

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۷

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۲

سال هجدهم، شماره ۷۱، بهار ۱۴۰۱

مقاله پژوهشی

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.71.5.8](https://doi.org/10.20080514.1401.18.71.5.8)

نظریه عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی

مهدی فرحناکی مقدم^۱

احسان قدرت‌اللهی^۲

محمد رضا بلانیان^۳

چکیده

نظریه عالم کبیر و عالم صغیر یا تناظر انسان و عالم در جهان اسلام، در بیان اخوان‌الصفاء و تفکر اسماعیلی، غزالی، شیخ اشراق، افضل‌الدین کاشانی، عطار و مولوی تبلور بیشتری یافت‌هاست. این نظریه در مکتب ابن عربی، اندیشه‌ای اساسی و زمینه‌ای است که با تمام مباحث جهان‌شناسی و انسان‌شناسی این مکتب، پیوند داشته و در پی تبیین مقام انسان و جایگاه او در عالم است. تناظر انسان و عالم در مکتب ابن عربی از دو رویکرد تناظر جزوی و تناظر کلی قابل‌بررسی است. تناظر جزوی یکا- یک اعضای انسان را با تک‌تک اجزای عالم، مقابل قرار می‌دهد، و بیشتر جنبه ذوقی و تمثیلی دارد. در طرح تناظر کلی عالم کبیر و عالم صغیر، این اندیشه را می‌توان عین الربط مباحث این مکتب تلقی کرد. براساس جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ابن عربی، انسان و عالم، ظهورات اجمالی و تفصیلی حقیقت واحد هستند. تناظر کلی، متوجه ساحت نوعی و تکوینی انسان است و براین اساس، انسان و عالم، هر دو بر صورت الهی بوده و از این جهت، نشانگر یک حقیقت‌اند و هر سه با یکدیگر تطابق دارند. در این نگاه، انسان، کون جامع؛ خلیفه الهی؛ روح؛ معنی؛ و غایت عالم است. انسان، مختصری از کل عالم بوده، و از این رو، به لحاظ صورت ظاهری، عالم صغیر؛ اما در معنی، عالم کبیر تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها:

عالم صغیر، عالم کبیر، انسان کبیر، عرفان، ابن عربی.

^۱ - دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران. نویسنده مسئول:

farahnakimahdi@gmail.com

^۲ - استادیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، ایران.

^۳ - استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، ایران.

پیشگفتار

بیان مسأله

اندیشه تصور انسان به منزله "جهان کوچک" و بررسی شباهت‌های بین اجزا و جوارح آدمی با جهان هستی یا برعکس از جمله مباحث مورد بررسی در ادبیات دینی و مکاتب فلسفی و عرفانی بوده است. در بررسی ریشه شکل‌گیری نظریه عالم کبیر و عالم صغیر، می‌توان گفت بشر از دو منظر متوجه عالم درون و عالم بیرون از خود شده است. از یک سو، انسان با نگاهی آفاقی به عالم بیرون و کائنات، متوجه یک هماهنگی دقیق بین اجزای عالم می‌شود. گویی مجموع عالم، یک پیکر واحد انسانی است دارای نفس مدبر، و طبایع موجودات عالم به مثابه قوای نفس کلی در تمام اجزای موجودات سریان دارد. از سوی دیگر، با نگاهی انفسی، وجود خویش را کانون اسرار خلقت می‌یابد که اگرچه از حیث جرم و جثه، کوچک است اما از حیث معنا، مراتب وجود و اوصاف کمالی را در خود دیده و به آن معنا بخشیده است. با این حیثیت دوگانه، "عالم، انسان کبیر" و "انسان، عالم صغیر" تلقی شده است.

"عالم، انسان کبیر است" یعنی اینکه نظام بیکران هستی، در کلیت خود، به مثابه پیکر یک شخص انسانی است که جسم کلی نامیده می‌شود و اجزای عالم، اعضای آن پیکرند. این جسم کلی، دارای نفس کلی است و قوای نفس کلی هم به صورت طبیعت کلی به همان ترتیب که قوای نفس جزئی در اعضای پیکر انسان، سریان دارد، در تمام انواع اجسام عالم، جریان دارد. (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۰) فرضیه "انسان، عالم صغیر است" به این امر اشعار دارد که تنها جزئی از عالم که بیشترین شباهت را به عالم دارد و کامل‌ترین جزء آن از لحاظ صورت، انسان است. خداوند وقتی اراده کرد که انسان را از گنجینه‌های حقایق آگاه کند، برای وی عالمی کوچک، مضاهی جهان بزرگ، آفرید.

اندیشه تناظر انسان و عالم در تاریخ تفکر و فرهنگ بشری سابقه‌ای بس طولانی دارد. دین و فرهنگ یهودی-مسیحی، با مفهوم انسان خداگونه و انسان کامل آشناست. در عهد عتیق آمده است که خداوند آدم را بر صورت خود آفریده است. (سفر پیدایش، ۱:۲۶؛ ۵:۱) آنچه در کتاب اسرار خنوخ در باب آفرینش آدم آمده، بیانی از تقابل و تناظر عالم کبیر و عالم صغیر است. (اسرار خنوخ، ۱۳:۳۰ به بعد؛ و مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۷۴) این اندیشه در تلمود نیز انعکاس یافته و در آن، جهان‌وارگی انسان، تصریح و تشریح شده است. (گنجینه ای از تلمود: ۹۵-۹۰) همچنین در مکتب عرفانی قبلا، آدم مجمع

و مظهر جمیع صفات و افعال الهی، واسطه آفرینش، و نمونه کوچکی از عالم است. (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۵۰)

مقام والای انسان در قرآن و سنت اسلامی، زمینه مناسبی برای رشد و تکامل این نظریه فراهم آورده است. حکما و عرفای مسلمان در مقام تبیین این نظریه، به آیاتی از قرآن کریم و روایات استناد می‌جویند. خداوند متعال در آیات کریمه "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق" (فصلت، ۵۳) و "و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون" (ذاریات، ۴۱)، عالم درون انسان را با عالم خارج منطبق و متناظر قرار داده و از این جهت، هر دو به‌طور یکسان، نشانه و مظهر باری تعالی هستند. براساس نظام احسن خلقت در آیات "انا خلقنا الانسان فی احسن تقویم" (تین، ۴) و "فتبارک الله احسن الخالقین" (مؤمنون، ۱۴) عالم و انسان هر دو بر صورت الهی بوده و از این رو با یکدیگر مطابق‌اند. علاوه بر این، احادیثی چون "ان الله خلق آدم علی صورته"، "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و نیز ابیاتی از اشعار منسوب به امام علی (ع) (امام علی، ۱۳۶۹: ۲۳۶) منشأ و مؤید اندیشه تناظر انسان و عالم تلقی شده است. این آیات و روایات، به‌مثابه اذن ورودی برای اخذ و تفصیل این اندیشه در عالم اسلام بوده است. این ایده، از طریق ترجمه متون فلسفی یونانی در دوران نهضت ترجمه به عالم تفکر اسلامی وارد شده و برای اولین بار در آثار کندی بازتاب یافته (الکندی، ۱۳۶۹ق: ۱۷۳) و او از این جهت، حلقه‌ای واسط در انتقال این اندیشه به حکمای مسلمان به‌شمار می‌رود.

در عالم اسلام، این نظریه به گسترده‌ترین شکل در رسائل اخوان الصفا ظاهر می‌شود. اخوان، تحت تأثیر فلسفه یونانی و تعالیم هرمسی و گنوسی، از طریق نهضت ترجمه، این نظریه را به کامل‌ترین وجه، شرح و بسط داده‌اند. در واقع جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اخوان، بر پایه همین نظریه شکل گرفته و تأثیر ایشان در این خصوص بر متفکران مسلمان بعدی چون غزالی و ابن عربی چشمگیر است. ایشان در رساله "فی قول الحکماء أن الانسان عالم صغیر" به تفصیل به تشریح اجزای انسان و تطبیق آن با ارکان عالم پرداخته‌اند. (اخوان الصفا، ج ۲: ۳۵۳) متقابلاً در رساله "فی قول الحکماء أن العالم انسان کبیر"، عالم را همچون انسان، دارای روح و نفس پنداشته‌اند و معتقدند همان‌گونه که حیات اعضا و جوارح پیکر انسان در گرو نفس آدمی است، تمام قوا و عناصر و اجزای بسیط و مرکب عالم همچون اعضای پیکری واحدند که نفس کلی جهان در آن‌ها ساری و جاری است. (اخوان الصفا، ج ۳: ۱۷۵) پس از ایشان، رد پای این اندیشه را در آثار ابن مسکویه، غزالی، عطار و مولوی شاهد هستیم.

جهان‌بینی مکتب ابن عربی مجموعه تفکری منسجم و هماهنگ است؛ و براساس رکن وحدت وجود و به تبع آن، تجلی و اصل وحدت در کثرت، یک اندیشه و درعین حال تمام اندیشه‌هاست. در اینجا بیان نکاتی در باب طرح این اندیشه در مکتب ابن عربی ضروری می‌نماید.

۱- اندیشه عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی اندیشه‌ای اساسی و زمینه‌ای بوده که در پس زمینه تمام موضوعات این مکتب جریان دارد. از این رو، هرچند این اندیشه به‌صراحت و استقلال، در

کمترب جایی از گستره آثار این مکتب دیده می‌شود اما در بطن بسیاری مباحث خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی رخ می‌نماید. این بحث، تبیین محوری‌ترین و عمیق‌ترین پیوستگی و هماهنگی حقیقت انسان و جهان در کلیت خود است.

۲- در عرفان ابن‌عربی دو نوع نگاه به رابطه و نسبت انسان و عالم وجود دارد که در نهایت با هم سازگارند. در یک نگاه، انسان در مقابل جهان قرار دارد و ملاحظه می‌شود که هرآنچه در جهان هست در انسان نیز هست و این دو نسخه تطابق دارند. مثلاً در عالم، عقل کل هست، انسان نیز دارای عقل است. در عالم، مثال منفصل و در انسان، مثال متصل هست. در عالم، موجودات مادی هستند و انسان نیز دارای جسم است. نگاه دوم این است که انسان و عالم را مجموعاً یک موجود واحد انسان‌وار دانسته که انسان، روح عالم است. در نگاه اول، فرد انسان مورد نظر است و در نگاه دوم، انسان کلی که جامع انسان‌ها و دیگر موجودات عالم است. این دو نگاه با هم تعارضی ندارند، بلکه دیدگاه اول در واقع در ذیل دیدگاه دوم قرار دارد؛ بدین ترتیب که انسان کلی و حقیقت انسانی خود را به دو نحو، گسترده است. از طرفی به صورت تفصیلی در عالم بیرون از انسان‌های جزئی، و از طرفی دیگر به صورت اجمالی در افراد متعدد انسانی جلوه کرده است. هم عالم و هم آدم‌های جزئی، مظاهر تفصیلی و اجمالی آن انسان کلی هستند و براین اساس بین این دو نسخه مطابقت وجود دارد.

۳- اندیشه عالم کبیر و عالم صغیر از جمله مباحثی است که طی آن ابن‌عربی متأثر از گذشتگان خود نیز بوده است. این اندیشه در بین باطنیه و اندیشمندان اسلامی چون اخوان‌الصفاء و غزالی، به وضوح مطرح بوده است. شرف‌الدین خراسانی در این باره معتقد است که به احتمال قوی، وی این مفاهیم را از اخوان‌الصفاء گرفته است. ("ابن‌عربی"، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱: ۲۷۴) با این حال این اندیشه در بیان ابن‌عربی صورتی بدیع یافته و به یکی از اساسی‌ترین اصول این مکتب تبدیل شده است.

۴- در طرح تناظر عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن‌عربی، بحث را می‌توان از دو ساحت و جنبه بررسی کرد: تناظر کلی و تناظر جزئی. تناظر کلی عالم کبیر و عالم صغیر در طرح جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر رخ می‌نماید. از این جهت، انسان و جهان در کلیت خود و به صورت نوعی منظور می‌شوند. در ساحت تناظر کلی، انسان و جهان، آینه تمام‌نمای یکدیگرند و هر دو متناظراً دارای تمام مراتب هستی قلمداد شده‌اند. در ساحت تناظر جزئی، سخن از اندام‌وارگی جهان است. در این مقام، انسان و جهان، از دو حیث ظاهری و جسمانی و باطنی و نفسانی، در شکل، ماهیت و کارکرد، جزء به جزء با یکدیگر مطابق و متناظر تلقی شده‌اند. تناظر جزئی، هم جنبه ظاهری و مادی و هم جنبه باطنی و معنوی را در بردارد.

روش، پیشینه و هدف پژوهش

روش این تحقیق، توصیفی تحلیلی و با شیوه استنادی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای و تدوین و تحلیل و استنباط مطالب بوده‌است.

در بیان پیشینه تحقیق، پژوهش‌هایی در باب کلیت اندیشه عالم کبیر و عالم صغیر در اندیشه حکمای مسلمانی چون مولانا، ناصر خسرو و بابا افضل انجام شده‌است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از مقاله "تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی" اثر احسان قدرت‌اللهی و مهدی فرحناکی مقدم، مقاله "عالم صغیر و عالم کبیر در آثار منشور ناصر خسرو" اثر فاطمه حیدری و نیز مقاله "انسان کامل عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر" اثر سوسن آل‌رسول. همچنین این موضوع در چند مقاله از دیدگاه فلسفه ملاصدرا بررسی شده که در آن‌ها هیچ اشاره‌ای به دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی نشده‌است. بنابراین موضوع مقاله سابقه پژوهش مستقل ندارد و تنها در برخی آثار مرتبط از جمله کتاب صوفیسم و تائوئیسم ایزوتسو و کتاب عوالم خیال چیتیک به‌طور غیرمستقیم و بسیار کوتاه اشاره شده‌است.

براساس همین عدم سابقه پژوهش و نیز به‌جهت گستردگی و اثرگذاری مکتب ابن عربی در حکمت و عرفان اسلامی، ضرورت چنین پژوهشی روشن می‌شود. مسئله این است که نظریه تناظر انسان و عالم در رویکرد عرفانی مکتب ابن عربی چه جایگاهی داشته و در مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و چارچوب نگاه عرفانی ایشان به رابطه انسان و جهان چگونه طرح و تبیین می‌یابد. همچنین این اندیشه را به‌لحاظ تناظرات کلی و تناظرات جزئی، در منظومه عرفانی ابن عربی بررسی و واکاوی می‌نماید.

تناظر کلی عالم کبیر و عالم صغیر

انسان، خلیفه الهی؛ صورت الهی و اکمل موجودات است؛ هم خلق است و هم حق؛ مختصر الشریف؛ و کون جامع است. یکی از تعابیری که عرفا در مورد انسان و نسبت او با جهان مطرح می‌کنند، تعبیر از انسان به عالم صغیر و از جهان به عالم کبیر است؛ یعنی انسان به‌سان جهان، مجموعه‌ای به‌هم پیوسته است که حقایق و پدیده‌های گوناگون را در خود دارد و خود، جهانی دیگر است که تنها به‌لحاظ اندازه و ابعاد کوچک‌تر است و لذا از آن به عالم صغیر تعبیر شده‌است. ازسویی - دیگر و با محور قراردادن انسان، از انسان به انسان صغیر، و از جهان به انسان کبیر نیز تعبیر شده‌است. در این بیان، جهان همانند انسان، حقیقتی زنده، پویا و یکپارچه دارد که اجزای آن از یکدیگر قابل-تفکیک نیست و از آن‌جاکه از نظر ابعاد، بزرگتر از انسان است، عنوان انسان کبیر یافته‌است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۴ و ج ۱: ۱۱۸؛ نیز ابن عربی، ۱۳۷۵: ۴۹)

در بحث تناظر انسان و عالم، توجه به بحث‌های روح عالم بودن، کون جامع بودن و خلافت الهی وی، بر صورت حق و خلق بودن، و ... اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. از جهاتی، این بحث ذیل موضوع جامعیت انسان بوده و بحث‌های مشابه صورت‌های مختلف یک موضوع هستند. از جهت دیگر، این اندیشه، بحثی واسطی و برزخی بین انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و در واقع بحث ارتباط و نسبت انسان و جهان و جایگاه هر یک نسبت به دیگری است. این بحث از جنبه‌های مختلف: ورت‌های متفاوتی می‌یابد و تمایز این بحث‌ها بیشتر در تفاوت رویکرد به آن‌هاست. (ن.ک: جنیدی، ۱۳۸۱: ۱۷۱ و تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۷۸)

جهان‌شناسی

وحدت وجود

مفهوم وجود بسیط‌ترین مفاهیم است و بدون واسطه در نفس پدیدار می‌شود. معتقدان وحدت وجود، تحدید و تعریف وجود را با حد و تعریف حقیقی ممکن ندانسته‌اند و نه به تعریف وجود پرداختند و نه برای اثبات بداهت آن دلیل و برهان اقامه کردند، البته به این بداهت آگاهی دادند که گرچه شبیه دلیل است اما دلیل و برهان نیست، بلکه تنبیه و تأیید بوده، و از نوع تعریف لفظی است. (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۱۸۲-۱۷۹ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۱۵-۱۱۴) وجود حقیقی، تنها یک مصداق داشته و از این رو، مشترک لفظی یا مشترک معنوی نیست. حقیقت وجود، اصل است، منشأ جمیع آثار است، بالذات طارد عدم است، و خیر محض است. وجود، واحد است به وحدت شخصی، نه سنخی، وحدت ذاتی نه عددی، لابلشروط است از جمیع شروط، حتی از شرط اطلاق، و همان‌طور که وجود واحد است، موجود، یعنی موجود قائم به ذات، که واجد حقیقت وجود است، از باب "وجدان الشیء نفسه" نیز واحد است.

در دیدگاه وحدت وجود، حق عبارت از حقیقت هستی و وجود مطلق و محض است، چنانکه ابن عربی بارها حق تعالی را وجود مطلق خوانده است، که از هرگونه کثرت و ترکیب متعالی و از هر نوع صفت و نعت و اسم و رسم عاری است، نه کلی است، نه جزئی، نه خاص است، نه عام، بلکه مطلق از همه قیود است. در همه اشیا که به وجود متصف است، تجلی و ظهور و سریان می‌یابد، گاهی در موطن علم در ملابس أسما و اعیان ثابتة متجلی می‌شود، گاهی نیز در ملابس اشیای ذهنی و مظاهر اعیان خارجی ظاهر می‌گردد. (جهانگیری: ۱۸۹-۱۸۸) وحدت شخصیه عبارت است از وجود شخصی بی‌نهایت که تمام هستی و واقع را پر کرده است، به گونه‌ای که جایی برای غیر نگذاشته است. به عبارتی یک وجود یکپارچه و بی‌نهایت، تمام متن واقع را در همه مراتب گرفته است و این وجود بسیط صرف همان حق تعالی است.

تجلی

مراد از تجلی، آشکارشدن ذات مطلق حق و کمالات او، پس از تعیین یافتن به تعینات ذاتی، آسمانی یا افعالی برای خود او یا برای غیر اوست. تجلی، روندی است که طی آن ذات حق، خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد. وجود یا حق دو جنبه دارد؛ یکی جنبه کمون و نهان که رازی ابدی و غیب محض است. دیگری جنبه ظاهر و متجلی که معرفت بشر به آن تعلق می‌یابد. از این رو، تشبیه و تنزیه در نظریه وحدت وجود با یکدیگر تلفیق و تألیف می‌یابند. عرفا در بیان فلسفه آفرینش به حدیثی قدسی استناد می‌جویند که: "كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ أن اعرف فخلقتُ الخلقَ لكي اعرف" براین اساس، عالم برپایه حب ذاتی حق، وجود یافته و هستی، طفیل هستی عشق است.

ابن عربی برای توضیح "حق‌نما بودن عالم خیال" از نمادها و تعبیر متنوعی بهره می‌گیرد. از دیدگاه او، جهان وجود نیست بلکه امری توهم شده است که می‌توان آن را خیال نامید و به گونه‌ای منعکس کننده درجه‌ای از حقیقت است. دنیا، رؤیایی بیش نیست اما مردم از این امر غافل‌اند. این رؤیایی صادق است و بایستی به روشی صحیح تعبیر و تأویل شود. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۳؛ ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۰۳)

ابن عربی در نمادپردازی خود، آینه را بهترین نماد برای نشان دادن وحدت شخصی وجود و تجلی الهی و رابطه آن با عالم می‌داند، زیرا صورت در آینه با اینکه واقعی است، اما خود، سهمی از واقعیت ندارد؛ صورت آینه، ذاتی جز ارائه ندارد؛ ورت در آینه ظهور کرده، اما وجودی واقعی ندارد، یعنی نه در آینه است و نه در فضای بین آینه و ناظر آن؛ آینه خود موضوعیتی ندارد و از آن حیث که آینه است، قابل رؤیت نیست. (۱) (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۸۴ و قیصری، ۱۳۸۷: ۴۲۲؛ ابن عربی، بی تا: ۷۳۹ و ج ۲، ۵۲۹)

عالم در اصطلاح ابن عربی و پیروان وی عبارت از جمیع ماسوی الله است. "إن العالم عبارة عن كل ماسوی الله و ليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامة علی علمنا أو علی العلم بواجب الوجود لذاته" (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۴۳) موجودات موجب شناخت و علامت حق می‌باشند. جهان موضوعیتی ندارد، همان‌گونه که علامت آن من حیث علامت، محتوایش را از دیگری می‌گیرد و همچون حروف و کلمات شأنی جز حقیقت دلالت بر معنی ندارد.

ابن عربی، حق را از حیث ظهور، هویت عالم دانسته است. "وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها الامنه و فيه، و هو قوله "والیه يرجع الامر كله" حقیقه و کشفاً." (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۸۱) و همچنین دلالت عالم بر حق را جدا از دلالت حق بر نفس خویش نمی‌داند. البته این علامت بودن موجودات عالم نسبت به حق از حیث اَسْمَاء و صفات اوست نه از حیث ذات او؛ یعنی با هر امری از امور عالم، اَسْمی از اَسْمای الهی آشکار می‌شود، چراکه هر چیزی مظهري از مظاهر اَسْما است. وجود عالم و از جمله وجود انسان و حواس مدرک او، ظل و خیال است. مدرکات انسان هم که خود،

وجودی اضافی و در ذات، ناپایدار است نیز پندار و خیال است. بنابراین، هستی که مدرک ماست، خیال در خیال است؛ در فص یوسفی می‌خوانیم: "فاعلم أنك خیال" و جمیع ما تدرکه مما تقول فیہ لیس إلا خیال، فالوجود کله خیال فی خیال". (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۴)

وجودات این عالم، آیات وجود حق است و همان‌گونه که ما خواب خود را تعبیر می‌کنیم، این خواب و خیال نیز نیازمند تفسیر است. پس عالم هو لاهو است؛ هم عین وجود است، و هم غیر وجود. از آن جهت که عین وجود است، وحدت ذات وجود را آشکار می‌کند و از آن جهت که غیر وجود است ویژگی‌های آسمای وجود را آشکار می‌سازد. (چیتک، ۱۳۸۵: ۷۶)

انسان‌شناسی

در عرفان ابن عربی، انسان از دو ساحت ملاحظه می‌شود، که یکی ساحت تکوینی و در قوس نزول و دیگری ساحت معرفتی و در قوس صعود است. به بیان دیگر، قوس نزول وجودی، تجلی خدا در عالم و تنزل او از باطن به ظاهر و قوس صعود معرفتی، حرکت انسان از ظاهر خود به باطن خویش است. انسان در قوس نزول و در سطح تکوینی، یک فرد نیست بلکه کامل‌ترین هستی در بین هستی-های جهان است؛ زیرا که به صورت خداست. در این سطح، انسان در ذات خود کامل است، و "انسان کامل" است. انسان کامل به این مفهوم، عصاره کل جهان بوده و همان روح کل جهان هستی است. او به این مفهوم، "کون جامع" و جهانی کوچک است. در سطح دوم یعنی در قوس صعود، انسان بر عکس سطح اول، به معنای یک فرد انسانی است. از این جهت بین انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها اندکی از ایشان لایق عنوان انسان کامل‌اند. (ایزوتسو، ۱۳۸۴: ۲۳۲-۲۳۱)

نظریه عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی بیشتر متوجه ساحت وجودی و تکوینی انسان است. جایگاه انسان در جهان هستی، و نسبت او با حق و عالم خلق مبتنی بر دو اصل تجلی و علم-الأسما است. آسمای الهی مظهر می‌طلبند و موجودات عالم هریک مظهري از مظاهر حق‌اند و سر آفرینش نیز حبّ الهی به ظهور ذات در قالب مظاهر أسما و صفات و رؤیت جمال حق در آینه غیر است. هر موجودی، تحت تربیت اسمی از آسمای الهی است و از این جهت، تمام ناسوت و ملکوت، جزئی از حقیقت جامع او هستند. اسم اعظم الهی، جامع تمام صفات حق بوده و لذا مظهر این اسم نیز باید جامع کمالات مظاهر باشد. این مظهر، مصداق کامل "انسان کامل" است و دیگر موجودات، هر یک تنها نماینده اسمی از آسما حق می‌باشند. (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۲۱-۲۲۰ و قدرت الهی، ۱۳۷۷: ۳۶)

اینک به جنبه‌هایی از ساحت تکوینی و جامعیت انسان اشاره می‌شود.

کون جامع

برای درک معنای جامعیت انسان، مراتب وجود یا حضرات خمس، بایستی مورد نظر باشد. براین- اساس، حضرت جامعه که جامع حضرات چهارگانه است، عالم انسانی است. انسان، قدرت جمع حقایق خلقی و الهی را در خود دارد و می تواند تا تعیین اول صعود کند. از این رو، ابن عربی در فص آدمی، از آن به "کون جامع" تعبیر نموده و می گوید: آنگاه که حق تعالی از جهت آسمای حسنی خود، خواست که اعیان آن ها و یا عین خود را در کون جامعی که تمام امور را در خود جمع کرده، ببیند، کلمه آدمی را ایجاد کرد. کون جامع شامل همه امور است و اتصاف به وجود دارد و به واسطه او سرّ حق آشکار می شود. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۴۸) اوصاف دیگر انسان، از جمله مقام ربوبیت او در عالم مجرای فیض بودن، وابستگی قوام عالم به قوام او، روح عالم بودن و... همه به اتصاف کون جامع به وجود بازمی گردد.

انسان کامل، علاوه بر اینکه به جهت مظهریت اسم اعظم الهی، واسطه فیض عوالم وجودی است، و تمام مراتب از لاهوت تا ناسوت را در خود جمع دارد. "و الانسان الذی هو آدم، عبارة عن مجموع العالم... فرتب الله فيه جميع ماخرج عنه لا سوی الله... فخرج آدم علی صورة اسم الله اذکان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الالهية فذلک الانسان و إن صغر جرمه عن جرم العالم فإنه یجمع جميع حقایق العالم الکبیر و لهذا یسمى العقلاء العالم انساناً کبیراً" (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۲۴؛ نیز ن. ک: همان، ج ۲: ۳۹۶ و ۳۰۰) همان گونه که اسم الله متضمن تمام آسمای الهی است، انسان کامل هم که مظهر اسم اعظم است، واجد قوا و استعدادهای موجودات عالم است. هر چند جرم او کوچک است اما تمام مراتب وجودی در وی منظوری است و از این رو، انسان، عالم صغیر؛ و عالم، انسان کبیر خوانده می- شود. (قدرت الهی: ۳۷)

خلافت انسان

خلیفه الله بودن انسان از جهتی، به تبع و نتیجه جامعیت انسان است. خداوند می فرماید: "إنی جاعل فی لارض خلیفه" (بقره، ۳۰) انسان کامل، خلیفه تکوینی حق و جانشین و نماینده خداست و تمام صفات الهی، جز وجود ذاتی را داراست. او مظهر اسم جامع الله است و چنان که الله همه آسما را در خود دارد، انسان هم جامع کمالات هستی و مظهر آسما و صفات حضرت حق است. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۵۵)

بر اساس فص آدمی، انسان کامل که صورت کامل حضرت حق است، مرتبه اش از حد امکان، برتر و از مقام خلق بالاتر است؛ یعنی برزخ بین وجود و امکان و واسطه میان حق و خلق است که به واسطه وی، فیض حق، به عالم می رسد. "فهو الانسان الحادث الازلی و النشاء الدائم الابدی، و الکلمه الفاصله

الجامعه؛ قیام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم" (همان: ۵۰) همان‌گونه که مقصود از خلقت چشم، مردمک آن است که نظر، تنها به وسیله مردمک چشم حاصل است، مقصود اصلی از ایجاد عالم نیز انسان است که به وسیله او، امر الهی و معارف حقیقی، ظاهر، و اتصال اول به آخر، حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد. (همان: ۵۰ و قیصری، همان: ۷۱-۷۰) "فما صحّت الخلافه إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهره من الحقایق العالم و صورّه، و أنشأ صورته الباطنه على صورته تعالی" (همان: ۵۵) صورت ظاهر انسان کامل بر حقایق و صور عالم، و صورت باطن او بر صورت حق ایجاد شده است. پس آنچه انسان را مستحق خلافت می‌کند، هیئت مجموعیت اوست. اصولاً خلافت، منصبی تکوینی است که رویی به حق و رویی به خلق دارد، و نیابتی از سوی خدا بر تمام عالم است. انسان از سویی، احدیت جمع آسمای حسناى حق است و بر صورت اوست و از سویی دیگر، به جهت سیر در کلیه مراتب عالم از اعلی تا ادنی، می‌داند که هر کدام چه می‌طلبند. "و ما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق و هما يدا الحق. ... هو فى كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقه ذلك الموجود و ليس لأحد مجموع ما للخليفه؛ فما فإز إلا بالمجموع." (همان: ۵۵) انسان در هر مرتبه‌ای متناسب با آن مرتبه، خلافت و تدبیر می‌کند، بلکه با خلافت اوست که شئون مختلف ظهور می‌یابد. خلیفه در هر موجودی از موجودات عالم به قدری که حقیقت آن موجود طلب می‌کند حضور دارد؛ ولی در هیچ موجودی مجموع آنچه در خلیفه هست، نیست.

انسان و عالم

بر اساس آنچه گذشت، انسان دارای مرتبه جامعیت، خلافت، مظهریت اسم اعظم و معیت با تمام عوالم وجودی است. بر این اساس، واژه "انسان" و "آدم" در قاموس عرفا چنان وسعت می‌یابد که بر موجودی بسیار عریض اطلاق می‌گردد. از این رو، توصیف و بیان نسبت آن با عالم نیز دشوار می‌شود که ابن عربی در این باب، به بیان تمثیلات توسل می‌جوید. وزان آدم به عالم، نسبت روح به جسد؛ و نسبت فص به خاتم است. در تمثیل فص و خاتم، نگین از جهتی جزوی از انگشتی است و از جهتی غیر آن است و استقلال دارد. آدم نیز از جهتی، جزئی از عالم است و حکم عالم بر او مترتب است ولی از جهتی دیگر، موجودی مستقل است. نگین از جهتی جزء خاتم است، یعنی خاتم، مجموع حلقه و نگین است، اما از جهتی نگین فی نفسه، خاصیت و اثری متفاوت دارد.

عالم بر صورت حق و انسان بر صورت عالم است پس انسان نیز بر صورت حق است. (۲) (ابن-عربی، بی تا، ج ۳: ۳۴۳) بنابراین غیر از انسان، فقط یک موجود دیگر به صورت خدا آفریده شده که عبارت است از جهان در کلیت خود، که انسان را نیز شامل می‌شود. خدا و جهان در عیناینکه تصویر آینه‌ای یکدیگرند، به اتفاق هم، نشانگر کل واقعیت‌اند؛ چون هر یک از آسمای الهی در عالم کبیر مظهر

یافته و جهان، مجموعه‌ای از احکام و آثار آسمای الهی است. انسان و جهان در اینکه هر دو به صورت خدا آفریده شده‌اند، یکسان‌اند، اما جهان، آسمای الهی را به تفصیل متجلی می‌سازد. برعکس، انسان، احکام و آثار همه آسما را به‌طور اجمالی ظهور می‌دهد. خدا، جهان را از حیث کثرت آسمایش، اما انسان را از حیث وحدت آسمایش آفرید. عالم کبیر و عالم صغیر در قطب مخالف هم قرار می‌گیرند. عالم کبیر با همه پراکندگی‌اش ناهشیار و منفعل است، اما عالم صغیر، به‌علت اندماج شدید آسمای الهی در آن، هشیار و فعال است. انسان‌ها به جهان علم دارند و می‌توانند آن را براساس اهداف خود شکل دهند، اما جهان به انسان‌ها علم ندارد و نمی‌تواند آن‌ها را شکل دهد. (چیتک، همان: ۸۷-۸۶)

انسان و حق

از منظر مکتب ابن عربی، جز وجود حق، وجودی نیست. آنچه غیر از حق است: رفاً نمود و ظهورات حق‌اند. براین اساس، انسان به جهت اصل وجود و کمالاتش که جلوه‌های آسما و صفات الهی است، حق است و از جهت لوازم امکانی‌اش خلق است. به تعبیر ابن‌عربی: "فقد علمت حکمه نشأه آدم أعنی صورته الظاهره، و قد علمت نشأه روح أعنی صورته الباطنه، فهو الحق الخلق." (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۵۶، ۱۰۳ و ۱۱۲) انسان هم خلق است و هم حق؛ هم عبد است و هم رب؛ هم ممکن است و هم واجب. به تعبیری، حق تعالی، به لحاظ الوهیت که همان تعیین ثانی است نه مقام ذات که در همه مواطن حضور دارد، حق بلا خلق است و تمامی موجودات خلق بلا حق‌اند، ولی انسان هم حق است و هم خلق. براین اساس، انسان کامل، وقتی آسما را در خود تجلی داد، جهت وجوبی نیز می‌یابد، و چون آسمائی را که عالم با آن‌ها تدبیر می‌شود، در خود جمع کرده، می‌توان بر او اطلاق رب هم کرد. (همان، تعلیقات: ۸) انسان جامع حق و خلق و برزخ بین آن‌هاست. حق، قدیم است و کمال مطلق در قدم دارد و منزله از آن است که حادث باشد. خلق، حادث است و کمال مطلق در حدوث دارد و نمی‌تواند قدیم باشد اما انسان حائز هر دو مرتبه است. (۳) (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۱۴۹-۱۴۸؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۶)

تناظر جزوی عالم کبیر و عالم صغیر:

تناظر جزوی عالم کبیر و عالم صغیر، انسان و عالم را به صورت جزء به جزء با یکدیگر مطابق و متناظر در نظر می‌گیرد. در این تناظر، خود انسان و خود عالم به‌طور مستقل مورد توجه است و وقتی آن دو کنار هم قرار گیرند، شباهت‌ها و تطابق‌هایی بین اجزا و روابط درونی هریک از آن‌ها با دیگری مشاهده می‌شود. در اینجا تفصیل تطابق و تناظر جزوی عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن‌عربی در دو ساحت ظاهری و مادی، و باطنی و معنوی بررسی می‌شود.

نکته مهم این که تناظرات جزوی در آثار ابن‌عربی و شارحان به صورت ذوقی و تمثیلی و فرع مباحث دیگر مطرح شده و به‌سان نمونه و مثال هستند که قابل بحث و مناقشه‌ی مستقل نبوده، اما به

نتایج و اهدافی متعالی نظر دارند و به مثابه آیاتی برای رهنمونی به مباحث عالی تلقی می‌شوند. این تناظرهای جزئی، چنانکه خود ابن عربی یادآوری می‌کند، در واقع استعاره و مجازند. (۴) ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۲۸) انسان در واقع، نسخه‌ای جامع از عالم است یعنی یک ویژگی از آسمان و یک ویژگی از زمین به شکلی خاص در او وجود دارد و همچنین از هر چیزی در او نماینده‌ای است، اما نه از تمام جهات... نمی‌توان گفت که انسان، آسمان یا زمین یا عرش است، بلکه او از جهتی شبیه به آسمان و از جهتی شبیه به زمین و از جهتی شبیه به عرش و هر چیز دیگر است.

تناظر ظاهری و مادی

مهم‌ترین اثر ابن عربی در بحث تناظر ظاهری و مادی انسان و عالم، کتاب *التدبیرات الالهیه* می‌باشد. ابن عربی در خطبه این کتاب در بیان تطابق انسان و جهان، آن دو را میوه آفرینش می‌داند و در این باب، به آیاتی از جمله "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم" (فصلت، ۵۳) و "و فی انفسکم افلا تبصرون" (ذاریات، ۲۱) استناد می‌جوید و در ادامه تناظراتی ظاهری بین عالم کبیر و عالم صغیر برقرار می‌کند؛ آنچه در جهان می‌روید، نظیر مو و ناخن؛ چهارگونه آب (شور، شیرین، ترش و تلخ) در عالم، معادل آب چشم، دهان، بینی و گوش است. همان‌گونه که جهان از چهار عنصر (خاک، آب، هوا و آتش) وجود یافته، بدن انسان نیز مرکب از همین عناصر است. (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۲۹۶) همان‌گونه که در عالم، درندگان و دیوان و چهارپایان هست، در انسان نیز دریدن، خشم و غلبه، کینه و حسد، خوردن و نوشیدن و لذت بردن هست. حیوانات و شیاطین نظیر صفات بد و فرشتگان به سان خصال نیک انسان می‌باشند. چنانکه جهان بخش‌های دیدنی و نادیدنی دارد، انسان نیز دارای ظاهر و باطنی است که یکی ملک و دیگری ملکوت است (همان: ۲۹۷)

ابن عربی در *شجره‌الکون*، در رویکردی دیگر، جهان را شامل ملک و ملکوت می‌داند. ملک معادل جسم و ملکوت معادل روح انسان است. کوه‌ها نظیر استخوان‌ها؛ دریا و موج‌هایش نظیر گردش خون در بدن؛ آب شیرین معادل بزاق در دهان؛ آب شور همچون اشک چشم و آب تلخ مانند ترشحات گوش است. قسمت‌های بی‌موی بدن نظیر کویر؛ دریاچه‌ها معادل رگ گردن که خون را منتقل می‌کند، هستند. خورشید و ماه نظیر روح و عقل؛ تغییرات ماه مانند توانایی عقلی متناسب با سن؛ پنج سیاره معادل حواس پنجگانه؛ عرش به سان دل؛ کرسی معادل سینه؛ بهشت و جهنم مانند روح و نفس؛ لوح محفوظ و قلم نظیر سینه و زبان؛ و حواس پنجگانه رسولان دل هستند. (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۰۸)

صاحب *التدبیرات الالهیه*، همچنین به تمثیل شهر - بدن توجه دارد. پادشاه و حاکم شهر، روح است، او جانشین خدا بر زمین یعنی بدن است و امام مبین که در دل جای دارد. تمثیل شهر - بدن در نظرگاه ابن عربی، پویاتر و اخلاقی‌تر از آن در دیدگاه اخوان‌الصفا و غزالی است. در اینجا همچون غزالی، عقل

که در مغز قرار دارد، وزیر است؛ و نفس، همسر پادشاه است. هوی نیز امیری قدرتمند است و وزیر او، شهوت نام دارد. ابن عربی، مانند غزالی، چندان به تطابق‌های جسمانی بین شهر و بدن نمی‌پردازد و تمثیلات وی، بیشتر متوجه تبدیل محسوس به معقول و رساندن معقولات به خداوند است. فرماندهان ارتش پادشاه چهار عدد هستند، که از چهار طرف دفاع می‌کنند: ترس، امید، علم و تفکر. اعضای جسمانی بدن از قبیل چشم‌ها، گوش‌ها، زبان، دست‌ها و شکم، کارگران و امنای اخبار و اطلاعات هستند که توسط جمع کنندگان اخبار، که حواس ظاهری هستند، اخذ شده و به رئیس خود، حس مشترک، می‌رسانند. سپس اخبار و اطلاعات به حافظه و فکر منتقل می‌شوند. (ابن عربی، ۲۰۰۴م: ۳۲۱-۳۲۰)

از آنجا که تناظرات جزئی بیشتر جنبه ذوقی و تمثیلی دارند و صورتهای متنوعی به خود می‌گیرند، در اینجا دیدگاه شارحان ابن عربی در قالب چند عنوان به‌طور فشرده طرح می‌شود.

تناظر عناصر و موالید-بدن

شیخ شبستری در بیان مشابهت و تطابق بدن انسان و زمین می‌گوید: در زمین کوه است که در بدن استخوان مانند آنست. درختان بزرگ در زمین به‌سان موی سر و صورت انسان است و نباتات کوچک در زمین، مانند موهای اندام است. مجموع عالم، هفت اقلیم است و در بدن نیز هفت اندام اصلی یعنی سر و پشت و شکم و دو دست و دو پا است. زلزله در زمین، به‌سان عطسه؛ جوی‌های آب روان و چشمه‌ها همچون عروق و رگ‌های بدن عمل می‌کنند. چشمه‌های عالم انواع مختلف‌دارند که بعضی تلخ و بعضی شور و بعضی خوش و بعضی ناخوش هستند، و در تن نیز چشمه گوش تلخ؛ و چشم و بینی، شور و ناخوش؛ و چشمه دهان، خوش است. (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۷۱) در ادامه برای هریک از این امور حکمت‌هایی بیان می‌کند.

در عالم کبیر، موالید سه‌گانه است که مقابل آن در انسان، قوای مولده و محرکه و باعث می‌باشد؛ و چنانکه در عالم کبیر انسان به‌حسب صورت، آخرین مولدات و به‌حسب معنا، نخستین موجود است، در انسان نیز قلب به‌ظاهر آخرین مولدات، و در حقیقت، نخستین موجود است. (آملی، همان: ۴۱۸) در انسان، خاصیت جمادات که عبارت از کون و فساد است، وجود دارد و خاصیت نبات یعنی تغذیه و رشد، و خاصیت حیوان یعنی حس و حرکت، و نیز خاصیت فرشتگان یعنی طاعت و حیات، در انسان یافت می‌شود. علاوه بر این، به‌صورت جزئی‌تر نیز خاصیت کلی تمام حیوانات را می‌توان در انسان ملاحظه کرد؛ انسان چون خارپشت و سنگ پشت مسلح است؛ مانند پرنده و خرگوش، گریزنده؛ مانند حشرات، پناهنده؛ مانند کلاغ، حیل‌گر؛ مانند شیر، شجاع؛ مانند خرگوش، ترسو؛ و مانند خروس، بخشنده است. در بخل همچون سگ؛ در بالندگی چون عقاب؛ وحشی چون پلنگ؛ و همدم مانند کبوتر است. سالم همچون گوسفند؛ و مانند روباه، بدذات؛ و مانند آهو، تیزتک؛ و مانند خرس، کندرو

است. در عزت و ارجمندی چون فیل؛ در ذلت و خواری چون درازگوش؛ در شکیبایی چون بره؛ در کینه‌توزی چون شتر؛ و در بردباری چون گاو؛ و در چموشی چون استر است. همچون ماهی، زبان-بسته؛ زبان‌دار چون ملخ؛ حریص و آزمند مانند خوک؛ صبور چون درازگوش؛ و مبارک چون طوطی؛ و شوم چون جغد است؛ و به‌سان زنبور عسل، نافع و چون باز، زیان‌بار است. (ابن فناری، همان : ۷۳۶)

تناظر افلاک - بدن

طبق بیان شبستری، در فلک، دوازده برج است مثل حمل و ثور... تا حوت، در تن انسان نیز دوازده راه از ظاهر به باطن است. همچنین در فلک، بیست‌وهشت منزل از منازل قمر چون شرطین و بطین تا آخر می‌باشد و در تن انسان نیز بیست‌وهشت عصب است. همان‌گونه که مجموع درجات فلک، سی صد و شصت است، در تن نیز سی صد و شصت رگ است. ثابتات فراوان در فلک نیز با قوای طبیعی متعدد بدن چون جاذبه و هاضمه و غیره تناظر می‌یابند و احاطه افلاک بر عناصر همچون احاطه تن بر اخلاط اربعه می‌باشد. (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۷۲) از دیدگاه سیدحیدر نیز به‌همین ترتیب، فلک-الافلاک به‌مثابه دماغ و فلک البروج به‌مثابه صدر تلقی شده‌است. هفت فلک با اعضای بدن انسان همراه شده؛ زحل و طحال، مشتری و کبد، مریخ و مراره، شمس و قلب، زهره و کلیه، و عطارد و فرج با هم تناظر یافته‌است. (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۵۴-۵۵۳) اعضای هفت‌گانه‌ی انسان در مقابل افلاک هفت‌گانه قرار می‌گیرد. همچنین در مقابل ستارگان هفت‌گانه، ارواح هفت‌گانه معدنی و نباتی و حیوانی و اماره و لوامه و ملهمه و مطمئنه وجود دارد. (آملی، ۱۳۶۷: ۴۱۸)

تناظر شهر - بدن

اما شباهت بدن انسان با شهر در بیان شیخ شبستری آن است که در شهر، اوّل پادشاه است و بعد از آن وزیر و نظامیان و خراج‌خواه و رعیت و صاحبان حِرَف چون طبّاخ و قصّار و غیره می‌باشند. پادشاه‌احب خزانه است و ماموران و جاسوسانی دارد. از این‌رو، بدن مانند شهر است که روح مانند پادشاه و عقل، وزیر وی و شهوت، خراج‌خواه و غضب نظامیان و قوای دیگر، هریک مشابه صاحبان حِرَف هستند. آلات دیگر بدن مانند رعیت این شهرند، چنان‌که هاضمه همچون آشپز و مصوّره مانند قصّار است. همچنین گوش‌ها و چشم‌ها مانند جاسوسانی عمل می‌کنند که شنود و مشاهدات را به پادشاه می‌رسانند. سایر حواس نیز مشابه مأمور و جاسوسی خاص بوده و قوت‌های دیگر، هریک صنعت‌گری همچون حدّاد و نجّار و غیره می‌باشند. (شبستری، ۱۳۶۵: ۳۷۲)

در تمثیل مصباح‌الانس، نفس مانند پادشاه، جسد چون شهر، قوا مانند لشگر، اعضا همچون عموم مردم، خدمتکاران و حواس ظاهری چون خبرآوران از نقاط مختلف شهر و کشور هستند. قوای پنج-گانه باطنی نفس، یعنی متخیله، مفکره و حافظه مانند ندیمان و خواص هستند که بر اسرار پادشاه و

حکومت آگاهی دارند و ناطقه مانند ترجمان است که اندیشه و ضمیر پادشاه را تعبیر می‌کند و قوه عاقله مانند وزیری مدیر و دانا برای نگهداری مملکت و رعیت عمل می‌کند. متخیله و محسوسات را از حواس ظاهری گرفته و به قوه مفکره می‌دهد و مفکره بین آن‌ها تمییز داده و به حافظه می‌سپارد و ذاکره از او گرفته و ناطقه آن را به عباراتی ظاهری می‌سازد. (ابن فناری، همان: ۷۳۵)

تناظر معنوی و باطنی:

محمی‌الدین در فتوحات مکیه، در باب تناظر معنوی عالم کبیر و عالم صغیر، جایگاه انسان در عالم را با جایگاه نفس ناطقه در انسان مقایسه می‌کند: جایگاه انسان کامل در عالم، نظیر جایگاه نفس ناطقه در انسان است؛ پس انسان کامل، همان کاملی است که از او کامل‌تری نیست و او محمد (ص) است و جایگاه انسان‌های کامل که درجه‌شان از این کمال، پایین‌تر است، نظیر جایگاه قوای روحانی انسان است. و ایشان، همان انبیا هستند و منزلت افرادی که کمالشان از انبیا پایین‌تر است، نظیر منزلت قوای حسی در انسان است و ایشان وارثان‌اند. (۶) (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۸۷؛ نیز ن. ک: قیصری، ۱۳۸۷: ۳۴۰) انسان کامل، نفس ناطقه عالم است و دیگر کاملان مرتبه پایین‌تر، همچون قوای این نفس هستند و عموم انسان‌ها همچون قوای حسی و ظاهری انسان تلقی می‌شوند.

در فصل هشتم مقدمات قیصری، مجموع عالم: ورت حقیقت انسانی تلقی می‌شود که به دو صورت، ظهور یافته است. حقیقت انسانی، از طرفی ظهوراتی تفصیلی در عالم دارد، و از طرفی دیگر، ظهوراتی اجمالی در عالم انسانی دارد. در ظرافت نظر قیصری، تناظراتی بدیع بین مراتب وجود انسان و عالم جلوه می‌کند؛ اولین مظاهر حقیقت انسانی در عالم انسانی: ورت روحی مجرد است، که مطابق صورت عقلی است و همچنین صورت قلبی، مشابه و مطابق با صورت نفس کلی است. صورت نفس حیوانی، مطابق با طبیعت کلی و نفس فلکی است، و صورت دودی لطیف که در طب، روح حیوانی نامیده می‌شود، مطابق با هیولای کلی در نظر گرفته می‌شود. همچنین بعد از آن صورت خونی است که مطابق جسم کل است و نیز صورت اعضای با اجسام عالم کبیر متناظر است و با این تنزلات در مظاهر انسانی، بین عالم و انسان مطابقت است. (شرح مقدمه قیصری: ۶۷۸)

در فص آدمی فصوص‌الحکم، قوای گوناگون انسانی با فرشتگان تناظر یافته‌اند. بر این اساس، چنان‌که انسان دارای روح و قوای مربوط به روح است، عالم کبیر نیز دارای قوایی است، منطبق با قوای روحانی و حسی انسان که آن قوا همان ملائکه هستند. "و کانت الملائکه من بعض قوی تلک الصورة التي هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر. فکانت الملائکه له کالقوی الروحانیة والحسیة التي فی النشاء الإنسانیة." (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۴۹)

نسبت فرشتگان به عالم همچون نسبت قوای روحانی و حسی به انسان است. همان‌گونه که نفس ناطقه بدن را با قوای روحانی یعنی عقل و وهم و خیال و غیره، تدبیر و اداره می‌کند، نفس کلی نیز به -

واسطه فرشتگان، عالم را تدبیر می‌کند. (جندی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۶۰، نیز قیصری، ۱۳۸۷: ۳۴۰) بنابراین، حقیقت انسان کامل نسبت به عوالم، همچون نسبت نفس ناطقه به بدن مادی است. انسان کامل جنبه صورت و تمامیت عالم است، و عالم بدون انسان کامل، ناقص بوده، بلکه وجودی ندارد. حق تعالی خود را متصف به ظاهر و باطن نموده و عالم را نیز بر ملک و ملکوت خلق کرده است و در انسان نیز ظاهر و باطنی قرارداده تا به باطن خود ملکوت و جبروت، و به ظاهر خود، ناسوت را بشناسد.

محمی‌الدین در باب سی‌صدوسی‌وسه از فتوحات، در باب تناظر معنوی این دو، عالم‌اعلی را مطرح می‌کند. در این عبارت، عالم‌اعلی عبارت از حقیقت محمدیه است که فلکش، حیات است و نظیرش در انسان، لطیفه و روح قدسی است. همچنین نظیر عرش در انسان جسم؛ و نظیر کرسی در انسان، نفس است؛ و بیت‌المعمور نظیر قلب انسان می‌باشد. ملائکه در حکم قوای باطنی انسان هستند. زحل و فلک زحل همچون دو قوه علمیه و نفس است، و مشتری و فلک آن نظیر قوه ذاکره و قسمت عقب مغز است. مریخ و فلک آن نظیر قوه عاقله و استخوان بالای سر است. خورشید و فلک آن نیز نظیر قوه مفکره و قسمت وسط مغز است. زهره و فلک آن نظیر قوه وهمیه و روح حیوانی است. کاتب (عطارد) و فلکش نیز نظیر قوه خیال و قسمت جلو مغز هستند. قمر و فلک آن نیز همچون قوه حسی و جوارح محسوس می‌باشد. (۹) (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۳۲-۲۳۱؛ نیز ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۸۷)

سیدحیدر آملی بر آن است که آفاق عبارت از قلب انسان کبیر است که به نفس کلیه و بیت معمور و لوح محفوظ نامیده شده است. و نفس عبارت است از قلب انسان صغیر که به فؤاد و صدر و نفس ناطقه جزئی و غیره نامبردار است. در بیان وی، کعبه به اعتبارات مختلف لحاظ شده و کعبه معنوی، از جهتی قلب انسان کبیر است که از آن به نفس کلیه تعبیر شده و از جهت دیگر قلب انسان صغیر است که به نفس ناطقه جزئی نیز تعبیر شده است. (آملی، ۱۳۷۷: ۲۵۱ و همو ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۴۹-۲۴۶) عرش به-مثابه دماغ است و همان گونه که مظهر اول آن در انسان صغیر، قلب صوری است که منبع حیات می-باشد، مظهر اول آن در انسان کبیر، فلک چهارم است که فلک شمس و منبع حیات عالم است که نظیر صدر و سینه در انسان کبیر است. خورشید به مثابه قلب صوری اوست، اما قلب حقیقی، نفس کلی است که به لوح محفوظ و کتاب مبین و آدم حقیقی نامیده شده است. (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۱؛ نیز همو، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۷۲-۲۷۱)

نتیجه گیری

اندیشه تناظر عالم کبیر و عالم صغیر در مکتب ابن عربی از دو ساحت می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. از سویی تناظر کلی انسان و جهان، و از سوی دیگر، تناظر جزوی این دو، قابل طرح است. تناظر کلی انسان و جهان در چارچوب انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و ارتباط آن‌ها در مکتب ابن عربی بررسی می‌شود. در این رویکرد، ارتباط انسان و عالم با استناد به اصول این مکتب چون وحدت وجود، تجلی، فیض، اسمای الهی، عوالم وجودی و... تبیین می‌گردد. تناظر جزوی، ناظر به تطبیق اعضای انسان با اجزای عالم است و از آنجاکه انسان: احب دو بعد جسمانی و روحانی است، و ظاهر و باطن دارد، تناظرات بین انسان و عالم نیز می‌تواند در دو بعد ظاهری و باطنی مورد بحث قرار گیرد. هدف نهایی از طرح تناظر کلی، توجه به ارتباط وثیق انسان و عالم در ذیل اصل اصیل وحدت وجود است و تناظرات جزئی نیز در ذیل و به تبع آن، انسان را از طریق شناخت آیات آفاقی و انفسی به خداشناسی و توحید سوق می‌دهد.

دو اندیشه وحدت وجود و انسان کامل، دو اصل محوری و مبنای تمام اندیشه‌های ابن عربی است. در این میان، بحث عالم کبیر و عالم صغیر بحثی واسطی و عین‌الربط تمام بحث‌هاست. براین اساس خدا، انسان و عالم هر سه با هم تطابق کامل دارند. بحث عالم کبیر و عالم صغیر بیشتر متوجه شأن و مقام انسان و نسبت او با عالم است. در نگاه ابن عربی به تناظر کلی انسان و عالم، انسان روح عالم است و از این رو، همان‌گونه که کمال جسم و بدن به روح و نفس است، جهان بدون وجود انسان، جسد و کالبدی بی‌جان بیش نیست. از نظرگاه شیخ اکبر، عالم بر حق متعال دلالت دارد و این دلالت بر دو نوع است؛ یکی عالم کبیر که از ملکوت اعلی تا تحت‌الثری را دربردارد و دیگری عالم اصغر که صورت انسانی است. هر کس که بخواهد جمیع عالم را در یک مظهر مجموع عوالم کلیه از جواهر و اعراض و اجسام ببیند، باید به انسان کلی بنگرد که جامع عوالم ملکی و ملکوتی است.

ابن عربی در فص آدمی *فصوص‌الحکم*، به دو جنبه ظاهر و باطن انسان اشاره کرده و انسان را به حق خلق تعبیر کرده و معتقد است انسان به اعتبار ربوبیت عالم و اتصاف به صفات الهی، حق است و به اعتبار مربوبیت و عبودیتش، خلق است. نیز می‌توان گفت از جهت روح، حق و از حیث جسم، خلق است. براین اساس انسان به دو نسخه درونی و بیرونی تقسیم می‌شود. نسخه بیرونی همانند همگی جهان است و نسخه درونی همانند حضرت الهی است. پس انسان از آنجا که پذیرای همه موجودات است، کلی مطلق و حقیقی است، زیرا هر جزئی از جهان پذیرای الوهیت نیست و اله نیز پذیرای عبودیت نیست، بلکه تمام جهان، بنده؛ و حق، خداوند یگانه و صمد است. بنابراین انسان برزخی بین

خدا و جهان، و جامع حق و خلق و خط فاصل میان حضرت الهی و حضرت کونی است. تمام حقایق و موجودات عالم، مظاهر حقیقت انسانی هستند و انسان نیز مظهر اسم الله است. تمام ارواح حقایق عالم، اجزای روح اعظم انسانی هستند و صورت‌های موجودات عالم: ورت‌های حقیقت انسانی و لوازم موجودات عالم، لوازم حقیقت انسانی هستند. پس عالم مفصل به‌لحاظ ظهور حقیقت انسانی و لوازم حقیقت انسانی در آن، انسان کبیر نامیده شده است.

پی‌نوشت

۱- ابن عربی از نمادهای دیگری در قالب تمثیل برای بیان دیدگاه خود استفاده می‌کند. از جمله رابطه دریا و موج و بخار و یخ؛ تابش نور بر شیشه و پیدایش رنگ‌ها؛ رابطه نفس و بدن؛ تمثیل واحد و اعداد و غیره. هرچه به‌عنوان غیر حق و ماسوا باشد، در حقیقت به منزله امواج دریایی ناآرام است که اگرچه این موج، غیر از آب و عرضی قائم به آب است، اما به‌لحاظ وجود و حقیقتش، چیزی جز آب نیست.

۲- فان العالم علی صورته الحق و الانسان علی صورته العالم فالانسان علی صورته الحق فان المساوی لاحد المتساویین مساو لکل واحد من المتساویین (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳، ۳۴۳)

۳- فالانسان هو الکلی علی الاطلاق و الحقیقه؛ اذ هو القابل لجميع الموجودات قدیمها و حدیثها و ما سواها من الموجودات لا تقبل ذلك ... و الانسان ذو نسبتین کاملتین نسبه یدخل بها الی الحضرة الإلهیه، و نسبه یدخل بها الی الحضرة الکیانیه ... فکأنه برزخ بین العالم و الحق و جامع لخلق و حق و هو الخط الفاصل بین الحضرة الالهیه و الکیانیه.

۴- و لا یقول (الناظر) إن هذا طعنٌ فی کونه (أی الانسان) نسخهً من العالم . بل هو علی الحقیقه، نسخه جامعه باعتبار أن فیهِ شیئاً من السماء بوجهٍ ما، و من کل شیءٍ بوجهٍ ما، لا من جمیع الوجوه. فإن الانسان علی الحقیقه، من جمله المخلوقات ... فی هذا الاعتبار یكون نسخه و له اسم الانسان، كما للسماء اسم السماء.

۵- ان العوالم أربعة العالم؛ العالم الاعلی و هو عالم البقاء ثم عالم الاستحاله، و هو عالم الفناء، ثم عالم التعمیر، و هو عالم البقاء و الفناء. ثم عالم النّسب و هذه العوالم ثابتة فی موطنین: فی العالم الأكبر و هو ما خرج عن الانسان؛ و فی العالم الأصغر و هو الإنسان.

۶- اعلم أن مرتبة الانسان الكامل من العالم، مرتبه النفس الناطقة من الانسان، و هو الكامل الذی لا اکمل منه، و هو محمد(ص). و منزله اکمل من الاناسی، النازلین عن درجه هولاء من العالم، منزله القوى الروحانیه من الانسان، و هم الانبیاء(ص)، و منزله من نزل فی الکمال عن درجه هولاء من العالم، منزله القوى الحسیه من الانسان، و هم الورثه.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۰) شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص، تصحیح کربن و عثمان یحیی، تهران: توس.
۳. -----، (۱۳۷۷) اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت، ترجمه سیدجواد هاشمی، تهران: قادر.
۴. -----، (۱۳۷۴) تفسیرالمحیط-الاعظم والبحرالخضم، حقه الموسوی التبریزی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی.
۵. -----، (۱۳۸۶) جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، (بی تا) الفتوحات‌المکیه، بیروت: دارصادر.
۷. -----، (۱۴۰۵ق) الفتوحات‌المکیه، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: افست، بیروت: المکتبه العربیه.
۸. -----، (۱۳۷۵) فصوص‌الحکم، تصحیح و التعليقات علیه ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
۹. -----، (۱۳۸۱) شجره‌الکون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: شفیعی.
۱۰. -----، (۱۳۸۸) مجموعه رسائل عرفانی، ترجمه فولادوند، تهران: جامی.
۱۱. -----، (۱۴۲۶ق) عنقاء مغرب فی ختم الاولیا و شمس المغرب و یلیه انشاءالدوائر، اعتنی بها ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. -----، (۲۰۰۴م) التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، رسائل ابن عربی، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، المجلد الاول، بیروت: مؤسسه الانتشارالعربی.
۱۳. -----، (۱۳۶۷) ده رساله مترجم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی .
۱۴. ----- و دیگران، (۱۳۸۰) چهارده رساله عرفانی، تصحیح و ترجمه سعید رحیمیان، شیراز: کوشامهر.
۱۵. ابن ترکه، صائن‌الدین، (۱۳۸۶) التمهید فی شرح قواعدالتوحید، شرح نائیجی، قم: مطبوعات دینی.
۱۶. ابن فناری، حمزه، (۱۳۷۴) مصباح‌الانس، مقدمه و ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۷. آنترن، آلن، (۱۳۸۵) آیین‌ها و باورهای یهودی، ترجمه فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۸. اخوان‌الصفاء و خلائ‌الوفا، (۱۴۱۵ق) رسائل، اعداد و تحقیق عارف تامر، بیروت: عویدات.
۱۹. افلاطون، (۱۳۵۱) تیمائوس و کریتیاس، ترجمه لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۰. امام‌علی‌بن‌ابی‌طالب (۱۳۶۹) دیوان، قم: پیام اسلام.

۲۱. یزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۴) صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
۲۲. بندهش، (۱۳۶۹) گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس
۲۳. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴) آیین زروانی، تهران: امیرکبیر.
۲۴. تبعه‌ایزدی، مختار، (۱۳۸۴) "مظهریت و جامعیت نفس انسان"، خردنامه صدرا، ش ۳۹.
۲۵. تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶م) کشف اصطلاحات الفنون، تقدیم رفیق‌العجم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرین.
۲۶. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰) نقداً لنصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲۷. جهانگیری، محسن، (۱۳۵۹) محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. جندی، موبدالدین، (۱۳۸۱) شرح فصوص الحکم، صححه السید جلال‌الدین الاشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۵) عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، قم: موسسه امام خمینی.
۳۰. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۸۵) ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. -----، (۱۳۷۱) شرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر.
۳۲. -----، (۱۳۸۶) عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه احمدیان و بابایی، قم: بکاء.
۳۳. خراسانی، شرف‌الدین شرف، (بی تا) "ابن‌عربی"، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱.
۳۴. -----، (بی تا) "اخوان‌الصفاء"، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷.
۳۵. -----، (۱۳۷۵) نخستین فیلسوفان یونان، تهران: کتاب‌های جیبی.
۳۶. خوارزمی، حسین‌بن‌حسن، (۱۳۸۷) شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن‌زاده‌آملی، قم: بوستان کتاب.
۳۷. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳) مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۳۸. -----، (۱۳۸۴) "ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن‌عربی"، انجمن معارف اسلامی، ش ۳.
۳۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴) سرنی، تهران: علمی.
۴۰. زهر، آرسی، (۱۳۸۴) زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه قادری، تهران: امیرکبیر.
۴۱. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۱) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۴۲. شبستری، شیخ‌محمود، (۱۳۶۵) گلشن راز، مجموعه آثار، به‌اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
۴۳. -----، مرآت المحققین، (۱۳۶۵) مجموعه آثار، به‌اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.

۴۴. شریف، م.م، (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، گردآوری ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۴۵. العجم، رفیق، (۱۹۹۹م) موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴۶. عقیقی، ابوالعلاء، (۱۳۸۰) شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
۴۷. فیض الکاشانی، (۱۳۶۰) کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه والمعرفه، صححه العطاردی، تهران: فراهانی
۴۸. قدرت‌اللهی، احسان، (۱۳۷۷) "نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی"، کیهان فرهنگی، ش ۱۴۳.
۴۹. القونوی، بدرالدین، (۱۴۰۴ق) اعجاز البیان فی تأویل ام‌القرآن، دائرة المعارف العثمانیه بحیدرآباد ۱۳۶۸، قم: منشورات الارومیه.
۵۰. -----، (۱۳۸۵) الفکوک، تصحیح و ترجمه خواجوی، تهران: مولی.
۵۱. قیصری، داودبن محمود، (۱۳۸۷) شرح بر فصوص الحکم، ترجمه خواجوی، تهران: مولی.
۵۲. -----، (۱۳۸۲) رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
۵۳. گوهرین، سیدصادق، (۱۳۸۰) شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
۵۴. الکندی، ابویعقوب، (۱۳۶۹ق) رسائل الکندی الفلسفیه، حققها و اخرجها عبدالهادی ابوریده، القاهره: دارالفکر العربی.
۵۵. کهن، آبراهام، (۱۳۸۲) گنجین ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
۵۶. لاهیجی، محمد، (۱۳۸۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح برزگر خالقی و کرباسی، تهران: زوار.
۵۷. محمدی، مقصود، (۱۳۸۴) "تئوری جهان زنده و انعکاس آن در حکمت متعالیه"، خردنامه صدرا، ش ۴۰.
۵۸. مجتبابی، فتح‌الله، (۱۳۵۲) شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
۵۹. نسفی، عزیز‌الدین، (۱۳۷۷) الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماژیران موله، تهران: طهوری.
۶۰. -----، (۱۳۸۱) زبده الحقایق، تهران: طهوری.
۶۱. -----، (۱۳۷۹) بیان التنزیل، تصحیح علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر.

Theory of Microcosm and Macrocosm in Ibn Al'Arabi's School

Mahdi Farahnaki Moghadaddam*

PHD Student, Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic
Revolution, Iran

Ehsan Ghodratollahi

Assistant professor Department of Religions and Philosophy, Faculty of Literature and
Foreign Language, University of Kashan, Iran

Mohammad Reza Balanian

Assistant professor, Faculty of Theology, University of Yazd, Iran

Abstract

The thought of Microcosm and Macrocosm in the Muslim world has mostly been brought up among philosophers and mystics such as Ikhvan-Al-Safa, Ismaeiliyah, Ghazzali, Sheykh-e-Ishraq, Attar and Rumi. In Ibn AL'Arabi's school, the theory is considered as a fundamental one which has a deep link with cosmology and humanology of his mystical system. The correspondence of Man and Univers in Ibn AL'Arabi's school can be examined from two approaches: General correspondence and Particular .correspondence

The Particular correspondence in which every member of human body is conformed to a special part of the univers, mostly has an allegorical and artistic side and lead us to more significant aims. The General correspondence in which the generic Man is considered has a strong relation to the principal doctrine of Ibn AL'Arabi's school i.e. Wahdat-e-Wujud – Unity of Existence. On this basis, Man and Univers have been created according to the Image of God and therefore both of them are corresponding .to each other

Keywords:

Microcosm, Macrocosm, Great Man, Ibn AL'Arabi's school

*Corresponding Author : farahnakimahdi@gmail.com