

انسان کامل به روایت ابن عربی و دلئون

حسن بادنج^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۰۳/۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۱۲/۲۴)

چکیده

نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی و یهود برگرفته از متون مقدس (قرآن و تورات) و سنت‌های آن دو بوده است و تاریخی به بلندای تاریخ ادیان به صورت عام و تاریخ اسلام به صورت خاص دارد. پس از توحید و معرفه‌الله، هیچ موضوعی به قدر و منزلت انسان‌شناسی مدنظر ادیان الهی نبوده است؛ زیرا انسان کامل و آدم قادمون مظهر اتم و جلوه اعظم الله و یهوه، جامع اسما، صفات و سفیروت، آغاز و فرجام هستی و قرآن و تورات ناطق است. در میان ادیان الهی، اسلام و یهود و در میان اندیشمندان، عارفان و حکیمان اسلامی و یهودی هر دو دین، ابن عربی و دلئون بیش از دیگران به این مهم عنایت داشته‌اند. مقاله حاضر پژوهشی در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: آدم قادمون، انسان کامل، اسما و صفات، سفیروت، نشمه.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در هر دین و مکتب عرفانی از جمله دو دین بزرگ ابراهیمی (اسلام و یهود) پس از توحید و معرفه‌الله، اندیشهٔ انسان‌شناسی و نظریهٔ انسان کامل به مثابهٔ اسم اعظم و جلوهٔ اتمّ الهی است که مربوط به حوزهٔ تجلی و ظهور اسما، صفات و سفیروت الهی در نشئهٔ انفس است، همان‌گونه که در نشئهٔ آفاق در عوالم هستی ظهور کرده و موجودات مربوط به خود را به منصهٔ ظهور رسانده است. انسان‌شناسی و به‌ویژه مسئلهٔ انسان کامل، عالی‌ترین و کامل‌ترین وجه تبیین اندیشهٔ توحید و وحدت وجود الهی است و پس از مقام شامخ حضرت حق که یگانه حقیقت هستی است، در میان مظاهر حق، هیچ مظهری به پایهٔ جامعیت انسان کامل نمی‌رسد و از این‌رو در لسان ادیان الهی، خلیفه‌الله واسطهٔ بین حق و ماسوی او در فیض هستی و کمال هستی است. انسان کامل ظهور اتمّ حضرت وجود است و مظهر ماسوی. آنچه در باب تعیین اوّل [۴، ص ۱۴۴، ۳۲۶-۳۲۷؛ ۱۰، ص ۲۷۲؛ ۱۸، ص ۱۱۱ - ۱۱۲؛ ۲۱، ص ۱۵۵-۱۵۶] وجود منبسط، نفس‌الرحمان [۱۵، ص ۳۳۲؛ ۱۷، ص ۷۲-۷۳]، برزخیت کبری [۹، ص ۵۰]، حضرت احدیت [۴، ص ۱۴۴، ۳۲۶-۳۲۷؛ ۱۰، ص ۲۷۲؛ ۳۲، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ۲۱، ص ۱۵۵-۱۵۶]، حضرت واحدیت [۹، ص ۶۴؛ ۱۸، ص ۶۵-۶۶]، جامع اسما و صفات [۱۲، ص ۶۰-۶۱؛ ۱۸، ص ۲۴۰-۲۸۹]، قرآن ناطق [۴، ص ۶۰-۶۱]، انسان حادث ازلی [۹، ص ۵۰] کنز خفی [همان، ص ۲۰۴]، اسم اعظم الله [۱۲، ص ۶۳؛ ۳۵، ص ۱۴۶] سفیروت، اسم اعظم یهوه، کتیرالیون، آدم قادمون، ماشیح [مسیح]، تورات ناطق [مبحث تحلیل ویژگی آدم قادمون] جامع کتاب تکوین و تدوین [۹، ص ۴۹؛ ۱۳، ص ۱۴۶-۱۴۷] و... در عرفان یهود و عرفان و تصوف اسلامی مطرح است، همگی ناظر بر انسان کامل عرفانی و قبالی است. این مقاله به بررسی مقایسه‌ای انسان کامل در اندیشهٔ ابن‌عربی و دلثون می‌پردازد.

انسان از دیدگاه ابن‌عربی

آنچه در زمینهٔ فلسفهٔ آفرینش جهان هستی اعم از غیب و شهود که خود عین ظهور کمالات الهی است، مطرح می‌شود، مصداق اتمّ آن آفرینش و ظهور انسان است. از این‌رو گرچه آفرینش وجه عام کنز خفی الهی است، انسان کامل وجه خاص آن است؛ زیرا وی یگانه موجودی است که به صورت الهی آفریده شده است و وجه‌الله و باقی به بقای حق

است. هر شیئی در قبال تجلی جلالی حق، محو و مندک می‌شود جز وجه انسان کامل؛ آن‌سان که در حق جناب موسی (ع) رخ داد. [۴، ص ۵۰۴].

بحث آفرینش انسان در مکتب ابن عربی بر پایه آموزه تجلی بیان شده است. در این نوع از آفرینش، اسمای الهی در علم خداوند دارای صور علمیه‌ای هستند که در اصطلاح اعیان ثابت‌نامیده می‌شود. هنگامی که این صورت علمی، ظهوری عینی به خود می‌گیرد، انسان کامل نیز ظاهر می‌شود [۱۸، ص ۲۲۴]. به عبارت بهتر، انسان کامل اولین چیزی است که حق به آن متعین می‌شود [همان، ص ۷۳۱]. در حقیقت او تعین اول و مظهر اتمّ اسما و صفات خداوند است. در این زمینه ابن عربی و شارحان مکتب وی حدیث «خلق الله آدم علی صورته» را بارها به کار برده‌اند تا ثابت کنند که انسان کامل، نخست بر صورت اسما و صفات حق آفریده شده است [همان، ص ۱۱۱۶؛ ۴، ص ۲۵۶].

انسان کامل نیز مظهر اسم الله است. اصطلاح رایجی را که ابن عربی و شارحان او، اغلب معادل با انسان کامل به کار برده‌اند، حقیقت محمدیه (ص) است. لفظ محمدیه در ترکیب فوق، برگرفته از نام مبارک حضرت محمد (ص) است. با توجه به آنچه در مراتب هستی و حضرات خمس مطرح است، حقیقت جامع احمدی همان تعین اول، حضرت احدیت، وجود منبسط، منشأ اسما، صفات، حقایق و اعیان اشیا در حضرت علم و حضرت فعل و... است؛ در حضرت واحدیت (الوہیت و ربوبیت) یا اسما، صفات و اعیان به فیض اقدس، تعین ثانی، اسم اعظم، عین ثابت محمدی و اولین عین ثابت در علم ذاتی حق به ثبوت یا وجود و ظهور علمی و... است. در حضرت جبروت [۴، ص ۹۴؛ ۱۵، ص ۱۲۳] یا عقول و نفوس به فیض مقدس به صورت عقل اول و در حضرت ملکوت به صورت نفس کلی و لوح محفوظ [۴، ص ۳۰۶-۳۰۷] و در حضرت ناسوت [همان؛ ۱۵، ص ۱۲۹-۱۳۰] به صورت انسان، ظهور عینی یافت که همان انسان جامع و کامل آفرینش است [۹، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ۱۳، ص ۱۶۳].

ابن عربی با الهام از حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [۷، ص ۲۹] معتقد است که معرفت انسان به نفس خود مقدم بر معرفت رب است و معرفت رب نیز نتیجه معرفت نفس است. چنانکه می‌فرماید: «و معرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته برّبه فان معرفته برّبه نتيجة عن معرفة بنفسه، لذلك قال عليه السلام "من عرف نفسه فقد

عرف ربه" [همان، ص ۲۱۵]. این حدیث شریف هم از حضرت ختمی مرتبت روایت شده و هم از شاه ولایت، حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)، از این رو هم حدیث نبوی و هم حدیث ولوی است.

معرفت رب و نفس

نکته ظریفی که در توحید قرآنی و الهی وجود دارد، این است گرچه از مشکات مظاهر (آفاق و انفس) دعوت به معرفت حق شده‌ایم و در معارف حسی، عقلی و برهانی از مظهر به ظاهر پی می‌بریم، در معرفت نقلی - شهودی این حقیقت آفتابی می‌شود که شأن حضرت رب اجل از آن است که از مشکات مظهرش شناخته شود؛ بلکه این مظهر است که از مشکات رب شناخته می‌شود. همان‌طور که از مشکاتش به ظهور آمد. «یا من دل علی ذاته بذاته» [۱۶، دعای صباح]، آفتاب آمد دلیل آفتاب. آدمی در طریق معرفت نفس با همه عظمتی که دارد، قبل از معرفت و شهود نفس به معرفت و شهود رب می‌رسد و در طرفه‌العینی حقیقت نفس آشکار می‌شود. سالک الهی با رسیدن به رب به خود می‌رسد و با دیدن رب خود را می‌بیند. هرچند هر دو - نفس و رب - عین ظهور ذات حقند، اما حق تقدم ذاتاً با رب است نه نفس. پس، به صورت، معرفت نفس علت معرفت رب است و هرچند به اعتباری در نظام معرفت شهودی - عرفانی با پارادوکس علت و معلول مواجه می‌شویم، حق هم علت است و هم معلول، هم نفس است و هم رب. به باطن، معرفت رب علت معرفت نفس در جهان انفس و علت معرفت عالم در جهان آفاق است و این برهان صدیقین، شهدا، انبیا و اولیا است و در لسان حکمت و عرفان برهان لمّی عقلی و قلبی است. لذا، معرفت رب فرع بر معرفت نفس نبوده بلکه این معرفت نفس است که فرع بر معرفت رب است. جایی که خدا را تنها به وسیله خدا می‌توان شناخت. به طریق اولی، اشیا را به وسیله خدا می‌توان شناخت. احادیثی نظیر: «عرفت الله بالله» [۶، ص ۴۳۹] و «عرفت ربی به ربی» [۱، ص ۳۷۴]، شاهد این مدعا هستند.

حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمود: «من عرف نفسه عرف ربه» [۱۶، ص ۴۹۶]، همچنین فرمود: «عرفت ربی بر ربی»، «عرفت الله بالله» و...؛ به عبارت دیگر، حضرت رب نسبت به ذات هر چیزی از جمله نفس، از خود آن‌ها به خودشان، اقرب است و بلکه عین هویت آن‌هاست. از این رو شأن وجودی او بسی فراتر از آن است که چیزی علت معرفت

وی قرار گیرد. عارف از مصدر وجود حق، شهود ظهور نفس کند و حدیث نبوی مذکور را این گونه زمزمه کند که «من عرف نفسه باَّنه لیس، عرف ربَّه باَّنه ایس». از معرفت حق به نفس می‌رسد و این معرفت انبیا، اولیا و فراتر، معرفت الهی است. کلام ولوی: «یامن دلَّ علی ذاته بذاته» و کلام امام حسین (ع): «کیف یُسْتَدَلُّ علیک بما هو فی وجوه مفتقر الیک ایكون لغيرک من الظهور مالیس لک حتی یكون هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلُّ علیک ...» [۱۶، دعای عرفه]. انسان دارای ظاهر و باطن است. ظاهر انسان همان بعد جسمانی وی که از حقایق و صور عالم حاصل شده است. باطن انسان نیز همان روح انسان که خداوند در علم خود بر صورت خویش آفریده است؛ یعنی متصف به صفات و اسمای خود نموده است [۹، ص ۲۶:۵۵، 222 p, 51].

نکته شایان توجه در مورد آفرینش انسان کامل این است که انسان کامل مظهر اتم اسما و صفات خداوند است و اسما و صفات نیز ازلی و قدیم‌اند. بنابراین، انسان کامل نیز قدیم و ازلی است. انسان هم حادث و هم ازلی است. از نظر نشئه جسمانی، مسبوق به عدم زمانی و در نتیجه حادث است. اما از نظر روح و حقیقت وجودی که ریشه در عین ثابت علم مطلق الهی دارد، ازلی و ابدی است از این رو می‌گوید: «فهو الانسان الحادث الازلی و النَّش الدائم الابدی» [همان، ص ۵۰ و ۶۶؛ ۴، ص ۲۲۷؛ ۱۳، ص ۱۷۳؛ 400؛ 24 p, 222].

براساس گفته ابن عربی که انسان هم حادث است و هم ازلی، میان شارحان بحث است. "شیخ مکی" می‌گوید: «منظور شیخ از حدوث انسان وجود عینی و خارجی است، در حالی که منظور از ازلی بودن او، وجود علمی اوست» [۲۲، ص ۵۹-۶۰]. انسان موجودی است که بر موجودات دیگر برتری دارد. علت برتری او نیز در این است که حق تعالی در آفرینش او مباشرت به "یدین" کرد تا صفات متقابل را در وی جمع کند؛ در حالی که مباشرت غیر از او به "ید واحد" بوده است. بر این اساس می‌فرماید: «فما فضل الانسان غیره من انواع العنصریه الا بکونه بشراً من طین، فهو افضل نوع حق کل ما خلق من العناصر من غیر مباشره» [۹، ص ۱۴۵؛ 222 p, 26].

مقام و ارزش انسان هم تا آنجاست که ملائکه نیز نتوانستند ارزش وجودی او را دریابند؛ زیرا ملائکه بر جامعیت وجودی آدم علم نیافتند. سر برتری انسان بر ملائکه نیز

در همین نکته نهفته است؛ از این رو می‌فرماید: «و لیس للملائكة جمعیه آدم» [۹، ص ۵۰ و ۱۷۴؛ 24 p, 99-100]. اینکه ملائکه نمی‌توانند حق تعالی را به‌طور کامل عبادت کنند به‌خاطر استعداد ذاتی آنها است؛ انسان کامل چون از استعداد ذاتی فوق‌العاده برخوردار است، می‌تواند حق تعالی را به‌طور کامل عبادت کند..

تأملی در انسان کامل و ملائکه عالین

در اینجا سخن از گروهی از فرشتگان الهی [عالین در زمره ملائکه مهمیه‌اند] به میان آمده که به لحاظ خلقت نوریشان، غلبه احکام واجب بر آنها، انغمار، انجذاب در حق و انقطاع از ماسوی‌الله، چنان از خود بی‌خبرند که خبری از آفرینش آدم و فرمان سجده بر وی ندارند. اینان گروهی از فرشتگانند که مجذوب صرف هستند. قسمت اول سخن شیخ اکبر مبنی بر افضلیت انسان بر فرشتگان ارضی و سماوی قابل قبول است. اما قسمت دوم سخن ایشان درباره افضلیت فرشته بر انسان، اگر مراد همین فرشته مهمیه و عالین بر نوع انسانی و انسان عادی و حیوانی است، سخنی است درست و مطابق با شرع، عقل و کشف. اگر این برتری به‌طور کلی و همیشگی است، [که به‌نظر نمی‌رسد چنین باشد؛ زیرا نظر شارحان فصوص غیر از این است] با موازین شرع، عقل، قلب و شهود سازگاری ندارند؛ چون طبق موازین و ادله مذکور، انسان کامل بنا بر آنچه از قرآن و روایات برمی‌آید، افضل و اشرف مخلوقات بوده و در کانون هستی، پس از حق، از نظر جامعیت و اکملیت، بی‌نظیر و مسجود جمیع ملائک و فرشتگان الهی است. [۱۳، ص ۵۱۷].

انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اعلی علیین است که انسان کامل شده و از ملک نیز پرآن شود و آنچه اندرو هم ناید آن شود [۲۳، بیت ۳۹۰۵]، قطعاً جایگاه چنین انسانی «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» و بارگاه کبریاست. قلبش بیت‌الله الحرام و عرش‌الله الاعظم و در یک کلام اسم اعظم و واسطه فیض بین ذات حق، اسما، صفات و اعیان [ماسوی‌الله] و از این رو خلیفه‌الله الاعظم در ارض وجود. لذا جمیع موجودات اعم از مجردات و مادیات از جمله عالم فرشتگان اعم از مقربین، عالین، سماوی و ارضی مستفاد از باطن اویند. چه عارف به این حقیقت اعظم باشند و چه نباشند. قطعاً چنین انسانی افضل از ملائکه عالین، مهمیه و کروبین است. اما انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اسفل سافلین نیز است که اولئک کالانعام بل هم اضل شود و در لسان ابن‌عربی،

انسان حیوان شود که نه تنها از هیچ ملکی برتر نیست بلکه از هر حیوانی نیز پست‌تر است.

ابن عربی انسان کامل را عالم کبیر، کون جامع و خلیفه نام نهاده است. علت آن، جامعیت انسان است؛ زیرا تمام حقایق عالم هستی در وی نهفته است [۹، ص ۴۹؛ ۱۳، ص ۱۴۶-۱۴۷]. شیخ اکبر از انسان به عنوان «انسان العین الحق» یاد کرده است، چرا که نسبت انسان به حق مانند نسبت مردمک چشم است به چشم. همان‌گونه که به کمک چشم می‌توان به عالم نظر کرد، حق تعالی نیز به وسیله انسان به عالم نظر می‌کند، به بیان دیگر، حق تعالی به وسیله انسان کامل، ذات، صفات و افعال خود را پس از تجلی مشاهده می‌کند. از این رو می‌گوید: «و هو للحق بمنزله انسان العین من العین الّذی یکون به النظر و هو المعبر عنه بالبصر» [همان، ۵۰].

انسان از دیدگاه دلتون

یکی از آموزه‌های محوری زهر، تلقی انسان خداانگارانه از آدمی و هستی است که در ظاهر، بر پایه جمله‌ای از سفر پیدایش قرار دارد که طبق آن آیه، انسان شبیه خداوند آفریده شده است [سفر پیدایش؛ ۱: ۲۶]. این برداشت تقریباً بر تمامی تفاسیر زهر از خدا، انسان، کیهان و رابطه این سه با یکدیگر سایه افکنده است و بر این مبنا تکیه دارد که خداوند به صورت انسان در هستی ظاهر می‌شود. درحقیقت، مجموعه سفیروت الهی یک انسان کلی و کیهانی را می‌سازند [31 p, 50b, 51b, 81a; II, 94b, 142a]. این انسان کیهانی از نظر قبالی‌های اولیه آدم الیون [Adam Elyon] یا انسان متعالی و در زهر با اصطلاح آدم ایلاه [Adam ilaah] یا آدم کادمون [Kadmon Adam] [آدم قدیم] نامیده می‌شود و دارای دو وجه انسانی و کیهانی است [15 p, Vol 2, 248]. در شأن کیهانی، هر سفیروت نسبت به وظیفه‌ای که دارد، همچون عضوی از اعضای وی عمل می‌کند. مثلاً سفیرای بینه، حکم قلب یعنی مرکز آگاهی باطنی وی را دارد [53 p, 35]. سفیروت دین و حسد دستان او هستند [48 p, 127; 62 p, 142a]. از این رو، انسان کیهانی یا آدم قادمون، خود عالم و مرتبه وجودی پنجمی است [که با عوالم اربعه وجودی، حضرات خمس را تشکیل می‌دهد] که با توجه به شأن سفیروت نسبت به عوالم دیگر، به نوعی بر عوالم هستی اشراف دارد. از این جهت او را می‌توان واسطه آفرینش

عوالم و موجودات نیز قلمداد کرد. آدم قادمون مظاهری در همه عوالم از جمله عالم مادی و جسمانی دارد. این صورت مادی، نمود کوچکی از شأن انسانی اوست که سرمنشأ آدم نیز به شمار می‌رود [28 p, 248]. چنانکه گفته شد، از نظر زهر، هر انسانی شامل سه وجه مختلف است: نَفِش یا بُعد مادی، روح و نشامه یا بارقه متعالی از الوهیت [31 p, 170a]، روح و نَفِش اغلب با هم آمده و معرف خود هستند [Ibid, II, 94b-114a;]. [25 p, 38]

ارتباط اجزای بیان شده و آدم قادمون به این صورت است که بُعد مادی حیات، بیشتر از بخش فروتر وجود انسان کیهانی [سفیروت ملکوت، هود، یسود، نَصَح]، روح از بخش میانی وجودش [سفیروت حَسِد، دین و تیفِرث] و نَشَمه از قسمت فوقانی وجودش [سفیروت حُخَمَه و بینه] حاصل می‌شوند [Ibid, 37; 31 p, 13a, 80b, 205b]. بنابراین، هر انسانی - و به‌طور عام هر موجودی - تجلی آدم قادمون است. در عرفان یهود و مشرب قبالا، سخن از اتحاد نفس انسان با خداوند به میان آمده است. غایت اتصال به الوهیت، تحقق خود است که خود عمیق‌ترین ثمره الوهیت است. شهود نفس، همان شهود حق است و شهود حق، شهود نفس و این همان تجربه وحدت عرفانی است. معرفت حقیقی وحدت خداوند و نفس، معرفت حقیقت عالم هستی را در خود به همراه دارد. عالی‌ترین و کامل‌ترین تجلی خداوند، به صورت انسان است [32 p, 929, 931].

ویژگی‌های انسان کامل

گفتیم که انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق به حق ظاهر می‌شود. مراد از سرّ حق نیز کمالات ذاتیه خداوند است که تنها انسان قادر است آن‌ها را نشان دهد. چون کمالات ذاتیه خداوند در غیب مطلق بود، خداوند خواست تا در عالم شهادت آن‌ها را مشاهده کند. لذا انسان کامل را آفرید تا در آئینه وجود او خود را مشاهده کند. «لکونه متصفاً بالوجود و یظهریه سره الیه» [25 p, 14; 26 p, 21]. انسان کامل غایت خلقت است. شیخ مکی در شرح خود بر عباراتی از فصوص/الحکم می‌گوید: «و چون انسان کامل نزد این طایفه علت غایی است از ایجاد عالم، آن چنانکه در خبر وارد است که: "لولاک نما خلقت الافلاک و لالجنه و لالنار" [۶، ص ۴۴۱؛ ۲۲، ص ۵۶-۵۷؛ 26 p, 210]. شیخ

انسان را به منزلهٔ مردمک چشم دانسته از جهت آنکه او علت نمایی است نه علت فاعلی» [۲۲، ص ۵۳؛ ۲۲۹-۲۳۰؛ ۲۶ p].

به عبارت دیگر، انسان کامل مظهر جمیع اسمای حق تعالی است، پس خدا را باید به وسیلهٔ او شناخت؛ یعنی با شناخت انسان کامل است که معرفت به حق پیدا می‌شود و خداوند نیز آیات خود را که در نشانه‌های وجودیش می‌باشد، در این موجود قرار داده است. [۸، ص ۱-۵؛ ۴۴، ص ۶۶]. انسان کامل متصف به صفات گوناگون است، حتی صفات متضاد نیز در او جمعند، از قبیل جلال و جمال، ظاهر و باطن و اول و آخر. «فیقبل الاتصاف بالاضداد كما قبل الاصل الاتصاف بذلک کالجلیل والجمیل وکالظاهر و الباطن و الاول و الاخر» [۲۲، ص ۱۹۹؛ ۲۱۵؛ ۲۶ p].

به خاطر فضیلت انسان کامل، موجودات عالم مسخر او هستند. انسان کامل به خاطر برخورداری از اسمای الهی می‌تواند در عالم تصرف کرده و آن را اداره کند. «کذلک لیس شیء من العالم الا و هو مسخر لهذا الانسان لما يعطيه حقيقة صورة» [همان]. انسان کامل روح عالم است و به خاطر کمالاتی که دارد همه چیز مسخر اوست. «وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو و السفل للکمال الصورة» [۹، ص ۳۵؛ ۱۱، ص ۳۳؛ ۲۲، ص ۶۶].

انسان کامل بر حسب سیر در ملکوت و جبروت دارای مراتب و مقامات است. وی متناسب با مقام و مرتبهٔ وجودی خود دارای حشر و نشر است. چنین انسانی مشاهده می‌کند که از خویش مرده و رخت هستی به حق سپرده است. وی چیزهایی را مشاهده می‌کند که محجوبان هیچ‌گاه قادر به درک و مشاهده آن‌ها نخواهند بود. به‌طور مثال، انسان کامل می‌تواند کسی را که در قبر معذب است یا منعم، مشاهده کند. او می‌تواند اموات را در حال حیات برزخی مشاهده نماید. «فما عن عارف بالله من حیث التجلی الالهی الا و هو علی النشأة الاخرة قد حشر فی دنياه و نشر فی قبره، فهو یری مالاترون یشهد ما لا تشهدون عناية من الله ببعض عباده فی ذلک» [۹، ص ۳۹]. ابن عربی در رسالهٔ «غوٲیه» دربارهٔ مقام و مراتب انسان‌های کامل چنین می‌گوید: «و گفت جل جلاله که: ای غوٲ! مرا بندگانی هستند غیر انبیای مرسلین که مطلع نیست بر احوال ایشان هیچ‌کس از اهل دنیا و هیچ‌کس از اهل آخرت، و هیچ‌کس از اهل جنت، و هیچ‌کس از اهل دوزخ، و نه ایشان را مالک است و نه رضوان و نه به آنچه خلق کرده‌ام از

برای اهل جنت و اهل نار، و نه ایشان را ثواب است و نه عتاب، و نه حور و نه قصور نه غلمان، خوشحال کسی که ایمان آورد بدیشان، اگر ایشان را نشناسد، ای غوث تو از ایشان و از علامتشان در دنیا آن است که جسم‌های ایشان سوخته است از قلت طعام و شراب، و نفس‌های ایشان سوخته است از شهوات و دل‌های ایشان سوخته است از خطرات و جنایات فاسده، و روح‌های ایشان سوخته است از خطیئات و ایشان اصحاب بقایند که سوخته‌اند به نور لقا» [۱۵، ص ۸۲-۸۴]. انسان کامل حافظ عالم است و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است و خزاین موجود در آن نیز محفوظ می‌ماند. چون این انسان از این عالم گام به عرصه آخرت نهد هرچه از خزاین در آن باشد مانند کمالات و معنویات با خود به آن عالم می‌برد. به بیان دیگر، با انتقال این انسان از این عالم به عالم دیگر خزاین این عالم به آن عالم انتقال خواهد یافت و این هم به قول شارحان آثار محی‌الدین به این جهت است که: «اسرار الهی در وجود این انسان متمکن گردیده است و هرگاه وجود وی از این عالم رخت بریندد خزاین الهی نیز با او به آن عالم خواهد رفت» [۳، ص ۵۰؛ 26 p, 225]. محی‌الدین خود در فص اول [فص آدمی] از *فصوص/الحکم* چنین می‌گوید: «لانه - تعالی - الحافظ به خلقه کما یحفظ الختم الخزاین فمادام ختم الملک علیها لایجسرا حد علی فتحها الا باذنه، فاستخلفه فی حفظ الملک فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیهِ هذا الانسان الكامل. الاتراه اذا زال و فک من خزانه الدنیا لم یبق فیها ما اختراته الحق فیها و خرج ما کان فیها و الحق بعضه ببعض، انتقل الامر الی الآخرة، فکان ختماً علی خزانه الآخرة ختماً ابدیاً» [۴، ص ۷۵].

انسان کامل دارای مقام قرب نوافل نیز هست؛ در قرب نوافل، حق، شنوایی و بینایی عبد است و در قرب فرائض عبد، شنوایی و بینایی حق [۹، ص ۳۵۴]. به اعتقاد ابن عربی قرب فرائض فراتر از قرب نوافل است؛ زیرا در آن انسان به مقام ولایت و خلیفه‌اللهی می‌رسد. در قرب نوافل عبد به اراده حق کار می‌کند ولی در قرب فرائض حق به اراده عبد کار می‌کند [همان، ص ۲۴].

ویژگی‌های آدم قادمون

یکی از مباحث آمده در زهر، اندیشه خدا انسان‌نگاری است. نه تنها آدم قادمون، بلکه هر انسانی مظهر سفیروت محسوب شده و سفیروت در وجود هر فردی پنهان هستند

[27 p, 22]. به عنوان نمونه، اگر وجود یک انسان را در نظر بگیریم، کثیر عبارت از ذات خالص و الهی او، حُخمه عبارت از معرفت وی به خداوند، بینه عبارت از توانایی او برای تمایز نهادن میان حقیقت و غیر حقیقت، حسد عبارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداست، دین عبارت از قضاوت وی در مورد اشیا، تیفرث عبارت از زیبایی درونی و عشق او، نتسه عبارت از قدرت روحانی وی، هود عبارت از قوای طبیعی او، یسود عبارت از فعال بودن وی و درنهایت، ملکوت نشانگر قوه ادراک و گیرندگی او می‌باشند [Ibid, 35].

به این صورت، مشاهده می‌شود که خداوند در وجود هر انسانی حضور دارد و سرنوشت نشامه (شأن الهی روح انسان) در حقیقت داستان اقامت موقت الوهیت در این جهان است [۲۵، ص ۳۷]. خداوند خود را در لباس سفیروت پیچانده و به صورت آدم قادمون در سراسر هستی حاضر و فعال است [27 p, 22]؛ زیرا سفیروت اصولاً واحدی فعال و پویا هستند که آهنگ آشکار شدن آن‌ها، در حقیقت آهنگ بنیادین همه آفرینش است و در هر سطحی از خلقت قابل جستجو می‌باشند [28 p, 1106]. بنابراین، شاید بتوان تلقی خدا انسان‌انگارانه از وجود آدم قادمون را به این معنی تعبیر کرد که راز الوهیت از طریق تأمل در وجود انسان قابل ادراک و فهم است [25 p, 38].

نکته دیگر اینکه سفیروت، پیش نمونه اولیه کلام خداوند شمرده می‌شوند [27 p, 21] و با توجه به این همانی سفیروت و آدم قادمون، می‌توان نتیجه گرفت که تورات صورت مکتوب و تحقق یافته آدم قادمون است. بنابر عقاید قبالی‌ها، آن الواح اولیه در حقیقت نور و تعلیم ماشیح بودند [Ibid, 16]. البته نقش سفیرای حخمه به واسطه پیوند معنوی با علم و آگاهی، اهمیت بسیار دارد [Ibid, 19]. در ضمن به تأکید زهر، سفیروت با آدم قادمون در تعامل قوا هستند. به این صورت که وجود آدم قادمون مبادله نیروها را در میان سفیروت گسترش می‌دهد و سفیروت هم باعث دوام وجودی وی می‌شود [31 p, 295b-296a].

خداوند انسان را بر صورت خویش و اشیا را بر صورت انسان آفرید و عظمت خویش را در انسان مشاهده نمود [27 p, 117]. انسان کامل یا آدم قادمون آینه تمام نمای ذات اقدس این - سوف و سفیروت و حاوی صور کلی همه اشیاست. در حالی که دیگر

موجودات تنها نمایانگر بُعدی از ابعاد وجودی خداوند هستند [Ibid]. انسان برین [ذات آدم قادمون] حاکم قلمرو تجلی وجه نامخلوق الهی یا «آین [Aiyin]» یا عدم مطلق یا وجه غیرعلی حق است و انسان زیرین [جلوه آدم قادمون] حاکم قلمرو تجلی وجه مخلوق الهی یا وجه وجودی و علی‌اش، [اهیه [Ehyeh]= وجود] است. ذات آدم قادمون، وجه تنزیه‌ی این - سوف و فعل او، وجه تشبیهی اوست. نفس انسان نور بیهوده است. آدم قادمون در مقام ذات، انسان اعلی است که بی‌نام و نشان است و در خویش نهفته است و متحد با این - سوف؛ و در مقام فعل، خورشید تجلی وجود الهی است و منشأ ظهور ماسوی. آفرینش تجلی نور واحد اوست [Ibid, 118].

مقام انسان کامل در عوالم هستی از نظر ابن عربی

چنانکه گفته شد، از آنجا که انسان کامل مظهر اسم جامع الله است، در همه عوالم هستی - اعم از غیب و شهود، ظاهر و باطن - حاکمیت دارد [۱۹، ص ۳۹۴-۳۹۵]. این حاکمیت به معنای سریان انسان کامل در جمیع موجودات است و به این اعتبار، مجموعه آن‌ها را به عنوان عالم کبیر یا انسان کبیر تعبیر کرده‌اند [همان، ص ۱۱۸]. لازم به ذکر است که برای این مقام انسان کامل، اصطلاحات دیگری نیز وجود دارد، همچون مقام عمائیه که شبیه به مقام الوهیت است؛ با این تفاوت که در این شأن، خداوند رب انسان کامل و او مربوب خداوند است [۱۱، ص ۲۴؛ 24 p, 65] یا مقام کون جامع که معنای آینه تمام نمای عین حق برای رؤیت صورت عوالم و مخلوقات مختلف وجود است [۴، ص ۴۹-۵۰].

ابن عربی معتقد است که اسمای خداوند از حیث ذات، عین مسمی [حق] هستند؛ اما از حیث معانی که مختص خود آن‌هاست، غیر از ذات حق‌اند [۱۹، ص ۵۶۷]. همین شأن غیریت سبب می‌شود که وجود انسان کامل نیز به یک مفهوم، وجودی ظلّی باشد [همان، ص ۷۰۲]. باید توجه داشت که هر اسمی از اسمای خداوند، مظهر خاص خود را دارد و بر آن مظهر ربوبیت می‌کند. البته اسم جامع الله در این میان استثنا است.

البته پرسش مهمی در اینجا مطرح می‌شود و آن این است که: پیامبران، رسولان و اولیاءالله - و به طور خاص حضرت ختمی مرتبت (ص) - چه ارتباطی با انسان کامل دارند؟ ابن عربی و اغلب شارحان مکتب وی بر این باور هستند که حقیقت محمدیه

به‌عنوان اسم اعظم، عقل اول، مظهر اسمای الهی و... در هر دوره‌ای از ادوار هستی دارای تعینات مادی و معنوی مختلف بوده است [۱۹، ص ۱۲۸]. اگرچه به یک اعتبار همه عوالم هستی، تعین انسان کامل محسوب می‌شوند، ولی حقیقت وجودی انسان کامل در پیامبران ظهور بیشتری دارد. بنابراین، همه ایشان - از آدم تا عیسی مسیح تعین حقیقت محمدیه هستند [۳، ص ۲۳۰]. البته، کامل‌ترین مرتبه تعین این حقیقت، در وجود حضرت محمد (ص) به ظهور رسیده است. [۱۹، ص ۱۲۴].

شبهه دیگری که در رابطه با نظریه انسان کامل ابن عربی و موضوع خاتمیت پیامبر اکرم (ص) مطرح می‌شود، این است که پس از وفات رسول الله (ص)، دیگر مظهري برای حقیقت محمدیه باقی نمانده است و از این‌رو، انسان کامل ظهور و بروزی نخواهد داشت. شیخ اکبر در پاسخ به این شبهه و در تکمیل مبحث انسان کامل، ولایت را به‌عنوان محمل حقیقت محمدیه مطرح کرد. از نظر ابن عربی، ولایت شأنی برتر و فراگیرتر نسبت به نبوت و سالت دارد [۱۳، ص ۵۱۷-۵۱۸] و هر نبی و رسولی به یک اعتبار، ولی خداوند نیز هست؛ از این‌رو، با توجه به دائمی بودن ولایت، حتی با انقطاع نبوت و رسالت نیز سیر ظهور حقیقت محمدیه در اولیای الهی ادامه یافته است و به خاتم‌الاولیا که خاتم ولایت مطلقه است، ختم می‌شود [۱۹، ص ۱۲۹]. لازم به ذکر است که یک ولی، همه امتیازات یک نبی و رسول را دارد، به‌استثنای تشریح که خاص پیامبران است و اولیا در این مورد پیرو آنان هستند. البته شیخ، در برخی موارد حق اجتهاد در تشریح را نیز حکم حدیث: العلماء ورثة الانبياء برای اولیا محفوظ می‌شمارد [۲۱، ص ۳۴۳].

ایراد دیگری که بر نظریه انسان کامل ابن عربی وارد می‌شود، این است که مستلزم تناسخ روح محمدی در کالدهای گوناگون و در نتیجه با باورهای اسلامی منافات دارد. قیصری در این باره پاسخ می‌دهد که به‌واسطه عمومیت نداشتن این قاعده برای سایر مردمان و اختصاص آن به کاملین، چنین ایرادی وارد نیست [۱۹، ص ۴۶۸].

رابطه انسان کامل با بحث تنفیس نیز به این صورت است که او تعین نفَس رحمانی بوده و با انبساط وجود از حق، همه صور الهی از اسما را در نشئه انسانی - که جامع نشئات عنصری و روحانی است - ظاهر می‌کند. به این طریق همه کمالات بالقوه از طریق او بالفعل می‌شوند [۴، ص ۱۱۲؛ ۱۳، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ 26 p, 126-129]. واسطه

تبدیل قوه به فعل، همان امر کُن است که انسان کامل با در اختیار داشتن آن، به اذن خداوند قادر به آفرینش است [۱۹، ص ۹۲۵].

مقام آدم قادمون در عوالم هستی از نظر دلئون

همان‌طور که گفته شد، فرایند تسری الوهیت در هستی، از طریق آدم قادمون انجام می‌گیرد که مظهر سفیروت محسوب می‌شود [25 p, 125]. آدم قادمون دربردارنده همه عوالم هستی و مخلوقات الهی است و همه هستی کیهانی و انسانی، تجلی وی محسوب می‌شوند [27 p, 34]؛ زیرا سفیروت ظرف پیش نمونه همه موجودات محسوب می‌شوند و آدم قادمون نیز مظهر سفیروت است. بنابراین، اوست که ساختار هستی را براساس اعیان ثابت [27 p, 369; 30 p, 117-118] شکل می‌دهد و در دو قالب انسان و کیهان عینیت می‌بخشد. او به واسطه حقیقت روحانی وجود خویش بر عوالم غیرمادی و ارواح آدمیان احاطه دارد و بر همه عوالم و عناصر مادی حاکم است [25 p, 125-126; 27 p, 34-35].

آدم قادمون مظهر اسم اعظم و جامع یهوه است [27 p, 118]. آدم الیون جامع عوالم هستی است [Ibid, 128]. این - سوف یگانه حقیقت وجود است و آدم قادمون ظل آن [Ibid, 138]. تمام انبیا و رسولان الهی از آدم تا حضرت موسی و اولیای الهی مظاهر آدم قادمون بوده که در آن میان جناب حضرت موسی (ع) از مظهریت تام و کاملی بهره‌مند است ولی جناب ماشیح مظهر اتم و اکمل آدم قادمون است که در آخرالزمان ظاهر می‌شود [Ibid, 82]. انسان کامل قبلائی یا آدم الیون به واسطه ذکر، فکر و مراقبه [کوانا] [Kawwanah] و در یک کلام عبادت خالصانه به سرمنزل قرب و ولایت [دوکوت] [Devekut] الهی راه می‌یابد، که کمال شباهت و اتحاد را با انبیا و ذات اقدس یهوه تحصیل می‌کند [30 p, 233].

در میان آفریده‌های خداوند که یگانه حقیقت هستی است، انسان به‌طور عام‌تر و آدم قادمون به‌طور خاص‌تر، کامل‌ترین صورت الهی را دارا است. ابعاد چهارگانه وجودی‌اش متناظر با عوالم چهارگانه هستی است؛ بدین صورت که وجه نامخلوقش با تجلی جهان یا عالم «ها آتسیلوت» و روحش با نمونه نخستین مخلوقات یا عالم «هابریاه» و نفس او با هیأت جهان ظریف و لطیف یا عالم «هایتسیراه» و بدنش با جهان حسی یا عالم «ها آسیه» هویت می‌یابد [27 p, 70].

متناظر با آنچه در باب حضور ارواح انبیای الهی در آسمان‌های هفت‌گانه معنوی در مکتب عرفانی ابن عربی گفته شد، در مکتب عرفانی و قبالیی دلتون نیز - البته با تفاوت‌هایی - ذکر شده است. به‌عنوان نمونه، در آسمان‌های اول و دوم ارواح انبیا در حال عبورند، در آسمان سوم، حضرت یعقوب و هارون، در آسمان چهارم، حضرت اسحاق، در آسمان پنجم، حضرت ابراهیم، در آسمان ششم، حضرت موسی و در آسمان هفتم، ماشیح یا مسیح حضور دارند. البته جناب مسیحا که فرمانروای آسمان هفتم است، حضورش در هفت آسمان است. او در تمامی انبیا و رسولان الهی تجلی نموده و همراه آن‌ها بوده و عهده‌دار امر هدایت و نجات و رهایی انسان‌ها بوده [29 p, 574; Ibid, 81-82].

چنانکه مشاهده کردیم، حقیقت اعظم آدم الیون که متحد با ماشیح است، به‌نظر می‌رسد همان حقیقت جامعه محمدیه (ص) یا نور محمدی (ص) در عرفان اسلامی و مکتب ابن عربی است که به‌همراه هریک از انبیا ظاهر شده است. احادیث نبوی: «بَعَثَ اللَّهُ عَلَيَّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَمَعِيَ جَهْرًا» [۲، ص ۱۹۶] و «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطَّيْنِ» [۳، ص ۲۰۲]؛ و حدیث ولوی: «كُنْتُ وَلِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطَّيْنِ» [همان، ص ۱۹۹] که اشاره به اتحاد نوری شاه ولایت امیرمؤمنان علی (ع) با حقیقت محمدیه (ص) دارد.

همان‌گونه که در مبحث مقام انسان کامل در عوالم هستی - که یکی از عوالم، عالم آخرت است - گفته شد، دریافتیم که عوالم وجود مظهر انسان کامل و او مظهر اتم حضرت حق است. از این‌رو بنابر منطق قرآن، روایات، حکمت و عرفان، جایی که مبدأشناسی بسته انسان‌شناسی و معرفت نفس است، به طریق اولی، جهان‌شناسی [دنیاشناسی و آخرت‌شناسی] نیز در گرو انسان‌شناسی است، به‌عبارت دیگر، کلید معرفت آفاقی و انفسی مبدأ هستی و جهان هستی، معرفت انفسی انسان کامل است. از این‌رو در هر دو مشرب عرفانی، آموزه‌های انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی درهم تنیده‌اند.

انسان کامل و فرجام‌شناسی

عالم آخرت به‌طور معمول در ادبیات عرفانی دارای دو معنای عمده است: یک معنی آن بر عوالم غیب دلالت دارد که در مقابل عالم شهود تعریف می‌شود، و دیگری به معنای

عالم پس از مرگ و مسایل مربوط به غایت سیر انسان و جهان است. ابن عربی عالم آخرت را به هر دو معنی به کار برده و نسبت انسان کامل را با آن‌ها مشخص کرده است. در معنای نخست، انسان کامل به واسطه اشرافی که بر دیگر عوالم هستی دارد، می‌تواند هم‌زمان دو نشئه دنیا و آخرت را مشاهده کند [۱۹، ص ۴۲۶ و ۱۰۷۵]. او این توانایی را دارد که در ملک و ملکوت تصرف کند و روحی از ارواح را به عوالم دیگر سیر دهد [۱۳، ص ۴۲۴]. ارتباط انسان کامل با معنای دوم واژه آخرت نیز بسیار گسترده است. به عبارت دیگر، خاتم‌الاولیا، آخرین فرد از سلسله کسانی است که در هر زمان انسان کامل تلقی می‌شده‌اند. او آشکارترین صورت حقیقت محمدیه (ص) است و همه کمالات وجودی خود را در عالم خارج محقق خواهد ساخت. به تعبیر بهتر، ظهور وی به معنای کمال عالم کبیر و عالم صغیر است [۱۳، ص ۱۷۶].

آدم قادمون و فرجام‌شناسی

این قاعده مهم که همه هستی جهانی و انسانی از سفیروت صادر شده است و درنهایت دوباره به آن‌ها باز خواهد گشت [26 p, 26]، اساس فرجام‌شناسی عرفانی زهر را تشکیل می‌دهد. حال اگر این قاعده را با قاعده این همانی سفیروت و آدم قادمون پیوند دهیم، نقش مهم آدم قادمون در امور اخروی آشکار می‌شود. از جنبه انسانی، با توجه به ارتباط روح و نشامه با سفیروت، بازگشت هر روحی پس از مرگ به جانب آدم قادمون خواهد بود. تمایز مراتب و ابعاد معنوی انسان در هنگام مرگ بهتر مشخص می‌شود؛ به این صورت که روح به نزد نیکان و قدیسان در بهشت عدن می‌رود و ایام مقدس [به‌خصوص شنبه‌ها] اجازه می‌یابد که در پیشگاه عرش الهی حاضر شود. اما نشامه به‌عنوان بارقه الهی، دوباره در الوهیت جذب می‌شود و همه هویت‌های ذاتی خود را از دست می‌دهد [25 p, 37]. البته روح کسی که گنهکار است و شایستگی نجات ندارد، دوباره محکوم به تناسخ می‌شود و همراه نشامه خود به کالبد جدیدی وارد می‌شود [72a; 97b, 98b, 139a p, 62, 99b]. به‌طور متقابل، از بعد جهانی نیز ماشیح به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین تجسم آدم قادمون، با ظهور خویش مقدمات رستاخیز را مهیا خواهد کرد [Ibid, 139b, 140b].

انسان کامل و آدم قادمون آغاز و فرجام هستی

چنانکه گفته شد، آدم قادمون به واسطه جامعیت وجودی و نقش واسطه‌ای که میان این - سوف و ماسوی ایفا می‌کند، نه تنها منشأ ظهور عالم و آدم است بلکه علت رجوع آن‌ها نیز می‌باشد. به عبارت دیگر، رجعت آدم قادمون به سوی یهوه [اسم اعظم] و این - سوف [ذات مطلق] مستلزم بازگشت همه عوالم هستی است. غایت کمال انسان، انجذاب در ذات اقدس خداوند است [27 p, 90].

همان‌گونه که آفرینش ماسوی از مجرای انسان کامل و آدم قادمون صورت می‌پذیرد، بازگشت آن نیز به واسطه این حقیقت اعظم تحقق می‌یابد [Ibid, 110]؛ زیرا کمال اشیا تنها از طریق وجود الهی انسان کامل امکان‌پذیر است [Ibid, 117]. در منطق زهر، آدم که اسم الهی است حروف سه‌گانه آن [ADM] همسو با عوالم سه‌گانه روحانی، مثالی و جسمانی است [Ibid, 126]. انسان کامل مرکز هستی است و جامع عوالم وجود و مبدأ و معاد آن [Ibid, 69 & 128].

مقایسه نهایی دو مشرب عرفانی در باب انسان‌شناسی

بنابر آنچه در باب انسان به‌طور عام‌تر و انسان کامل و آدم قادمون به‌طور خاص‌تر در مکتب ابن عربی و دلتون گفته شد، به‌نظر می‌رسد که موارد مشترک در میان آن دو مکتب بسیار است. آدم قادمون قبلائی همچون انسان کامل عرفانی جامع اسما و صفات و سفیروت الهی است [27 p, 116]. وی جامع عوالم چهارگانه یا پنج‌گانه هستی است [Ibid, 128]. ابعاد سه‌گانه وجودی [نَفْس، روح و نشامه] وی که با عوالم سه‌گانه روحانی و مثالی و جسمانی [Ibid, 118]؛ یا چهارگانه وجودی [ذات، روح، نفس و بدن] او که همسو با عوالم چهارگانه است [Ibid, 70]، یادآور جامعیت انسان کامل [کون جامع] نسبت به حضرات خمس می‌باشد [۱۲، ص ۶۰]. در مکتب ابن عربی نیز سخن از ابعاد سه‌گانه وجودی انسان [روح، نفس و بدن] [همان، ص ۶۲] یا در مقام تفصیل ابعاد هفت‌گانه وجودی وی [طبع، صدر، قلب، فؤاد، روح، خفی و اخفی] [۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰ و ۴۱] به میان آمده است. در مکتب دلتون از هم‌سویی میان اعضا و جوارح انسان با سفیروت الهی سخن به میان آمده که در مکتب ابن عربی این هم‌سویی بدین‌گونه به چشم نمی‌خورد، اما می‌توان ابعاد وجودی انسان [مراتب غیب و شهودش] را از حضرت

احدیت یا تعین اول تا حضرت ناسوت یا از مقام غیب مطلق تا شهادت مطلق این گونه تصویر کرد:

حقیقت جامع و اعظم انسان کامل در مقام غیب مطلق دووجهی است، وجهی فراتر از هر اسم و صفتی است و بدون ظهور و تجلی و متحد با مطلق ذات وجود حق [غیب‌الغیوب] و وجهی در مقام ظهور غیب مطلق است که با تعین اول و وجود منبسط متحد بوده و سر منشأ اسما و صفات که مربوط به غیب ذات انسان کامل است [۱۲]، ص ۳۵-۳۷] [مقام اخفی]، آن سان که حقیقت اعظم آدم قادمون که متحد با سفیرای کتر یا کترالیون است وجهی به این - سوف خفی دارد و همواره مختلفی و بلا تجلی است و وجهی به سوی ظهور هستی مطلق این - سوف دارد [این - سوف جلی] که همان کترالیون یا تعین اول است و سر منشأ دیگر سفیروت از حکمت تا ملکوت که مربوط به ذات آدم قادمون است [27 p, 117]. در مکتب ابن عربی این انسان کامل در مقام حضرت واحدیت یا تعین ثانی یا حضرت الوهیت و ربوبیت و یا حضرت اسما، صفات، اعیان ثابته و حقایق اشیا، اسم اعظم الله و جامع همه اسما و صفات الهی و سر حلقه اعیان ثابته است که مربوط به وجه غیرذات انسان کامل است [خفی] [همسویی انسان کامل با اسم اعظم و امهات اسمای الهیه در علم مطلق ذاتی حق] [۱۲]، ص ۳۸-۴۰].

همان طور که در مکتب دئون، آدم قادمون در مقام حضرت واحدیت، الوهیت، ربوبیت و اعیان ثابته متحد با سفیروت اعلی و برین [حکمت و بینه] و سر حلقه وجود علمی اشیا در علم مطلق ذاتی خداوند و مربوط به بُعد نشامه اوست [27 p, 117]. در مکتب ابن عربی حقیقت اعظم انسان کامل در مقام ظهور عینی امهات اسما در حضرت جبروت یا عالم عقول، انوار و ارواح مجرد، با آن متحد است و با مقام عقل و روح آدمی مرتبط است، همان گونه که مقام غیب امهات اسما مربوط به وجه غیب ذات اوست [۱۲]، ص ۴۹]. آدم قادمون نیز در حضرت بریا یا عالم خلق و آفرینش روحانی که سرشار از حضور الهی است با سفیروت میانی [حسد، دین و تیفت] متحد و مربوط به بُعد روح اوست [27 p, 118]. در مکتب ابن عربی حقیقت وجودی انسان کامل در مقام ظهور عینی امهات اسما در حضرت ملکوت و مثال یا عالم صور و اشباح، اظله و برزخ، متحد با آن بوده که مربوط به نفس اوست [۱۲]، ص ۵۰-۵۲] همان گونه که آدم قادمون در

حضرت یتسیره [yetsirah] یا عالم شکل‌گیری یا عالم صور ملائک، ارواح و اجنه با سفیروت فرودین [هود، یسود و نَسَه] متحد بوده و مربوط به بُعد نفس اوست [31 p, 3a, 80b, 205] و در نهایت در مکتب ابن عربی حقیقت وجودی انسان کامل در مقام ظهور عینی امهات اسما در حضرت ناسوت و مُلک یا عالم ماده، طبیعت و اجسام متحد با آن بوده که مربوط به جسم اوست [۱۲، ص ۵۸]. آدم قادمون نیز در حضرت آسیه یا عالم فعل و عمل یا عالم مادی محسوس با آخرین سفیرای فرودین [ملکوت] متحد بوده که مربوط به بُعد جسم و بدن اوست [25 p, 37].

ابعاد وجودی انسان و مقایسه آن با اسما، صفات و عوالم هستی در عرفان اسلامی گسترده‌تر مطرح شده تا نظیر آن در عرفان قبالی. ولی به هر تقدیر با اندکی تسامح به نظر می‌رسد این همسوئی قابل قبول باشد. چنان‌که مشاهده نمودیم، در مکتب ابن عربی از انسان به‌عنوان «انسان العین‌الحق» [۴، ص ۴۹-۵۰؛ ۱۳، ص ۱۷۱-۱۷۲] یاد شده است که متناظر با آن در مکتب دلئون و عرفان یهود نیز از آدم قادمون به‌عنوان مردمک چشم خداوند یاد شده که وی از منظر چشم انسان به آفرینش نظر می‌کند [53 27 p, 121; 32 p, 78].

در هر دو مشرب عرفانی، مقام انسان کامل و آدم قادمون افضل از ملائکه الهی و تمامی ماسوی است [۴، ص ۵۰؛ 25 p, 197; 27 p, 34-35]. وی مبدأ و معاد اشیا است و خداوند و یهوه مبدأ و معاد او [۴، ص ۵۰؛ 27 p, 382].

نتیجه‌گیری

چنان‌که مشاهده کردیم و در مبحث حضرت حق و این - سوف و تجلی‌اش در آینه تمام‌نمای حضرت احدیت جمع و تعیین اول [حقیقت محمدیه (ص) و آدم قادمون] و از این مشکلات در مرآئی اسما، صفات و سفیروت و سپس عوالم هستی نیز بیان شد، مسأله انسان کامل عرفانی و قبالی به مثابه جلوهٔ اتم، اکمل، اعظم انفسی و آفاقی حضرت حق و این - سوف، در هر دو مشرب عرفانی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. انسان کامل به لحاظ جامعیت وجودی در بین ماسوی، اشرف مخلوقات است و هم از این‌رو برزخ میان ذات و ماسوی‌الله است. او منشأ و جامع اسما و سفیروت است. ماسوی از او آمده و بدان سو رهسپارند. او مبدأ و مرجع وجود است. عوالم هستی در قوس نزول از

اویند و در قوس صعود و سیر رجوعی به اویند. او حقیقت گن وجودی و امر واحده سرمدی الهی است که در مقام فیض منبسط و نفس الرحمان، فیض بخش ماسوی است. او حق مخلوق به است. در نزد ابن عربی، مظهر اتمّ آدم حقیقی ازلی - ابدی، حضرت ختمی مرتبت (ص) و در نزد دلنون، مظهر تامّ آدم قادمون، حضرت موسی (ع) می‌باشد. در آخرالزمان، این مظهریت به نزد شیخ اکبر، مقام ختم ولایت خاصه محمدیه (ص) یعنی حضرت مهدی (ع) بوده که ظلّ ولایت مطلقه کلیه الهیه محمدیه (ص) است و نزد دلنون حضرت ماشیح [مسیح موعود یهودی و مظهر اتمّ آدم قادمون] است که با توجه به مشخصات و اوصاف الهی آنها، شباهت و قرابت بسیار زیادی به هم دارند. این نکته دینی و عرفانی قابل توجه است با آنکه شخصیت الهی و نبوی حضرت موسی (ع) در میان عارفان قبالیایی از موقعیت ممتازی نسبت به دیگر انبیا و رسولان الهی دارد، اما در مقام مقایسه با حضرت ماشیح به نظر می‌رسد که ظلّ اوست و از این رو جناب موسی (ع) مظهر تام و ماشیح مظهر اتمّ آدم قادمون است. در حالی که در عرفان اسلامی و مکتب عرفانی ابن عربی، حضرت ختمی مرتبت (ص) مظهر اتمّ آدم حقیقی ازلی - ابدی و بلکه عین اوست به الاصله و از آن اهل بیت (ع) و در عصر غیبت، حضرت مهدی (ع) است بالتبع. لئوشایا قبالیست و از محققان به نام معاصر عرفان یهود و قبالا که در آثار عرفانی خویش بارها از قرآن، روایات، حکما و عارفان اسلامی به ویژه ابن عربی بهره‌مند و متأثر شده است. با الهام از رسائل ابن عربی، کتاب *الجمال و الجلال*، با استناد به حدیث نبوی: «كنت نبياً و آدمُ بین الماءِ و الطّینِ»، نبوت حضرت ختمی مرتبت (ص) را کمال دایره نبوت جمیع انبیا از آدم تا عیسی مسیح دانسته و دین اسلام را سیر نهایی تمامی الهامات و وحی‌ها می‌داند که ممههور به مهر خاتم انبیا محمد مصطفی (ص) است. دین محمدی (ص) را مؤید تمامی ادیان قبلی و مظهر کامل و نهایی ادیان الهی دانسته که تمامی پیام‌های انبیای الهی را به یکدیگر مرتبط ساخته و در کسوت اسلام ظهور کرده است. محمد (ص) نه تنها خاتم انبیا بلکه پیامبر ابدی است. رسالت پیامبر از عصر آدم تا عصر خود و تا آینده استمرار دارد. حضرت موسی (ع) گرچه واجد مقام شامخ نبوت و رسالت است ولی واجد مقام والای خاتمیت نبوده و این حضرت محمد (ص) است که خاتم انبیا و مرسلین است. لئوشایا تمام آنچه ابن عربی در باب مقام شامخ ولایت، نبوت،

رسالت و خاتمیت حضرت ختمی مرتبت (ص) و حقیقت جامعه محمدیه (ص) مطرح می‌کند، نه تنها نقد نکرده بلکه با دید تأیید و اعتراف ضمنی و گاهی آشکار، گواهی به جامعیت، خاتمیت ولایت، نبوت و دین محمدی (ص) داده و ولایت، نبوت و رسالت موسی (ع) را ظل آن می‌داند.

منابع

- [۱] آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸). *جامع الاسرار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲] _____ (۱۳۶۷). *نص النصوص فی شرح الفصوص*، تهران: انتشارات طوس.
- [۳] _____ (۱۳۷۵). *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات روزانه.
- [۴] ابن عربی (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
- [۵] _____، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر، [بی تا].
- [۶] _____، (۱۳۹۲ ق). *الفتوحات المکیه*، به تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
- [۷] _____، (۱۳۶۷). *رسائل*، *رساله حقیقه الحقائق*، ترجمه شاه داعی شیرازی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- [۸] _____، (۱۳۸۰). *کتاب الجمال والجلال*، فی الرسائل ابن عربی، حیدرآباد دکن.
- [۹] _____، (۱۳۶۴). *رسائل*، *رساله الغوثیه*، ترجمه حسن گیلانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- [۱۰] ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- [۱۱] پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- [۱۲] جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح دکتر محمود عبادی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- [۱۳] جندی، مؤیدالدین، (۱۴۲۳ هـ - ۱۳۸۱ ش.). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- [۱۴] سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۵] شیرازی، صدرالدین، *اسفار*، تحقیق امینی و امید، قم: انتشارات مصطفوی، [بی تا].
- [۱۶] قمی، شیخ عباس، (۱۳۶۹). *مفاتیح الجنان*، ترجمه مصباح زاده، انتشارات محمدحسن علمی، چاپ هشتم.
- [۱۷] قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- [۱۸] قیصری، شرف الدین داود، (۱۳۵۷). *رسائل قیصری*، ؟ رسالة التوحید والنبوه والولاية؟، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- [۱۹] _____، (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: چاپ سوم.
- [۲۰] _____، (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- [۲۱] کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۶۳). *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
- [۲۲] مکی، شیخ محمد، (۱۳۶۴). *الجانب الغربي، فی حل مشکلات ابن عربی*، به کوشش و حواشی نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- [۲۳] مولوی، محمد جلال الدین، (۱۳۷۲). *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مهرداد، چاپ چهارم.
- [24] Chittick, William, "Ibn Arabi and His school", in *Islamic Sprituality Manifestation*, ed. Nasr, New York, Cross road, 1991; 49-97.
- [25] Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, Oxford University, 2001.
- [26] Isutso, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Berkeley, University of California press, 1983.

-
- [27] Schaya, Leo, "Contemplation and Action in Judaism and Islam" in, *A Colloquium at Rothku Chapeal*, Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977.
- [28] Scholem, Gershom, "Torah", in *Encyclopediadia of Judaica*, vol. 15, The University of Michigan, 1939.
- [29] _____ "Kabbalah", in *Encyclopediadia of Judaica*, vol. 10, The University of Michigan, 1939.
- [30] _____ , G, *Major Trends in Jweish Mysticism*, NewYork, Schocken Books, 1954.
- [31] *THE ZOHAR*, Translated by: Harry Sperling, Maurice.Simon & Dr. Paul Levertoff, 5 vol, Copyright by THE SONCINO PRESS, Ltd. London, 1984.
- [32] Wolfson, Elliot R., "MYSTICISM, JUDAISM" *Encyclopedia of Religion*, Ed by Eliade, Vol. 10, New York, Macmilam, 1987.