

دو فصلنامه علمی - ترویجی
سال چهاردهم - شماره پیاپی 45
بهار و تابستان 93

تجلی و ظهور حق مطلق در عالم محسوسات از دیدگاه ابن عربی*

علی غفاری**

نوروز پیغامی***

چکیده

عرفان ابن عربی، عرفان تجلی و ظهور است. در واقع تجلی و ظهور یکی از واژه‌های کلیدی و به عبارت دیگر شاه کلید عرفان ابن عربی است. ابن عربی با اینکه بر غیرقابل شناخت بودن حق مطلق در مرتبه ذات و احدیت تاکید می‌کند ولی با این حال، وی بر این است که حق مطلق خود را به طرق مختلف در عوالم هستی و بخصوص در عالم محسوسات نمایان می‌سازد. در بینش عرفانی ابن عربی این امر مهم به واسطه تجلی، عشق، نفس رحمانی، عماء صورت می‌گیرد. از دیدگاه وی در بالاترین مرتبه این عوالم، حق بیشترین، و در مرتبه پایین تر، کمترین حضور را دارد. انسان در مکتب وی نقطه محوری عالم محسوب می‌شود. ابن عربی انسان و بخصوص انسان کامل را به مثابه عالم صغیر و روح این عالم (عالم کبیر) می‌داند و معتقد است که خداوند انسان را به صورت خودش آفرید. ابن عربی

* تاریخ دریافت: 93/1/29 تاریخ پذیرش: 93/4/28

** استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه محقق اردبیلی

*** کارشناس ارشد ادیان و عرفان و مدرس دانشگاه Peighaminorouz@yahoo.com

حقیقت محمدیه را کامل‌ترین، عالی‌ترین و نخستین تجلی حق می‌داند که در انسان کامل به فعلیت رسیده است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، تجلی، انسان کامل، حقیقت محمدیه، حضرات خمس.

مقدمه

یکی از مهمترین مباحث مطرح شده در آثار ابن عربی، بیان ظهور و تجلی حق تعالی در کسوت اسماء و صفات خودش می‌باشد. ابن عربی علت تجلی و آفرینش حق را در عشق و حب به شناخته شدن می‌داند. وی به این نکته اشاره می‌کند که عشق و محبت اصل و سرچشمه تمام مظاهر است. چرا که خداوند می‌خواسته است خودش را در آینه ممکنات که اسماء و صفاتش در آن تجلی می‌کنند، ببیند. در نظر او عالم تجلی وجود الهی است و با عالم است که صفات و اسمای حق یعنی الوهیتش شناخته می‌شود. ذات بی‌صفت خداوند از حیثه‌ی شناخت و ادراک بیرون است (موحد، 1386، ص 145).

مرتبه ذات، مرتبه «کنز مخفی» و یا «غیب محض» است که به ادراک در نمی‌آید و در واقع عنقای بلندآشیانه می‌باشد که گرد دام و دانه هیچ فکر و اندیشه‌ای به دامانش نمی‌نشیند. اما از آنجا که این «کنز مخفی» تاب مستوری نداشته، خودش را بر اسماء خویش و اعیان ثابته، عیان ساخته است، لیکن این خدای عیان شده هر چند که همان ذات و حق مطلق ناشناختنی می‌باشد، ولی در عین حال غیر از آن است و به این ترتیب می‌بینیم این خدای که تجلی کرده هم خدا است و هم خدا نیست (هولاهو) (کربن، 1384، ص 25).

همچنین در این بین ابن عربی انسان کامل را به منزله آینه و مرآت حق می‌داند که تجلی و آفرینش حق تعالی به خاطر آن است. وی به این نکته اشاره می‌کند که انسان کامل، کاملترین نسخه تجلیات الهی و جامع‌ترین مرتبه از مراتب هستی می‌باشد.

تجلی، اساس اندیشه عرفانی ابن عربی

بدون هیچ شکی، تجلی، نقطه محوری اندیشه ابن عربی می‌باشد، و به تحقیق می‌توان گفت که اندیشه تجلی، رکن اساسی جهان بینی اوست. چرا که همه تفکر وی درباره ساختار وجودی جهان حول این محور گردش می‌کند. بدون توجه به این اندیشه محوری (تجلی) هیچ بخشی از جهان بینی او قابل فهم نیست. بطور خلاصه می‌توان گفت نظریه تجلی همه فلسفه او می‌باشد.

تجلی روندی است که طی آن حق - که در ذات خود مطلقا ناشناخته است - خود را در صورتهای عینی تر ظهور می‌دهد. از آنجا که تجلی حق تنها از خلال صورتهای محدود و خاص تحقق می‌یابد، پس تجلی هم عبارت از تحدّد و تعین حق مطلق می‌باشد (ایزوتسو، 1385، ص 167). بدین معنی که تجلیات حق هر چند اشتیاق ذات را به آشکار شدن در عالم اعیان تحقق می‌بخشند، و لیکن با تشخیص دادن به ذات، در عین حال که شناخته شدن او را میسر و ممکن می‌سازند موجب تحدید و تقيید حق مطلق گردیده و در حکم حائل میان خود و حق، حجاب ذات و استخفای آن می‌گردند و حق را در ماورای خود پنهان می‌سازند (ابن عربی، بی تا، ج 3، ص 227).

عرفان ابن عربی، عرفان تجلی و جهان بینی وی، جهان بینی تجلی الهی می‌باشد. در نظر وی اگر حق تعالی تجلی نمی‌کرد و در حالت اطلاق خود باقی می‌ماند اعیان ثابته ظهور نمی‌یافت و در نتیجه عالم و جهان هستی موجود نمی‌گشت. چون تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج می‌شود، بنابراین در صورت عدم تجلی حق مطلق و عدم ظهور و سریان او به اشیاء، یعنی در صورت غیب مطلق بودن، جهان تمام معنای خود را از دست می‌داد (جهانگیری، 1367، ص 272).

حق مطلق از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی برای پی‌ریزی جهان‌بینی خود، به دنبال معرفت هستی و وجود می‌باشد. پرداختن او به وجود به خاطر این است که در هستی، امری قدسی و الهی یافته است که موجد نوعی «هیبت» در درون او شده است. در واقع عارف وقتی از کثرات عبور می‌کند در پس همه آنها وحدتی را می‌یابد و چون این کثرات را موهوم و ناپایدار می‌یابد، مدعی می‌شود که در سرای هستی، تنها یک وجود دارای واقعیت است که همه کثرات را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. از دیدگاه ابن عربی این وجود همان «حق مطلق» است که در گفتار دینی و غیرفلسفی آنرا با کلمه خدا یا الله نشان می‌دهند.

ابن عربی بیان می‌دارد که خدا (حق مطلق) موصوف به وجود است، و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست، حتی می‌گوید، خدا (حق مطلق) عین وجود است و استناد به قول رسول‌الله می‌کند که فرموده «کان الله ولم یکن معه شیء» (خدا بود و با او هیچ چیزی نبود)؛ یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست (ابن عربی، بی تا، ج 3، ص 429).

ابن عربی فقط وجود (حق مطلق) را خدا می‌داند (همو، ج 2، ص 69) و می‌گوید در هستی غیر از خدا نیست (همان، ص 114) و هیچ دگرگونی و تغییر، در ذات و حقیقت او انجام نمی‌گیرد.

1- حق مطلق در مرتبه ذات، «انکراالنکرات» است

حق مطلق در حالت اطلاق خود مطلقاً غیر قابل ادراک و شناخت است؛ زیرا که در حالت تنزیه از کیفیات و نسبتها می‌باشد. تا وقتی که او در مرتبه ذات قرار بگیرد شناخته ناشدنی می‌باشد و برای همیشه بصورت یک راز و غیب‌الغیوب باقی خواهد

مانند (ایزوتسو، 1385، ص 45). حق در این مرتبه، از حیث اطلاق ذاتی خود، از هر حکم و تعریف و اضافه و نسبتی که مقتضی تعیین و تقید و منافی اطلاق هستند، پاک و منزّه است (قونوی، 1371، ص 6). ابن عربی در کتاب فصوص الحکم در فص لقمانی، ذات حق را «انکرالنکرات» می خواند، و بیان می دارد که حق «ناشناخته ترین ناشناخته ها» است؛ چرا که حقیقت او را جز او نمی داند در واقع حق به این معنا همان ذات الاهی مطلق است که هیچ تعینی ندارد و از همه صفات و اسماء منزّه می باشد و گرنه حقی که در مظاهر هستی ظاهر می شود و به همه صفات صور متصف می گردد شناخته ترین شناخته ها است.

2- حق مطلق در مرتبه ذات، «لا اسم له و لا رسم له» است

ذات الاهی ممکن است از دو جهت و دو جنبه در نظر گرفته شود؛ یکی به عنوان ذات بدون صفت و ساده و محض، و دیگری به عنوان ذاتی که دارای صفات می باشد. خدا بفرض ذات مطلق بودن، و رای صفت است (نیکلسون، 1363، ص 37). و چون در مرتبه ذات، یقین، ماهیت، حدود و تقید و تعلق و نسبت و اضافه ای در کار نیست، از این رو حق مطلق در این موقف، موصوف به صفتی و یا مسمی به اسمی نخواهد شد. به تعبیر ابن عربی، خداوند در این مرحله مجهولی است که هرگز معروف نمی گردد، و به غیر از طریق نفی نمی شود از او سخن گفت (ابن عربی، بی تا، ج 2، ص 360). از مقام ذات، به غیب الغیوب، کنز مخفی و عنقای مغرب و ... تعبیر می شود (قیصری، 1375، ص 23) اطلاق این عناوین هم، برای ذات از برای تفهیم است، نه اینکه این عناوین اسم حقیقی برای ذات باشند، چون ذات اسم ندارد، اسم و رسم توقف بر تصور مسمی و مرسوم دارد و اصل حقیقت قابل ادراک نمی باشد (ابن ترکه، 1360، ص 56).

ابن عربی نیز به این نکته اشاره می‌کند که خداوند می‌گوید من از خود اسمی ندارم و هر چه بنده مرا بنامد آن اسم من است من مجهولی هستم که هیچ‌گاه معروف نمی‌شوم (ابن عربی، بی‌تا، ج 2، ص 360).

3- شریعت از تفکر در ذات منع کرده است

مرتبه ذات که مرتبه سکوت و بی‌نام و نشانی است، و حق مطلق در آن حال در تعالی غیرمشروط و در مرتبه احدیت قرار دارد، مطلقاً غیر قابل شناخت می‌باشد، و از حیظه ادراک و فهم بشری بیرون است؛ حتی شریعت نیز از تفکر در آن منع کرده است. شیخ محمود شبستری نیز که یکی از شارحان ابن عربی می‌باشد و در مشرب عرفانی خود بسیار از ابن عربی متأثر بوده، به این نکته اشاره می‌کند. وی در پاسخ به یکی از سوالاتی که شیخ هروی از او پرسیده بود که:

کدامین فکر ما را شرط راه است چرا که طاعت و گاهی گناه است؟
چنین پاسخ می‌دهد که:

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
شبستری به آن حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) که فرموده بودند «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی ذات الله» اشاره می‌کند و می‌گوید فکر کردن در آلاء و اسماء صفات و افعال حق تعالی روا می‌باشد ولی در ذات حق گناه محض است، چرا که ذات حق تعالی از آن اتم و اعلی‌تر است که در دار وجود غیر او دیاری را بتوان یافت که وسیله معرفت و شناخت او گردد، لذا تفکر در ذات موجب ضلالت و حیرت می‌شود (لاهیجی، 1387، صص 77 - 76).

ابن عربی نیز بر این است که فکر عقلاً و شرعاً حکم و مجالی در ذات خدا ندارد و شریعت نیز از تفکر کردن در ذات باز داشته است و قول خدای متعال «یحذر کم الله نفسه» (آل عمران، 28) به آن اشاره می‌کند که در ذات خداوند تفکر نکنید (ابن عربی، بی تا، ج 2، ص 230).

4- تنها راه شناخت ذات، شناخت نفس است

چون تفکر از شناخت حق عاجز است و شریعت نیز آن را منع کرده است، آیا راه دیگری هست که بتوان ذات را شناخت؟ از نظر ابن عربی عارف از راه قلب و تامل در خود می‌تواند به او برسد، در واقع سرلوحه ی تعلیم ابن عربی در این مسیر «من عرف نفسه عرف ربه» است. عارفان برآنند که تنها راه و یا حداقل صحیح‌ترین راه شناخت و معرفت خداوند همانا شناختن نفس خویش است. ابن عربی می‌گوید این دیدگاهی است که با فکر نمی‌توان به آن رسید بلکه راه نیل به آن شهود می‌باشد، همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) گفته است که هر کس خود را بشناسد خدا را می‌شناسد (من عرف نفسه عرف ربه): (همو، بی تا، ج 3، ص 101). به بیانی دیگر از نظر ابن عربی ما باید کوشش بی حاصل شناخت حق (به صورت مطلق) را رها کنیم، و به عمق نفوس خود بازگشته و حق را به صورت جلوه‌هایش ادراک کنیم. نه تنها نفوس ما بلکه همه چیزهای اطراف ما صورتهای متعددی از تجلی ذاتی هستند. از این جهت در میان اشیاء، به لحاظ عینی اختلاف گوهری وجود ندارد، اگرچه به لحاظ ذهنی و معرفتی میان آنها تفاوت چشمگیر وجود دارد (ایزوتسو، 1385، ص 61).

ابن عربی می‌گوید چون قلب عارف محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی می‌باشد لذا همان‌گونه که خداوند در دادن عطایا بی‌نهایت است، قلب عارف نیز در پذیرفتن و

گرفتن و قبول آن حد و حدودی ندارد. او در بیان وسعت قلب به حدیثی که از پیامبر اکرم (ص) منقول است اشاره می‌کند بدین مضمون که: ما وسعنی ارضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدالمومن «نه زمینم و نه آسمانم هیچ کدام گنجایش مرا ندارد و لیکن قلب بنده مومن مرا در بر می‌گیرد» (عفیفی، 1366، ج 2، ص 78).

حضرات خمس

از دیدگاه اهل معرفت هستی صرفاً منحصر به دو عالم غیب و شهادت نیست، بلکه عوالم دیگری نیز وجود دارند. قیصری در تعریف عالم می‌گوید: عالم، ماخوذ از علامت می‌باشد و عبارت است از آنچه که با آن شیء شناخته می‌شود، و در اصطلاح عرفا نیز عبارت از کل ماسوی الله است که به وسیله آن، خداوند از جهت اسماء و صفاتش شناخته می‌شود (قیصری، 1363، ص 47).

در جهان‌بینی صوفیانه، این عوالم یا حضرات وجودی که قابل تشخیص می‌باشند هر کدام، نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق هستند. این حضرات در میان خود یک کل متکاملی را تشکیل می‌دهند، چیزهایی که در حضرت پایین‌تر وجود دارد صور و مثالهایی می‌باشند برای چیزهایی که در حضرات مافوق و بالاتر قرار دارند. بنابراین هر آنچه در عالم محسوسات (شهادت) که پایین‌ترین حضرات است، قرار دارد، مثالی است برای چیزهایی که در حضرات امثال می‌باشد و هر چه در عالم امثال وجود دارد، صورتی می‌باشد که منعکس‌کننده حالتی از شوون حضرت اسماء و صفات الهی است و هر صفت نیز بعدی از ذات الهی می‌باشد که تجلی کرده است. لذا در میان مراتب بالاتر و پایین‌تر ارتباطی معنوی وجود دارد. هر چه در نازل‌ترین مرتبه هستی یعنی عالم محسوسات یافت می‌شود یا رخ می‌دهد صورتی است که در آن شانی از شوون

حضرت عالی‌تر که حضرت مثال می‌باشد به طور مستقیم و یا نهایتاً خود غیب مطلق به طور غیرمستقیم خویش را ظاهر می‌کند (ایزوتسو، 1385، ص 32). در واقع هر تجلی از تجلیات و هر تعینی از تعینات مقتضی تمییز حضرتی از حضرات است، و موجب تحقق مرتبه‌ای از مراتب ذات می‌باشد. پس از غیب مطلق تا آخرین مرتبه‌ی مظاهر حق، از اطلاق وجود تا تقیید شهود یک ذات بیش نیست که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی به مراتب و حضرات گشته است (خوارزمی، 1368، ج 1، ص 26).

خود «حضرت در عرفان مساوی با مظهر است، یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست؛ زیرا عارفان موجودات جهان را جلوه‌گاه حق می‌دانند و از این روی همه اشیاء حضرت‌اند که محل حضور و شئونات تجلیات خداونداند و از این رو ترکیبات حضرت بسیار است» (سجادی، 1386، ص 319).

پنج حضرت یعنی تنزلات پنجگانه، همان تعینات یا تشخیصات هویت الاهی در صور اسماء اوست اینها روی قوابلی که تحت فیضان آنها قرار گرفته‌اند و آنها را عیان می‌دارند، عمل می‌کنند (کرین، 1384، ص 333). بنابراین در نظر ابن‌عربی هستی به پنج مرتبه تقسیم می‌شود و او آنها را حضرات خمس می‌نامد.

همچنین باید دانست که در این سلسله مراتب، خداوند در بالاترین مرتبه، حاضرترین است و در سطح جسمانی، کمترین حضور را دارد یا غایب‌ترین است (دهقان، 1384، ص 444). به عبارت دیگر هر چه از مبدا دورتر شوند لطافت و رقت کمتر و احتجاب و کثافت بیشتر می‌شود و تقیید به زمان و مکان بیشتر و عمیق‌تر می‌گردد. برعکس، هر چه قدر به مبدا و مصدر تجلی خود نزدیک‌تر باشند از رقت و لطافت بیشتری برخوردار بوده و در نتیجه مرتبه عالی‌تری از علوم و حقایق در آنها

منعکس می‌شود (لاهیجی، 1387، ص 115). حضرات خمس و عوالم پنجگانه‌ای که ابن عربی و شارحان وی یاد می‌کنند عبارتند از:

از دیدگاه ابن عربی عشق، انگیزه آفرینش است

یکی از مسائل بسیار مهم مطرح شده در نظام عرفانی ابن عربی، یا شاید هم بتوان گفت مهمترین آنها، نظریات گسترده و سنجیده وی، درباره آفرینش و پیدایش جهان است. وی اساس آفرینش را، عشق به جمال و زیبایی می‌داند که ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از پیدایش جهان خود هم عاشق و هم معشوق بود، خواست تا جمال خویش را آشکار کند، لذا آفرینش را اساس و آینه جمال خویش گردانید. پس، عشق حق به جمال خویش و جلوه جمال وی اساس آفرینش و پیدایش جهان می‌باشد. در حقیقت آفرینش وسیله ظهور و زمینه معرفت و عشق خلق به آن معشوق واقعی و حقیقی است (یثربی، 1387، صص 48 - 47).

همچنین خواجه پارسا در شرح فصوص الحکم می‌گوید: «خداوند خود عاشق دیدن خود بود و برای این دیدار خود مرآتی لازم بود و این مراتب حقیقت محمدیه بود (پارسا، 1366، ص 35). بنابراین اصل و سرچشمه تمام مظاهر حرکت، عشق و محبت است. البته باید توجه کرد که مفهوم آفرینش یا خلق، از دیدگاه ابن عربی، از مفهوم و معنای متداول آن به دور است یعنی او برخلاف عرف متداول در میان دانشمندان اسلامی مفهوم آفرینش به معنای خلق از عدم را نمی‌پذیرد (ابن عربی، 1405، ج 1، صص 112-313).

1- تجلی اول (فیض اقدس)

بر اساس حدیث معروف قدسی، آن گنج پنهان و کنز مخفی، سری دست نیافتنی و ناشناخته، نور سیاه و ظلمانی پیش از آفرینش است. اما آنگاه که خداوند می‌خواهد خود را بشناساند، به صورت تعین اول در جوهر نامشخص خدا، که نفی همه چیز، حتی نفی نفی است جلوه می‌کند. عبدالرحمان جامی، تجلی اولیه را «فیض اقدس» نیز می‌گوید و بیان می‌دارد که در این مقام هنوز اعیان ثابت از اسماء الهی جدا نیستند همچنانکه اسماء و ذات هم از ذات جدا نیستند (جامی، 1370، ص 149).

در این تجلی، حق متعال خود به خود بر خویشتن خویش متجلی است، در این تجلی است که حق به خود، آگاهی می‌یابد. این تجلی را که ذات حق برای ذات خود جلوه‌گری می‌کند، ابن عربی تجلی حبی ذاتی نیز می‌گوید (جهانگیری، 1367، ص 272). همچنین این تجلی که تالی و پیرو غیب هویت است، به حسب «اسم باطن» صورت می‌گیرد (خوارزمی، 1368، ج 1، ص 427). به واسطه این تجلی حق بر خود است که، همه صورتهای اشیاء ممکن بالقوه خود را در ضمیر حق جلوه می‌دهند و حق به خود، آگاهی می‌یابد، در حالیکه بالقوه در موجودات لایتناهی ظهور یافته است و علم حق نیز به اشیاء متعدد تعلق می‌یابد، یعنی در حالتی که حق در حقیقت تکثیر نیافته و وحدت اولیه خود را حفظ کرده است (ایزوتسو، 1385، ص 170). حق در احدیتش به وحدت و تعینی نیاز ندارد که بدانها از چیزی ممتاز شود، چون چیزی غیر از او نیست. پس وحدتش عین ذات اوست و این وحدت خاستگاه احدیت و واحدیت (یکتایی و یگانگی) است. در حقیقت در این مرتبه حقایق در ذات خدا به سان وجود درخت در هسته می‌باشد که همان غیب‌الغیوب است (کاشانی، 1370، ص 156). در مقابل وحدت حقیقی که حتی سایه‌ای از تعدد هم در آن راه ندارد یعنی وحدت

احدیت، این وحدت که بالقوه متکثر است و واحدیت نام دارد قرار می‌گیرد (ایزوتسو، 1385، ص 170).

2- تجلی ثانی (فیض مقدس)

در تجلی دوم که فیض مقدس یا تجلی شهودی هم نامیده می‌شود، اعیان ثابت و ماهیات از کتم عدم و خفای علمی، در موطن وجود و ظهور عین، جلوه‌گر می‌شوند. و به این ترتیب حق در صورتهای بی‌شماری از جهان کثرات ظهور می‌کند، در این فیض است که حق تجلی وجودی می‌کند و هستی، به فیض این تجلی حق شکل می‌گیرد که این مرتبه دوم از مراتب تعیین در طبیعت وجود مطلق است (عفیفی، 1370، ج 2، ص 9). این مرتبه در واقع اولین تعیین ذات در مظاهر خلقی یعنی تنزل واحدیت به جبروت می‌باشد (خوارزمی، 1368، ج 1، ص 25) همچنین این تجلی شهادت به حسب اسم «الظاهر» است که مترتب بر تجلی اول می‌باشد (همان، ص 427). در واقع تجلی ثانی تجلی است که بدان اعیان ممکنات ثابت که شئون ذات الهی اند ظاهر می‌گردد و آن تعیین اول است به صفت عالم بودن و قابل بودن، چون اعیان، معلومات اولین و ذاتی اویند که قابل تجلی شهودی می‌باشند و حق تعالی به این تجلی از مقام احدیت به مقام واحدیت به واسطه نسبت‌های اسمائی، فرود می‌آید. به عبارت دیگر، این تجلی شهودی که همان ظهور وجود است و «نور» نامیده می‌شود عبارت است از ظهور حق به صورت‌های نامهای او در وجود ذاتی که مظاهر آنها هستند. این ظهور همان «نفس الرحمان» می‌باشد که همه چیز بدان به وجود می‌آید (کاشانی، 1374، ص 156).

همچنین تجلی دوم که متضمن تمییز حقایق می‌باشد، صورت تجلی اول و سایه و ظل او می‌باشد که جامع تمام تعینات و اعتبارات است، آنرا مرتبه الوهیت و «قاب

قوسین» نیز می‌نامند و تعین او تعین دوم و قابل دوم است که جامع بین دو طرف اجمال و تفصیل می‌باشد (ابن فناری، 1363، ص 203).

3- نفس رحمانی

نفس رحمانی عبارت از انبساط وجود بر اعیان ثابت‌ه از ناحیه خدای بخشنده می‌باشد (خوارزمی، 1368، ص 106، قیصری 1375، ص 413). «نفس رحمانی» یک تعبیر نمادین است که نشانگر تجلی هستی، و یا ایجاد چیزهای دنیا می‌باشد. و از آن به عنوان خروج شدید اسماء الهی، به جهان حقیقی وجود تعبیر می‌کنند. که این اسماء الهی شدیداً فشرده در حق هستند و چون این فشردگی به غایت خود می‌رسد با شدت از سینه حق صدور می‌یابند. تنفس الهی همان است که خدا می‌گوید «کن» «باش» او نفس برمی‌آورد به این معنی که آنچه را که در درون او بوده به وسیله کلمه «کن» به بیرون می‌فرستد. از دیدگاه ابن عربی نفس رحمانی چیزی نیست که یک بار و برای همیشه اتفاق افتاده باشد بلکه این امری است که بدون وقفه همچنان ادامه دارد و این روندی است که باعث بقاء و داوم عالم و هستی می‌باشد. بنابراین نفس رحمانی اصل و ریشه هستی می‌باشد که هم جهان ماده و هم جهان مجرد را در برمی‌گیرد (ایزوتسو، 1385، صص 148-149).

نفس رحمانی، از جنبه رحمانیتی که دارد امکانات اصلی را به عالم هستی می‌آورد. همان طوری که نفس آدمی دوره قبض و بسط دارد، جهان نیز از یک چنین دو مرحله متمم یکدیگر می‌گذرد. بی‌آنکه میان این دو مرحله جدای — زمانی وجود داشته باشد در هر لحظه و بدون لاینقطع از بین می‌رود و فانی می‌شود. و در لحظه پس از آن تجدید آفرینش پیدا می‌کند و ایجاد می‌شود. بطوری که هر وقت در مرحله قبض

است به ذات الهی باز می‌گردد و در مرحله بسط دوباره تجلی و بروز پیدا می‌کند به این ترتیب، جهان تجلی از ذات پروردگار است که در هر لحظه تجدید می‌شود، بی آنکه «به صورت مشابه» تکرار پیدا کند (نصر، 1371، صص 135 - 134).

4- عماء

ابن عربی اصطلاح «عماء» را از حدیث قدسی که از پیامبر اکرم منقول است گرفته است، از آن حضرت سوال شد، خداوند ما قبل از آنکه هستی را بیافریند کجا بود؟ رسول الله پاسخ گفتند در عماء (ابرقیق) که زیر و بالایش هوا بود (ابن عربی، بی‌تا، ج 2، ص 310، ج 3، ص 506). عده‌ای همچون عبدالرزاق کاشانی، عماء را با مرتبه احدیت وجود، که نخستین تعین است برابر می‌دانند، زیرا که خداوند در این مرتبه از وحدت مطلق، زیر پوشش جلال مستور می‌شود و هیچ کس به هویت او دسترسی ندارد (کاشانی، 1370، ص 131). برخی دیگر نیز عماء را همچون مرتبه واحدیت که واسطه میان آسمان متعالی و زمین امکان است، تفسیر کرده‌اند همچنانکه عماء میان آسمان و زمین معلق است، پس جهانی برزخی بین وحدت الهی و کثرت خلقتی است (شایگان، 1387، ص 57). از طریق این عماء و تخیل خلاق است که تواناییهای ازلی خداوند که گنج پنهان است و می‌خواهد شناخته شود در عالمی برزخی میان عالم روح ناب و عالم محسوسات تجلی و ظهور می‌کند (پورنامداریان، 1386، ص 255). ابن عربی می‌گوید که کائنات در نفس رحمانی پدید می‌آیند و اعیان کلمات آشکار می‌شود که از آن به جهان تعبیر می‌کنند. ظهور کلمه در نفس رحمانی و ظهور کون در «عماء» است. بنابراین از آن جهت که در نفس است کلمه و امر نامیده می‌شود و از آن جهت که در «عماء» است، هستی، خلق و ظهور عینی، نام می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا،

ج 2، ص 423). لذا این عماء از نفس رحمان، از لحاظ اله بودنش، نه از لحاظ رحمان بودنش، پیدایش یافته است. همه موجودات در عماء با کلمه «کن»، با دست یا دستهای خدا، پدید آمده‌اند، به جز عماء که ظهور آن به ویژه با نفس است. اصل آن نفس، حکم عشق بود. در این تنفس لذتی است، چنانکه در حدیث کنز مخفی می‌گوید: «گنجی بودم ناشناخته، دوست داشتم تا شناخته شوم». لذا از این دوست داشتن، تنفس حق روی داد و نفس پدیدار شد که همان عماء است. این عماء آن حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است (الحق المخلوق به کل شیء) و حق نامیده شده است زیرا عین نفس است و نفس هم نهفته در متنفس است، بدین سان نفس دارای حکم باطن است و چون حکم ظاهر برایش پدیدار شد، پس او اول است در باطن و آخر است در ظاهر (خراسانی، 1370، ص 257).

ابن عربی می‌گوید که: هر کس بخواهد که نفس الهی را بشناسد، باید جهان را بشناسد، زیرا هر کس خودش را شناخت، پروردگارش را شناخت که در وی پدیداری شده است. یعنی جهان در نفس رحمان پدیدار شده است که خداوند با آن نفس، اندوه نامهای الهی را به سبب عدم ظهور آثارشان با ظهور آثار آنها از آنان زدود و به خویشان با آنچه در نفس خود ایجاد کرد، منت نهاد (همو، ص 256).

5- اعیان ثابت

ابن عربی نخستین کسی است که اصطلاح «اعیان ثابت» را وضع کرد و آن را در تاسیس نظام عرفانی خویش به کار گرفت. وی این اصطلاح را در جای جای آثار خود به خصوص در فتوحات مکیه مطرح ساخته است. بعد از ابن عربی نیز تابعان و شارحان افکار وی آن را شرح و بسط بیشتری دادند (جهانگیری، 1367، ص 270). اعیان ثابت

عبارت است از حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور علمی اشیاء که حقایق عالم امکان مطابق آن اعیان به وجود آمده‌اند. یا به تعریف ساده‌تر می‌توان گفت که اعیان ثابت‌ه عبارتند از چیز یا شیء بودن همه ممکنات پیش از ملبس شدن به لباس هستی به فرمان خدا در علم او (خراسانی، 1370، ص 239). این اعیان ثابت‌ه طبیعت واسطه‌ای دارند و در میان حق مطلق و جهان اشیاء محسوس قرار می‌گیرند لذا با توجه به این موقعیت خاص وجودی، آنها دارای طبیعت دوگانه فاعلی و انفعالی هستند، آنان در ارتباط با حضرت مافوق و بالاتر از خود انفعالی و در پیوند با حضرت پایین‌تر و مادون‌تر از خود فاعلی هستند (ایزوتسو، 1385، ص 175).

ابن عربی بر این است که اعیان ثابت‌ه پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت هستند و این ثبوت اولاً در علم الهی می‌باشد نه در خارج. ثانیاً مستقل نمی‌باشند بلکه وابسته به وجود حق و بوجهی عین او هستند و ثالثاً واسطه بین وجود و نفی نیستند بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی هستند (جهانگیری، 1367، ص 277).

همچنین از نظر ابن عربی موجودات تا در علم موجود نشوند، در خارج امکان تحقق نخواهند داشت، این اعیان با تجلی ذاتی و فیض اقدس از ازل وجود علمی دارند، با تجلی شهودی حق که «فیض مقدس» نامیده می‌شود، حق به احکام آثار ایشان ظاهر می‌گردد و در نتیجه عالم خارج تشکیل می‌شود. این آثار و صور به حکم تعدادشان و به حسب انعکاسشان در آینه وجود، وجود واحد را به صورت موجودات متعدد و متکثر نمودار می‌سازند. ابن عربی، می‌گوید، نخستین چیزی که خداوند در ازل به وجود اعیان ثابت‌ه که متصف به صفت وجود نیستند افاضه فرمود شنوایی بود سپس به عین ثابت فرمود «باش» پس «هست شد» (خراسانی، 1370، ص 342). بنابراین حق تعالی خود را به وسیله اسماء آشکار و ظاهر می‌سازد. اعیان ثابت‌ه نیز صورتهای ذاتی

این اسماء الهی می‌باشند و از آنجایی که همه این امور در علم الهی حادث می‌شوند لذا اعیان ثابت هم حقایق می‌باشند که از ازل در جهان غیب قائم بوده‌اند. این اعیان دارای دو وجه و صورت هستند از یک طرف، آنها در ذات خود از سوی حق تعالی تعیین یافته‌اند، زیرا وجود خاص خود را به او می‌دیونند و از طرف دیگر آنان روشی را که حق طبق آن خود را در جهان هستی و مشهود متحقق می‌کند تعیین می‌کنند (ایزوتسو، 1385، ص 176).

هر عینی از اعیان را اقتضای ذاتی است که از آن به استعداد و قابلیت تعبیر می‌کنند و تجلی وجودی حق نیز به صورت اعیان در وجود خارجی به همان صورت استعداد ذاتی ایشان بدون هیچ کم و زیادی است (لاهیجی، 1387، ص 300). لذا این اعیان ثابت هم به مثابه قالبها و ظرفهایی می‌باشند که بر حسب استعداد خود فیض هستی را می‌پذیرند و هر چه به حسب طبیعت خود از آنان ناتوان باشد به آن منتقل نخواهد شد و خداوند نیز به اندازه استعداد و حقایق این اعیان بر آنها ظاهر می‌شود. و آنها هم بسته به استعداد خود فیض هستی را می‌پذیرند.

پیدایش مفهوم انسان کامل

پیدایش مفهوم انسان کامل با پیدایش حکمت و عرفان اسلامی همگام است، پیش از وضع «الانسان الكامل» توسط ابن عربی، اصطلاحات «الانسان العقلی» و «الانسان الاعلی»، «انسان الحق» «الانسان الاول»، «الانسان الاول الحق» و عبارت «الانسان فی العالم الاعلی تام و کامل»، در فرهنگ اسلامی به کار رفته است. بایزید بسطامی هم پیش از ابن عربی اصطلاح «الکامل التمام» را در مورد انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع کمال

را پیموده، مظهر کمال صفات الهی شده، و به مقام و مرتبه «نالحق» نایل شده است و چنانکه معروف و مشهود است او خود را چنین انسانی شناساند و در این راه جان داد. پس از حلاج، ناصر خسرو قبادیانی از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند. اما چنانکه اشاره شد و تا آنجا که اطلاع حاصل است، واضع اصطلاح «الانسان الكامل» ابن عربی است و او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی این اصطلاح را وضع کرده و در کتب خود، از جمله در اولین فص کتاب نفیص فصوص الحکم به کار گرفته است (جهانگیری، 1381، ص 240). پس از محی الدین، عزیزالدین نسفی نخستین مولف در جهان اسلام است که نام «انسان کامل» را، بر مجموعه رساله‌ای بیست و یک گانه‌ی خود نهاد و پس از نسفی، عبدالکریم جیلانی عنوان «الانسان الكامل» را برای نام کتاب ارزنده خود، در انسان‌شناسی عرفانی برگزیده است (صاحب الزمانی، 1386، صص، 578 - 577).

ابن عربی عقیده انسان کامل را از حلاج گرفته بود و آن را کاملاً دگرگون کرد و به آن دامنه اطلاق وسیعتری داد. نخست دوگانگی لاهوت و ناسوت، به صورت دوگانگی یک حقیقت، و نه دو ذات مستقل درآمد. ثانیاً لاهوت و ناسوت نه تنها در انسان، بلکه در هر امری دیگر، دارای وجود بالفعل تلقی گردید، به نحوی که در هر چیز ناسوت مظهر خارجی و لاهوت جنبه باطنی آن، شناخته شد، ولی خداوند که خود را در همه مظاهر وجود، متجلی می‌کند، به نحو تام و در انسان کامل، که انبیاء و اولیاء بارزترین نمونه آن‌اند، ظهور می‌کند. از دیدگاه ابن عربی کلمه اعلای خداوند و مظهر جامع انسان کامل حضرت محمد یا حقیقت محمدیه است (شریف، 1362، ص 583).

1- انسان کامل، هدف خلقت و آفرینش

انسان کامل در نظر صوفیه هدف غایی تربیت به شمار می‌رود. مظهر جمع اسماء و صفات خداوندی و نگهدارنده جهان و شرط بقاء طبیعت است و اگر محض او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید و نوری که خدا را به خود می‌نماید، پدید نمی‌آمد.

جام جهان نما دل انسان کامل است مراتق نما به حقیقت همین دل است

(رزمجو، 1368، صص 222 - 221)

ابن عربی در مورد خلقت انسان بر این اعتقاد است که حق تعالی در ذات خود صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد، اما چونکه خواست ذات و صفات خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد، چرا که انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله وی سرحق به حق ظاهر گردد، به بیان دیگر حق تعالی انسان را به این علت آفرید تا هرگاه بر انسان تجلی فرماید ذات و صفات و افعال خود را ببیند و خداوند چون انسان را آفرید وی را خلیفه خود ساخت و هر چه که در صور الهی بود از اسماء و صفات و کمالات خود در وی ایجاد کرد (نصری، 1376، ص 184).

بر این اساس حق که می‌خواست صورت جمع اسماء خود را در یک آئینه واحد که قابلیت انعکاس آنها را داشته باشد، رویت کند. انسان را بر صورت خویش آفرید و به تماشای جمال خود نشست (ابن عربی، بی‌تا، ج 1، ص 216)؛ و از آنجا که انسان کامل، مظهر اسم کلی «الله» است، لذا از حیث ذات و مرتبه هم بر همه مظاهر حق مقدم می‌باشد. بدین ترتیب جمع مراتب موجودات که مظاهر اسمای الهی هستند، مظهر انسان کامل نیز هستند لذا حقیقت انسان مشتمل بر جمیع اشیاء می‌باشد و به این خاطر

است که انسان در نظام عرفانی ابن عربی صورت متجلی خدا فرض می‌شود که اراده او را در جهان خارج عینیت می‌بخشد (chittick, 1994, P.33).

2- انسان کامل به عنوان کون جامع

ابن عربی انسان را خلیفه و «کون جامع» نیز نامیده است. علت این وجه تسمیه نیز جامعیت انسان است، چرا که تمام حقایق عالم وجود در وی نهفته است (نصری، 1376، ص 185). او همچنین صاحب کون جامع را، که مشتمل بر جمیع حقایق و ساری در جمیع حقایق است، مظهر تام حق و مجلای فیض وجود دنیا و آخرت، دانسته و می‌گوید: «ینظر الله الی الخلق فیرحمهم» (امام خمینی (ره)، 1376، صص 34 - 33). این کون جامع یعنی انسان مرحق تعالی را به منزله انسان العین است به عین (مردمک چشم به چشم) که نظر به انسان العین تحقق می‌یابد و اشیاء به آن دیده می‌شود که از آن به بصر نیز تعبیر می‌شود لذا بدین جهت است که این کون جامع را انسان می‌نامند (حسن‌زاده آملی، 1378، ص 18).

با این وجود انسان کامل هم «جامع» است به این مفهوم که تمامی حقایق را دربر می‌گیرد و هم «کون» است یعنی، حداقل در بعد ظاهری خود، به جهان مخلوقات تعلق دارد او برزخ میان خداوند و عالم است، از این پراکندگی هم حقایق الهی و هم کونی را دربرمی‌گیرد. در خداوند، احد و کثیر به هم پیوسته هستند، در عالم کثرت پراکنده شده است، اما در انسان کامل احد و کثیر در میان جدایی و پراکندگی خود دوباره به هم می‌پیوندند.

3- انسان کامل، حق متجلی، خلیفه خدا و نائب حق در روی زمین است

در جهان‌بینی عرفان اسلامی، انسان به واسطه دارا بودن گوهر دل و جان که گنجینه اسرار حق و تجلیگاه انوار الهی است و به حکم آیات «و لقد کرّمنا بنی آدم...» (اسراء/70) و «انی جاعل فی الارض خلیفه...» (بقره / 30) و «علم آدم الاسما کلها...» (بقره/31) ... مظهر جمیع اسماء و صفات خداوندی شده و مباحی به تکریم و جانشینی باری تعالی و شایسته پذیریش بار امانت (احزاب/82) و صفت احسن التقویم (تین/4) گردیده است (رزمجو، 1368، ص 219).

انسان کامل خلیفه خدا در روی زمین یا در همه جهان هستی است. انسان کامل از آن جهت شایسته خلافت خداوند است که دارای جامعیت است. ابن‌عربی بر این باور است که در همه جهان تنها انسان کامل دارای ویژگی منحصر به فرد «جامعیت» است لذا اگر دارای این جامعیت نبود خلیفه نمی‌شد خداوند متعال صورت ظاهر او (انسان کامل) را از حقایق عالم و صورتهای آن انشاء کرد و صورت باطن او (انسان کامل) را بر حسب صورت خودش، ایجاد فرمود و به این سبب است که حق در حق او فرمود «سمع او و بصر او هستم» (ایزوتسو، 1385، صص 246-247).

از نظر ابن‌عربی تنها انسان کامل شایستگی مقام خلیفه الهی را دارد زیرا مقام انسان کامل نه تنها از تک تک مظاهر هستی، بلکه از کل آن و نیز از فرشتگان و کرویّان ملاء اعلی برتر است، چرا که فرشتگان تنها مظهر صفات جمال حق‌اند، حال آنکه انسان هم مظهر صفات جمال و هم جلال حق است. ابن‌عربی می‌گوید، اینکه فرشتگان بر آدم سجده نکردند و سرباز زدند به این خاطر بود که جامعیت و مظهریت او را بطور کامل نشناختند و ندانستند که خونریزی و فساد نیز از مظاهر صفات جلال حق است (عفیفی، 1370، ج 1، ص 50).

ابن عربی علت خلیفه بودن انسان را چنین بیان می‌کند که: «چون انسان کامل طبق صورت کامل حق به وجود آمده است خلافت و نیابت خدا در جهان، او را درست می‌آید، اما مقصود از انسان فقط انسان حیوان نیست، بلکه انسان خلیفه است و از راه انسانیت و خلافت، به صورت خدا بودن بر او درست می‌آید (ابن عربی، عقلة المستوفی، صص 46 - 45).

بنابراین کمال انسان به خلافت حق است و خلیفه کسی نیست مگر اینکه از راه استحقاق، دارای نامهای الهی باشد (همو، بی تا، ج 2، ص 441) و چون انسان کامل از آن حیث که مظهر اتم حق و کون جامع است، خلیفه خدا در کل هستی به شمار می‌رود او به عنوان روح عالم حاصل اسم اعظم است و به خلافت از خدا عالم را تدبیر می‌کند (قیصری، 1375، ص 329).

انسان کامل در هر عالمی صورتی مناسب آن عالم دارد. در بهشت مناسب با بهشت است و بهشت به واسطه او هر چه در خور استعدادش است از حق می‌جوید، و در جهنم هم صورتی مناسب آن دارد، چون اگر در جهنم ظهور نداشته باشد کامل نبوده و مظهریت تامه ندارد (خواجوی، 1378، ص 100). حق مطلق، به ذات خود از عالم و عالمیان بی‌نیاز است؛ و از طرفی هر یک از اسماء بی‌پایان او طالب ظهور و خواستار مظهري هستند که اثر خود را در آن مظهر آشکار ساخته، و کمال را نشان دهند. آفریدگان جهان هستی هر یک مظهر یکی از این اسماء‌اند. جامع جمیع، همه این اسماء، اسم اعظم است که او نیز مظهر کلی را می‌طلبد که از لحاظ جامعیت، متناسب با او باشد و این مظهر جامع و تام، انسان کامل است. به عبارت دیگر، هیچ یک از اسماء خداوند، جامعیت اسم حق را نداشته و اسماء و صفات دیگر حق را در

بر نمی‌گیرد، منحصرأ این اسم است که چون خدا را با آن بخوانیم در حقیقت وی را به همه اسماء خواندیم (همو، 1386، صص 29 - 28).

در واقع انسان کامل تجلی تام اسماء حق است، انسان کامل کلمه نیز هست و کل جهان است از نظر وحدت. همچنین انسان کامل از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول است که همه «مثل» افلاطونی را مشتمل است، مانند کلمه در اعتقاد فیلون که «نخستین صادر شده از خدا» است و همه «مثالها» در آن جمع آمده است (نصر، 1371، ص 132). به عبارت دقیق‌تر می‌توان گفت که تجلی حق در انسان کامل به کمال خود می‌رسد حق خود را در کاملترین صورت، به صورت انسان کامل متجلی می‌سازد و هم جلوه‌ای کاملتر از این نیست. انسان کامل از این جهت در عین آنکه مخلوق است حق است. انسان کامل، حق است به دلیل جامعیت گوهری خود و یا به دلیل آنکه بر طبق نظر ابن عربی، خداوند در آدم، یعنی نوع انسانی، همه خصایص خود، اعم از فاعل و منفعل را قرار داده است (ایزوتسو، 1385، صص 251-250)

انسان کامل از جهت صورت ظاهریش «عبد» است و مرئوب و از جهت معنی و روح و مرتبه‌اش «رب» است یعنی ربوبیتش بالنسبه به افراد عالم در عالم غیب و شهادت او در مقام خلیفه الهی تحقق پیدا می‌کند و رونویسی از دو صورت، صورت حق تعالی که صورت جمعیت باطنی است، و صورت عالم که صورت انسان کبیر و جهان تفرقه است و در او منظوی می‌باشد (خواجوی، 1417ق، ص 77). خدا را فقط انسان کامل شناخته است و به این شناخت، نه فرشته و نه عقل انسان حیوانی نرسیده است. زیرا که خداوند جز بر انسان کامل، خود را به همه پنهان داشته و آشکار نکرده است. بدین سان، انسان کامل، از حیث عقل و شهود خود، حق را شناخت و میان آگاهی بصری کشفی و آگاهی عقلی اندیشه‌ای، جمع کرد. هر کسی که انسان کامل را

که نایب حق است، ببیند، یا از او آگاه شود، می‌داند که چه کسی به نیابت و خلافت حق، برگزیده شده است (ابن عربی، بی تا، ج 3، ص 282).

و مصداق آن (انسان کامل)، حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدا ظهور عالم و به عبارتی دیگر، اولین تعینی است که ذات احدیت، پیش از هر تعینی با آن تعیین یافته است (لاهیجی، 1387، ص 619).

4- مرتبه انسان کامل

«سالکان طریقت درباره انسان کامل سخنان بسیار گفته‌اند و عمدتاً با خصوصیات و مدارجی که برای انسان کامل قائل شده‌اند، او را در حکم، اکسیر اعظم قرار داده‌اند که یافت نشود. هر چند نسفی گوید: در هر عصری یک تن (انسان کامل)، در عالم وجود یافت می‌شود» (سجادی، 1386، ص 150). مرتبه انسان کامل (محمد (ص)) که از آن تعبیر به مرتبه عمائیه نموده‌اند، جامع جمیع مراتب الهیه و کونیه «از عقول و نفوس و عالم برزخ و مثال و عالم طبع و ماده» است.

انسان کامل در واقع مظهر اسم اعظم است، پس اسم اعظم حق تعالی نیز باید در عالم دارای مظهری باشد که انسان کامل چنین مظهری است. هر چند انسان کامل دارای مقام و مرتبه‌ای والاست و ابن عربی او را برخوردار از علو مکانی و مکانتی می‌داند، اما هرگز برای او علو ذاتی در نظر نمی‌گیرد چرا که علو ذاتی منحصر به ذات الهی است (نصری، 1376، ص 200).

ابن عربی نسبت انسان کامل به عالم را همچون نسبت نفس ناطقه به انسان می‌داند، در نظر ابن عربی انسان کامل بیانگر حد اعلای علم خداست، بنابراین خداوند خود را

در انسان کامل به وجه اکمل می‌شناسد و خطاب به انسان کامل است که خداوند بنا بر حدیث قدسی می‌گوید «من مخلوقی عزیزتر از تو، برای خود خلق نکرده‌ام، بواسطه تو من اعطا می‌کنم و به واسطه تو من می‌گیریم و به واسطه تو هم عقاب می‌کنم» (لاند، 1388، صص 104-101).

همچنین انسان کامل به دلیل مقام احاطه و جامعیت اسماء و صفات الهی که دارد و مظهر تام، بلکه اتم خداوند می‌باشد و نیز به دلیل پیوستگی و اتصال با خداوند به واسطه نوعی تجربه، علم مطلق نسبت به خداوند تنها برای انسان کامل حاصل می‌شود (شریف، 1362، ص 585).

5- نظریه انسان کامل و حقیقت محمدیه

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن‌عربی صورت‌بندی شده، نظریه انسان کامل است، که چنان در چشم انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیده تصوف» نامیده‌اند (نصر، 1371، صص 131-132). از نظر وی (ابن‌عربی)، انسان کامل کسی است که تمام امکانات هستی را در درون خویش محقق ساخته است اصطلاحاً می‌شود گفت که وی، الگو و مدلی برای همه آنهاست (شیمل، 1384، ص 445).

انسان کامل به هر حال نوعی مرد برتر است که به قلمرو روحانی متعلق است و مظهر کمال و هدف نهایی تربیت صوفیه به شمار می‌رود. وجود وی در نظر صوفیه جامع تمام عوالم و مظهر جمیع اسماء و صفات حق است و آینه‌ای است که حق در آن تجلی دارد و در حقیقت غایت خلقت و هدف آفرینش به شمار می‌آید (زرین کوب، 1373، ص 103).

ابن عربی که از «انسان کامل» گاهی با عناوین «انسان الحقیقی»، «انسان الارفع» و «انسان الاول» اسم می‌برد آن را نایب الحق در زمین و معلم الملک در آسمان می‌خواند و کاملترین صورتی می‌داند که آفریده شده است و موجودی اکمل از آن به وجود نیامده است و یگانه مخلوقی است که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد که او صورت کامل حضرت حق و آینه جامع صفات الهی است (جهانگیری، 1381، ص 442).

ابن عربی نمونه انسان کامل، را پیامبر اکرم (ص) می‌داند مثلاً در فتوحات می‌گوید: انسان کامل که در کمال بر عالم (جهان) سروری دارد، محمد (ص) است که سرور انسانها در روز رستاخیز است (ابن عربی، بی تا، ج 3، ص 331). لذا انسان کامل چشمانی است که بی وقفه خداوند متبوع خودش را به وسیله آن می‌بیند و آینه‌ای است کاملاً جلایافته که نور الاهی خودش را تمام و کمال در او منعکس می‌کند (استین، 1384، ص 85).

6- حقیقت محمدیه

یکی از مبانی اساسی نظام عرفانی ابن عربی را تعظیم و تکریم حضرت محمد (ص) تشکیل می‌دهد که در نظرات وی، نقش انسان کامل را بر عهده دارد، وی جلوه‌گاه کامل همه اسماء الهی محسوب می‌شود. حقیقت محمدیه، کلمه‌ای را در درون خویش دارد، کلمه‌ای که به صورت جزئی در پیامبران و رسول قبلی ظهور پیدا کرده اما در پیامبر اسلام به کمال خود می‌رسد (شیمل، 1384، ص 444). از نظر ابن عربی، تمامی پیامبران تجسمی از اندیشه انسان کامل هستند و لیکن حضرت محمد (ص) از مرتبت و جایگاه والایی در این میان برخوردار است، مخصوصاً اینکه، آن حضرت قبل

از آنکه در دوره‌ای خاص از تاریخ به پیامبر و نبوت برگزیده شود، از یک هسته جهانی برخوردار بوده است، ابن عربی این برداشت را براساس حدیث مشهوری که از پیامبر منقول است قرار داده چنان که پیامبر خود تاکید کرده و می‌گوید «در زمانی که آدم میان آب و گل (طین) بود من پیامبر بودم» (فروزانفر، 1347، ص 102).

بدین ترتیب از لحاظ وجود شناسی، پیامبر اسلام (ص) یک هستی جهانی است که از ازل وجود داشته و نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت می‌باشد. این مرتبه، مرتبه از هستی است که نه موجود و نه غیر موجود است. بلکه برزخی است میان حق مطلق و جهانی که تجلی ظاهری حق است. این مرحله اگر به لحاظ علم الهی در نظر گرفته شود الهی است ولی اگر در ارتباط با جهان مخلوق در نظر گرفته شود ذاتاً انسانی و خلقی است. به عبارت دیگر اگر در ارتباط با حق لحاظ شود انسان کامل نامیده می‌شود ولی اگر در ارتباط با جهان مخلوق در نظر گرفته شود حقیقت محمدیه است.

حقیقت محمدیه دقیقاً همان اعیان ثابت نیست، بلکه اصل جامع اعیان و اصلی فعال است که وجود اعیان موقوف و وابسته به آن است. اگر از لحاظ حق بنگریم حقیقت محمدیه همان کار آفرینش حق یا خداست و این از اصل ظهور دادن ذاتی جهان فهمیده و درک می‌شود. حقیقت محمدیه همان حق در اولین مرحله از تجلی ابدی یعنی حق به عنوان علم تجلی محسوب می‌شود.

این حقیقت، حقیقه الحقایق هم نامیده می‌شود، به خاطر این که حقیقت الحقایق در نهایت خود حق است البته نه در اطلاق اولی آن، بلکه اولین صورتی است که حق در آن آغاز به تجلی می‌کند. این ضمیر یا علم الهی دقیقاً در ضمیر انسان کامل انعکاس می‌یابد و انسان کامل به این مفهوم ضمیر در ظاهر تجلی یافته خدا است (ایزوتسو، 1385، صص 249 - 248).

بنابراین، انسان کامل از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول است که همه «مثل» افلاطونی را مشتمل است، مانند کلمه در اعتقاد فیلون که «نخستین صادر شده از خدا» است و همه «مثالها» در آن جمع آمده است (نصر، 1371، ص 132).

حضرت محمد(ص)، اولین تعینی بود که ذات احدیت بدان متعین گردید و از آن تعین اول بود که تعینات غیرمتناهی دیگر ظاهر شد. آن تعین اول را «قلم اعلاء»، «روح اعظم»، «عقل کل» و «ام الكتاب» و «روح محمدی» هم می‌نامند. این حقیقت کلی متعین به تعین اول، در واقع اسم و رسمی ندارد و نامهای مختلف آن در حقیقت به لحاظ اعتبارات گوناگون آن است. از آن جهت که این تعین اول، حی است و حیات موجودات بواسطه او است به «روح اعظم» مسمی است و از آن جهت که واسطه صدور موجودات است می‌باشد و بوسیله او در کتاب مسطور که عالم مراد است مکتوب گشته‌اند، مسمی به «قلم» است و از آن جهت که خود و مبدا را تعقل می‌نمایند و دانش و علوم همه از اوست به «عقل کل» مسمی گشته‌اند و از جهت ارتسام آیات و کلمات موجودات کلیه و جزویه در ذات او، به «ام الكتاب» مسمی گشته‌اند و به اعتبار استفاضه از مبدا بی‌واسطه و توسط او در افاضه انوار نبوت بر باقی انبیاء، مسمی به «روح محمدی» است و در حقیقت مظهر حقیقی الله این حقیقت است و باقی موجودات همه مظاهر او می‌باشند (لاهیجی، 1387، ص 166).

بنابراین حقیقت محمدیه و احمدیه را که تعین اول نیز می‌گویند واسطه افاضه وجود بر اعیان عالم می‌دانند یعنی اعیان را از تاریکی عدم به صحرای نور و وجود بیرون می‌آورد، لذا خداوند به این خاطر در حدیث قدسی فرموده است که: «لولاک لما خلقت الافلاک» و در قرآن نیز او را رحمت عالمیان نامیده‌اند، پس وصول رحمت از کانون الهی به فضای وجودی به وسیله حقیقت محمدیه صورت می‌گیرد همان‌طور که

تابش نور هدایت بر قلوب بندگان جز به واسطه ظهور صورت عنصری محمدی محال است (خواجوی، 1417 ق، ص 74). ابن عربی با استناد به این حدیث که «اولین چیزی را که خدا آفرید نور بود» حقیقت محمد را نور محمدی می‌داند. این نور قبل از همه مخلوقات دیگر وجود داشته است و همه چیز را خداوند از او پدید آورده است. این نور به این مفهوم قدیم می‌باشد و به طور متوالی در پیامبران - آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و بقیه - جلوه کرده تا اینکه به آخرین تجلی تاریخی خود و کاملترین آنها یعنی حضرت محمد (ص) رسیده است.

بنابراین این نور اساس آفرینش جهان می‌باشد. او (نور) عقل اول یا همان ضمیر الهی است که خداوند به وسیله آن خود را برای خود در حالت احدیت مطلق متجلی کرده است این نور در جنبه فردی خود حقیقت محمدیه می‌باشد (ایزوتسو، 1385، ص 249).

بنابراین حضرت محمد کاملترین موجود در این نوع انسانی است. به این خاطر است که امر آفرینش با او آغاز و به او ختم می‌شود او هنگامی که آدم بین آب و گل بود نبی بود و به دلیل نشئه عنصری خود هم خاتم الانبیاء بود. بنابراین حضرت محمد (ص) قوی‌ترین دلیل بر وجود پروردگارش بود. روح محمدی در رابطه با خالق موقعیت انفعالی داشته چون که خالق مصدر ظهور و تجلی اوست، و در ارتباط با جهان این روح به عنوان اولین مبدا آفرینش، کاملاً از خود فعلیت ظاهر می‌سازد. و از آنجا که روح محمدی اصالتاً عبد آفریده شده بود و هیچگاه سرخود را برای کسب سروری بلند نکرد و بلکه دائماً در سجده بود، لذا خداوند به او مرتبه فاعلیت در عالم انفس را اعطا کرد. بنابراین حضرت محمد (ص) از این لحاظ، طبیعت برزخی خود را

کاملاً نشان می‌دهد. او عبد است و منفعل در برابر حق، و فاعل و پروردگار است در برابر جهان (همو، 1385، ص 250).

نتیجه‌گیری

ابن عربی علت تجلی و آفرینش را عشق و حب به شناخته شدن می‌داند. وی بر این است که این امر مهم بواسطه اسماء الهی صورت می‌گیرد. در نظر ابن عربی حق مطلق در مرتبه ذات غیر قابل شناخت است به حدی که حتی شریعت نیز از تفکر در ذات منع کرده است. ابن عربی قایل به پنج حضرت است که عبارتند از حضرت ذات یا غیب مطلق، حضرت عقول محض یا جبروت، حضرت ملکوت، حضرت ملک و شهادت و حضرت انسان کامل.

همچنین در نظام عرفانی و جهان بینی وی فیض اقدس، فیض مقدس، نفس رحمانی، عماء و اعیان ثابته نقش محوری دارند وی انسان کامل را آئینه و مرآت حق می‌داند که تجلی و آفرینش حق تعالی به خاطر اوست. انسان کامل دارای سه رویه است. در نظر ابن عربی انسان کامل همان حضرت محمد(ص) و حقیقت محمدی است که کاملترین تجلی و ظهور حق در عالم محسوسات می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سیدجلال الدین (1365)؛ شرح مقدمه قیصری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- آملی، سید حیدر (1367)؛ رساله نقد النصوص فی معرفة الوجود، ضمیمه جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (1360)؛ تمهید القواعد، با حواشی آقا محمدرضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی (ره)، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
- ابن عربی، محی الدین ()؛ الفتوحات المکیه، دارصادر، بیروت، 4جلدی، بی تا
- ابن عربی، محی الدین (1405)؛ الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، المجلس الاعلی لرعايه الفنون الآدب و العلوم الاجتماعیه مع معهد الدراسات العلیا فی السوربون، جلد 1.
- ابن عربی، محی الدین ()؛ عقله المستوفور، چاپ لیدن، (نرم افزار گنجینه عرفان براساس نسخه برداری و عکس برداری از چاپ بریل).
- ابوزید، نصر حامد (1387)؛ چنین گفت ابن عربی، ترجمه سیدمحمد راستگو، نشرنی، چاپ دوم.
- ابن فناری، شمس الدین محمد (1363)؛ مصباح الانس، انتشارات فجر، تهران.
- استین، رالف (1384)؛ چکیده فصوص الحکم، تفکرات، زمینه های تاریخی و زندگی ابن عربی، ترجمه و تحقیق حسین مریدی، کتاب (طه)، قم.
- امام خمینی (ره)، روح الله (1376)؛ مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ سوم.

- امام خمینی (ره)، روح الله (1385)؛ شرح چهل حدیث، مرکز نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، چاپ سی و ششم.
- ایزوتسو، توشیهیکو (1385)؛ صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، 1385.
- پارسا، خواجه محمد (1366)؛ شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- پورنامداریان، تقی (1386)؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از داستانهای عرفانی، فلسفی ابن سینا و سهرودی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (1370)؛ نقد النصوص فی شرح الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جمال الدین آشتیانی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جهانگیری، محسن (1367)؛ محی الدین ابن عربی چهره برجسته‌ی عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران.
- جهانگیری، محسن (1381)؛ محی الدین ابن عربی چهره برجسته‌ی عرفان اسلامی، با اصطلاحات و اضافات، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- حسن زاده آملی، حسن (1378)؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
- خراسانی (شرف)، شرف الدین (1370)؛ ابن عربی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد 4.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسین (1368)؛ شرح فصوص الحکم، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم.
- خواجهوی، محمد (1417)؛ ترجمه اعجاز البیان، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.

- دهقان، مصطفی (1384): *جام نو و می کهن*، مقالاتی از اصحاب جاویدان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- رزمجو، حسین (1368): *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، موسسه انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین (1373): *ارزش میراث صوفیه*، انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، جعفر (1386): *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، انتشارات طهوری.
- شایگان، داریوش (1387): *آیین هندو عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، انتشارات فرزاد، چاپ سوم.
- شریف، میر محمد (1362): *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری، ترجمه فارسی زیر نظر نصراله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شبمل، آنه ماری (1384): *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- صاحب الزمانی، محمد حسن ناصرالدین (1386): *خط سوم درباره شخصیت و سخنان و اندیشه شمس تبریزی*، انتشارات عطائی
- عفیفی، ابوالعلاء (1366): *تعلیقات علی فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- عفیفی، ابوالعلاء (1370): *فصوص الحکم تعلیقات علیه*، قاهره، 2 جلد.
- فروزانفر، بدیع الزمان (1347): *احادیث مثنوی*، موسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- قونوی، صدرالدین (1371): *ترجمه فتوک (یا کلید اسرار مخصوص الحکم قونوی)*، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولوی، تهران، چاپ اول.
- قیصری، محمد داوود (1363): *مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم*، ترجمه منوچهر صدوقی سها، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

- قیصری رومی، محمد داوود (1375)؛ شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عزالدین محمود (1376)؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح استاد جلال الدین همایی، موسسه نشرهما، چاپ پنجم.
- کاشانی، شیخ کمال الدین عبدالرزاق (1370)؛ اصطلاحات الصوفیه، تحقیق و تعلیم الدكتور محمد کمال ابراهیم جعفر، انتشارات بیدار، قم.
- کربن، هانری (1384)؛ تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی.
- لاند، رام (1388)؛ حکمت محی الدین، ترجمه علی اشرف امامی، انتشارات بصیرت.
- لاهیجی، شمس الدین محمد (1387)؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار.
- موحد، محمد علی و صمد (1386)؛ فصوص الحکم ابن عربی، درآمد، برگردان متن و توضیح و تحلیل، نشر کارنامه.
- نصر، سید حسین (1371)؛ سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
- نصری، عبدالله (1376)؛ سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ چهارم.
- نیکلسون، ر.ا. (1363)؛ یادداشت‌های دریاب فصوص الحکم ابن عربی، بامقدمه و ترجمه اوانس اوانسیان، طهران.
- یثربی، یحیی (1387)؛ عرفان نظری، تحقیق در اصول و مسائل تصوف، موسسه بوستان کتاب (مرکز نشر تبلیغات اسلامی)، حوزه علمیه قم.

منابع انگلیسی:

1. Chittick , William, c. ,(1994) T"Rumi and wahdat al.wujud" in poetry and mysticism in Islam,ed.Amin Banani and Richard Hovannisian, cambridge university press.