

انسان کامل در عرفان اسلامی

محمد نصیری*

چکیده

شناخت انسان و توجه به ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه همه ادیان، مذاهب و مکاتب بوده است. از دو موضوع عمده و اصلی عرفان اسلامی، یعنی توحید (وحدت وجود) و موحد، بسیاری از مباحث مربوط به توحید و شئون آن نیز در قلمرو شناخت صاحب مقام توحیدی، یعنی موحد یا انسان کامل است. با آنکه پیشینه مباحث به قرون اولیه اسلامی باز می‌گردد، اما به طور ویژه، ابن عربی و شاگردان و شارحانش، به این مبحث اهتمام ورزیده‌اند. معلم ملک، کون جامع، جام جهان نما، مرد تمام، حق مخلوق، کلمه فاصله جامعه، روح عالم، خاتم ولایت برخی از تعبیرات از انسان کامل است. جستار پیش رو بر آن است تا با تکیه بر منابع مهم عرفانی در سه مقام، و در هر مقام به نکاتی چند اشاره نماید:

۱. نسبت انسان با خداوند متعال؛ نظری کرد که بیند به جهان قامت خویش / خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد؛

۲. جایگاه انسان در نظام هستی و نسبت او با عالم؛ الحذر ای مؤمنان کان در شماست / در شما بس عالم بی‌انتهاست؛

۳. رسالت و ولایت انسان؛ نایب‌حق است و نایب بامنوب / گر دوپنداری قبیح آید نه‌خوب.

* عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، گروه تصوف و عرفان.

کلید واژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، انسان، انسان کامل، خاتم ولایت، تجلی اعظم، عالم صغیر، عالم کبیر، خلیفه‌الله، ولی‌الله.

طرح مسئله

شناخت انسان و توجه به ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه مذاهب، مکاتب، ادیان و فرهنگ‌های گوناگون بوده است. جمله معروف «خودت را بشناس» منسوب به سقراط، در آثار و اندیشه‌های، پیش از سقراط وجود داشته و پس از او نیز با تعبیر مختلف دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. از مکاتب متنوع هندی و مذاهب و فرقه‌های مختلف تا فلسفه یونان و روم، از تفکرات اندیشمندان قرون وسطای مسیحی تا اندیشه‌های اصیل اسلامی، از رنسانس تا عصر حاضر، همواره شناسایی انسان و معرفی جایگاه او در چرخش نظام هستی اهمیت داشته است. بحث از هدف و غایت خلقت انسان، زندگی و فعالیت او، کرامتها، صفات و خصوصیاتش، با تفاوت‌هایی کم یا زیاد، مورد نظر و توجه همه سیستم‌های فکری و عقیدتی و ملل و نخل بوده است.

هم بودا و کنفوسیوس، از انسان و انسان کامل سخن گفته‌اند و هم حضرت عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و هم زرتشت از انسان متعالی به نیکی یاد کرده است و هم افلاطون و ارسطو؛ هم نیچه و مارکس به شناخت انسان برتر و ابر انسان پرداخته‌اند و هم متصوفه و عارفان؛ هم حکمت عملی یا فلسفه اخلاقی ایبکور در پیش از میلاد، در باره انسان و سعادت و خیر او سخن رانده و هم مکتب رواقی بر لزوم همدلی و همدردی و هماهنگی انسان با طبیعت خودش برای رسیدن به کمال یعنی فضیلت و نیکی تکیه کرده است.

هر یک از اینان براساس دیدگاه و جهان بینی خود، انسانی را به عنوان انسان نمونه، فرهمند و برتر معرفی کرده‌اند. یکی کوشیده است انسان کامل را از بعد ماده و مادیات مطرح سازد و دیگری در بی نهایتها و معنویات؛ یکی از انسان متخلق به فضایل اخلاقی نام برده و دیگری از انسان عالم و حکیم؛ یکی بر قلب و دل تکیه کرده است و دیگری بر عقل و اندیشه؛

یکی کوشیده تا اصالت را به فردیت انسان بدهد و انسان کامل را انسانی بداند که فردیت وی به شکوفایی رسیده است و دیگری اصالت را از آن بعد اجتماعی انسان دانسته و انسان ایده‌آل خود را انسانی دانسته است که توجه به غیر دارد نه خود.

از انسان کامل به نامهای گوناگون یاد کرده‌اند: بودا او را «ارهات» می‌نامد و کنفوسیوس، «کیون تسو» آیینهای یوگا و بهاکتی نیز از او با عنوان «انسان آزاده» نام می‌برند. افلاطون او را فیلسوف می‌خواند و ارسطو «انسان بزرگوار»، نیچه «ابر انسان»، و عرفان و تصوف اسلامی نیز از آن به عبارات و اصطلاحاتی چند؛ قطب‌الاقطاب، غوث اعظم، روح کلی، کون جامع خلیفة الله و... تعبیر آورده است.

انسان، در فرهنگ اسلامی و به ویژه عرفان، نسبت به سایر اجزای عالم از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که مقامش والاتر از سایر اجزای عالم، حتی کروبیان ملاء اعلی و فرشتگان عالم بالا دانسته شده است. به همین دلیل در عرفان اسلامی، بحث از انسان و انسان کامل، پس از بحث از وحدت وجود، به عنوان موضوع اصلی عرفان، در رتبه دوم قرار می‌گیرد؛ یعنی عمده مباحث عرفان اسلامی، درباره توحید و شئون آن، و مؤحد حقیقی و صاحب مقام توحیدی در بین مخلوقات، یعنی انسان است. و بسیاری مسائل دیگر که در شریعت تحت عناوین ولایت، امامت، رسالت، نبوت، اولیا، خاصان و مقربان درگاه خداوند و... مطرح است، رابطه و پیوند مستقیم با این بحث دارد.

در اشاره به پیشینه این بحث در قلمرو عرفان اسلامی، از بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱ یا ۲۶۴ق.) و پس از او از منصور حلاج (ف. ۳۰۹ق.) نام برده می‌شود. بایزید بسطامی، اصطلاح «الکامل التام» را درباره انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است و پس از او حلاج با استناد به حدیث نبوی «ان الله خلق آدم علی صورته» انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی و حسی، دارای جنبه لاهوتی دانست که ساری در دیگر اشیاست. بدین ترتیب انسان را در میان سایر اجزای عالم، به شرف داشتن صورت الاهی مخصوص گردانید. البته حلاج با آنکه از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده و مظهر کمال صفات الاهی شده است و حتی به مقام و مرتبه انالالحق نایل شده، با این حال به هیچ روی وحدت لاهوت و ناسوت را

نپذیرفت؛ بلکه به ثنویت و عدم وحدت آنها قائل بود. پس از حلاج، ناصر خسرو قبادیانی، شاعر معروف اسماعیلی، در همین سیاق، از آدم معنا و حوای معنا سخن گفت و ظاهراً پس از او ابن عربی است (مطهری، انسان کامل، ص ۲ - ۲۱؛ جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی ص ۴۴۱؛ نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۲۲۷)، که به طور مشخص از مقام و مرتبت انسان و انسان کامل در عرفان اسلامی سخن به میان آورد و پس از او، شاگردان و اتباعش کلام او را شرح، تفسیر و تبیین نمودند. ابن عربی در نخستین فصل از کتاب نفیض، فصوص الحکم، در فص آدمی، از اصطلاح «انسان کامل» و اینکه او جامع حقایق کلی و جزئی عالم و تنها شایسته، خلافت الاهی است یاد کرد (فصوص الحکم، ص ۵۴). البته ابن عربی و بسیاری پیروانش، عمیق‌تر و گسترده‌تر از حلاج و دیگر پیشینیان در باره مقام و اهمیت انسان اندیشیده سخن‌ها گفتند. اما بر خلاف حلاج، لاهوت و ناسوت را دو وجه حقیقت واحد دانستند، نه دو طبیعت جدا از هم. و پس از ابن عربی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، نخستین نویسنده در جهان اسلام است که نام الانسان الكامل را بر مجموعه رساله‌های بیست و دوگانه‌اش که به زبان فارسی نگاشته بود، نهاد. پس از نسفی، عبدالکریم جیلی، عنوان الانسان الكامل را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته، برگزید. پس از جیلی، شبستری در گلشن راز، از انسان کامل با عنوان «مردم تمام» یاد کرد و از این پس در بیشتر کتابهای عرفانی یک یا چند باب، به موضوع انسان کامل اختصاص یافت و کتابهای مستقل بیشتری در این زمینه نگاشته شده است.

اصطلاحات انسان کامل و چهار مقام بحث

باری، در عرفان اسلامی از انسان کامل با تعابیری چون انسان حقیقی، انسان ارفع، انسان اول، عالم صغیر، نایب الحق در زمین، معلّم الملک در آسمان، حق مخلوق، کون جامع، تجلی اعظم، صورت حضرت حق، آینه جامع صفات الاهی، حق مخلوق، جام جهان‌نما، واسطه فیض، امام مبین، مرد تمام، برزخ میان حق و خلق، حادث ازلی، حقیقت محمدی، کلمه فاصله جامعه، عالم صغیر، رحمت عظیم الاهی، اصطراب حق، واسطه تجلی حق در عالم، عمد و

ستون آسمان، کلمه کن، حامل سزای الهی، روح عالم، اصل انشاء، اوّل ابتداء، ام‌الکتاب، ام‌علی، خلیفه الله، ولی الله، ولی خاتم و عبدالله یاد شده است. بدیهی است تنها ترجمه و تعریف همین مفردات مورد اشاره، که برخی متداخل و مترادف نیز هستند، با عنایت به برخی از مهم‌ترین منابع عرفانی بسیار مفصل و فراتر از یک مقاله خواهد شد (ر.ک: سعاد الحکیم، ص ۷۰ - ۱۵۸؛ رفیق العجم، ص ۱۰۴؛ گهرین، ج ۱ و ۲، ص ۷۳؛ زمانی، میناگر عشق، ص ۱۹۷؛ نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب؛ یوسف پور، نقد صوفی، ص ۲۱۳؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۶۴۱).

تحقیق حاضر در مقام تبیین چهار مسئله عمده است: حقیقت انسان و جایگاه او در نظام هستی؛ نسبت انسان با خداوند متعال؛ نسبت انسان با عالم؛ رسالت، نبوت و ولایت انسان.

مظهریت جمالی و جلالی انسان نسبت به خدا در عرفان اسلامی

در دستگاه عرفانی اسلام و نزد اهل معرفت، در زمینه وحدت شخصیه وجود، اثبات شده است که همه عالم مظهر و جلوه حق است و هیچ موجودی را نمی‌توان نشان داد که جلوه حق نباشد، اما مظهریت هر شیء از خدای سبحان در حدّ همان شیء است. فلک، قمر، جماد، نبات، عالم عقل، ماده و... همه در اندازه خود، حق را ظهور می‌دهند. برای نمونه، عالم عقل، تنها اسمای تنزیهی حق سبحانه را جلوه می‌دهد و عالم ماده، اسمای تشبیهی او را، و به همین قیاس، سایر عوالم و تک تک موجودات جز انسان. انسان تنها مظهر از مظاهر حق است که آن گونه که حق می‌خواهد او را مظهریت می‌کند. به تعبیری، حق - سبحانه - در هریک از اشیاء در حدّ قابلیت آنان جلوه می‌کند ولی در انسان در حدّ خودش - جلّ جلاله - قید و بندهای هر مظهري باعث می‌شود حق - سبحانه - قد و قامت واقعی خود را در آینه آن مظهر نبیند، ولی در آینه انسان خود را با قد و قامت خود مشاهده می‌کند. قانونی در فکوک می‌نویسد: موجودات خارجی در صلاحیت مظهریت اسماء و صفات الهی متفاوت‌اند و هریک از موجودات ممکنه به قدر قابلیت خود، صور اسماء و صفات الهی را می‌نمایند (ص ۵۲).

استاد جوادی آملی در بحث از گستردگی فیض الاهی و کیفیت تجلی این فیض در قوایل مختلف می‌نویسد:

هر قابل در محدوده قابلیت خود به ارائه فیض الاهی می‌پردازد و در میان قوایل، تنها انسان به دلیل آنکه به دو دست جمال و جلال الاهی آفریده شده، مجمع دو دریای جلال و جمال و در نتیجه جامع جمیع اسماء الاهی و حقایق کونی و مرآت برای احکام کلی و جزئی می‌باشد (تحریر تمهید القواعد، ص ۶۶۸).

به نظر آیت‌الله جوادی، انسان به حسب احدیت جمعی‌اش، یعنی به سبب اینکه از جمیع علایق خاص و حتی از توجه به حق از طریق اعتقادی خاص و یا تمسک به حق متعال به وسیله اسمی مخصوص آزاد است. تمام اوصاف حقیقی را در برگرفته و مظهر برای جمیع اسماء حسنا الاهی می‌باشد. (همان، ص ۵۷۵). پس انسان مظهر تام تمام؟ جمال و جلال الاهی است. البته به نظر ابن عربی و برخی تابعان او، حق تعالی هرگز تنها در صفت جلال خود برای بندگانش متجلی نشده است؛ زیرا حضرت جلال را انوار مُحرقه است، بلکه تجلی او - جَلّ جلاله - در جلالِ جمال اوست. اصولاً به یک اعتبار صفات الاهی را به صفات جمال و صفات جلال تقسیم می‌کنند. صفت جمال حق تعالی وجود عالم را طلب می‌کند و صفت جلال او، عدم عالم را. جمال الاهی، تجلی و ظهور اوست در حقایق که اقتضای اسم الظاهر است و جلال، ستر و احتجاب اوست با تعینات اکوان که اقتضای اسم الباطن اوست. صفات جمال متعلق به لطف، رضا و رحمت است و صفات جلال، مرتبط با قهر، غضب، عزت، ستر، عظمت و نقمت.

بنابراین اسماء جمیل، لطیف، نافع، انیس و امثال آنها، اسماء جمال‌اند و اسماء جلیل، قهار، صاّر و امثال آنها، اسماء جلال‌اند (ابن عربی، رسائل، ص ۳۲ - ۲۹). باری، با آنکه خداوند خود را جلیل و ذوالجلال معرفی کرده است و عالم انسانی را بر هیبت که حاصل انس است و انس که حاصل جمال است، ایجاد کرده است، با این حال، در جلالت و جبروت او - جَلّ جلاله - جمالی نهفته است و در قهر او - جَلّ جلاله - نیز که ناشی از جلال اوست، لطفی مستور است که حاکی از صفت جمال است (آملی، جامع الاسرار، ص ۵۴۷). چون فرمود: رضی الله عنهم و رضوا عنه

(همو، نقد النصوص، ص ۱۰۸، ۱۱۵ و ۱۱۶؛ لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۲۱۰، جهانگیری، همان، ص ۳۵۴). و سبقت رحمتی غضبی، افزون، براین جمال حق است که منسبط بر کائنات است و جلال، باطن اوست که محتجب در حجاب عزت و دور از معرفت اغیار است، با آنکه خداوند هم جمیل است و هم جلیل، ولی از زبان پیامبرش ﷺ فرمود یَحِبُّ الْجَمَالَ (ابن عربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۲۶۹؛ جامی، اشعه اللمعات، ص ۳۲)، نه جلال. علاوه در کتاب مجید خطاب به صاحبان جمال فرمود: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره، ۱۷۵). پس تجلی الاهی در عین اینکه جامع است و خداوند هر چه را در خود دارد در انسان بیان کرده است، ولی این تجلی و ظهور همواره در جلال جمال است. ابن عربی می نویسد: ولحضرت الجلال السُّبْحَاتِ الوجیهه المحرقه ولهذا لا يتجلى فی جلاله ابدأً، لكن يتجلى فی جلال جماله. (همان، ج ۲، ص ۵۴۲). نتیجه اینکه در مجموعه نظام هستی، تنها انسان تجلی اعظم و مظهر اتم حق - سبحانه و تعالی - است و دیگر موجودات به لحاظ قابلیت محدودشان، تنها جلوه‌ای از اسماء و صفات حق‌اند.

آفرینش انسان به صورت الاهی

گفتیم که انسان، تجلی اعظمی است که حق - سبحانه و تعالی - خود را آن گونه که هست در آن می بیند و بسان آینه‌ای است که حق - سبحانه و تعالی - خو و کمالات اسمائی خود را در آن می بیند. بیان دیگر و شاید مرتبه‌ای بالاتر از این دو گفتار، سخنی است که اهل معرفت با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ می گویند. در این حدیث شریف، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: خلق الله آدم علی صورته.... اینکه ضمیر در «صورته» به آدم بر می گردد یا به الله تعالی، هرچند مورد اختلاف است، ولی بیشتر عارفان بر قول دوم‌اند و ابن عربی برای دفع احتمال اول، به روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ استناد جسته که می فرماید: ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن. به هر روی انسان، مخلوق بر صورت الاهی است و به تعبیر ابن عربی، همه آنچه از اسماء در صورت الاهی بود، در منشأ انسانی به ظهور پیوست. (فصوص الحکم، ص ۵۰). و به قول شبستری خطاب به انسان:

تویی تو نسخه نقش الاهی

بجو از خویش هر چیزی که خواهی

(لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۱۰)

در باره اینکه منظور از صورت چیست و اطلاق صورت بر خداوند حقیقت است یا مجاز؛ آنچه هر چند مختصر می توان گفت این است که به طور قطع منظور از صورت، شکل و هیئت نیست؛ چرا که به قول جامی: ذلك لا یصح الأعلی الاجسام. بلکه مراد از صورت، آن چیزی است که حقایق مجرده و غیبیه بدان معقول می شوند (نقد النصوص، ص ۹۶). اساساً صورت یک چیز، ما یظهر به الشیء است. هر چیزی که بتواند ظهور و جلوه یک شیء باشد، صورت آن شیء است و البته همه عالم جلوه حق تعالی هستند و در نتیجه، صورت او؛ اما در انسان خصیصه ای است که در دیگر موجودات نیست و آن، این است که انسان خلاصه ای از حضرت حق است و حق - تبارک و تعالی - بتمامه، اسماء و صفات خود را در انسان بروز داده و انسان نیز تمام آنچه را در اسماء و صفات، نه ذات حق می گذارد، در خود متجلی کرده است و بنابراین خداوند متعال انسان را اختصاص به صورت خود داده است (همان، ص ۹۳). خوارزمی در شرح فصوص می نویسد: جمیع عالم، صورت حضرت الاهیه است تفصیلاً، و انسان کامل صورت اوست جمعاً (شرح فصوص الحکم، ص ۷۲). به تعبیر دیگر، چون عالم و از جمله انسان مخلوق بر اسماء الاهی است و چون همه اسماء در تعیین ثانی به اسم جامع الله بر می گردد و در آن جمع می شود، پس صورت حق، اسم جامع الله است و چون، این اسم جامع به صورت کلی، تنها در انسان است، بنابراین انسان مخلوق بر صورت حق به معنای حقیقی آن است. (جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۳؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۶۳).

و به همین سبب هم، همه اشیا تحت سیطره، سلطه و انقیاد اویند و حتی باید به او سجده کنند. به نظر شبستری نیز انسان به حکم عکس ذات و صفات - الاهی است. همه اشیا تحت انقیاد و اطاعت اویند و ملایکه به او سجده می کنند.

تو بودی عکس معبود ملایک

از آن گشتی تو مسجود ملایک

(همان، ص ۱۴۲).

خلافت و جانشینی انسان از سوی خدای سبحان

یکی دیگر از وجوه پیوند بین انسان و خدا از منظر عرفان اسلامی، خلیفه الله بودن انسان است. اصولاً خلافت منصبی تکوینی است که دو سو دارد: یکی به سمت خدای سبحان و دیگری به سمت خلق، و نیابتی است از سوی خدا بر خلق و تمام عالم. در بحث از چرایی و چگونگی خلافت و معنای خلافت و نیابت انسان از سوی خداوند نکته‌ای حائز اهمیت است و آن اینکه انسان نمی‌تواند خلیفه گردد مگر آنکه به صفات مستخلف عنه در آمده باشد و چون ماهیت خلافت انسان بر عالم، ماهیتی تدبیری است، جانشینی انسان از سوی خدا تنها هنگامی میسر است که صفاتی که خداوند با آنها عالم را تدبیر می‌کند، در انسان محقق شود تا بتواند به عنوان جانشین حق تعالی عالم را تدبیر کند.

جوهری است انسان و چرخ او را غَرَض	جمله فرع و پایه‌اند و او را غَرَض
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ	بساطنش باشد و رای هفت چرخ
بحر علمی در نمی پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده
نایب حق است و نایب با منوب	گر دو پنداری، قبیح آید نه خوب

(خوارزمی، همان، ص ۷۳).

سر جانشینی و خلافت انسان نیز به دارا بودن اسماء الاهی و تعلیم اسماء بازمی‌گردد. *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره، ۳۳ - ۳۵).*

خواجه انصاری در کشف الاسرار ذیل این آیات شریفه آورده است:

عالمی بود آرمیده، در هیچ دل آتش عشقی نه! در هیچ سینه‌ای سودایی نه! دریای رحمت به جوش آمده، خزائن طاعات پُر بر آمده، غبار فترت بر چهره طاعت مطیعان ننشسته، ولوف دعوی فرشتگان به عیوق رسیده که ما تو را تسبیح خوانیم و هر چه در عالم جوهری بود، در طمع افتاده و به لطافتی که داشت دعوی خلیفه‌گری داشت. عرش مجید به بزرگی خود می‌نگریست، کرسی در فراخی خود می‌نگریست، هشت بهشت به جمال خود نظر می‌کرد، طمع همگان از خاک بریده و هر یک در سودایی مانده‌اند!

ناگاه از جانب ربّ العزت ندا رسید که من در زمین خلیفه برقرار می‌کنم و بی آنکه با فرشتگان مشورتی کند یا یاری بخواهد، گفت که حکم قهر ماکاری را راند و قلم کرم ما از عرش تا فرش و از سر ایوان عالم تا به آخر، خطی در کشد، و ساکنین هر دو عالم را آگهی دهد تا صدر کشورهای عالم، آدم خاکی را مسلم باشد و سینه عزیز آدم به نور عرفان روشن و کرم و فضل ما در حق او آشکار گردد! زلزله این هیبت در دل مقرّبان افتاد و پیش خود گفتند این آدم خاکی چه نهادی است که پیش از آفرینش او، قرآن بر سده جمال او کوس خلافت می‌کوبد و وی هنوز در بند خلقت نه‌ا و جلال تقدیر از مکنونات غیب خبر می‌دهد که شما فطرت وی شناسید! و دیده هیچ بصری هم جمال خورشید صفوت آدم در نیافت! این شرف از چه بود؟ این دولت از چه خاست؟ از آن جهت که آدم صدف اسرار ربوبیت و خزینه گوهرهای کشور وجود بود! چه بسا دُر گرانبایه و لؤلؤ شاهوار که در آن صدف تعبیه بود، و با هر دَرّی شبهی سیاه در رشته کشید و با گوهر هر یک از پیمبران شبهی برابر ایشان داشت! دَرّی چون آدم، شبهی چون شیطان لعین؛ دَرّی چون ابراهیم، شبهی چون نمرود طاغی؛ دَرّی چون موسی، شبهی چون فرعون بی‌عون؛ دَرّی چون عیسی، شبهی چون طایفه گمراه یهود؛ و دَرّی چون محمد، شبهی چون بوجهل پر جهل داشتند! فرشتگان که این خطاب را شنیدند، قرار و آرام از ایشان برفت. زبان به پرسش دراز و جمله آواز سر آوردند که خدایا، خداوندا، پادشاهها، بزرگوارا، کردگارا، این آدم خاکی تراز تقرّب را به دست گناهکاری لکه‌دار کند و سر از رقبه اطاعت بیرون کشد و ما را که از قدس آفریده‌ای، این اسباب ما را آراسته است.

گویند آتش از غیب پدید آمد و فرشتگان را بسوخت و خطاب آمد که شما نمی‌دانید آنچه من می‌دانم! ما در دل ازل، حکم چنان کردیم که چراغ حقایق معرفت و دانش در سینه آدم خاکی روشن گردانیم و منشور ولایت خاکی^۱ به دست او دهیم و پرچم کشورهای زمین را

۱. ضمناً همان‌گونه که بیداست در محتوای خلافت، ثانویت در رتبه نسبت به حق تعالی نهفته است. یعنی نشان دهنده این است که تدبیر عالم به حسب اصل، از آن حق است؛ زیرا انسان به حسب اصل بنده است و جزء اکوان و ما سوای الله می‌باشد. بنابراین به طور ثانوی و به عنوان نیابت و خلافت عهده‌دار چنین مقامی شده است. ر.ک: قیصری، همان، ص ۳۵۸ - ۳۷۰.

در دل لشکر او برفرازیم و شما که مقربان درگاهید، پیش تخت آدم چاکروار صف برکشید و او را سجده کنید و شما که گرد عرش ما طواف می‌کنید، از نسبت جنایت به ذریت آدم که هنوز در وجود نیامده استغفار کنید و پوزش طلبید و شما که معصومان عرش و کرسی هستید، منتظر باشید تا چون روز رستاخیز رسد و گیر و دار کيفر و جزای سیاست و عمل برخیزد، شما مؤمنان آدم خاکی را ایمن دارید و سلام ما به او برسانید. اینها همه فرمودیم تا شما شرف خاکیان را بدانید و بر حکم ما اعتراض نکنید و بدانید که:

ما مونس عشقیم و شما در گذرید وز قصه و حال عاشقان بی خبرید

از زشتی یار من شما غم چه خورید در چشم من آید و در او در نگرید

(آموزگار، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ص ۱۸؛ میبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۳۱).

حاصل آنکه انسان چون واقف به اسرار اسماء الاهی است و چراغ حقایق معرفت و دانش در سینه‌اش روشن شده است، منشور ولایت، خلافت و جانشینی حق را بر عهده دارد.

انسان روح عالم، ساری در آن و علت بقای آن

اصولاً در عرفان اسلامی برای ضرورت وجود انسان و سر ایجاد او، دلایلی ارائه می‌شود. (ابن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹؛ جواد آملی، همان، ص ۵۴۳). یکی از آن دلایل این است که انسان کامل، روح عالم است. همان‌گونه که روح انسان نسبت به بدن او سمت ربوبیت دارد و تدبیر خداوند در انسان از مجرای روح او صورت می‌گیرد، در مجموعه هستی اکوان نیز، انسان چون روحی است برای کل عالم و عالم همه چون جسدی است برای انسان کامل. پس انسان، مظهر خدای سبحان است و به قول لاهیجی، همه موجودات مظهر حقیقت انسان‌اند و اصل اوست که ظاهر شده به صورت عالمیان. پس به منزله جان باشد و جهانیان به مثابه ابدان. و به قول شبستری:

و منظور از ریسمان همان تعلق و ارتباط ضروری میان جسم و جان است و اصولاً انسان از این جهت انسان گفته شده است که با همه موجودات انسی و تعلقی دارد. تعلق الكل مع الاجزاء (لاهیجی، همان، ص ۱۴۲). و چون بدن (مجموعه عالم) مخلوق برای جان، یعنی انسان است، مستخر اوست. و سخر لكم ما فی السماوات و ما فی الارض (جائیه، ۱۳؛ زخرف، ۱۳؛ زمر، ۵؛ سوره، ۴۰؛ حج، ۳۰). و سخر لكم الشمس و القمر (ابراهیم، ۳۳؛ نحل، ۱۲؛ حج، ۶۵؛ رعد، ۲).

پس همه موجودات، بدون انسان همچون بدن بی جانند که نه حیات دارند و نه علم و نه عرفان و در واقع به تعبیر شبستری، آدم چون مغز و هسته در مرکز عالم است و عالم گرد وی بر آمده و جهان طفیل وجود اوست.^۱

که جان هر یکی در توست مضمّر

از آن گشتند امرت را مستخر

بدان خود را که تو جان جهانی

تو مغز عالمی زان در میانی

زمین و آسمان پیرایه توست

جهان عمق و جان سرمایه توست

(لاهیجی، همان، ص ۱۴۲).

ابن عربی در فتوحات مکتبه می نویسد: فالعالم کلّه تفصیل آدم و آدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالانسان روح العالم و العالم جسده، فبالمجموع يكون العالم کلّه هو الانسان الكبير فيه، فاذا نظرت في العالم وحده دون الانسان وجدته كالجسد المسوّی بغير روح، وكمال العالم بالانسان مثل كمال الجسد بالروح... (ج ۲، ص ۶۷؛ قیصری، همان، ص ۳۳۳؛ قونوی، همان، ص ۱۲؛ جامی، همان، ص ۸۸).

نتیجه اینکه انسان روح عالم است. این است که انسان کامل در همه عوالم، یعنی ما سوی الله، سریان و حضور وجودی دارد. به لحاظ آن حضور، به همه نیز علم دارد؛ چرا که لازمه حضور روح در تار و پود جسد، آگاهی از آن است. اما اینکه چگونه روح در تار و پود جسد یعنی عالم حاضر است، باید در سفر سوّم از اسفار اربعه سیر و سلوک عرفانی جست. از منظر

۱. حیف نیست که جان جهان، مقید باشد به لذات بهیمی و هوای نفسانی؟ به قول مولانا:

عرفان اسلامی، سالک پس از حقانی شدن (سفر دوّم: سفر در حق به حق) به سمت خلق بر می‌گردد. (سفر به سوی خلق به حق) و در این سفر در تک‌تک مراحل عالم، مانند عالم عقل، مثال، ماده و... حضور و سریان می‌یابد. این سریان هم به نحو حق الیقین^۱ است؛ یعنی خودش واجد آن مراحل می‌گردد. اکنون به لحاظ سفر سوّم که جهت حقّانی خود را در جهت خلقی ریخته و پس از حقانی شدن همه جا رفته است، تمام عالم، بدن او است. همان گونه که حق در همه عوامل ساری است به سریان ذات، طبیعتاً انسان هم در عوالم ساری است به سریان اسماء.^۲

جهان فرغ و اصل است انسان در او	جهان جسم و انسان نگر جان در او
به هر طور او را ظهوری است خاص	که دارد بدان مرتبت اختصاص
تو روح جهانی و از روح بیش	ولیکن ندانسته‌ای قدر خویش
بدان گر ندانی به القای سمع	که کونین در نشئت توست جمع
تسویی نسخه جامع مختصر	مجو هر چه جویی زجای دگر
بدانی به افنای قید دویی	که اوّل تو بودی و آخر توی

(خوارزمی، همان، ص ۵۷)

قیصری در مقدمه شرح فصوص پس از استناد به کلام امام علی علیه السلام درباره اینکه همه عالم، صورت و مظهری از شئون و مظاهر انسان است، می‌نویسد: ولذالك قيل: الانسان الكامل لا بد ان يسرى في جميع الموجودات كسريان الحق فيها وذلك في السفر الثالث الذي من الحق الى الحق بالحق وعند هذا السفر يتم كماله و به يحصل له حق اليقين....

مولوی نیز انسان را به منزله کُل می‌داند. ملای رومی در دفتر ششم در توصیف انسان

۱. در بحث از یقین و مراحل شناخت از نظر فلسفی، گاهی انسان دلاری علم الیقین است که حصولی است؛ مانند علم به آتش یا علم به مفهوم درد داشتن و گاهی از این بالاتر است، انسان حقیقت را مشاهده می‌کند مانند دیدن آتش و یا دیدن درد در دیگری. این عین الیقین است و گاهی بالاتر از این است؛ یعنی وجود انسان با چیزی متحد می‌شود و به تعبیری خود آن چیز می‌شود؛ مانند شعله‌ور شدن خود انسان در آتش یا درد داشتن خود انسان، این حق الیقین است و یک تعبیر دیگر در باره حق الیقین این است که انسان به مرحله‌ای برسد که واجد آن مرحله شود، این مرحله در انسان صورت می‌یابد.

۲. برای پاسخ از اشکال ثبوت و قوام افلاک قبل از وجود و تحقق انسان کامل، ر.ک: فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۱۳.

برین کامل که هستی طفیل وجود اوست، می‌سراید:

هفت چرخ ازرقی در رَق اوست	پیک ماه، اندر تب و در دَق اوست
زهره، چنگ مسئله در وی زده	مشتری با نقد جان پیش آمده
در هوای دست بوس او زحل	لیک خود را می‌نبیند آن محل
دست و پامریخ، چندین خست از او	و آن عطارد صد قلم بشکست از او
با منجم این همه انجم به چنگ	کای رها کرده تو جان، بگزیده رنگ
جان وی است و ما همه رنگ و زقوم	کوکب هر فکر او، جان نجوم

(همان، دفتر ششم، ۱۱۳ - ۱۰۸).

نتیجه روشنی که از بحث اخیر به دست می‌آید این است که با رحلت انسان کامل و فرارفتن روح عالم، بساط عالم نیز برچیده می‌شود؛ چرا که عالم جسدی بیش نخواهد بود و جسد بدون روح، کمترین دوامی ندارد و اساساً حیات جسد به روح است. لولا الحجة لساخت الارض باهلها. افزون بر آن، از منظر عرفان اسلامی، اصولاً، حق - سبحانه و تعالی - عالم را برای ایجاد آدم خواست؛ یعنی آدم علت غایی ایجاد عالم بوده است و از این روی با رخت بریستن کامل از این نشئه، دلیلی بر بقای عالم، باقی نمی‌ماند (نسفی، الانسان الکامل، ص ۷۴؛ جامی، همان، ص ۹۰؛ فرغانی، همان، ص ۴۱۳). مولوی در علت غایی بودن انسان در آفرینش می‌نویسد:

اول فکر، آخر آمد در عمل	بَسْنِیتِ عَالَم، چنان دان در ازل
میوه‌ها در فکر دل اول بود	در عمل، ظاهر به آخر می‌شود
چون عمل کردی، شجر بنشاندی	اندر آخر، حرف اول خواندی
گرچه شاخ و برگ بیخش اول است	آن همه از بهر میوه، مُرسل است

(همان، دفتر دوم، ۹۷۳ - ۹۷۰؛ همان، دفتر چهارم، ۵۲۴ - ۵۲۲).

نسبت انسان با عقول و ملایکه و عالم کبیر

یکی از مباحث دیگری که به طور مفصل در منابع عرفانی مورد توجه قرار گرفته است، بحث

برتری انسان و انسان کامل از عقول و مفارقات است و اینکه تمامی عقول و مفارقات، قوای انسان کامل است و در اختیار اویند (قیصری، همان، ص ۱۱۹؛ و ص ۳۶۳؛ جامی، همان، ص ۲۷۵). مولوی معتقد است سبب رجحان آدمی بر فرشته و سایر مفارقات و مجردات این است که مقام تجریدش از آنها بیشتر و بالاتر است. در دفتر ششم آمده است:

آن ملایک جمله عقل و جان بُدند جان تو آمد که جسم آن بُدند
از سعادت چون بر آن جان بر زدند همچو تن آن روح را خادم شدند (۷۷-۳۰۷۵)
مظهر عزّت و محبوب به حق از همه کز رویان بُسرده سبق
سسجده آدم را، بیان سبق اوست سجده آرد مغز را پیوست، پوست

(همان، ۵۴-۲۱۵۳).

پس انسان نسخه مختصری است که با نسخه مفصل عالم، از عالم عقل تا ماده، مطابق است. اهل معرفت از نظر صوری به ما سوی الله، یعنی از عقل اول تا عالم ماده، عالم کبیر می‌گویند و به انسان، چون در عین صغرش، مشابه آنچه را در عالم هست، در خود دارد، عالم صغیر اطلاق می‌کنند. البته از نظر معنا و مرتبه، انسان عالم کبیر و عالم انسان صغیر است؛ چون که به قول جامی خلیفه بر مستخلف علیه استعلا و برتری دارد.

ای آن که تراست ملک اسکندر و جمجمه انسانی و موط از حرص مباش در پی نیم درم
عالم همه در توست و لیکن از جهل بسنداشته‌ای تو خویش را در عالم

(جامی، همان، ص ۹۱).

و به قول مولانا:

گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین جمله ذرات را در خود بیین
چيست اندر خم که اندر نهر نیست چيست اندر خانه کان در شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان خانه است و دل شهر عجاب
(مثنوی، دفتر چهارم، ۸۰۹-۸۱۱؛ خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ۱۰۴-۱۲۷).

به تعبیری با توجه و عنایت به قوس نزول، همه عالم در واقع یک انسان است. چون عالم، حقیقت یکپارچه‌ای است و این وحدت و یکپارچگی خود را از طریق نفس رحمانی و انسان کامل به دست آورده است و برای هر یک از نشئات مجموع عالم، نمونه‌ای در انسان

هست. به تعبیر قیصری، اگر عالم دارای مرحله عقل کبیر است، انسان نیز مرحله عقلی دارد. اگر برای عالم نشئه‌ای به نام مثال منفصل هست، در انسان هم نشئه مثال متصل وجود دارد. اگر در نسخه مفصل از عالم، نشئه مادی وجود دارد، در انسان هم نشئه مادی وجود دارد. قیصری می‌نویسد: والانسان لكونه نسخة العالم الكبیر، مشتمل علی ما فیہ من الحقایق كَلْهَا بل هی عینه من وجه (همان، ص ۹۲ و ۱۱۹). حاصل آنکه با وجود انسان کامل در نظام خلقت، می‌توان به کل مجموعه نظام هستی عنوان انسان داد. (جامی، همان، ص ۹۲).

پس به معنی، عالم اکبر تویی

پس به صورت عالم اصغر تویی

(مولوی، همان، دفتر چهارم، ۵۲۱).

شیر نر در پوستین بره‌یی

اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای

(همان، دفتر اول، ۲۵۰۲).

هر چه در الواح و در ارواح بود

در سه گز قالب که دادش، وانمود

درس کرد از علم الاسماء خویش

تا ابد هر چه بود او پیش پیش

قدس دیگر یافت از تقدیس او

تا ملک بی خود شد از تدریس او

(همان، ۵۰ - ۲۶۴۸).

در سه گز تن، عالمی پنهان شده

بحر علمی در نمی پنهان شده

(همان، دفتر پنجم، ۳۵۹۷).

وز صفت، اصل جهان این را بدان

پس به صورت، آدمی فرع جهان

باطنش باشد محیط هفت چرخ

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ

(همان، دفتر چهارم، ۷ - ۳۷۶۶).

جامعیت انسان

برای درک وجه و معنای جامعیت انسان، لازم است هر چند مختصر به مراتب سته و حضرات خمسه اشاره داشته باشیم. از منظر عرفان اسلامی، حقیقت وجود که لابشرط مقسمی و مطلق به اطلاق حقیقی است، همان وجود حق متعال است که در مراتب و مجالی نامتناهی متجلی است. کلیات این مراتب منحصر در شش مرتبه است:

۱. مرتبه احدیت ذات یا غیب الغیب (غیبت اول)؛ در این مرتبه، ملک از ملکوت، ملکوت از

جبروت و جبروت از لاهوت متمایز نیست؛ بلکه وحدتی صرف و قابلیت محض بدون هیچ نوع ظهور و کثرت اعم از علمی سببی یا عینی خارجی است.

۲. مرتبهٔ واحدیت یا الوهیت یا غیب ثانی؛ در این مرتبه ماهیات و اعیان اشیا وجود علمی می‌یابند و کثرت علمی نسبی که کثرت اعتباری است ظاهر می‌شود، اما در عین حال در این مرتبه اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود.^۱

۳. مرتبهٔ ارواح یا ظهور حقایق مجردة بسیطه که غیب مضاف نیز خوانده می‌شود. عقول و نفوس کلیهٔ مجردة پس از ظهور در این مرتبه، هم مدرک و ممیز اعیان خود می‌باشند و هم امثال اعیان خود.

۴. مرتبهٔ مثال یا خیال مطلق و به اعتباری غیب مضاف، که مرتبهٔ ظهور معانی و قوالب محسوس است. وجود اشیا در این مرتبه وجود مثالی و برزخی است.

۵. مرتبه حس و شهادت که مرتبهٔ وجود اجسام و اکوان کثیفه‌اند، که قابل تجزیه و تبعیض‌اند.

۶. مرتبهٔ جامعهٔ جمیع مراتب که مرتبهٔ حقیقت انسان کامل است. معمولاً در عرفان اسلامی مرتبه اول و دوم از مراتب مزبور را، مرتبهٔ واحده اعتبار می‌کنند و مراتب را منحصر در پنج می‌دارند و آن را حضرات خمس می‌نامند و برای هر حضرتی نیز عالمی را در نظر می‌گیرند، بدین ترتیب:

۱. حضرت غیبیت مطلق، که عالم آن اعیان ثابت است.
۲. حضرت شهادت مطلق، که عالم آن عالم مُلک است.
۳. حضرت غیب مضاف که نزدیک به غیب مطلق است و عالم آن، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالم عقول و نفوس است.

۴. حضرت غیب مضاف که نزدیک به شهادت مطلق است که عالم آن، عالم مثال و خیال مطلق و منفصل است، و عالم برزخ نیز نام گرفته است. این عالم، از این حیث که غیر مادی

۱. فرق این مرتبه با مرتبهٔ نخستین این است که اعیان در مرتبهٔ دوم وجود علمی دارند، در صورتی که در مرتبهٔ اول مندرج و مندمج در ذات و از هر نوع وجود و ظهوری بی‌بهره بودند.

است، شبیه به عالم ارواح است و از این حیث که صورت و شکل و مقدار دارد، همانند عالم اجسام است.

۵. حضرت جامعه که جامع حضرات چهارگانه مزبور است و عالم آن، عالم انسانی است و جامع جمیع عوالم و اشیا و اکوان آنهاست (جهانگیری، همان، ص ۳۵۷). پس تعیین یا مرتبه اول و ثانی، حضرت اول، عالم عقل، حضرت دوم؛ عالم مثال، حضرت سوم؛ عالم ماده، حضرت چهارم و انسان که کون جامع یعنی جامع تمام آن حضرات است، حضرت پنجم می‌باشد. و منظور از جامعیت انسان نیز این است که در بین تمام موجودات، تنها انسان که در عین اینکه از اکوان یعنی ما سوی الله است، می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع کند و جامع جهت حقانی و الاهی هم باشد. پس تنها حقیقت انسان است که قدرت جمع حقایق خلقی و الاهی را در خود دارد و تا تعیین اول می‌تواند صعود کند. البته باید توجه داشت که این حقیقت، به احدیت جمع، واجد حقایق خلقی و الاهی است. یعنی هر آنچه در عالم خلق و الاهی از عرش تا فرش، به صورت منفصل دیده می‌شود، در انسان به صورت توحیدی، جمع می‌باشد و سر اشرافیت او نیز در همین نکته نهفته است.

البته در بحث از جامعیت انسان کامل، اشکالاتی مطرح است که در مباحث تفصیلی و تخصصی بدان پرداخته شده است. برای نمونه، استاد جوادی املی در پاسخ از اشکال فاقد خصوصیات بسیاری از انواع نامتناهی موجودات عالم کبیر، مانند عفریتها و جانوران مودی دیگر، بودن انسان و اشکال فقدان هر شخصی نسبت به خصوصیات دیگر اشخاص می‌فرماید: افعالی که در عالم خلق واقع می‌شود دوگونه است:

برخی از آنها از شرافت وجودی برخوردار بوده و انسان را در کامل شدن، که همان مشاهده توحید است کمک می‌نمایند، مانند تغذیه و تنمیه؛ و بعضی دیگر ناقص و پست هستند و موجودیت آنها غرض اصلی نبوده و بالعرض می‌باشد، مانند نیش زدن عقرب و یا افعی. همچنین انواعی که منشأ صدور افعال می‌باشند به دو گونه تقسیم می‌شوند: برخی از آنها انواع شریفاند که در سلسله عوالم خلق و امر نقش واسطه را در مراتب مختلفه ایفا می‌نمایند و برخی دیگر انواع خسیس می‌باشند که خارج از این سلسله بوده و وجود آنها

تبعی است نه اصیل. انواعی که نقش واسطه را ایفا می‌کنند، به دلیل آنکه زمینه برای پیدایش آخرین مرتبه فیض یعنی انسان کامل هستند، در نهایت به انسان ختم شده و در نتیجه محدود می‌باشند، و انسان کامل نیز که غایت آنهاست، جمیع کمالات آنها را واجد می‌باشد. و اما انواع خسیسه که خارج از سلسله وسائط هستند و به تبع انواع شریفه به گونه‌ای تطفلی موجود می‌شوند، کارها و افعال آنها که موجب نقصان و نیستی می‌شود، از صفات سلبی مراتب عالی و از جمله انسان کامل شمرده می‌شود و این سلب که در واقع سلب نقص است، موجب نقص و کاستی انسان کامل نبوده و بلکه دلیل بر کمال او خواهد بود. انواع عالیه ضمن منزّه بودن از نقایص انواع نازلّه، تمام افعال کمالی آنها را واجد بوده و علاوه بر آن از کمالاتی برتر نیز برخوردار می‌باشند. حاصل آنکه اولاً، انواع شریفه جهان کبیر به دلیل محصور بودن در وساطت فیض محدود هستند و ثانیاً، انسان کامل کمالات این انواع را واجد است. (همان، ص ۶۴۲).

مولوی از خصوصیت جامعیت انسان کامل به مقام کُلّ بودن تعبیر آورده است:

گُل تویی و جملگان اجزای تو
پشت صد لشگر سواری می‌شود
بر گشاکه هست پاشان، پای تو
از تو عالم روحزاری می‌شود

(همان، دفتر پنجم، ص ۳۵).

و در توصیف انسان کامل آورده است:

باده سرمایه ز لطف تو بَرَد
پادشاهی کن، ببخش ای رحیم
ای رخ چون زهره‌ات شمس الضحی
باده کاندِر خُنَب، می‌جوشد نِهان
ای همه دریا! چه خواهی کردنم؟
ای مه تابان چه خواهی کرد گرد؟
تو خوش و خوبی و، کانِ هر خوشی
تاج کز مناست بر فرق سرت
جوهرست انسان و چرخ، او را عرض
لطف آب از لطف تو حسرت خورد
ای کریم ابنُ الکریم ابن الکریم
ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها
ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
و ای همه هستی! چه می‌جویی عدم؟
ای که مه در پیش رویت روی زرد
تو چرا خود منت باده کشی
طوق اعطیناک آویز بَرَت
جمله فرع و پایه‌اند و او غَرَض

(همان، دفتر پنجم، ۷۵ - ۳۵۶۵).

حق مخلوق یا خدایی بودن انسان

از دیدگاه عرفان اسلامی، جز وجود حق - تبارک و تعالی - وجودی نیست و وجود حق تعالی واحد به وحدت شخصی، و لا بشرط از همه قیود، حتی قید اطلاق است. آنچه غیر از حق است، صرفاً نمود و تجلیات و ظهورات‌اند و کثرات، اگر چه به اعتباری مخفی نیستند و از واقعیت برخوردارند، تجلیات و ظهورات حق‌اند. بر این اساس، اگر به مجموعه هستی از نظر وحدت بنگریم، حق است و اگر از جهت کثرت بنگریم، خلق است. حق به اعتبار ظهور و تجلی در صور اعیان، خلق است، اما به اعتبار احدیت ذات، حق است. پس در عرفان اسلامی و به ویژه در دستگاه ابن عربی، انسان به جهت اصل وجود و کمالاتش که جلوه‌های اسماء و صفات الهی است، حق است و از جهت لوازم امکانی‌اش خلق است و اگر به هر دو اعتبار بدو نگاه شود، هم حق است و هم خلق؛ یا به تعبیر ابن عربی: ان شئت قلت هو الحق الخلق. (فصوص الحکم، ص ۵۶ و ۱۰۳ و ۱۱۲).

ما از حق و حق نیز زمانیست جدا	بسنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق	لابل همه حق نه خلق بیند بینا
در مذهب اهل کشف و ارباب شهود	عالم همه نیست جز تفصیل وجود
چندین صور ار چه ظاهراً روی نمود	چون نیک نگری نیست به جز یک موجود

(نصری، همان، ص ۱۸۳).

پس انسان در دستگاه عرفان اسلامی، هم خلق است و هم حق؛ هم عبد است و هم رب؛ هم ممکن است و هم واجب. البته چنان که روشن است، مراد از این تعابیر، به هیچ وجه خدا بودن ذاتی انسان نیست؛ چرا که به نظر عرفا حتی رسول الله به مقام ذات الهی راه ندارد و مقام ذات الهی، معلوم هیچ کس نیست و حداکثر مرتبه صعود و ترقی انسان تا تعیین اول است. اما از آنجا که صقع ربوبی و تعیین ثانی در سیر نزول، هم جهت حقانی دارد و هم تعیینات و جهات خلقی، وقتی انسان جهت ربانی صقع ربوبی در تعیین ثانی یا تعیین اول را در خود شناخت، حقانی خواهد شد. و این البته خدایی شدن انسان است و نه خدا شدن او، و حتی شائبه حلول و اتحاد هم نمی‌رود. به تعبیری، حق - سبحانه و تعالی - به لحاظ الوهیت که

همان تعیین ثانی است نه مقام ذات که در همهٔ مواطن حضور دارد، حق بلا خلق است و تمامی موجودات خلق بلاحق اند، ولی انسان هم حق است و هم خلق. از سوی دیگر، اسماء الاهی در انتساب به ذات حق تعالی، جهت وجوبی دارند و در مقابل، اعیان ثابت و خارجه جهت امکانی دارند. بر این اساس، انسان کامل که جهت امکانی دارد، وقتی اسماء را در خود تجلی داد، جهت وجوبی نیز می‌یابد، و چون اسمائی را که عالم با آنها تدبیر می‌شود، در خود جمع کرده است، پس می‌توان بر او اطلاق رب هم کرد (ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۸؛ یزدان پناه، درس عرفان نظری، ص ۲۶۳).

سر خلافت و خلیفه‌الله بودن انسان نیز در همین دو سویه بودن او نهفته است؛ یعنی چون یک جهت او ربوبی و جهت دیگرش خلقی است و چون یک پای او در عالم است و پای دیگر او در صقع ربوبی است، همین اتصال او به آسمان و صقع ربوبی، ملاک و معیار خلافت و سلطه و سیطرهٔ او بر عالم است. (ابن عربی، همان، ص ۵۵).

حقیقت انسان و حقیقت محمدیه

در عرفان اسلامی، از حقیقت انسان و مقامی که مختص اوست و سایر موجودات نمی‌توانند به آن دست یابند، با عنوان حقیقت محمدیه نیز تعبیر می‌کنند. منظور از حقیقت محمدیه، به یک اعتبار همان ذات احدیت در تعیین اول است و به اعتبار دیگر، منظور، مقام مظهریت اسم جامع الله در تعیین ثانی است؛ چه، از منظر عرفان اسلامی، در صقع ربوبی، در تعیین ثانی، مخلوقات، مظاهر اسماء جزئی الله هستند و هر مخلوقی، مظهر اسم خاصی است. برای نمونه، اسم «مضل» شعبه‌ای از اسم جامع الله است که شیطان مظهر آن است. در این بین، تنها انسان است که مظهر اسم جامع و کلی «الله» است. با این وصف می‌توان گفت: در بین اعیان ثابت، عین ثابت اسم جامع الله، حقیقت انسان است که از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می‌کنند. با عنایت به قوس نزول، عرفا به استناد به تعبیر حدیث شریف پیامبر خاتم النبیین که فرمود: اول ما خلق الله نوری، معتقدند که نور و حقیقت محمدی، تجلی نخستین و همان روح الاهی است که پنج حضرت مراتب وجود را روشن کرده و در حضرت پنجم در آدم دمیده شده

است و مبدأ حیات و روح همه چیز و واسطهٔ بین خدا و بندگانش گردیده است. حقیقتی که در سراسر وجود ساری است. و چون در قوس صعود، تنها حضرت خاتم الانبیاء ﷺ به مقام اسم جامع الله و قطبیت کبرا رسیده است، این حقیقت در هیئت و بدن عنصری آن حضرت به ظهور رسیده است و هر یک از انبیا، از عهد آدم تا آخرین آنها، هر چه گرفته‌اند از مشکات خاتم النبیین گرفته‌اند. با آنکه وجود حقیقی‌اش پیش از همه بوده و از این جهت فرمود: کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين:

آن زمان کز عالم و آدم نشان پیدا نبود از مکان بی نشان با نشان من بوده‌ام

بر این اساس، جمیع مراتب و مقامات نبوت و رسالت و ولایت در ظاهر و باطن به حقیقت محمدیه باز می‌گردد. به تعبیر دیگر، همه انبیا و اولیا به لحاظ اصل و حقیقت اصلی، همه بر یک حقیقت، یعنی حقیقت محمدیه‌اند که به لحاظ شرایط اجتماعی و جغرافیایی به صورت انبیا و اولیای مختلف در آمده است، تا اینکه در نهایت کمال جلوهٔ آن حقیقت در سلسلهٔ انبیا در بدن عنصری حضرت خاتم‌الانبیا ظهور یافته و در سلسلهٔ اولیا نیز در بدن عنصری خاتم‌الاولیاء حضرت مهدی (عج) که ولایتش با ولایت باطنی و ظاهری رسول اکرم ﷺ متحد است، متجلی شده است و اولیای الاهی، از ادیان و مذاهب گوناگون نیز از مشکات این ولی خاتم استرزاق می‌کنند (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۲؛ آملی، جامع الاسرار، ص ۳۸۹).

کتابنامه

- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۶۵.
- آملی، حیدر بن علی، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، تهران، وزارت فرهنگ و آموزشی عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- آملی، حیدر بن علی، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین ابن العربی، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، به اهتمام کرین و عثمان اسماعیل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- آملی، حیدر بن علی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محمد بن علی، رسائل ابن عربی، ده رساله مترجم شیخ الاکبر محیی الدین ابن عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی، تهران، مولى، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، شرح فصوص الحکم ابن عربی، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، اشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

- جندی، موید الدین محمد، شرح فصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵.
- جیلی، عبدالکریم، الکاملات الالهیه فی الصفات المحمدیه قاهره، عام الفکر، ۱۹۹۷م.
- حکیم، سعاده المعجم الصوفی: الحکمة فی حدود الکلمه، بیروت، دندره، ۱۹۸۱.
- زمانی، کریم، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶.
- عجم، رفیق، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۹.
- فرغانی، سعید بن محمد، مشارق الدراری: شرح نائیه ابن فارض، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۷.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مولی، ۱۳۷۵.
- کمال خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم محی الدین بن عربی، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار، ۱۳۷۶.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی.
- میبدی، احمد بن محمد، تفسیر ادبی و عرفان قرآن مجید بفارسی از کشف الاسرار، ده جلدی اثر خواجه عبدالله انصاری تألیف احمد میبدی، تهران، اقبال، ۱۳۴۷.
- میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار: تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، تهران، طهوری: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۷.

- نصری، عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶.
- نیکلسون، رینولدالین، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدای، تهران، هرمس، ۱۳۵۸.
- یزدان‌پناه، یدالله، دروس عرفان نظری (جزوه درسی)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.
- یوسف‌پور، محمدکاظم، نقد صوفی: بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری، تهران، روزنه، ۱۳۸۰.



ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی