

حقیقت انسان در عرفان نظری

دکتر مرتضی شجاری

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

چکیده

ابن عربی حقیقت انسان را لطیفه‌ای ربانی می‌داند که حق تعالی آن را از روح خود در جسم انسان دمید. این لطیفه همان «قلب» است؛ جوهر نورانی مجردی که واسطه میان روح و نفس است و انسانیت انسان با آن تحقق می‌یابد. قلب، رییس بدن و مورد خطاب الهی است، عقلی است که خدا را تعقل می‌کند و از آنجایی که حقیقت انسان است، قادر به ادراک ذات تمامی اشیاء است و چون به نور معرفت روشن شود، آینه تجلی همه معارف الهی می‌گردد. این حقیقت محل صور الهی است و هر صورتی را می‌پذیرد: چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کننده، الواح تورات و کتاب قرآن.

کلیدواژه‌ها: انسان، قلب، روح، نفس، نفس رحمانی.

مقدمه

مبحث انسان، تاریخی طولانی دارد. آدمی از دیرباز درباره خویشتن خویش - که از هر چیزی به او نزدیک تر است - اندیشیده و چکیده این اندیشه به صورت بخشی از تاریخ فرهنگ اقوام و ملل بزرگ جهان درآمده است. این بحث در فرهنگ اسلامی مبنای بسیاری از مباحث اعتقادی است. عارفان مسلمان، راه خداشناسی یا دست کم یکی از راه‌های شناخت خدا را شناخت خود می‌دانند، همچنان‌که این بحث را کلید مباحث معاد نیز می‌دانند. (سبزواری ۱۳۶۲: ۱۷۳)

ابن عربی - بنیانگذار عرفان نظری در اسلام - برخلاف فیلسوفان که حقیقت انسان را نفس ناطقه می‌دانند، معتقد است نفس ناطقه مختص به انسان نیست، تمام حیوانات و حتی جمادات نیز ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و عالم و ناطق است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۱: ۱۴۷)^(۱). از نظر وی اگر مقصود از نطق، تکلم باشد، حیوانات، گیاهان و جمادات نیز تکلم دارند، اما جز انسان‌های کامل، کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیرکامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آن گاه که از خواب برخیزد، سخن آنها را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود، و اگر مقصود از نطق، ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسان‌ها به این مطلب آگاه نیستند. عدم علم دلیل بر عدم وجود نیست. قیصری - شارح *فصوص الحکم* - برای اینکه حیوانات مدرک کلیات و ناطق هستند، سه دلیل می‌آورد: اول اینکه جهل به یک شیء با وجود واقعی آن منافات ندارد و دلیلی نداریم که حیوانات مدرک کلیات نباشند. دوم اینکه اگر در احوال و افعال حیوانات دقیق شویم و در آثار عجیب و محیرالعقولی که از آنها سر می‌زند تفکر کنیم، خواهیم فهمید که صدور این افعال - که دارای نظام و ترتیب کامل و تام و تمام‌اند - از موجودی که دارای ادراک کلی

نباشد، محال است، و سوم اینکه حیوانات دارای ادراک جزئی هستند و ادراک جزئی بدون ادراک کلی محال است، چون جزئی همان کلی است که همراه تشخیص است. (قیصری ۱۳۷۵: ۷۹ و ۸۰)^(۲)

ابن عربی در الفتوحات المکیه می گوید:

خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد مگر اینکه حی و ناطق است، چه نبات باشد، چه جماد و چه حیوان. هرچه در عالم طبیعت موجود است، حیوان ناطق است. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۳: ۳۹۳)

و:

جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را درک نمی کنند، اما اهل کشف، نطق جمادات و گیاهان و حیوانات را می شنوند. هیچ موجودی در عالم هستی صامت نیست (همان، ج ۲: ۷۷).

چنان که مولوی می گوید:

سنگ بر احمد سلامی می کند کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
(مولوی ۱۳۶۳ / ۳ / ۱۰۱۹-۱۰۲۰)

نطق موجودات - برخلاف نظر تأویل کنندگان آیات قرآن - در عالم خیال و به لسان حال نیست بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنی لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند، باید پرده برافتد تا معنی درک شود. (ابن عربی، بی تا (الف): ۶۰)

چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی، عالم جانها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویلها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیلها بهر بینش کردهای تأویلها
(مولوی ۱۳۶۳ / ۳ / ۱۰۲۱-۱۰۲۴)

ابن عربی، سنگ‌ها (بی تا (ب)، ج ۳ : ۲۵۷)، درختان (همان، ج ۲ : ۴۵۷)، پرندگان (همان، ج ۲ : ۲۵۸)، و باقی حیوانات (همان، ج ۳ : ۲۵۸)، اعضاء و جوارح (۱۳۶۶ : ۱۸۵)، حروف (بی تا (ب)، ج ۴ : ۹۰) و حتی زمان (همان، ج ۲ : ۱۷) را نیز ناطق می‌داند. اما اینکه اهل نظر تعاریف گوناگونی برای جماد و نبات و حیوان و انسان آورده‌اند، به خاطر مخفی بودن نطق غیر انسان بر آنهاست (همان، ج ۳ : ۳۹۳) همچنان‌که زنده بودن کسانی که در راه خدا شهید شده‌اند، بر آنها مخفی است. (همان، ج ۲ : ۵۰۴).^(۳)

برای تبیین دیدگاه ابن عربی درباره حقیقت انسان و از آنجا که انسان «کون جامع» است و تمام حقایق عالم را داراست^(۴)، لازم است در ابتدا دیدگاه ابن عربی را درباره مراتب کلی عالم - به اختصار - بیان کنیم.

۱. مراتب کلی عالم

عالم، یک حقیقت است، آینه‌ای است که حق تعالی جمال خود را در آن مشاهده می‌کند. این حقیقت دارای مراتبی است^(۵) که عبارتند از: نَفَسِ رحمانی، عماء، عقل اول، هباء، نفس کلی، عالم خیال و طبیعت.

۱-۱. نَفَسِ رحمانی: اولین ظهور حق بعد از مرتبه ذات - که عین خفاست -

نَفَسِ رحمانی است که واسطه عالم ربوبی و آفرینش است. ابن عربی در توضیح آن می‌گوید:

تمامی عالم، کلمات وجودی و حروف تکوینی‌اند که از حقیقت واحد سرچشمه می‌گیرند و آن امر و مشیت و رحمت خداوند است و از آنجا که کلمات و حروف (در انسان) با نَفَسِ ایجاد می‌شوند، این حقیقت نیز نَفَسِ رحمانی نامیده شده است. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۲ : ۳۹۱-۳۹۲)

و:

همانطور که شخص اندوهگین با نَفَس خود تاحدی رفع اندوه می‌نماید یا هنگام راحتی، نَفَسی تازه می‌کند، اسماء الهی نیز اندوه خود در مورد فقدان مظهر را با این نَفَسِ رحمانی و مشیت حق تعالی، که برای آنها مظهر می‌آفریند، رفع می‌کند. (ابن عربی ۱۴۰۰: ۱۱۲)

۲-۱. **عماء**: اولین امری که نخستین تعین نفس رحمانی بوده و از جنبه «اله بودن» این نفس پیدایش یافته، «عماء» است. صور عالم مانند اعراضی بر عماء هستند، بلکه نسبت آنها به عماء نظیر نسبت صور به آینه است برای شخص بیننده و بیننده جهان نیز حق تعالی است و چنان می‌نماید که صور عالم میان عماء و رؤیت حق واقع شده‌اند که آنچه در این بین ظاهر می‌شود، دلیلی بر بیننده عالم است. خداوند با ظهور عماء، به ماسوی وجود عینی بخشیده است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۳: ۴۴۳-۴۴۴). ظهور عماء - به حکم حرکت حبیب و عشقیه - با نفس رحمانی است، اما ظهور همه موجودات در عماء با «کلمه کُن» از سوی حق تعالی است.

۳-۱. **عقل اول**: نخستین مخلوق روحانی و اولین مفعول ابداعی که خداوند با اسم بدیع آن را در نفس رحمانی و عماء ظاهر ساخت، عقل اول بود. عقل اول خود واسطه فیض و سببی برای امدادهای دیگر الهی در جهان هستی است و بدین سبب، مظهر دو اسم «مدبر و مفصل» است. این حقیقت که از آن به قلم اعلی، حق، روح، عدل و عرش تعبیر شده، جوهر بسیطی است که نه ماده است و نه مادی و در عین بساطت، نسبت‌ها و اضافات و وجوه بسیاری دارد. (ابن عربی ۱۳۳۶: ۵۱-۵۲)

نخستین عالمی که از قلم اعلی به عرصه ظهور رسید، عالم ارواح (به تعبیر فیلسوفان عالم عقول) است که با اسامی عالم غیب، عالم امر و عالم ملکوت نیز نامیده شده است. (جامی ۲۵۳۶: ۴۹)

۴-۱. **هباء**: ابن عربی آغاز خلق را «هباء» دانسته است. هباء در نظر وی محل تجلی اول حق تعالی است که آن تجلی، سبب ظهور عالم گشته است. ابن عربی می‌گوید:

هباء اولین صورت قبل از صورت جسم است که طبیعت در آن ظهور می‌یابد. برای هباء نیز طولی و عرضی و عمقی است. طولش از عالم عقل و عرضش از عالم نفس و عمقش خلأ است. از این روست که در این عالم، آن سه حقیقت جمع شده‌اند. این عالم را می‌توان «جسم کلی» نامید که آغاز عالم ترکیب است. هباء، بحری فاصل بین حق و خلق است که در این بحر فعل ما به خداوند در قالب صفات تشبیهی، منتسب می‌شوند، همچنان که فعل خداوند نیز در همین بحر در قالب معجزات و کرامات به ما نسبت می‌یابد. (ابن عربی ۱۳۳۶ : ۵۷)

و جایی دیگر می‌گوید:

این حقیقت تنها از راه کشف و نه برهان قابل شناخت است، به این دلیل به آن «عنقاء» نیز می‌گویند، چرا که علی‌رغم شنیده‌شدن نام آن، جز با مثل‌هایی که زده‌اند شناخته شدنی نیست. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۲ : ۴۳۲)

۵-۱. **عالم خیال:** عالم خیال، که «عالم مثال» و «عالم برزخ» نیز نامیده می‌شود، عالمی است مرتبط با عماء، عالمی حقیقی که پس از تنزل به مرتبه ارواح ظهور دارد و صور اشیا در آن به گونه‌ای بین روحانیت و مادیت ظاهر می‌شوند. عالم خیال دو مرتبه دارد: یکی «خیال مطلق» یا «خیال منفصل» که حضرتی ذاتی است و به قوای ادراکی بشر وابسته نیست. تجسّد ارواح، تروّح اجساد، تشخّص و تجسّم اعمال، ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده ذوات مجرد در صور اشباح جسمانی در این مرتبه واقع می‌شود که همواره مطابق واقع است. (جامی ۲۵۳۶ : ۵۲-۵۳) و دیگر «خیال مقید» یا «خیال متصل» که وابسته به قوای ادراکی بشر است و گاه مطابق با واقع و گاه غیر مطابق با واقع است.

از مهم‌ترین ویژگی‌های عالم خیال، جمع میان ضدین است که از آثار اسم الهی «قوی» است. خداوند این خیال را نوری قرار داده که تصویر هر چیزی حتی تجلیات حق به واسطه آن درک می‌شود. حقیقت این عالم، یکی تجسّددهی به امور غیرجسمانی و دیگر تبدیل و دگرگونی در هر صورت و ظهوری است، به گونه‌ای که سریع‌ترین تحولات در همین عالم انجام می‌گیرد. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۱ :

ابن عربی می‌گوید:

عالم خیال دو نقش عمده بر عهده دارد: اول) در قوس نزول: در وساطت فیض و تنزل و تشکیل ارواح و عقول و عالم معانی در اشکال و قوالب شبیه به عالم طبیعت. دوم) در قوس صعود: در معرفت‌بخشی به جهت وقوع مکاشفات، خواب‌ها و رؤیت حق و تجلی او در صور اعتقادات و نیز زمینه‌سازی برای دریافت تجلیات بدون صورت (ابن عربی، همان، ج ۲: ۲۹۸).

به این دلیل ابن عربی معتقد است آنکه مرتبه خیال را شناسد اصلاً دارای معرفتی نیست. (ابن عربی ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۱۳)

۶-۱. طبیعت کلیه: طبیعت کلیه محل انفعال و قبول کلی است که در آن همه فیوضات الهی افاضه می‌گردند. همه موجودات یا به تعبیر ابن عربی همه حروف وجودی و کلمات تکوینی، تعینات نفس رحمانی‌اند. فاعل حقیقی - حق تعالی - در مظهر نفس رحمانی جلوه کرده و تعینات را در «قابل کل» یعنی طبیعت کلیه نقش نموده و متحقق می‌سازد.

۲. حقیقت انسان

ابن عربی، حقیقت انسان را جامع حقایق مراتب عالم و همان لطیفه الهی، که «قلب» و در فارسی «دل» نامیده می‌شود، می‌داند. این لطیفه، قلب جسمانی - که گوشت پاره صنوبری است و در جانب پهلوی چپ و زیر سینه قرار دارد - نیست، گرچه میان قلب روحانی و قلب جسمانی مناسباتی وجود دارد که به سبب آن قلب روحانی را هم قلب گفته‌اند. از جمله مناسبات اینکه قلب جسمانی پیوسته میان خون شریانی - که لطیف است - و خون وریدی - که کثیف است - در حال تحول است، قلب روحانی نیز پیوسته تحت تأثیر روح لطیف و نفس کثیف در حال تقلیب و زیر و رو شدن است.

دیگر اینکه همان‌گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی اوست و اگر قلب تباه شود، انسان بیمار می‌شود و اگر از کار بایستد، با مرگ جسمانی روبه‌رو خواهد بود، حیات معنوی هر انسانی هم منوط به قلب معنوی اوست. اگر این قلب مبتلا به صفات نفسانی شود، انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود، حیات معنوی انسان نابود می‌گردد. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۲: ۳۷۷)

حق همی گوید نظرمان بر دل است نیست بر صورت که آن آب و گل است
تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست
(مولوی ۱۳۶۳ / ۳ / ۲۲۴۴-۲۲۴۵)

از نظر ابن عربی، قلب رییس بدن و مورد خطاب الهی است، عقلی است که خدا را تعقل می‌کند و ملک مطاعی است که پیامبر(ص) در مورد آن فرمود «إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ» (ابن عربی ۱۳۶۶: ۱۴۴). قلب محل صور الهی است. قلب انسان هر صورتی را می‌پذیرد: چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کننده، الواح تورات و کتاب قرآن. لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِعَزْلَانٍ وَ دِيرٌ لِرُهْبَانٍ وَ بَيْتٌ لِلْأوثَانِ وَ كَعْبَةٌ طَائِفٍ وَ الْوَأْحُ تَوْرَاتٍ وَ مُصْحَفُ قُرْآنٍ (ابن عربی ۱۳۷۷: ۵۷)

از آنجا که قلب حقیقت انسان است، قادر به ادراک ذات تمامی اشیاء است و چون به نور ایمان و معرفت روشن شود، آئینه تجلی همه معارف الهی می‌گردد. به این دلیل پیامبر(ص) فرمود: «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي، بَلْ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنُ». (نیکلسون ۱۳۷۲: ۱۵۷)

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم در خم بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب
(مولوی ۱۳۶۳ / ۱ / ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

ابن عربی در تمایز میان قلب و عقل از آیه قرآن «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ
قَلْبٌ» (ق: ۳۷) بهره می‌برد و بیان می‌کند:

در این آیه کریمه «لَمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ» نفرمود، زیرا عقل قید است و نمی‌تواند حقیقت را
به تمامه دریابد (ابن عربی ۱۴۰۰: ۱۲۲).^(۱)

بنابراین حقیقت انسان نمی‌تواند عقل و نفس ناطقه (به معنایی که فیلسوفان
گفته‌اند) باشد. به اعتقاد جامی - شارح ابن عربی - عقل مقید به اعتقادات جزئی
است، بنابراین امر الهی را که قابل انحصار نیست محصور می‌سازد در آنچه که درک
می‌شود، به خلاف قلب که محل تجلیات الهی است و در صور این تجلیات منقلب
(زیر و رو) می‌شود یعنی آنچه را که پیش از ظهورش در این نشأه عنصری می‌دانسته
و اکنون فراموش کرده، به یاد می‌آورد و درمی‌یابد که اینجا چه چیز را از دست داده
است. چنانکه پیامبر فرمود: حکمت، گمشده مؤمن است (جامی ۲۵۳۶: ۲۰۴).
آنکه میان قلب و قبول و قابلیت، مناسبت معنوی و لفظی وجود دارد. مناسبت معنوی
آن است که قلب، قابلیت قبول صور جمیع تجلیات الهی را دارد و مناسبت لفظی
آنکه اگر حروف قلب و قبول و قابل را پیش و پس کنیم یکی دیگری می‌شود. قلب
هر چیز آن است که اولش را آخرش قرار دهیم یا ظاهرش را باطنش سازیم. اگر لفظ
قلب را تقلب کنیم، قبول و قابلیت می‌شود، اما عقل به معنای قید و ربط و ضبط
است و اقتضای تقیید دارد. به همین دلیل است که ذکر کار قلب است و با عقل
منافات دارد، زیرا ذکر به حق و در حق، مطلق از هر قیدی است. به تعبیر جامی:

قبول جمیع تجلیات غیرمتناهی دائمی ابدی نیست جز برای حقیقت انسانی الهیه ازلیه ابدیه کمالیه جمعیه الاحدیه و آن قلب وجود حق است و برای او حقیقت ذکر است. (جامی ۲۵۳۶: ۲۰۵)

قلب، عرش الهی و بیت المعمور در انسان است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۳: ۳۵۰)

الْقَلْبُ عَرْشُ اللَّهِ ذُو الْإِمْكَانِ هُوَ بَيْتُهُ الْمَعْمُورُ فِي الْإِنْسَانِ
فِيهِ ظُهُورُ الْحَقِّ فِيهِ لِنَفْسِهِ وَ عَلَيْهِ حَقًّا مُسْتَوَى الرَّحْمَنِ
(الجلیلی ۱۴۱۸: ۱۵۷-۱۵۸)

حضرت رسول (ص) فرمود: قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، به تفسیر لاهیجی در

شرح گلشن راز:

همان طوری که در آفاق، عرش مظهر اسم الرحمن واقع شده است «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، در انفس نیز دل انسانی مستوی و مظهر اسم الرحمن است و هر لحظه حق را در دل مؤمن ظهور و تجلی دیگر است، بلکه ظهور کمالات رحمانی در دل زیاده از عرش است. زیرا که چون دل برزخ است میان غیب و شهادت، مشتمل بر احکام هر دو عالم است، و عرش را اشمال بر احکام شهادت است فقط، پس دل عرش اعظم باشد. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۱۴۴)

ابن عربی بر مبنای وحدت وجود، تمام موجودات را تجلی حق می‌داند. وی در تفسیر آیه کریمه «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» بیان می‌کند که داعی عین مجیب است و داعیان گوناگون نسبت به حق تعالی همانند اعضای بدن نسبت به زید هستند (ابن عربی ۱۴۰۰: ۱۸۳-۱۸۴)، بنابراین حق تعالی واحدی است که در کثرت‌ها تجلی یافته است و کثرت‌ها نمایشگر وحدت او هستند.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

(حافظ ۱۳۶۲: ۶۴۰)

حقیقت انسان که بر صورت حق آفریده شده نیز چنین است یعنی در عین وحدت شخصی دارای کثرت است. از خراز پرسیدند خدا را چگونه شناختی؟ جواب داد: با جمع بین ضدین و سپس «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» را قرائت کرد (قیصری ۱۳۷۵: ۴۷۷).

ابن عربی در فصوص الحکم می گوید:

خراز رحمه الله علیه، که یکی از وجوه حق و زبان های اوست، می گوید که الله تعالی شناخته نمی شود مگر با نسبت دادن همزمان اضداد به او، او اول است و او آخر است و او ظاهر است و او باطن است. اوست عین آنچه ظهور یافته و اوست عین آنچه که باطن است در حال ظهورش ... اوست که به نام ابوسعید خراز و نام های دیگر امور حادث نامیده می شود. باطن می گوید «نه» چون ظاهر می گوید «من»، و ظاهر می گوید «نه» چون باطن می گوید «من». و این در هر امر متضادی است. (ابن عربی ۱۴۰۰: ۷۷)

کاشانی در شرح عبارت بالا توضیح می دهد که هر اسمی از اسماء الهی اقتضای خود را ثابت می کند و اسم دیگر که در مقابل آن است، با اثبات اقتضای خود، اسم اول را نفی می کند (کاشانی ۱۴۰۷: ۷۸). حقیقت انسان نیز چنین است. هر جزئی از حقیقت انسان، خود را با اظهار خاصیت خود اثبات و جزء مقابل را نفی می کند و جزء مقابل نیز با اظهار امری متضاد، ادعای جزء اول را ابطال می کند. پس هر جزئی از آنچه در طبع خود دارد، خبر می دهد و دیگری به آن پاسخ می گوید. خبردهنده و پاسخ گوینده با هم یکی هستند و این به دلیل اختلاف قوای انسان مانند عقل، وهم، غضب، شهوت و غیر آنهاست. پس انسان که صورت حق تعالی است، واحد کثیر است. (همان: ۷۹)

بنابراین انسان به دلیل سعته و جودی و اینکه مظهري از مظاهر حق تعالی است، شخص واحدی است که مراتب و مقامات گوناگون دارد؛ از مرتبه عنصری یعنی شهادت مطلق تا مرتبه غیب الهی را شامل می شود و همچون حق تعالی در حالی که

واحد است، متصف به اضداد می‌شود. مثلاً مکانی و زمانی است در عین حالی که مجرد از آنهاست. قیصری در شرح *فصوص الحکم* بیانی زیبا در این باره می‌گوید:

حال حقایق و علوم کلیه را در مقام روح بنگر. آیا آنها را از یکدیگر ممتاز می‌یابی و آیا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روح ممتاز می‌یابی؟ (چنین نیست و آنها ممتاز نیستند). تا اینکه آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند، پس آن گاه از یکدیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود درآید. سپس در مقام خیال مصور شود و به سان محسوس ظاهر گردد، سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت شدی، آن کسی را که بر صورت او هستی که «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ»، می‌یابی. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۴-۵۸۵)

از بیان قیصری می‌توان مراتب و مقامات انسان را دریافت: انسان الهی، انسان قلبی، انسان خیالی و انسان طبیعی.

انسان در مرتبه طبیعی از خود خبر می‌دهد که در این مکان یا این زمان است، در مرتبه مثالی در عالم برزخ با اولیا و انبیا محشور می‌شود، در مرتبه عقلی از خود خبر می‌دهد که در ملکوت سیر می‌کند و دارای مکاشفات قلبی است و در مرتبه الهی از خود خبر می‌دهد که «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ».

نتیجه‌گیری

در عرفان نظری حقیقت انسان غیر از آن چیزی است که متکلمان و فیلسوفان بیان کرده‌اند. هر دو گروه، انسان را مرکب از بدن و روح می‌دانند، با این تفاوت که در علم کلام غالباً روح انسان ماده‌ای لطیف و در فلسفه، مجرد از ماده محسوب شده است، اما عارفان که انسان را آئینه تمام‌نمای الهی می‌دانند، معتقدند حقیقت انسان واحد کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعدد می‌یابد. به اعتبار ظهور در عالم ماده، «طبع»؛ به اعتبار تدبیر بدن، «نفس»؛ به اعتبار تعقل ذات خود و

تعقل مبدأ وجود و ملاحظه خود در حال تقیید، «عقل»؛ به اعتبار مظهریت تامه نسبت به اسماء جلالیه و جمالیه و مظهریت تجلی ذاتی که محصور در حد معین نیست، «قلب»؛ به اعتبار روحانیت ذات، «سر»؛ به اعتبار اینکه فانی در وجود نامتناهی است و حقیقت ذاتش غیرمکشوف است، «خفی»؛ و به اعتبار فنا در احدیت و بقا به وجود سلطان وجود، «اخفی» نامیده می شود.

پی نوشت ها

۱- عبارت ابن عربی در *الفتوحات المکیه* چنین است: فَالْکُلُّ [الجماد و النبات و الحيوان] عِنْدَ أَهْلِ الْکَشْفِ حَيَّوَانٌ نَاطِقٌ بَلْ حَيٌّ نَاطِقٌ غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْمِرَاجَ الْخَاصَّ يُسَمَّى إِنْسَانًا لَا غَيْرَ بِالصُّورَةِ .. قَالَ تَعَالَى «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» وَ شَيْءٌ نَكَرَةٌ، وَ لَا يُسَبِّحُ إِلَّا حَيٌّ عَاقِلٌ عَالِمٌ بِمُسَبِّحِهِ». (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۱: ۱۴۷)

۲- عبارت قیصری در شرح *فصوص الحکم* چنین است: وَ لَا تَظَنَّ أَنَّ مَبْدَأَ النَّطْقِ الَّذِي هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ لَيْسَ لِلْحَيَّوَانِ، لِيَنْضَمَّ مَعَهُ فَيَصِيرُ الْحَيَّوَانُ بِهِ إِنْسَانًا، مَعَ أَنَّهُ غَيْرَ صَالِحٍ لِلْفَصْلِيَّةِ لِكُونِهِ مُوجُودًا مُسْتَقِلًّا فِي الْخَارِجِ، بَلْ هَذَا الْمَبْدَأُ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الْجَمَادِ أَيْضًا، فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ نَصِيبًا مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَ الْجَبَرُوتِ. وَ قَدْ جَاءَ مَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ مِنْ مَعَدَنِ الرَّسَالَةِ الْمُشَاهِدِ لِلْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، مِثْلُ تَكَلُّمِ الْحَيَّوَانَاتِ وَ الْجَمَادَاتِ مَعَهُ. وَ قَالَ تَعَالَى «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» وَ ظُهُورُ النَّطْقِ لِكُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ الْعَادَةِ وَ السُّنَّةِ الْإِلَهِيَّةِ مَوْقُوفٌ عَلَى إِعْتِدَالِ الْمِرَاجِ الْإِنْسَانِيِّ وَ أَمَّا لِلْكَمَلِ فَلَا. لِكُونِهِمْ مُطَّلَعِينَ عَلَى بَوَاطِنِ الْأَشْيَاءِ مُدْرِكِينَ لِكَلَامِهَا. وَ مَا قَالَ الْمُتَأَخَّرُونَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّطْقِ هُوَ إِدْرَاكُ الْكَلِمَاتِ لَا التَّكَلُّمَ، مَعَ كُونِهِ مُخَالَفًا لَوْضَعِ اللَّغَةِ لَا يُفِيدُهُمْ لِإِنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنَّ النَّاطِقَةَ الْمَجْرَدَةَ لِلْإِنْسَانِ فَقَطْ، وَ لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا شُعُورَ لَهُمْ،

عَلَى أَنَّ الْحَيَوَانَاتِ لَهُمْ إِدْرَاكٌ كُلِّيٌّ، وَالْجَهْلُ بِالشَّيْءِ لَا يُنَافِي وُجُودَهُ وَ إِمْعَانُ النَّظَرِ فِيمَا
يَصْدُرُ مِنْهَا مِنَ الْعَجَائِبِ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا إِدْرَاكَاتٌ كُلِّيَّةٌ. وَ أَيْضًا لَا يُمَكِّنُ إِدْرَاكُ
الْجَزْئِيِّ بَدُونَ كُلِّيَّةٍ إِذِ الْجَزْئِيُّ هُوَ الْكُلِّيُّ مَعَ التَّشْخِصِ. (قيصري ۱۳۷۵ : ۷۹-۸۰)

۳- وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ.

۴- تفصیل بحث از جامعیت انسان را می‌توان در مقاله «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» در مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره دوم - بهار ۱۳۸۵، یافت.

۵- مراتب عالم قابل انحصار نیست، زیرا هر اسمی از اسماء الهی، خود یک عالم است که ابن عربی به آن «حضرت» می‌گوید: «إِنَّ الْحَضْرَاتِ الْإِلَهِيَّةَ لَا تَكَادُ تَنْحَصِرُ لِأَنَّهَا نَسَبٌ ... وَ كُلُّ اسْمٍ إِلَهِيٍّ هُوَ حَضْرَةٌ». (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۴ : ۳۱۸)

اصطلاح «حضرة»، «حضرات» و «حضرات الهی» در آثار ابن عربی وجود دارد (ابن عربی، بی تا (ب)، ج ۲ : ۱۷۶ و ۵۸۲، ج ۴ : ۱۹۶ و ۳۰۶ و ۴۰۷)؛ (ابن عربی ۱۳۶۱ : ۵۳)؛ (ابن عربی ۱۹۱۹ : ۳۱)، اما پیروان ابن عربی برای اشاره به مراتب کلی عالم، اصطلاح «حضرات خمس» را به کار برده‌اند. بالی افندی - از شارحان کتب ابن عربی - حضرات خمس را عالم معانی و اعیان ثابته و عالم ارواح و عالم شهادت و عالم انسان کامل می‌داند (بالی افندی ۱۳۰۹ : ۲۲). و قیصری آنها را عالم اعیان ثابته، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، عالم مثال، عالم ملک و عالم انسانی می‌داند (قیصری ۱۳۷۵ : ۹۰).

۶- مولوی عقل را در این معنی «عقل جزوی» نامیده است:

«عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود»

(مولوی ۱۳۶۳ : ۱۲۱)

کتابنامه

- ابن عربی. ۱۳۶۱. *الإسراء إلى مقام الأسرى*. هند: حیدرآباد دکن. _____ . ۱۹۱۹. *انشاء الدوائر*. طبع لیدن.
- _____ . ۱۳۶۶. *التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية*. طبع لیدن.
- _____ . ۱۳۷۷. *ترجمان الاشواق*. به شرح نیکلسون. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: روزنه.
- _____ . ۱۳۳۶. *عقلة المستوفز*. طبع لیدن.
- _____ . بی تا (الف). *عقلاء مغرب*. مصر: مکتبه البابی الحلبي.
- _____ . بی تا (ب). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار صادر.
- _____ . ۱۴۰۰. *فصوص الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- بالی افندی. ۱۳۰۹. *شرح فصوص الحکم*. استانبول: دارالسعادة فی المطبعة العثمانية.
- جامی. ۲۵۳۶. *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- الجلیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. ۱۴۱۸. *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاوائل*. به کوشش ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دارالمکتب العلمیة.
- حافظ شیرازی. ۱۳۶۲. *دیوان*. به کوشش پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۶۲. *اسرار الحکم*. به کوشش ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیة.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۰۷. *شرح فصوص الحکم*. مصر.
- قیصری، محمد داوود. ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهيجی، شمس الدین محمد. ۱۳۷۱. *شرح گلشن راز*. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- مولوی. ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*. به کوشش ر. آ. نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- نیکلسون، ر. آ. ۱۳۷۲. *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: دانشگاه فردوسی.



پښتو ښکلا ښوونځی
پښتانه ښوونځی