

حقیقت انسان در عرفان نظری

دکتر مرتضی شجاری

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

چکیده

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

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

مقدمه

مبحث انسان، تاریخی طولانی دارد. آدمی از دیرباز درباره خویشتن خویش - که از هر چیزی به او نزدیک‌تر است - اندیشیده و چکیده این اندیشه به صورت بخشی از تاریخ فرهنگ اقوام و ملل بزرگ جهان درآمده است. این بحث در فرهنگ اسلامی مبنای بسیاری از مباحث اعتقادی است. عارفان مسلمان، راه خداشناسی یا دست کم یکی از راه‌های شناخت خدا را شناخت خود می‌دانند، همچنان‌که این بحث را کلید مباحث معاد نیز می‌دانند. (سبزواری 1362: 173)

ابن عربی - بنیانگذار عرفان نظری در اسلام - برخلاف فیلسوفان که حقیقت انسان را نفس ناطقه می‌دانند، معتقد است نفس ناطقه مختص به انسان نیست، تمام حیوانات و حتی جمادات نیز ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و عالم و ناطق است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 1: 147)⁽¹⁾. از نظر وی اگر مقصود از نطق، تکلم باشد، حیوانات، گیاهان و جمادات نیز تکلم دارند، اما جز انسان‌های کامل، کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیرکامل نظیر کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آن گاه که از خواب برخیزد، سخن آنها را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود، و اگر مقصود از نطق، ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسان‌ها به

این مطلب آگاه نیستند. عدم علم دلیل بر عدم وجود نیست. قیصری - شارح فصوص الحکم - برای اینکه حیوانات مدرک کلیات و ناطق هستند، سه دلیل می‌آورد: اول اینکه جهل به یک شیء با وجود واقعی آن منافات ندارد و دلیلی نداریم که حیوانات مدرک کلیات نباشند. دوم اینکه اگر در احوال و افعال حیوانات دقیق شویم و در آثار عجیب و محیرالعقولی که از آنها سر می‌زند تفکر کنیم، خواهیم فهمید که صدور این افعال - که دارای نظام و ترتیب کامل و تام و تمام‌اند - از موجودی که دارای ادراک کلی نباشد، محال است، و سوم اینکه حیوانات دارای ادراک جزئی هستند و ادراک جزئی بدون ادراک کلی محال است، چون جزئی همان کلی است که همراه تشخیص است. (قیصری 1375: 79 و 80)⁽²⁾

ابن عربی در الفتوحات المکیه می‌گوید:

خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد مگر اینکه حی و ناطق است، چه نبات باشد، چه جماد و چه حیوان. هرچه در عالم طبیعت موجود است، حیوان ناطق است. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 3: 393)

و:

جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را درک نمی‌کنند، اما اهل کشف، نطق جمادات و گیاهان و حیوانات را می‌شنوند. هیچ موجودی در عالم هستی صامت نیست (همان، ج 2: 77).

چنان‌که مولوی می‌گوید:

سنگ بر احمد سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مولوی 1363 / 3 / 1019-1020)

نطق موجودات - برخلاف نظر تأویل‌کنندگان آیات قرآن - در عالم خیال و به لسان حال نیست بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنی لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند، باید پرده برافتد تا معنی درک شود. (ابن عربی، بی تا (الف): 60)

چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جماداتان چون شوید
از جمادی، عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها

(مولوی 1363 / 3 / 1021-1024)

ابن عربی، سنگ‌ها (بی تا (ب)، ج 3: 257)، درختان (همان، ج 2: 457)، پرندگان (همان، ج 2: 258)، و باقی حیوانات (همان، ج 3: 258)، اعضاء و جوارح (1366: 185)، حروف (بی تا (ب)، ج 4: 90) و حتی زمان (همان، ج 2: 17) را نیز ناطق می‌داند. اما اینکه اهل نظر تعاریف گوناگونی برای جماد و نبات و حیوان و انسان آورده‌اند، به

خاطر مخفی بودن نطق غیر انسان بر آنهاست (همان، ج 3 : 393) همچنان که زنده بودن کسانی که در راه خدا شهید شده‌اند، بر آنها مخفی است. (همان، 2 : 504).⁽³⁾ برای تبیین دیدگاه ابن عربی درباره حقیقت انسان و از آنجا که انسان «کون جامع» است و تمام حقایق عالم را داراست⁽⁴⁾، لازم است در ابتدا دیدگاه ابن عربی را درباره مراتب کلی عالم - به اختصار - بیان کنیم.

1. مراتب کلی عالم

عالم، یک حقیقت است، آینه‌ای است که حق تعالی جمال خود را در آن مشاهده می‌کند. این حقیقت دارای مراتبی است⁽⁵⁾ که عبارتند از: نَفَسِ رحمانی، عماء، عقل اول، هباء، نفس کلی، عالم خیال و طبیعت.

1-1. نَفَسِ رحمانی: اولین ظهور حق بعد از مرتبه ذات - که عین خفاست - نَفَسِ رحمانی است که واسطه عالم

ربوبی و آفرینش است. ابن عربی در توضیح آن می‌گوید:

تمامی عالم، کلمات وجودی و حروف تکوینی‌اند که از حقیقت واحد سرچشمه می‌گیرند و آن امر و مشیت و رحمت خداوند است و از آنجا که کلمات و حروف (در انسان) با نَفَسِ ایجاد می‌شوند، این حقیقت نیز نَفَسِ رحمانی نامیده شده است. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 2 : 391-392)

و:

همانطور که شخص اندوهگین با نَفَسِ خود تاحدی رفع اندوه می‌نماید یا هنگام راحتی، نَفَسِ تازه می‌کند، اسماء الهی نیز اندوه خود در مورد فقدان مظهر را با این نَفَسِ رحمانی و مشیت حق تعالی، که برای آنها مظهر می‌آفریند، رفع می‌کنند. (ابن عربی 1400 : 112)

2-1. عماء: اولین امری که نخستین تعین نفس رحمانی بوده و از جنبه «اله بودن» این نفس پیدایش یافته، «عماء»

است. صور عالم مانند اعراضی بر عماء هستند، بلکه نسبت آنها به عماء نظیر نسبت صور به آینه است برای شخص بیننده و بیننده جهان نیز حق تعالی است و چنان می‌نماید که صور عالم میان عماء و رؤیت حق واقع شده‌اند که آنچه در این بین ظاهر می‌شود، دلیلی بر بیننده عالم است. خداوند با ظهور عماء، به ماسوی وجود عینی بخشیده است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 3 : 443-444). ظهور عماء - به حکم حرکت حیثیه و عشقیه - با نفس رحمانی است، اما ظهور همه موجودات در عماء با «کلمه کُن» از سوی حق تعالی است.

3-1. عقل اول: نخستین مخلوق روحانی و اولین مفعول ابداعی که خداوند با اسم بدیع آن را در نفس رحمانی

و عماء ظاهر ساخت، عقل اول بود. عقل اول خود واسطه فیض و سببی برای امدادهای دیگر الهی در جهان هستی است و بدین سبب، مظهر دو اسم «مدبر و مفصل» است. این حقیقت که از آن به قلم اعلی، حق، روح، عدل و عرش تعبیر شده، جوهر بسیطی است که نه ماده است و نه مادی و در عین بساطت، نسبت‌ها و اضافات و وجوه بسیاری دارد. (ابن عربی 1336 : 51-52)

نخستین عالمی که از قلم اعلی به عرصه ظهور رسید، عالم ارواح (به تعبیر فیلسوفان عالم عقول) است که با اسامی عالم غیب، عالم امر و عالم ملکوت نیز نامیده شده است. (جامی 2536 : 49)

4-1. هباء: ابن عربی آغاز خلق را «هباء» دانسته است. هباء در نظر وی محل تجلی اول حق تعالی است که آن تجلی، سبب ظهور عالم گشته است. ابن عربی می گوید:

هباء اولین صورت قبل از صورت جسم است که طبیعت در آن ظهور می یابد. برای هباء نیز طولی و عرضی و عمقی است. طولش از عالم عقل و عرضش از عالم نفس و عمقش خلأ است. از این روست که در این عالم، آن سه حقیقت جمع شده اند. این عالم را می توان «جسم کلی» نامید که آغاز عالم ترکیب است. هباء، بحری فاصل بین حق و خلق است که در این بحر فعل ما به خداوند در قالب صفات تشبیهی، منتسب می شوند، همچنان که فعل خداوند نیز در همین بحر در قالب معجزات و کرامات به ما نسبت می یابد. (ابن عربی 1336 : 57)

و جایی دیگر می گوید:

این حقیقت تنها از راه کشف و نه برهان قابل شناخت است، به این دلیل به آن «عقواء» نیز می گویند، چرا که علی رغم شنیده شدن نام آن، جز با مثل هایی که زده اند شناخته شدنی نیست. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 2 : 432)

5-1. عالم خیال: عالم خیال، که «عالم مثال» و «عالم برزخ» نیز نامیده می شود، عالمی است مرتبط با عماء، عالمی حقیقی که پس از تنزل به مرتبه ارواح ظهور دارد و صور اشیا در آن به گونه ای بین روحانیت و مادیت ظاهر می شوند. عالم خیال دو مرتبه دارد: یکی «خیال مطلق» یا «خیال منفصل» که حضرتی ذاتی است و به قوای ادراکی بشر وابسته نیست. تجسد ارواح، تروح اجساد، تشخص و تجسم اعمال، ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده ذوات مجرد در صور اشباح جسمانی در این مرتبه واقع می شود که همواره مطابق واقع است. (جامی 2536 : 52-53) و دیگر «خیال مقید» یا «خیال متصل» که وابسته به قوای ادراکی بشر است و گاه مطابق با واقع و گاه غیر مطابق با واقع است.

از مهم ترین ویژگی های عالم خیال، جمع میان ضدین است که از آثار اسم الهی «قوی» است. خداوند این خیال را نوری قرار داده که تصویر هر چیزی حتی تجلیات حق به واسطه آن درک می شود. حقیقت این عالم، یکی تجسددهی به امور غیرجسمانی و دیگر تبدیل و دگرگونی در هر صورت و ظهوری است، به گونه ای که سریع ترین تحولات در همین عالم انجام می گیرد. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 1 : 304-308)

ابن عربی می گوید:

عالم خیال دو نقش عمده بر عهده دارد: اول) در قوس نزول: در وساطت فیض و تنزل و تشکل ارواح و عقول و عالم معانی در اشکال و قوالب شبیه به عالم طبیعت. دوم) در قوس صعود: در معرفت بخشی به جهت وقوع مکاشفات، خواب ها و رؤیت حق و تجلی او در صور اعتقادات و نیز زمینه سازی برای دریافت تجلیات بدون صورت (ابن عربی، همان، ج 2 : 298).

به این دلیل ابن عربی معتقد است آنکه مرتبه خیال را شناسد اصلاً دارای معرفتی نیست. (ابن عربی 1400، ج 1

1-6. طبیعت کلیه: طبیعت کلیه محل انفعال و قبول کلی است که در آن همه فیوضات الهی افاضه می‌گردند. همه موجودات یا به تعبیر ابن عربی همه حروف وجودی و کلمات تکوینی، تعینات نفس رحمانی‌اند. فاعل حقیقی - حق تعالی - در مظهر نفس رحمانی جلوه کرده و تعینات را در «قابل کل» یعنی طبیعت کلیه نقش نموده و متحقق می‌سازد.

2. حقیقت انسان

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

دیگر اینکه همان‌گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی اوست و اگر قلب تباه شود، انسان بیمار می‌شود و اگر از کار بایستد، با مرگ جسمانی روبه‌رو خواهد بود، حیات معنوی هر انسانی هم منوط به قلب معنوی اوست. اگر این قلب مبتلا به صفات نفسانی شود، انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود، حیات معنوی انسان نابود می‌گردد. (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 2 : 377)

حق همی گوید نظرمان بر دل است نیست بر صورت که آن آب و گل است
تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست

(مولوی 1363 / 3 / 2244-2245)

از نظر ابن عربی، قلب رییس بدن و مورد خطاب الهی است، عقلی است که خدا را تعقل می‌کند و ملک مطاعی است که پیامبر (ص) در مورد آن فرمود «إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ» (ابن عربی 1366 : 144). قلب محل صور الهی است. قلب انسان هر صورتی را می‌پذیرد: چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کننده، الواح تورات و کتاب قرآن.

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَرَعِي لِعِزْلَانٍ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانٍ
وَ بَيْتٍ لِأَوْتَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ وَ الْوَأْحُ تَوْرَاتٍ وَ مُصْحَفُ قُرْآنٍ

(ابن عربی 1377 : 57)

از آنجا که قلب حقیقت انسان است، قادر به ادراک ذات تمامی اشیاء است و چون به نور ایمان و معرفت روشن شود، آیینۀ تجلی همه معارف الهی می‌گردد. به این دلیل پیامبر (ص) فرمود: «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي، بَلْ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ». (نیکلسون 1372 : 157)

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب

(مولوی 1363 / 1 / 2653-2655)

ابن عربی در تمایز میان قلب و عقل از آیه قرآن «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق : 37) بهره می‌برد و بیان می‌کند:

در این آیه کریمه «لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ» فرمود، زیرا عقل قید است و نمی‌تواند حقیقت را به تمامه دریابد (ابن عربی 1400 : 122).⁽⁶⁾

بنابراین حقیقت انسان نمی‌تواند عقل و نفس ناطقه (به معنایی که فیلسوفان گفته‌اند) باشد. به اعتقاد جامی - شارح ابن عربی - عقل مقید به اعتقادات جزئی است، بنابراین امر الهی را که قابل انحصار نیست محصور می‌سازد در آنچه که درک می‌شود، به خلاف قلب که محل تجلیات الهی است و در صور این تجلیات منقلب (زیر و رو) می‌شود یعنی آنچه را که پیش از ظهورش در این نشأه عنصری می‌دانسته و اکنون فراموش کرده، به یاد می‌آورد و درمی‌یابد که اینجا چه چیز را از دست داده است. چنانکه پیامبر فرمود: حکمت، گمشده مؤمن است (جامی 2536 : 204). طرفه آنکه میان قلب و قبول و قابلیت، مناسبت معنوی و لفظی وجود دارد. مناسبت معنوی آن است که قلب، قابلیت قبول صور جمیع تجلیات الهی را دارد و مناسبت لفظی آنکه اگر حروف قلب و قبول و قابل را پیش و پس کنیم یکی دیگری می‌شود. قلب هر چیز آن است که اولش را آخرش قرار دهیم یا ظاهرش را باطنش سازیم. اگر لفظ قلب را تقلیب کنیم، قبول و قابلیت می‌شود، اما عقل به معنای قید و ربط و ضبط است و اقتضای تقیید دارد. به همین دلیل است که ذکر کار قلب است و با عقل منافات دارد، زیرا ذکر به حق و در حق، مطلق از هر قیدی است. به تعبیر جامی:

قبول جمیع تجلیات غیرمتناهی دائمی ابدی نیست جز برای حقیقت انسانیه الهیه ازلیه ابدیه کمالیه جمعیه الاحدیة و آن قلب وجود حق است و برای او حقیقت ذکر است. (جامی 2536 : 205)

قلب، عرش الهی و بیت المعمور در انسان است (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 3 : 350)

أَلْقَلْبُ عَرْشُ اللَّهِ ذُو الْإِيكَانِ هُوَ بَيْتُهُ الْمَعْمُورُ فِي الْإِنْسَانِ
فِيهِ ظُهُورُ الْحَقِّ فِيهِ لِنَفْسِهِ وَ عَلَيْهِ حَقًّا مُسْتَوِي الرَّحْمَنِ

(الجلیلی 1418 : 157-158)

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

همانطوری که در آفاق، عرش مظهر اسم الرحمن واقع شده است «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: 5)، در انفس نیز دل انسانی مستوی و مظهر اسم الرحمن است و هر لحظه حق را در دل مؤمن ظهور و تجلی دیگر است، بلکه ظهور کمالات رحمانی در دل زیاده از عرش است. زیرا که چون دل برزخ است میان غیب و شهادت، مشتمل بر احکام هر دو عالم است، و عرش را اشمال بر احکام شهادت است فقط، پس دل عرش اعظم باشد. (لاهیجی 1371: 144)

ابن عربی برمبنای وحدت وجود، تمام موجودات را تجلی حق می‌داند. وی در تفسیر آیه کریمه «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» بیان می‌کند که داعی عین مجیب است و داعیان گوناگون نسبت به حق تعالی همانند اعضای بدن نسبت به زید هستند (ابن عربی 1400: 183-184)، بنابراین حق تعالی واحدی است که در کثرت‌ها تجلی یافته است و کثرت‌ها نمایشگر وحدت او هستند.

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

(حافظ 1362: 640)

حقیقت انسان که بر صورت حق آفریده شده نیز چنین است یعنی در عین وحدت شخصی دارای کثرت است. از خراز پرسیدند خدا را چگونه شناختی؟ جواب داد: با جمع بین ضدین و سپس «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» را قرائت کرد (قیصری 1375: 477).

ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید:

خراز رحمه الله علیه، که یکی از وجوه حق و زبان‌های اوست، می‌گوید که الله تعالی شناخته نمی‌شود مگر با نسبت دادن همزمان اضداد به او، او اول است و او آخر است و او ظاهر است و او باطن است. اوست عین آنچه ظهور یافته و اوست عین آنچه که باطن است در حال ظهورش ... اوست که به نام ابوسعید خراز و نام‌های دیگر امور حادث نامیده می‌شود. باطن می‌گوید «نه» چون ظاهر می‌گوید «هن»، و ظاهر می‌گوید «نه» چون باطن می‌گوید «هن». و این در هر امر متضادی است. (ابن عربی 1400:

77)

کاشانی در شرح عبارت بالا توضیح می‌دهد که هر اسمی از اسماء الهی اقتضای خود را ثابت می‌کند و اسم دیگر که در مقابل آن است، با اثبات اقتضای خود، اسم اول را نفی می‌کند (کاشانی 1407: 78). حقیقت انسان نیز چنین است. هر جزئی از حقیقت انسان، خود را با اظهار خاصیت خود اثبات و جزء مقابل را نفی می‌کند و جزء مقابل نیز با اظهار امری متضاد، ادعای جزء اول را ابطال می‌کند. پس هر جزئی از آنچه در طبع خود دارد، خبر می‌دهد و دیگری به آن پاسخ می‌گوید. خبردهنده و پاسخ‌گوینده با هم یکی هستند و این به دلیل اختلاف قوای انسان مانند عقل، وهم، غضب، شهوت و غیر آنهاست. پس انسان که صورت حق تعالی است، واحد کثیر است. (همان: 79)

بنابراین انسان به دلیل سعه وجودی و اینکه مظهري از مظاهر حق تعالی است، شخص واحدی است که مراتب و مقامات گوناگون دارد؛ از مرتبه عنصری یعنی شهادت مطلق تا مرتبه غیب الهی را شامل می‌شود و همچون حق

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

حال حقایق و علوم کلیه را در مقام روح بنگر. آیا آنها را از یکدیگر ممتاز می‌یابی و آیا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روح ممتاز می‌یابی؟ (چنین نیست و آنها ممتاز نیستند). تا اینکه آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند، پس آن گاه از یکدیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود درآید. سپس در مقام خیال مصور شود و به سان محسوس ظاهر گردد، سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت شدی، آن کسی را که بر صورت او هستی که «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، می‌یابی. (قیصری، 1375: 584-585)

از بیان قیصری می‌توان مراتب و مقامات انسان را دریافت: انسان الهی، انسان قلبی، انسان خیالی و انسان طبیعی. انسان در مرتبه طبیعی از خود خبر می‌دهد که در این مکان یا این زمان است، در مرتبه مثالی در عالم برزخ با اولیا و انبیا محسوس می‌شود، در مرتبه عقلی از خود خبر می‌دهد که در ملکوت سیر می‌کند و دارای مکاشفات قلبی است و در مرتبه الهی از خود خبر می‌دهد که «إِلَى مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ».

نتیجه‌گیری

در عرفان نظری حقیقت انسان غیر از آن چیزی است که متکلمان و فیلسوفان بیان کرده‌اند. هر دو گروه، انسان را مرکب از بدن و روح می‌دانند، با این تفاوت که در علم کلام غالباً روح انسان ماده‌ای لطیف و در فلسفه، مجرد از ماده محسوب شده است، اما عارفان که انسان را آیینۀ تمام نمای الهی می‌دانند، معتقدند حقیقت انسان واحد کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعدد می‌یابد. به اعتبار ظهور در عالم ماده، «طبع» به اعتبار تدبیر بدن، «نفس» به اعتبار تعقل ذات خود و تعقل مبدأ وجود و ملاحظه خود در حال تقیید، «عقل» به اعتبار مظهریت تامه نسبت به اسماء جلالیه و جمالیه و مظهریت تجلی ذاتی که محصور در حد معین نیست، «قلب» به اعتبار روحانیت ذات، «سر» به اعتبار اینکه فانی در وجود نامتناهی است و حقیقت ذاتش غیرمکشوف است، «خفی» و به اعتبار فنا در احدیت و بقا به وجود سلطان وجود، «خفی» نامیده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1- عبارت ابن عربی در *الفتوحات المکیة* چنین است: فَالْكُلُّ [الجماد و النبات و الحيوان] عِنْدَ أَهْلِ الْكَشْفِ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ بَلْ حَى نَاطِقٌ غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْمَزَاجَ الْخَاصَّ يُسَمَّى إِنْسَانًا لَا غَيْرَ بِالصُّورَةِ .. قَالَ تَعَالَى «وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» وَ شَيْءٌ نَكْرَةٌ، وَ لَا يُسَبِّحُ إِلَّا حَى عَاقِلٌ عَالِمٌ بِمُسَبِّحِهِ». (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 1: 147)

2- عبارت قیصری در شرح فصوص الحکم چنین است: «وَلَا تَظُنُّ أَنَّ مَبْدَأَ النَّطْقِ الَّذِي هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ لَيْسَ لِلْحَيَوَانَ، لِيَنْضَمَّ مَعَهُ فَيَصِيرُ الْحَيَوَانُ بِهِ إِنْسَانًا، مَعَ أَنَّهُ غَيْرَ صَالِحٍ لِلْفَصْلِيَّةِ لِكُونِهِ مُوجُودًا مُسْتَقِلًّا فِي الْخَارِجِ، بَلْ هَذَا الْمَبْدَأُ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الْجَمَادِ أَيْضًا، فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ نَصِيبًا مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَالْجَبْرُوتِ. وَقَدْ جَاءَ مَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ مِنْ مَعَدِنِ الرَّسَالَةِ الْمُشَاهِدِ لِلْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، مِثْلُ تَكَلُّمِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْجَمَادَاتِ مَعَهُ. وَقَالَ تَعَالَى «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» وَ ظُهُورُ النَّطْقِ لِكُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ الْعَادَةِ وَالسُّنَّةِ الْإِلَهِيَّةِ مَوْقُوفٌ عَلَى إِعْتِدَالِ الْمَرَاجِ الْإِنْسَانِيَّ وَ أَمَّا لِلْكَمَلِ فَلَا. لِكُونِهِمْ مُطَّلِعِينَ عَلَى بَوَاطِنِ الْأَشْيَاءِ مُدْرِكِينَ لِكَلَامِهَا. وَ مَا قَالَ الْمُتَأَخَّرُونَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنُّطْقِ هُوَ إِدْرَاكُ الْكَلِيَّاتِ لَا التَّكَلُّمَ، مَعَ كَوْنِهِ مُخَالَفًا لَوْضِعِ اللَّغَةِ لَا يُفِيدُهُمْ لِأَنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنَّ النَّاطِقَةَ الْمَجْرَدَةَ لِلْإِنْسَانِ فَقَطُّ، وَ لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا شُعُورَ لَهُمْ، عَلَى أَنَّ الْحَيَوَانَاتِ لَهُمْ إِدْرَاكٌ كَلِّيٌّ، وَ الْجَهْلُ بِالشَّيْءِ لَا يَنَافِي وَجُودَهُ وَ إِمْعَانُ النَّظَرِ فِيمَا يَصْدُرُ مِنْهَا مِنَ الْعَجَائِبِ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا إِدْرَاكَاتٌ كَلِّيَّةٌ. وَ أَيْضًا لَا يُمْكِنُ إِدْرَاكُ الْجَزْئِيِّ بِدُونِ كَلِّيَّةٍ إِذِ الْجَزْئِيُّ هُوَ الْكَلِّيُّ مَعَ التَّشْخُصِ. (قيصری 1375 : 79-80)

3- «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ.»

4- تفصیل بحث از جامعیت انسان را می توان در مقاله «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» در مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره دوم - بهار 1385، یافت.

5- مراتب عالم قابل انحصار نیست، زیرا هر اسمی از اسماء الهی، خود یک عالم است که ابن عربی به آن «حضرت» می گوید: «إِنَّ الْحَضْرَاتِ الْإِلَهِيَّةَ لَا تَكَادُ تَنْحَصِرُ لِأَنَّهَا نَسَبٌ ... وَ كُلُّ اسْمٍ إِلَهِيٍّ هُوَ حَضْرَةٌ.» (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 4 : 318)

اصطلاح «حضرة»، «حضرات» و «حضرات الهی» در آثار ابن عربی وجود دارد (ابن عربی، بی تا (ب)، ج 2 : 176 و 582، ج 4 : 196 و 306 و 407)؛ (ابن عربی 1361 : 53)؛ (ابن عربی 1919 : 31)، اما پیروان ابن عربی برای اشاره به مراتب کلی عالم، اصطلاح «حضرات خمس» را به کار برده اند. بالی افندی - از شارحان کتب ابن عربی - حضرات خمس را عالم معانی و اعیان ثابته و عالم ارواح و عالم شهادت و عالم انسان کامل می داند (بالی افندی 1309 : 22). و قیصری آنها را عالم اعیان ثابته، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، عالم مثال، عالم ملک و عالم انسانی می داند (قیصری 1375 : 90).

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

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

(مولوی 1363 : 121)

کتابنامه

- ابن عربی. 1361. الإسراء إلى مقام الأسرى. هند: حیدرآباد دکن. _____ . 1919. انشاء الدوائر. طبع لیدن.
- _____ . 1366. التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية. طبع لیدن.
- _____ . 1377. ترجمان الاشواق. به شرح نیکلسون. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: روزنه.
- _____ . 1336. عقلة المستوفز. طبع لیدن.
- _____ . بی تا (الف). عنقاء مغرب. مصر: مکتبه البابی الحلبي.
- _____ . بی تا (ب). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- _____ . 1400. فصوص الحکم. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- بالی افندی. 1309. شرح فصوص الحکم. استانبول: دارالسعادة فی المطبعة العثمانية.
- جامی. 2536. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- الجلی، عبدالکریم بن ابراهیم. 1418. الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاول. به کوشش ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دارالمکتب العلمیة.
- حافظ شیرازی. 1362. دیوان. به کوشش پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.
- سبزواری، ملاهادی. 1362. اسرار الحکم. به کوشش ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیة.
- کاشانی، عبدالرزاق. 1407. شرح فصوص الحکم. مصر.
- قیصری، محمد داوود. 1375. شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. 1371. شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- مولوی. 1363. مثنوی معنوی. به کوشش ر. آ. نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- نیکلسون، ر. آ. 1372. عرفان عارفان مسلمان. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: دانشگاه فردوسی.