

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۶/۴/۲۶

انسان کامل از دیدگاه قونوی

فاطمه فتحی مقدم^۱

مهدی کهنوجی^۲

محمد جواد رودگر^۳

چکیده:

شناخت انسان و توجه به ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه همهٔ علما و عرفا بوده است. یکی از عرفایی که به بررسی عرفانی انسان کامل پرداخته است قونوی است. از خصایص قونوی آن است که علاوه بر فهم عمیق مقاصد ابن عربی، به جهت دارا بودن از قدرت فلسفی و عقلانی بالا، توانسته عرفان نظری را به لحاظ مقام اثبات به طور منسجم و در ساختاری علمی و فنی ارائه کند و با ناظر بودن به فلسفه و همانند آن، موضوع و مبادی و مسائل عرفان نظری را تبیین نماید و سعی کرده دغدغه‌های یک فیلسوف را در عرفان پاسخ دهد. او همانند ابن عربی هرگز از شهودات خود دست نکشیده است لکن با قدرت علمی و فلسفی خود توانست، تبیین علمی و فلسفی از مشاهدات خود ارائه و آنها را با نظر فلاسفه تطبیق و سپس داوری نماید. او نیز به سان دیگر عرفا به این نتیجه دست یافت که انسان تنها مظهر از مظاهر حق است که انگونه که حق می‌خواهد او را مظهریت می‌کند. در اندیشه او انسان تلفیقی از نفس و بدن است، نفس انسانی جوهری بسیط و مجرد است که اصالت با اوست. در این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی است به بررسی عرفان فلسفی قونوی می‌پردازیم و به دنبال تبیین این مسئله هستیم که انسان کامل از دیدگاه قونوی کیست و چه ویژگی‌هایی دارد.

کلید واژه‌ها:

انسان، انسان کامل، عرفان اسلامی، خاتم ولایت، قونوی.

۱- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۲- استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). نویسنده مسئول: mahdikahnooji@iki.ac.ir

۳- دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پیشگفتار

اصطلاح انسان کامل را اولین بار ابن عربی به کار گرفته است. وی در اولین فص از فصوص الحکم، یعنی فص آدمی این اصطلاح را مطرح کرده است.^۱ او در کتاب فتوحات خود بارها آن را به کار برده است و مضمون این اصطلاح با تعبیری همچون انسان عقلی، انسان اعلی، انسان الحق، انسان اول و امثال این‌ها در فرهنگ اسلامی به کار گرفته است. انسان کامل کون جامع است: در نظر عارفان، پس از ذات غیب الغیوبی حق تعالی، کل عالم هستی را پنج حضرت تشکیل می‌دهد که حضرت پنجم کون جامع است و عالم آن انسان جامع. باید گفت در بین این پنج عالم تنها عالمی که همه کمالات چهار عالم دیگر را به نحو جمعی و وحدانی و هم به نحو تفصیلی و جزئی است کون جامع است که عالم آن انشان کامل است و انسان کامل از دید قونوی عبارت است از رونوشت کامل جامع تمام رونوشت‌ها و او بیرون آمده و تلاقی از کل است و همو جامع بین حقایق الهیه و کونی است. او علت غایی و صاحب آخریت بوده و به سبب رتبه او، اولیت تعیین و تشخیص می‌یابد.^۴ ویژگی جهان هستی یا عالم کبیر آن است که هر فرد موجود یا هر مرتبه‌ای از مراتب آن، نماینده جنبه‌ای از یک یا چند اسم از اسماء الهی است، اما انسان کامل نماینده و مظهر همه صفات و اسماء الهی، ان هم به نحو جامع است. انسان کامل مظهر اسم اعظم «الله» است. اسم اعظم، جامع تمام اسماء الهی اعم از اسماء جمالیه و جلالیه است. مصداق انسان کامل حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدا ظهور و به عبارت دیگر اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. حقیقت محمدی (ص) را ارتباطی است با عالم و ارتباطی است با انسان و ارتباطی است با معرفت اصل عرفان. از حیث ارتباطش با عالم، مبدا خلق عالم است که خالق عالم پیش از هر چیزی او را افریده است و هر چیزی را نیز از او آفرید. از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود و خلاصه، آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است.^۲ از دیدگاه قونوی انسان کامل همه مراتب عالم را با ویژگی‌ها و خصوصیات آن در خود دارد و مراتب انسان کامل برابر با مراتب عالم

۱- ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۳.

۲- قیصری، ۱۳۷۵، ۴۴۱.

۳- قونوی، ۱۳۸۷، ۸.

۴- قونوی، ۱۳۹۰، ۱۱.

۵- قربانی، ۱۳۸۴، ۱۵۶.

هستی (عالم کبیر) است. انسان کامل جامع تمامی کتاب‌ها (الهی و کونی) به صورت اجمال و تفصیل است و این باعث همانندی او با خداوند است. بین ذات حق و ذات کامل و علم حق و علم انسان کامل مضاهات است.^۱

پیشینه تحقیق: به دلیل کمبود منابع، در خصوص این موضوع تحقیق جامع و کاملی در خصوص موضوع پژوهش پیش رو صورت نگرفته است و تنها یک مقاله در این ارتباط وجود دارد. این مقاله تحت عنوان مبانی انسان شناسی شیخ صدرالدین قونوی است که به قلم حامد کرمی به رشته تحریر درآمده است. نویسنده در این مقاله به این نتیجه رسیده است که علوم معاصر مبتنی بر ماهیت فیزیولوژیک انسان است و نگاهی حداقلی به انسان دارد، و در مقابل علاوه بر آن انسان شناسی عرفانی را رویکرد کمال گرا و عدم محصور شدن به مفهوم زیستی انسان می‌تواند تمهیدگر حقوق انسانی با ویژگی‌های متفاوت از تعبیر معاصر بشر باشد. در نهایت به این نکته اشاره می‌کند که انسان عرفانی نه در سرشت و نه در انجام خود موجودی صرفاً زمینی و خاکی نیست او کون جامع و واسطه فیض الهی است و نوع انسانی در این مسیر در حال تکامل است و می‌باید استعداد خود را به منصفه ظهور برساند یعنی از هیولا خود را به مقام کمال برساند. به هر ترتیب نویسنده در این پژوهش به دنبال بررسی حضرت پنجم که عالم آن انسان کامل است، از دیدگاه عارف بزرگ صدرالدین قونوی می‌پردازد و نظرات وی را مورد بحث قرار می‌دهد

۱- عرفان فلسفی قونوی

مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، بعنوان اولین اثر در علم عرفان نظری، مبانی عرفان نظری یا فلسفی را بنیان نهاد زیرا ابن عربی که به پدر عرفان نظری اسلامی مشهور است، فرصت این مهم را نیافت و لذا قونوی بود که مبادرت به این امر ورزید. قونوی در کنار حکمت مشاء و حکمت اشراق، مکتبی را پایه گذاری کرد که میتوان آن را عرفان فلسفی خواند. وی با تمام بدبینیش به عقل نظری، اذعان میکند که کشف و ذوق با عقل نظری در همه مراحل موافق است زیرا تناقضی در حجت عقل نظری نمییند اما ادراک این حجت را از تصور بشری محجوب میداند. تلاش قونوی آنست تا میان قواعد کشفی عرفا و نظریات حکما، انسی حاصل کند. او در بسیاری از مواضع خود، از اشارات ابن سینا و بویژه شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آن بهره میبرد، بگونه‌ی که میتوان زبان فلسفی مورد استفاده قونوی را حکمت مشاء، خصوصاً اشارات ابن سینا قلمداد کرد که در فلسفی کردن عرفان قونوی، سهم بسزایی دارد.

۲- مراد از اسم مکنون و مستأثر خداوند چیست؟

از اخبار و ادعیه صادر از اهل بیت عصمت (ع) استفاده می‌شود که خدای متعال اسمائی دارد که آنها را برای خویش برگزیده است و احدی از آنها آگاه نیست. این اسماء به «اسماء مستأثره» معروف شده‌اند. از روایات استفاده می‌شود که اسماء مستأثره از مراتب غیبی اسم اعظم هستند و جهت بطون و غیب اولین اسم الهی می‌باشند. از اسم مستأثر به اسم «مکنون» و «مخزون» نیز تعبیر شده است. «استیثار» در لغت به معنی برگزیدن و به خود اختصاص دادن است و مستأثره، که از مصدر استیثار گرفته شده، به معنی برگزیده می‌باشد.

راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید: «الاستیثار التفرّد بالشئ من دون غیره»^۱ و در بحار الانوار آمده است: «استأثر بالشئ ای استبد به و خص به نفسه»^۲

از روایات استفاده می‌شود که اسماء مستأثره از مراتب غیبی اسم اعظم هستند که کسی از آنها آگاه نیست. امام باقر (ع) در این مورد می‌فرماید: «فتاد و دو حرف از حروف اسم اعظم در پیش ما (اهل بیت) است (به آن آگاهی داریم) و تنها یک حرف از آن نزد پروردگار متعال است که آنرا در علم غیب به خود اختصاص داده است (کسی از آن آگاه نیست)»^۳. از روایت باب «حدوث اسماء» اصول کافی استفاده می‌شود، اسم مستأثر که از آن به اسم «مکنون» و «مخزون» نام برده شده است، جهت بطون و غیب اولین اسم الهی است. به همین دلیل به اعتباری تعیین و اسم است و به اعتبار دیگر عدم تعیین، غیب و واسطه در ظهور اسماء دیگر می‌باشد.^۴

مستأثر و برگزیده بودن به چه معنی است؟ آیا برگزیده بودن این اسم به این معناست که در عالم ظاهر نشده و مظهری در عالم ندارد؟ یا به این معناست که مظهرش هم مثل خود این اسم برگزیده بوده و برای احدی معلوم نمی‌شود؟

عرفا به طور عموم اسماء مستأثره را اسمائی می‌دانند که طالب پوشیده بودن و خفا و غیب هستند

۱- راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، ص ۱۰، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۲- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۵، حدیث ۱، ص ۲۵۵، بیروت، طبع جدید.

۳- اصول کافی، ج ۱، کتاب «حجت» ص ۳۳۴، باب «ما اعطی الائمه - علیهم السلام - من اسم الله الاعظم»: و نحن عندنا من الاسم الاعظم اثنان و سبعون حرفا و حرف واحد عند الله تعالی استأثر به فی علم الغیب عنده، مفسرین به طور معمول این روایات را در تفسیر آیه کریمه «قال الذی عنده علم من الكتاب» می‌آورند. در کتاب بحار الانوار، جلد ۲۷، طبع جدید، تحت عنوان «ان عندهم الاسم الاعظم به یظهر منهم الغرایب» مجموع این روایات نقل شده است.

۴- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، «باب حدوث الاسماء»، ص ۱۵۲، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع): «عن ابی عبدالله (ع) قال: ان الله تبارک و تعالی خلق اسما... فجعله کلمة تامه علی اربعة اجزاء معالیس منها واحد قبل الآخر، فاطهر منها ثلاثة اسماء لفافه الخلق اليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المکنون المخزون... و هذه الاسماء الثلاثة ارکان و حجب الاسم الواحد المکنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة».

و اثری از آنها در عالم خلق ظاهر نمی‌شود و مظهري در عالم ندارند.

صدرالدین قونوی در کتاب «مفتاح غیب الجمع و الوجود» اسماء ذاتی حق را به دو قسم می‌داند: یک قسم از این اسماء، حکم و اثرشان در عالم ظاهر می‌شود و در عالم مظهر (محل ظهور) دارند که یا از طریق همین مظاهر و آثار، از پشت حجاب، برای نیکوکاران شناخته می‌شوند و یا از طریق کشف و شهود، برای کاملین از عرفا و اولیاء، معلوم می‌گردند.

قسم دیگر از اسماء ذاتی، اسمائی هستند که اثری از آنها در عالم ظاهر نمی‌شود و به همین جهت برای احدی معلوم نمی‌گردند. این قسم دوم همان اسماء مستاتره الهی هستند.^۱ این اسماء با اینکه در عالم خلق ظاهر نمی‌شوند، صورت آنها در مرتبه اعیان ثابتة (مرتبه علم الهی از دیدگاه عارف) موجود است. به همین اعتبار به صور این اسماء در مرتبه اعیان ثابتة، «ممتنعات» اطلاق شده است.

امام خمینی (س) در مقام بیان مراتب اسم اعظم، اسم مستاتر را از مراتب غیبی اسم اعظم برشمرده و فرموده‌اند: «اما اسم اعظم بر اساس حقیقت غیبی که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست، به اعتباری که سابقاً ذکر شد همان حرف هفتاد و سوم است که به علم غیب خداوند اختصاص یافته است.»^۲

در متون عرفانی نیز آمده که غیب ذات حق تعالی، از شدت بطون و غیب، بدون واسطه برای هیچ‌یک از اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود و برای ظهور اسماء و بروز آنها احتیاج به واسطه‌ای است که جانشین ذات در ظهور کمالات ذات در معانی و مظاهر اسماء و صفات گردد. وسائط ظهور کمالات ذات خداوند، دو وجه دارند که وجهی به جانب غیبی ذات خداوند نظر دارد که به این جهت غیب و غیر متعین است و وجه دیگر نظر به جانب اسماء دارد که به این جهت متعین و ظاهر در اسماء است.^۳

^۱ محمدبن حمزه الفناری، مصباح الانس، ص ۱۴، چاپ سنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ با همکاری وزارت ارشاد اسلامی، فصل چهارم از فصول فاتحه.

^۲ موسوی خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، ص ۱۱، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ پنجم، ۱۳۷۴: «اما الاء سم الاء اعظم بحسب الحقیقه الغیبیه التي لا یعلمها الا هو و لا استثناء فیہ، فبالاعتبار الذی سبق ذکره، و هو الحرف الثالث و السبعون المستاتر فی علم غیبیه.»

^۳ موسوی خمینی، روح الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۱۶-۱۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۳: «ان الاء اسماء و الصفات الالهیه ایضا غیر مرتبطه بهذا المقام الغیبی بحسب کثراتھا العلمیه غیر قادره علی اخذ فیض من حضرته بلاتوسط شیء... فلا بد لظهور الاء اسماء و بروزھا و کشف اسرار کنوزھا من خلیفه الهیه غیبیه یتخلف عنها فی الظهور فی الاء اسماء و ینعکس نورھا فی تلك المرایا... هذه الخلیفه الالهیه و الحقیقه القدسیه التي

۳- اطلاق اسم مستأثر بر مقام ذات

امام خمینی (ره) در شرح دعای سحر و در شرح عبارت «اللهم انی اسئلك من اسمائك باکبرها» بعد از بیان این مطلب که اسماء و صفات الهی حجب نوری برای ذات حق هستند و ذات احدی تنها از طریق اسماء و صفات ظهور می‌یابد و در مقام غیب ذات پروردگار، اسم و رسم و حدی نیست، می‌فرماید: «یکی از احتمالات در معنای اسم مستأثر این است که منظور از این اسم همان مقام غیب باشد و اطلاق اسم بر مقام غیب ذات به این جهت است که خود ذات علامت و نشانه برای ذات می‌باشد.»^۱

ایشان در تعلیقات بر کتاب مصباح الانس، بعد از کلام قونوی در تقسیم اسماء ذاتی و اینکه اسماء مستأثره در خارج حکم و اثر ندارند، این قول را که اسم مستأثر، همان مقام غیب ذات است به استاد خود، مرحوم شاه‌آبادی (ره)، نسبت می‌دهند و می‌فرمایند: «ظاهر کلام قونوی این است که اسماء مستأثره در عالم مظهري ندارد، استاد عارف کامل ما می‌فرمودند که اسم مستأثر، همان ذات احدی و مطلق حق است، زیرا ذات الهی با تعین، منشأ ظهور اسماء است، اما ذات مطلق بدون تعین، منشأ ظهور اسماء نیست. و اطلاق اسم بر مقام ذات از باب تسامح در تعبیر است، نه اطلاق حقیقی.»^۲

صدرالدین قونوی و به تبع او، شمس‌الدین فناری، معتقدند که بر طبق قاعده الواحد، وجود منبسط یا مفاض، اولین صادر از حق تعالی است. از نگاه قونوی، صادر اول از ذات حق تعالی، وجود عام و فیض ذاتی است که از او به تجلی ساری در حقایق ممکنات؛ از عقل اول تا هیولای اولی تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر از منظر قونوی اولین صادر از حق تعالی، وجود عام افاضه‌شده بر اعیان موجودات است و آن چیزی است که از اعیان موجودات، موجود شده است و این وجود عام، میان عقل اول و سایر موجودات، مشترک است و به این معنا، حقیقت جعل متعلق به وجود است. بیشترین تمرکز امام خمینی (ره) نیز برای تبیین مراتب نظام وجود، در «تعلیقات مصباح الانس» فناری

هی اصل الظهور لابد ان یكون لها وجه غیبی الی الهیة الغیبیة ولا یتظهر بذلک الوجه ابدا، و وجه الی عالم الاسماء والصفات بهذا الوجه یتجلی فیها».

۱- موسوی خمینی روح الله، شرح دعای سحر، ص ۱۱۴ - ۱۱۵: «ذا فان اشترت باطلاق الاسم فی بعض الاحیان علی هذه المرتبه التي هی فی عماء و غیب كما هو احد الاحتمالات فی الاسم المستأثر فی علم غیبیه، كما ورد فی الاخبار و اشار الیه فی الآثار الذی یختص بعلمه الله، و هو الحرف الثالث و السبعون من حروف الاسم الاعظم المختص علمه به - تعالی - فهو من باب ان الذات علامه للذات، فانه علم بذاته لذاته».

۲- موسوی خمینی، روح الله، تعلیقات بر مصباح الانس، ص ۲۱۸، مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ دوم: «قال شیخنا العارف الكامل - دام ظلّه - ان الاسم المستأثر هو الذات الاحدیة المطلقه، فان الذات بما هی متعینه منشأ للظهور دون الذات المطلقه، ای بلا تعین، و اطلاق الاسم علیه من المسامحه و الظاهر من کلام الشیخ و تقسیمه، الاسماء الذاتیه الی ما تعین حکمه و ما لم یتعین، انه من الاسماء الذاتیه التي لا مظهر لها فی العین».

که شرح «مفتاح‌الغیب» قونوی است، متوجه صادر اول یا به تعبیر او، مشیّت مطلقه یا کلی است. به عقیده امام، صادر اول، هیچ کثرتی ندارد و کثرت در مرتبه بعدی آن است که همان تعینات صادر اول به شمار می‌رود؛ اما در عین حال، از نظر او صادر اول دارای اعتبار وحدت و اضمحلال کثرات در ذات آن و اعتبار کثرت و ظهور در مظاهر است. امام مسئله علم حق تعالی به جزئیات را نیز از طریق صادر اول حل می‌کند و برخلاف قونوی و فناری، نسبت مجعول بودن به وجود را باطل می‌خواند، زیرا معتقد است که صادر اول یا وجود عام، ربط محض است و ربط محض، حکمی ندارد و به همین مناسبت نمی‌تواند که مجعول باشد. با این حساب، میان اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت را جمع می‌کند.

۴- انسان کامل از دیدگاه قونوی

باید گفت حضرت پنجم مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الهی و کونی و تمام تنزلات وجود است. از این مرتبه به «کون جامع» تعبیر می‌شود. در میان موجودات تنها انسان است که می‌تواند تمامی حضرات وجود را با یک وجود احدی در خود پیاده کند و شامل جهات حقانی و خلقی باشد.^۱

در عرفان نظری، انسان جایگاه ویژه‌ای دارد و رتبه او به لحاظ وجودی از باقی موجودات بالاتر است، تا جایی که عارفان مقصود اصلی از ایجاد عالم را عالم انسانی و نشئه وی می‌دانند.^۲ بنابر وحدت شخصیه وجود، در هستی یک حقیقت بیش نیست و مصداق حقیقی آن تنها حق سبحانه است و همه عالم مظاهر و شئونات حق‌اند که مجازاً موجودند و وجودی و رای وجود حق ندارند. اگر به این مظاهر و تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود همه آنها عدم محض بوده، از حقیقت برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آنها نگاه شود تعینات و شئونات وجود را دارند؛ همانند صفرهای متعددی که بدون لحاظ عدد، ارزش عددی ندارد، ولی هنگامی که عددی در کنار آنها قرار می‌گیرد ارزش عددی پیدا می‌کنند. مطلب مهم و اساسی در اینجا این است که مظهریت هر شیء برای حق در حد و اندازه و استعداد همان شیء خاص است؛ به عبارت دیگر هر شیء در حد و قابلیت خودش حق را نشان می‌دهد. اما انسان این چنین نیست؛ بنابر روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»^۳ انسان مظهری است که بر صورت حق خلق شده است و

۱- رک: فناری، مصباح الانس، ص ۱۰۲؛ ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۳۵۶ و ۳۵۹؛ جامی، نقد النصوص، ص ۶۱ و ۶۳.

۲- رک: قونوی، نصوص، ص ۴۲؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۳۲۵.

۳- فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۷، ۱۳۰، ۱۸۶، ۴۰۶، ۴۱۳ و ۴۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱-۱۴، ۳۲۰ و ج ۱، ص ۱۳۴.

مظهریت وی به اندازه خودش نیست بلکه حق را آن گونه که حق می‌خواهد جلوه می‌دهد. خداوند خودش را در آینه انسان در حد و قامت خود مشاهده می‌کند؛ لذا از انسان تعبیر به «تجلی اعظم» و مظهر اتم حق شده است.^۱ به غیر از انسان، تنها یک مظهر است که به صورت «الله» آفریده شده است و آن عالم است در کلیتش که انسان‌ها را نیز شامل می‌شود. خدا و عالم، روی هم رفته مبین همه آن چیزی هستند که در هستی یافت می‌شود، در حالی که هر یک آئینه دیگری است؛

بنابراین هر اسمی از اسمای الاهی مظهري در عالم کبير می‌یابد و عالم کبير مجموعه همه احکام و آثار اسمای الاهی است.

انسان و عالم در این امر مشترک‌اند که بر صورت «الله» آفریده شده‌اند با این تفاوت که عالم اسمای الاهی را به تفصیل نشان می‌دهد، اما انسان احکام و آثار همه اسما را به نحو اجمال نشان می‌دهد.

ابن عربی و پیروانش عالم را (از عقل اول تا عالم ماده) «عالم کبير» و انسان را به جهت جامعیت و مشتمل بودنش بر هر آنچه در عالم هست «عالم صغیر» می‌نامند.^۲ به تعبیری چون هر آنچه در عالم کبير می‌گذرد را در انسان هم مشاهده می‌کنند می‌گویند گویا انسان همان عالم است جز اینکه صغیر است. این صغیر و کبير بودن هم به حسب صورت ظاهر است و الا به حسب معنا و مرتبه، انسان کامل کبير است. این واقعیت که عالم صغیر (انسان) بر عالم کبير (عالم) برتری و غلبه دارد، شیخ اکبر محیی‌الدین را به آنجا می‌کشاند که در آغاز کتاب فصوص الحکم بنویسد: «انسان، روح عالم است و عالم بدون انسان، مانند جسمی متناسب و متعادل، آماده و منتظر است تا خدا روح خویش را در آن بدمد؛ ولی مادام که انسان ظاهر نشده است، عالم فاقد حیات است».^۳

ابن عربی با توجه به کریمه قرآنی «و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه» آدم را خلیفه و جانشین خداوند در عالم می‌داند که تمام صفات و کمالات حق را داراست و متحقق به همه صفات الاهی می‌باشد.^۴ وی در بیان ضرورت وجود انسان با نشئه عنصری‌اش در عالم اظهار می‌دارد که انسان کامل روح عالم بوده و عالم همچون جسد است برای او؛ همان‌طور که روح انسان نسبت به بدن سمت ربوبیت و تدبیر دارد، در مجموعه عالم نیز انسان کامل چون روحی است برای کل

۱- ابن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص/۴۸.

۲- جامی، نقد النصوص، ص ۹۱؛ ابن عربی، فصوص، ص/۴۹.

۳- ابن عربی، فصوص، فص آدمی، ص/۴۹.

۴- بقره: ۳۰۷.

۵- ابن عربی، فصوص، فص آدمی، ص/۵۵.

عالم و عالم همچون جسدی است برای او و سمت ربوبیت و تدبیر دارد. وجود عالم و بقای آن قائم به انسان کامل و قطب است. تا وقتی که انسان کامل با بدن عنصری‌اش در عالم هست، عالم پابرجاست؛ اما با رحلت او از این عالم، عالم جمع می‌شود و قیامت کبری شرعی فرامی‌رسد.^۱ بنابراین عالم در تحقق و بقائش به انسان کامل به‌عنوان روح و مدبر وابسته است.

بر اساس بیانات ابن عربی و پیروانش حقیقت انسانی و مقام کمالی انسان همان حقیقت محمدیه (ص) است. حقیقت محمدیه (ص) حقیقتی ازلی و ابدی است که مظهر اسم جامع الدرر و به اعتباری عین ثابت آن اسم می‌باشد و حتی برزخیت اولی در مرتبه تعیین اول نیز حقیقت ختمی (ص) است.^۳

بر اساس مباحث قبل، تحقق انسان کامل در دار وجود نه تنها ممکن، بلکه واجب است. همان‌طور که در نظام هستی شناسی عرفانی هر اسمی برای خود مظهري دارد، اسم اعظم حق نیز مظهري دارد که آن مظهر انسان کامل است و مصداق آن حقیقت محمدیه (ص) است. بر اساس روایت نبوی «اول ما خلق الله نوری» حقیقت محمدیه (ص) اولین حقیقت ظاهر و مبدأ ظهور عالم و به عبارت دیگر اولین تعینی است که ذات حق با آن تعیین یافته است.^۵ ابن عربی با استناد به حدیث «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» حقیقت محمدی را ازلی و قدیم می‌داند. این نور ازلی و قدیم به‌طور متوالی در انبیا- آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (ع) و بقیه پیامبران- جلوه کرده تا آنکه به آخرین تجلی تاریخی خود یعنی حضرت محمد (ص) رسیده است. بنابراین، هرچند به لحاظ صورت، انبیا و اولیا متعدّدند، اما به لحاظ حقیقت دارای یک اصل هستند که همان حقیقت محمدیه احمدیه (ص) است. آن حقیقت در نشئه عنصری با توجه به شرایط اجتماعی و جغرافیایی به صورت انبیا و اولیای مختلف درآمده است تا اینکه در نهایت، کمال جلوه و ظهور آن در بدن عنصری حضرت خاتم انبیا محمد مصطفی (ص) تجلی کرده و هر آنچه در آن حقیقت ازلی هست در آن حضرت ظهور یافته است. پس همه انبیا و اولیا جلوه و مظهري از آن حقیقت‌اند و هر یک به اندازه

۱- ابن عربی، فتوحات مکيه، ج ۲، ص ۶۷؛ فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹ و ۵۶.

۲- همان، ص ۵۰.

۳- جامی، نقد النصوص، ص ۳۶؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۱۲۷.

۴- قیصری، شرح فصوص، ص ۹۲، ۱۱۸، ۳۳۵، ۳۵۲ و ۳۹۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۴۴، ج ۲۵، ص ۲۲، ج ۵۷، ص ۱۷۰.

۵- کاشانی، شرح فصوص، ص ۵۳۶.

۶- ابن عربی، فصوص، فص شیشی، ص ۶۴؛ قیصری، همان، ص ۱۴۵ و ۴۰۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲، ج ۱۸، ص ۲۷۸، ج ۱۰۱، ص ۱۵۵.

خود از آن حقیقت خبر می‌دهند.^۱

۵- نفسِ رحمانی

بر اساس آرای ابن عربی اولین ظهور و تجلی حق نفسِ رحمانی است که حتی مرتبه تعیین ثانی و احدیت را نیز دربرمی‌گیرد؛ به همین دلیل باید بحث نفسِ رحمانی را قبل از تعیین ثانی (واحدیت)، یعنی در بحث تعیین اول (احدیت) مطرح نمود. مبحث نفسِ رحمانی از مباحث مهم هستی‌شناسی عرفان نظری مکتب ابن عربی است که در بیانات فیلسوفان مسلمان منعکس نشده است و تنها صدرالمتألهین شیرازی به برکت شناخت عمیق‌اش از عرفان نکاتی را در مورد آن بیان نموده است.^۲ نفسِ رحمانی واژه‌ای است که رسول گرامی اسلام (ص) آن را در سخنی درباره اوئیس قرنی - که در یمن زندگی می‌کرد - بیان فرموده‌اند: «أني لأجد نفس الرحمن يأتي من قبل اليمن؛ به درستی که نفسِ رحمانی را در می‌یابم که از یمن به سوی من می‌آید».^۳ ابن عربی واسطه موطن علم حق و اعیان خارجی را نفسِ رحمانی می‌نامد. در وجه تسمیه این واسطه به نفسِ رحمانی دو بیان دارد: از آنجا که تمامی عالم کلمات وجودی حق هستند، فیض ایجاد حق به نفسِ انسانی شبیه است. نفسِ انسانی بعد از بالآمدن از ناحیه قلب در ابتدای حلق، اصوات را شکل می‌دهد و در ادامه با برخورد به مخارج حروف در فضای دهان تبدیل به حروف و کلمات می‌شود. نفسِ انسانی حقیقتی بخاری و بسیط است و تمامی حروف و کلمات به‌طور اندماجی در آن انباشته شده است. این نفس به‌تدریج به مخارج حروف می‌رسد و تبدیل به کلمات می‌شود. گویا از خداوند سبحان نیز نفسی صادر شده که در ابتدا بخاری بسیط‌الذات بوده است و به‌تدریج در اثر برخورد با شبکه‌های اعیان ثابت به صورت حقایق وجودی خارجی ظهور کرده است. بیان دیگر در باب تسمیه این حقیقت به نفسِ آن است که اعیان ثابت در تعیین ثانی طلب و اقتضای بروز کمالات خود را در خارج دارند و تا زمانی که به خارج نیامده‌اند نوعی کرب و غم، به سبب عدم بروز کمالاتشان، بر آنها غلبه دارد. ظهور این کمالات از طریق نفسِ رحمانی است و گویی نفسِ رحمانی با به خارج آوردن آن کمالات از آنها رفع اندوه و به تعبیری تنفیس کرب می‌کند؛ همان‌گونه که نفسِ انسانی، غم و اندوه را از سینه خارج می‌نماید.^۴

۱- قیصری، شرح فصوص، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۶۱.

۳- ابن‌ابی‌جمهور احسانی، عوالی الثالی، ج ۱، ص ۵۱.

۴- ابن عربی، فصوص، فص هودی، ص ۱۱۲ و فص عیسوی، ص ۱۴۵؛ فتوحات، ج ۲، ص ۳۹۰-۳۹۲؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۷۳۵-۷۳۷ و ص ۸۸۸-۸۸۷؛ ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۸۹.

در نظام هستی حق تعالی تنها موجود حقیقی است و یک وجود بیش نیست که کل هستی را فراگرفته است. تابعین ابن عربی مانند قونوی و شاگردان وی می‌گویند همان‌طور که مصداق حقیقی وجود فقط خداوند است، ظهور و تجلی آن حقیقت در مراتب الاهی نیز یک تجلی واحد و یک نفس بیش نیست که سریانی و ممتد است و کثرات را در خود هضم نموده است. به تعبیری، همان ذات مطلق منبسط و گسترده شده و تجلی نموده است و این تجلی واحد به حسب موازن و قوایل متعدد می‌شود. بنابراین تشکیک در تجلی و ظهورات حق است نه اینکه در مظاهر باشد.^۱

شامل بودن تمام تعینات و ساری بودن در آنها، هویت نفس رحمانی را تشکیل می‌دهد که از آن تعبیر به اطلاق قسمی می‌شود. این قید اطلاق حد نفس رحمانی است؛ بر خلاف ذات حق که دارای اطلاق مقسمی است و حتی اطلاق نیز قید آن نیست و از تمام قیود مبرا و منزه است. نفس رحمانی حقیقت واحدی است که در تمام تعینات الاهی (تعین اول و تعین ثانی) و خلقی (عقل اول تا عالم ماده) سریان دارد. به بیان دیگر نفس رحمانی حقیقت گسترده و ممتدی است که در تمامی حضرات خمس ساری است و همچون پرده‌ای است که دارای نقوش متعدد می‌باشد و همه تعینات نقوش این حقیقت‌اند؛ نفس رحمانی رق منشوری است که از تعین اول تا عالم ماده را در بر گرفته است.^۲

صدرالدین قونوی در بیان رابطه نفس رحمانی با تعین اول می‌نویسد: «تعین اول مذکر و نفس رحمانی مؤنث است؛ یعنی تعین اول جهت مصدریت و اصل بودن دارد و نفس رحمانی ظل و قابل می‌باشد. تذکیر و تأنیث در این بحث نشانه فعل و انفعال است. نقش اصلی و فاعل تعین اول است که تمامی کثرات و شئون از او منتشی می‌شوند و نفس رحمانی محل قابلی است که جنبه انفعال و پذیرا دارد». البته باید توجه داشت که نفس رحمانی و تعین اول دو حقیقت جدای از هم نیستند، بلکه یک حقیقت و دارای هویتی واحد هستند و تنها از لحاظ اجمال و تفصیل با یکدیگر تفاوت دارند. یک حقیقت واحد است که به لحاظ اندماج و اجمال، تعین اول و به لحاظ تفصیل و اشتغال، نفس رحمانی می‌باشد. وقتی حق سبحانه تجلی کرد به صورت نفس درآمد تجلی حق نیز همان علم ذات به ذات در تعین اول است. احدیت (تعین اول) اگر بخواهد خودش را نشان بدهد خود را به شکل نفس رحمانی نشان می‌دهد؛ از این رو، نفس رحمانی غیر از تعین اول نیست؛ همان تعین اول است که حالت نفسی هم دارد. به تعبیری آنچه تاکنون از تعین اول تا عالم ماده بیان شد همه تطورات نفس رحمانی است: اولین تطور او تعین اول (احدیت) است، سپس خود را به صورت اسم جامع الله در تعین ثانی نشان می‌دهد که واحدیت را شکل می‌دهد و به صورت اسما و اعیان ثابت در

۱- قونوی، اعجاز البیان، ص ۳۵.

۲- ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۹۳؛ فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵ و ۱۵۵.

می‌آید که بر اثر طلب و اقتضائات آنها، تعیینات خلقی یعنی عالم عقل تا عالم ماده ایجاد می‌شوند.^۱ نفس رحمانی دارای اسامی متعددی مانند هیولای کلیه،^۲ رق منشور،^۳ وجود عام^۴ و وجود عام منبسط^۵ می‌باشد که با توجه به لحاظات و اعتباراتی که در نفس رحمانی وجود دارند بر آن اطلاق شده‌اند.

۶- امامت با واسطه و بی واسطه

قونوی می‌گوید: از یک وجه امامت به امامتی که واسطه‌ای بین آن و حضرت الهیه نیست و به امامتی که دارای چنین واسطه است تقسیم می‌شود و گاهی امامت مطلق و دارای حکم عام و گاهی مقید است. عبارت معادل برای امامت بی‌واسطه مانند این کلام خداوند خطاب به ابراهیم خلیل (ع) است که فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و امامت باواسطه مانند جانشینی هارون برای حضرت موسی (علیهما السلام) است. و امامت بی‌واسطه مانند خلافت حضرت مهدی علیه السلام است، زیرا رسول خدا (ص) خلافت آن حضرت را به نام خود اضافه نکرد، بلکه به خداوند اضافه کرد و او را خلیفه‌الله نامید، زیرا حضرت رسول (ص) در روایتی فرمود: «هرگاه پرچم‌های برافراشته سیاه را از سرزمین خراسان دیدید، گرچه بر زانوان و نیم‌خیز حرکت کنید، به سوی آنها بروید، زیرا در میان آنها خلیفه خدا و مهدی قرار دارد که...». ^۶ بنابراین رسول خدا (ص) به خلافت و امامت عام حضرت مهدی (ع) خبر داد و بر خلیفه‌الله بودن او حکم کرد.

از نگاه عرفانی، انسان سالک در سفرهای چهارگانه، پس از آن که در پایان سفر دوم رنگ الهی گرفته و حقانی شد، در سیر نزولی در سفر سوم، ضمن اتحاد وجودی با عوالم گوناگون، به خلافت باطنی و معنوی دست پیدا می‌کند. در این هنگام او تا سرسلسله تعیین ثانی رفته و مظهر اسماء حق می‌گردد. در این هنگام هیچ اسمی نمی‌تواند بدون اذن او عامل باشد و در حقیقت اگر اسمی طالب

۱- فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵ و ۱۵۷؛ قونوی، اعجاز البیان، ص ۴۷.

۲- رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۲۳.

۳- همان.

۴- رک: فناری، مصباح الانس، ص ۱۵۰.

۵- رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۱۶.

۶- قونوی، صدرالدین، فکوک، فص هارونی، مطبوع در حواشی منازل السائرین، تهران: ۱۳۱۳ق، ص ۲۸۸. «ان الامامة ينقسم من وجه إلى امامة لا واسطة بينها وبين الحضرة الإلهية و إلى امامة ثابتة الواسطة و قد يكون مطلقاً عامّة الحكم و قد يكون مقيدة. فالتعبير عن الامامة الخالية عن الواسطة، كقوله تعالى للخليل «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و التي بالواسطة، مثل استخلاف هارون و الخالية عن الواسطة، مثل خلافة المهدي - عليه السلام - فان رسول الله لم يضيف خلافة إلى نفسه، بل إلى الله و سمّاه خلیفه الله حيث قال (ص): «إذا رأيتم الرايات السود من ارض خراسان، فأتوها و لو جثوا فان فيها خلیفه الله مهديين، يملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت...» فأخبر النبي بعموم خلافة و امامته و حکم بانه خلیفه الله.»

مظهري است، بايد به اذن او باشد. اين همان خلافتي است که به حضرت آدم اعطاء شده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اوليای الهی هر کدام به وزان قربشان به حق تعالی و به جهت ولایتي که دارند، دارای خلافت باطنی و معنوی هستند؛ از این رو، امکان این که چند نفر در زمان واحد بتوانند واجد آن باشند، محال نیست و تزامنی رخ نمی دهد. علامه حسن زاده آملی می فرماید: «خلافت معنویه این است که افرادی هر یک صاحب مقام خلافت الهیه بوده باشند ولی مأموریت سفر چهارم را که من الحق الی الخلق است نداشته باشند. معلوم است که در این خلافت هیچ تزامنی صورتی نیست زیرا که سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند و هر یک مطابق کمال وجودی خودشان منصب الهیه دارند و به عالم خود محسوسند.»^۱ خلافت ظاهری متفاوت از معنوی است، چون در خلافت ظاهری علاوه بر آن که شخص برخوردار از خلافت معنوی و باطنی است، حاکمیت و سلطنت و اجرای امر و نهی نیز بر آن افزوده می شود. سالک اسفار چهارگانه در صورتی که سفر سوم را پیموده و به سفر چهارم که من الخلق الی الخلق بالحق است، گام نهاد، موظف به انجام وظایفی است که باید آنها را به مرحله اجرا درآورد. لذا در این جا فصل خصومات و حل و عقد امور مطرح می شود و چون باید نفوذ کلمه باشد، دیگر جایی برای دو خلیفه در یک زمان نخواهد بود. پس در خلافت ظاهره چون مبعوث به خلق است و حل و عقد امور را در دست دارد و باید نافذ الکلمه باشد وجود دو خلیفه بدین عنوان موجب تضاد و سبب فساد اجتماع می گردد که بسط کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» مفید این معنی است.^۲ عرفان اسلامی و اهل بیتی هر دو، سرّ خلافت الهی را با اسماء الهی گره می زنند. سرّ خلافت حضرت آدم (ع) به این بر می گردد که او جامع اسماء الهی بوده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۳ و این عامل امتیاز آدم (ع) نسبت به ملائکه بوده است. آیت الله جوادی آملی می فرماید: «رمز و راز خلافت آدم، تحمل و آگاهی از چیزی است که فرشتگان توان تحمل و استعداد ادراک آن را ندارند و آن اسمایی است که مطابق آنچه در آیات بعد می آید غیب آسمانها و زمین به حساب می آید. آگاهی به چنین اسماء و حقایق غیبی است که سبب امتیاز آدم بر فرشتگان است.»^۴ از سویی سیر در اسماء حق و تعلیم آنها، انسان را آماده برای خلافت می کند، لذا چنین انسانی در عرفان، سریان در همه عوالم دارد، چنانچه در شریعت، امام

۱- بقره-۳۰.

۲- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۴۱۳.

۳- انبیاء-۲۲.

۴- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۴۱۳.

۵- بقره-۳۱.

۶- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۳، ص ۱۶۵.

معصوم (ع) به عنوان خلیفه الهی، در تار و پود عالم هستی حضور وجودی دارد. از همین روست که قرآن شریف، پیامبر اعظم (ص) را به عنوان شاهد بر اعمال انسان‌ها مطرح می‌کند: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»^۱ و معصومین (ع) نیز در روایات، به عنوان اسماء الهی‌اند که ارکان عالم را پر می‌کنند: «فبهم ملأت سمائك و ارضک حتی ظهر أن لا اله الا انت.»^۲ (پس به آنها [والیان امرت] پر کردی آسمان و زمین را، تا آشکار شد که نیست معبود بر حقّی جز تو.) و یا روایت شریف «نحن الاسماء الحسنی التي لا یقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفتنا»^۳

از دیدگاه قرآن، حاکمیت ابراهیم (ع) بر مردم، از نوع حکومت یک امام بر امتش بوده است: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»^۴ این امامت به چه معنا است؟ در تفسیر بیان السعاده آمده است: «و این امامت و پیدشوایی غیر از پیدشوایی و رهبری گروهی است، خواه آن گروه در ضلالت باشند، یا در رشد و هدایت، و نیز غیر از امامت امام جماعت و جمعه است، خواه امامت بر حق باشد یا بر باطل و غیر از امامت بر حق جزئی است که مشایخ و اساتید اجازه در روایت یا در ارشاد به آن متّصف می‌شوند و غیر از امامت بر حق جزئی است که هر نبی یا وصی به آن متّصف می‌شود.

چون ابراهیم به مقام امامت و شرافت آن نظر نمود و نگهدارنده خلق بود و مقام و مرتبه‌ای نیز نزد حق داشت، مقام خلقی او اقتضا کرد که پیوستگی‌های جسمانی و روحانی خود را مراعات نماید و به همین جهت، به آنچه که خداوند به او داده بود، مسرور گشت و آن را برای نسلهای بعدی خود درخواست نمود»^۵ و در تفسیر المیزان نیز امامت در آیه غیر نبوت دانسته شد و به امامت در ابعاد مختلف از جمله اجتماعی تفسیر شده است چنانکه فرمود: «وعده‌ای است بابراهیم ع که در آینده او را امام میکند و خود این جمله و وعده از راه وحی بابراهیم (ع) ابلاغ شده، پس معلوم می‌شود قبل از آنکه این وعده باو برسد، پیغمبر بوده که این وحی باو شده، پس بطور قطع امامتی که بعدها باو میدهند، غیر نبوتی است که در آن حال داشته»^۶ یا نوشته‌اند: «ابراهیم بعد از آنکه خالص در عبودیت، و سپس دارای نبوت، آن گاه رسالت، و در آخر خلت شده بود، تازه خدا او را امام کرد، و از اینکه از خدا خواست تا این مقام را در ذریه‌اش نیز قرار دهد، معلوم می‌شود که این مقام در نظرش بسیار

۱- فتح-۸

۲- مفاتیح-اعمال ماه رجب.

۳- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۵، ح ۷.

۴- بقره-۱۲۴.

۵- ترجمه تفسیر بیان السعاده، ج ۲، ص ۲۴۹.

۶- طباطبائی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۰۸.

عظیم آمده، و خدا هم در پاسخش فرموده: که هر کسی لایق این مقام نیست» از منظر عرفان اسلامی، امامت مزبور، همان خلافتی است که خداوند متعال به حضرت داوود(ع) داده است آنجا که فرمود: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»^۱ بر این اساس امام، نقشی دو سویه دارد: از یک سو به عنوان مظهر اسم جامع الله، جامع اسماء الهی است و با عوالم گوناگون اتحاد وجودی پیدا کرده، و رساننده فیوضات حق به هر ذی حقی است که «بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء»^۲ از سوی دیگر، امام موظف است به اجرای حدود الهی پرداخته و میان مردم به قسط و عدل حکم کند و این مستلزم تشکیل حکومت ظاهری و قیام بالسیف است. آری امامت، یا بصورت مستقیم و بی واسطه و یا بصورت غیرمستقیم و با واسطه است. امامت بی واسطه یعنی این که خداوند متعال، شخصی را بدون هیچ واسطه‌ای به این سمت نصب نماید، نظیر آنچه درباره ابراهیم(ع) ذکر شده است. امامت با واسطه، همانی است که در مورد استخلاف هارون نسبت به موسی(ع) مطرح شده است که در آن بر خلاف قسم نخست، واسطه وجود دارد که در مثال مذکور، هارون از جهت آن که از سوی موسی(ع) به امامت و خلافت بر بنی اسرائیل نصب شده است، خلیفه الرسول است، اگر چه هارون، از جهت نبوتش، سمت خلیفه الله را داراست.

نتیجه گیری:

- ۱- با بررسی نظرات قونوی مشخص شد راه ورود به ساختار انسان شناسی عرفانی بازشناسی مسئله انسان کامل است.
- ۲- در تفکر قونوی ساحات وجودی انسان و این که او تلفیق نفس و بدن است مورد تاکید قرار می گیرد و ویژگی های نفس انسانی بیان می شود که در نگاه وی، نفس انسانی جوهری بسیط و مجرد است که جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می باشد.
- ۳- از دیدگاه قونوی انسان کامل کون جامع است: انسان کامل از دیدگاه ایشان عبارت است از رونوشت کامل جامع تمام رونوشت ها می باشد و او بیرون آمده و تلاقی از کل است و همو جامع بین حقایق الهیه و کونی است و او علت غایی و صاحب آخریت بوده و به سبب رتبه او، الویت تعیین و تشخیص می یابد.
- ۴- از نگاه قونوی، صادر اول از ذات حق تعالی، وجود عام و فیض ذاتی است که از او به تجلی

۱- همان، ص ۴۱۸.

۲- ص ۲۶.

۳- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، دعای عدیله.

ساری در حقایق ممکنات؛ از عقل اول تا هیولای اولی تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر از منظر قونوی اولین صادر از حق تعالی، وجود عامّ افاضه شده بر اعیان موجودات است و آن چیزی است که از اعیان موجودات، موجود شده است و این وجود عامّ، میان عقل اول و سایر موجودات، مشترک است و به این معنا، حقیقت جعل متعلق به وجود است

۵- اینکه شدت ظهور وجود در عالم اجسام و ماده بیشتر از عوالم دیگر است، ریشه در کمال اسمایی و اکملیت حق سبحانه دارد. در بحث کمال اسمایی هر اسمی حکم مخصوص به خود را طلب می‌نماید؛ در واقع ظهور و تجلی حق به خاطر کمال اسمایی است که هدف غایی و نهایی حق سبحانه است تا هر نسبت و اسمی از اسمای اندماجی در تعیین اول آثار و احکام خود را به‌طور ممتاز و مفصل بیابد.



منابع و مأخذ:

- ۱- ابن‌ابی‌جمهور احسائی، (۱۴۰۵ق)، عوالی‌الثالی، ج ۱، قم: نشر سید الشهداء.
- ۲- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۱۹م / ۱۳۳۶ق)، انشاء الدوائر، چاپ ایچ. اس. نیرگ لیدن.
- ۳- ابن‌عربی، محیی‌الدین، [بی‌تا]، فتوحات‌المکبه، بیروت: دار صادر.
- ۴- ابن‌عربی، محیی‌الدین، [بی‌تا]، فتوحات‌المکبه، تصحیح: عثمان یحیی.
- ۵- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۰ش)، فصوص‌الحکم، چاپ ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۶- ایروتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۹ش)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران: نشر روزنه.
- ۷- الترکه، صائیل‌الدین‌علی‌بن‌محمد، (۱۳۸۱ش)، تمهید القواعد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۸- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد، (۱۳۷۰ش)، نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تصحیح: ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- جندی، مؤید‌الدین، (۱۳۸۱ش)، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۰- جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۲ش)، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۱۱- خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۷۵ش)، [حواشی بر مقدمه قیصری]: شرح فصوص‌الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران.
- ۱۲- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، (۱۳۷۷ش)، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح: حسن حسن‌زاده‌آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۱۳- فرغانی، سعید‌الدین، (۱۳۵۷ش)، مشارق‌الدراری، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد.
- ۱۴- فرغانی، سعید‌الدین، (۱۳۸۶ش)، منتهی‌المدارک (شرح تائیه ابن‌فارض)، تصحیح: وسام خطاوی، قم: انتشارات اشراق.
- ۱۵- فلوطین، (۱۴۱۳ق)، اتولوجیا، چاپ عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۶- فناری، محمد بن حمزه بن محمد، (۱۳۶۲ش)، مصباح‌الانس، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۷- فناری، محمد بن حمزه بن محمد، (۱۳۷۴ش)، مصباح‌الانس، چاپ مرلی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۸- قربانی، رحیم، (۱۳۸۳)، مرکز عالم کجاست؟ معرفت، دی ماه، شماره ۸۵.
- ۱۹- قونوی، صدرالدین محمد ابن‌اسحاق، (۱۴۰۴ق)، اعجاز‌البیان فی تأویل أم‌القرآن، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۲۰- قونوی، صدرالدین محمد ابن‌اسحاق، (۱۳۶۲ش)، رساله‌نصوص، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۱- قونوی، صدرالدین محمد ابن‌اسحاق، (۱۳۷۱ش)، فکوک، چاپ خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

- ۲۲- قونوی، صدرالدین محمد ابن اسحاق، (۱۳۶۲ش)، مفتاح الغیب، چاپ شده در حاشیه مصباح الانس، تهران.
- ۲۳- قونوی، صدرالدین محمد ابن اسحاق، (۱۳۷۵ش)، نفحات الهیه، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۴- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۵۷ش)، رسائل، رساله اساس الوجدانیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران.
- ۲۵- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۶- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۱ش)، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت.
- ۲۷- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۸- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۱، ۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۵۷ و ۱۰۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۹- ملاصدرا، (۱۴۱۹ق)، اسفار اربعه، ج ۶، ۷ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۰- ملاصدرا، (۱۳۶۰ش)، شواهد الربوبیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۱- ملاصدرا، (۱۳۶۳ش)، مفتاح الغیب، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی