شود که آخرین حلقه از سلسله موجودات در قوس نزول یعنی نیم‌دایره خلق موجودات و ظهور کمالات حق تعالی است؛ و با سلوک معرفتی و حرکت استکمالی انسان در جهت شکوفایی استعدادهایش استمرار می‌یابد تا آدمی بر مرتبه وجودی خود واقف شود و غفلت پیشین خود را از جاودانگی جبران کند و بار دیگر به جاودانگی باز گردد. پس تاریخ، تاریخ انسان، و فلسفه تاریخ، آگاه شدن انسان بر جایگاه وجودی خود در عالم؛ و یافتن راهی برای بیرون رفتن از زمان به لازمان، و اتصال به ابدیت است.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. 1400. *فصوص الحکم*. و التعلیقات علیه ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ 1420. *الفتوحات المکیه*. در نه مجلد. به تحقیق احمد شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ 2003. *کتاب المعرفه*. تحقیق محمدامین ابوجوهر. دمشق: دارالتکوین للنشرو التوزیع.

- ابوزید، نصر حامد. 1998. فلسفه التأویل (دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی). بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ایلخانی، محمد. 1380. متافیزیک بوئینوس. تهران: انتشارات الهام.
- بلخی، مولانا جلال الدین. 1378. مثنوی معنوی. با تصحیح و مقدمه قوام الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات دوستان.
- جندی، مؤید الدین. 1381. شرح فصوص الحکم. صححه و علق علیه الاستاد. السید جلال الدین الاشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حکمت، نصرالله (ترجمه). 1380. شرحی بر فصوص الحکم، عقیفی، ابوالعلاء. تهران: الهام.
- _____ 1384. حکمت و هنر در عرفان ابن عربی. تهران: فرهنگستان هنر.
- _____ 1385. متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری. تهران: فرهنگستان هنر.
- عبدالفتاح، سعید (تحقیق). 2002. رسایل ابن عربی. بیروت: تحقیق موسسه الانتشار العربی.
- عقلاء مغرب. 1421. مجموعه رسایل ابن عربی. بیروت: دارالمحججه البیضاء.
- قونوی، صدرالدین. 1371. کتاب الفکوک. ترجمه و شرح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- گوهری، محمد جواد (ترجمه). 1378. صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، توشیهیکو. تهران: انتشارات روزنه.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. 1374. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- مایل هروی، نجیب (تصحیح و تعلیقات). 1367. رسایل ابن عربی. ده رساله فارسی شده. تهران: انتشارات مولی.