

تحلیل و بررسی دلایل ضرورت بُعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی

هادی جعفری*

علی ارشد ریاحی**

مجید صادقی***

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزه انسان‌شناسی، بُعد جسمانی انسان است که دارای ابعاد گوناگونی است. در این مقاله، به یکی از ابعاد مهم آن، یعنی ضرورت بُعد جسمانی انسان از نگاه ابن عربی، پرداخته شده و به این سؤال پاسخ داده شده که آیا خلقت جسمانی انسان امری ضروری است یا اینکه امکان خلق انسان بدون بُعد جسمانی نیز وجود دارد. در نهایت، این نتیجه به دست آمده است که ضرورت بُعد جسمانی انسان با مبانی مهم عرفان نظری ابن عربی (همچون حب اسماء به ظهور؛ تخصص و تقابل اسماء؛ جامعیت، جانشینی، اعتدال و واسطه‌گری انسان) قابل اثبات است. این مقاله که بر اساس روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا نگارش یافته است، نشان می‌دهد که بُعد جسمانی انسان یک حقیقت ضروری و لازم جهت تشکیل هویت انسانی، تکامل و سیر وجودی انسان از منظر ابن عربی است و این گونه نیست که اگر انسان، جسمانی خلق نمی‌شد، عالم هستی و ظهورات الهی باز به نحو کامل شکل می‌گرفت و نسبت و ارتباط انسان با هستی تغییری نمی‌کرد. از طرفی، اینکه اصل انسان موجودی غیرجسمانی است و در نهایت به موطن غیر جسمانی برمی‌گردد و بدن او صرفاً یک مرکب و امری زاید و طفیلی است، سخنی باطل است بلکه بدن انسان امری ضروری است در کنار نفس او.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، اسماء، بُعد جسمانی، ضرورت، انسان.

* دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان/amin.ja8913@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول/arshad@ltr.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان/majid@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

درباره انسان و ساحت‌های مختلف آن، شخصیت‌های بسیاری بحث کرده‌اند؛ از جمله این شخصیت‌ها می‌توان ابن عربی را نام برد. نزد وی انسان به‌عنوان یکی از ارکان مهم عرفان نظری، جایگاه ویژه‌ای دارد. او متأثر از آیات قرآن، انسان را خلیفه خدا و آینه او معرفی کرده و معتقد است که خداوند انسان را به‌صورت خود آفرید^۱ (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۲۱۶)؛ به‌عبارت دیگر، انسان همچون تماشاخانه‌ای است که در آن تمام اسماء، آثار خود را به‌صورت یک واحد کل به معرض نمایش می‌گذارند (چیتیک، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۵).

دیدگاه رایج عرفا که مطابق با مآثورات دینی است، این نکته است که انسان وجودی نوری قبل از این دنیا دارد و ارواح انسان‌ها قبل از این دنیا موجودند و عوالمی چون عالم میثاق و الست، نشان از وجود ارواح جزئی قبل از زندگی دنیوی دارد (میری، ۱۳۹۸: ۱۳۹). این دیدگاه رایج می‌تواند مؤید این مطلب باشد که حقیقت اصلی انسان همان نفس جزئی اوست که در عالم معنا این نفس موجود است و انسان صرفاً به جهت حضور در این دنیا نیازمند مرکبی همچون بدن، آن‌هم به‌نحو عارضی است. از طرفی، ویژگی‌هایی که عرفا برای انسان قائل‌اند، همچون خلیفه خداوند بودن، واسطه میان حق و خلق و واسطه فیض بودن، آفریده شدن بر صورت حق تعالی، اینکه انسان همچون مردمک چشمی است که خداوند به‌واسطه آن به عالم نظاره می‌کند، خداوند عالم را برای انسان خلق نموده و انسان را برای خودش، ظهور خدا در انسان، و... از آن جهت که حاکی از ارتباط و نسبت میان انسان و خداوند است و در نتیجه حکایت از ارتباط انسان با حقیقتی صرفاً مجرد محض دارد، نشان می‌دهد که آنچه نزد عارف مهم است، بُعد تجردی انسان است و بُعد جسمانی انسان در میان عرفا، اساساً محل بحث نیست و موضوعیت چندانی ندارد.

همه مطالب مذکور نشان می‌دهد که از دیدگاه مشهور بُعد جسمانی انسان امری طفیلی و غیر ضروری است و حقیقت اصلی انسان، مرغ باغ ملکوتی است که ناچاراً

مدتی در قفس بدن گرفتار شده است و آلاً انسان حقیقتاً از خاک نیست.

این مقاله به دنبال انکار اصالت نفس در انسان از منظر ابن عربی نیست، بلکه به دنبال اثبات این است که از نگاه ابن عربی، بُعد جسمانی انسان نیز امری ضروری است در کنار نفس انسان. از آنجا که پژوهش‌هایی که دربارهٔ مباحث انسان‌شناسی انجام گرفته، غالباً ناظر به بُعد روحانی و باطنی انسان است، این تحقیق نشان می‌دهد از منظر ابن عربی، بُعد جسمانی انسان نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است و بدن فقط به‌عنوان یک مرکب حامل روح نیست. بدن جزئی از مقومات انسان در فرایند تکاملی و رسیدن به اهداف خود است؛ به عبارت دیگر، اگرچه عرفان ابن عربی در پی تبیین اهمیت انسان کامل و نقش او در هستی و عالم است، ولی این اهمیت و برجستگی ضرورت انسان کامل، نسبت به بُعد جسمانی انسان لا اقتضا نیست. درست است که انسان از جهت بُعد جسمانی دارای محدودیت و نقص است، این نقص به این معنا نیست که حقایق عالی و متعالی که عرفان ابن عربی برای انسان ترسیم می‌کند، نسبت به جایگاه بُعد جسمانی انسان بی توجه باشد؛ به طوری که اگر انسان، جسمانی خلق نمی‌شد، نظام احسن و ظهورات الهی باز به نحو کامل شکل می‌گرفت و ویژگی‌ها و جایگاه انسان در عرفان ابن عربی تغییری نمی‌کرد.

در آثار ابن عربی، به طور صریح و مستقل، دلیل یا برهانی بر اثبات ضرورت بُعد جسمانی انسان آورده نشده و تنها دربارهٔ ضرورت وجود انسان کامل، مطالب و استدلال‌هایی بیان شده است. بنابراین نگارنده در این مقاله، مبانی و اصولی را از عرفان ابن عربی استخراج کرده است که با توجه به آن‌ها می‌توان دلایلی بر ضرورت وجود بُعد جسمانی انسان ارائه نمود. در این نوشتار، ده دلیل دربارهٔ ضرورت بُعد جسمانی انسان با استفاده از مبانی و اصول ابن عربی استخراج شده است. این دلایل از دو حوزه علم الاسماء و انسان‌شناسی ابن عربی اقتباس شده است.

در پایان، دربارهٔ پیشینه تحقیق به برخی از پایان‌نامه‌ها و مقاله‌ها اشاره می‌شود:
- ملک اف (۱۳۹۶). این پایان‌نامه که بعداً شکل ویرایش شده آن با عنوان نظریه

انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه در قالب کتاب به چاپ رسید، به بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی می‌پردازد. در این رساله، هم چستی انسان کامل از نگاه ملاصدرا و ابن عربی و هم هستی انسان کامل از دیدگاه آن‌ها بررسی می‌شود. البته در این رساله ضرورت وجود انسان کامل بحث شده است، ولی پیرامون بُعد جسمانی انسان بحثی به میان نیامده است.

- بخشنده بالی (۱۳۹۵). این مقاله بر نقش دنیوی انسان کامل و ارتباط آن با انسان‌های دیگر در این عالم، تکیه دارد. اگرچه این مقاله به جنبه بشری انسان کامل توجه دارد، درباره بُعد جسمانی انسان و ضرورت آن بحثی نشده است.

- میری (۱۳۹۳). این مقاله معتقد است چگونگی ارتباط نفس و بدن در حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی تشابهات زیادی دارد، ولی تأکیدی بر تحلیل بُعد جسمانی انسان و ضرورت رابطه بُعد جسمانی و نفس ندارد.

۲. دلایل ابن عربی بر ضرورت بُعد جسمانی انسان با استفاده از مبانی علم الاسماء وی

با توجه به مبانی ابن عربی درباره علم الاسماء، دو دلیل برای اثبات ضرورت بُعد جسمانی انسان، به شرح ذیل می‌توان اقامه کرد.

۲-۱. دلیل اول: حب اسماء به تجلی و ظهور

این دلیل با توجه به ضرورت ظهور و تجلی اسماء الهی که بر ضرورت ظهور و تجلی ذات الهی مبتنی است، قابل تبیین است. بنابراین قبل از اثبات ضرورت ظهور و تجلی اسماء الهی باید ضرورت ظهور و تجلی ذات الهی اثبات شود. می‌توان سیر بحث تا رسیدن به مطلوب را این‌گونه دسته‌بندی کرد: چرا ذات الهی باید ظهور یابد؛ چرا باید اسماء الهی یکی از مراتب ظهور باشد؛ کیفیت ظهور اسماء الهی چگونه است؛ چگونه از ضرورت ظهور اسماء الهی ضرورت بُعد جسمانی انسان اثبات می‌شود.

۲-۱-۲. ضرورت ظهور و تجلی ذات الهی

از دیدگاه ابن عربی، آنچه سبب ظهور ذات الهی شده، عبارت است از محبت و عشقی که ذات باری به خویشتن و بروز خویش در آیینه‌های متعدد دارد؛ به عبارت دیگر، میل

حق به مشاهده حسن و کمالات خود در آیینۀ مخلوقات (که ناشی از اشتیاقی مبنایی است، نه فیضان یک قدرت خودکامه) به ظهور هستی منجر شده است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۸).

ابن عربی به تبع حدیث معروف کنز، معرفت و محبت را سبب بروز و ظهور ذات در بیرون از خود می‌داند. او آفرینش را مصداق دو قاعده «حب الشیء مستلزم لحب آثاره» و «الحب موجب للظهور» می‌داند. آفرینش مرهون دو مقولۀ معرفت و محبت است. دوست دارد شناخته شود؛ به این معنی که می‌خواهد خود را چنان‌که در مرتبۀ ذات یا کمالات اسمائی خود مشاهده می‌کند، در آیینۀ فعل نیز ملاحظه نماید. این امر با بهجتی عظیم و اشتیاقی فراوان همراه است. این اشتیاق به اسماء سرایت نموده، اسماء الهی نیز نگران ناشناخته ماندن می‌شوند. اشتیاق اسماء سبب فیضان الهی می‌شود. عرفا این حب و اشتیاق را به حرکت حبی نیز تعبیر می‌کنند (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۶۰۲-۶۰۳).

همچنین ابن عربی درباره این حدیث می‌گوید: «تفسیر حدیث کنز این است که وقتی موجود حادث ایجاد نشود، وجود، کامل نخواهد شد و خداوند به جهت محبت به وجود اکمل، آنچه را که امکان دارد، خلق نموده است. البته منشأ اکمال وجود به اکمال علم به خدا برمی‌گردد. علم به خدا نیز به قدیم و محدث تقسیم شده است. خداوند به علم قدیم، خود و الوهیتش را می‌داند و علم محدث مربوط به ممکنات و نواقص است، لذا خلق را آفرید و خویش را به آنها شناسانید و آنان نیز به مقدار استعدادی که به آنها بخشیده شده است، او را شناخته‌اند. پس علم محدث پدید آمد و مراتب علم به خدا در وجود کامل گشت، نه اینکه خدای متعال به سبب علم به بندگانش کامل گردد» (ابن عربی، ۲۰۰۲م: ج ۲، ۷۹). چنان‌که مشاهده می‌شود، در این بیان، ضرورت ظهور ذات الهی در غیر خود، اکمال همه انحاء علم به خدا دانسته شده است.

در تمثیلی زیبا ابن عربی پدیده‌های هستی را همچون حروفی می‌داند که در اثر تنگی نفس (کرب نفس) از ذات باری خارج می‌شود. منشأ این تنگی نفس عشق به

ظههور است. بنابراین، واژه «احبب» به معنی عشق است؛ عشقی که نفس را تنگ می‌کند و در پی آن، عاشق می‌کوشد تا با نفس عمیق و آه کشیدن، اندوه درون را بیرون ریزد و از تنگی برون آید. در حدیث شریف کنز میان حب و رحمت پیوند برقرار شده است. ذات چون دوست داشت خود را در چهره دیگری ببیند و از طرفی دیگر چون این دوستی هنوز پاسخی نیافته و این خواست هنوز برآورده نشده بود، زمینه شد تا ذات دچار تنگی نفس شود و برای رهایی از این تنگی نفس، دم برآورد و نفس کشد. این دم برآوردن سبب شد حروف هستی، حرف به حرف (مرتب به مرتبه) در پی هم آمدند تا آنکه مراتب بنیادین هستی سامان یافت؛ لذا هستی از دو سرچشمه حب و رحمت جوشید. همین امر، زمینه شد تا ابن عربی فرجام هستی را نیز چون آغاز آن رحمت بداند (ابو زید، ۲۰۰۶م: ۲۱۳-۲۱۴). بنابراین پدیده‌های بیرونی از آمیزش و همنشینی مراتب مختلف پدید می‌آیند، همچون واژگان که از آمیزش حروف پدید می‌آیند. لذا پدیده‌های هستی واژگان خدا و کلمات الله هستند (همان: ۲۲۵-۲۲۶). تشبیه نفس الرحمن با نفس الانسان به این نکته رهنمون می‌شود که همان طور که انسان بدون نفس، نعشی بی‌جان است و نفس بدون انسان، هوایی مرطوب، خداوند نیز بدون نفس و به تبع آن کلمات، امری موهوم خواهد بود (چیتیک، ۱۳۸۹ب: ۳۱). این تشبیه و تصویرپردازی ابن عربی از آن جهت است که معانی امری مجردند و نزول آن‌ها به عالم خیال و رمزی بودن زبان، مستلزم آن تصویرپردازی و زبان تمثیلی است (همان: ۱۱۹). از طرفی نزد ابن عربی همه تجلیات الهی را نمی‌توان در قالب بیان لفظی درآورد^۲ (همان: ۱۳۰).

۲-۱-۲. ضرورت ظهور اسماء از ذات الهی

پس از آنکه ضرورت ظهور ذات غیب الغیوبی خداوند ثابت شد، ابن عربی معتقد است این ظهور دفعی نیست و ضرورتاً به جهت شرافت آن مقام، به صورت مرتبه به مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه ظهور پیش می‌رود. چون حقیقت وجود او نامتناهی است، این ظهورات نیز تا بی‌نهایت پیش می‌روند؛ به عبارت دیگر، چون کمالات حق پایانی ندارد، لحظه‌ای را نمی‌توان در نظر گرفت که حق فاقد تجلی باشد و از این‌روست که آنی را

نمی‌توان تصور کرد که فاقد خلق و آفرینش باشد؛ لذا در امر آفرینش نقطه‌ای بر عالم پیش از خلق افزون نشده و تنها جمال ذات به تفصیل کمالات اسماء و صفات درآمده است (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۵۷۹). بنابراین، پس از مقام غیب الغیوبی، علم و مراتب آن و سپس اعیان خارجی مطرح می‌شود. ابن عربی پس از مقام لا تعینی خداوند، علم به ذات را مطرح می‌کند که مستلزم علم به کمالات ذات الهی نیز هست. علم به کمالات ذات به دو نحو اطلاقی (اجمالی) و تفصیلی است. مرتبه اجمالی آن همان تعین اول و مرتبه تفصیلی آن همان اسماء و صفات است. پس از آن نوبت به صور عینی اعیان خارجی می‌رسد که ناشی از ظهور اسماء الهی است. هر دو در تعین دوم جای دارند. اعیان ثابته مظهر و لازمه اسماء الهی‌اند. اعیان ثابته چون حقایق و صور علمی ممکنات در علم حقایق، از این حیث با اسماء اتحاد دارند و اتحادشان به نحو اتحاد مظهر و ظاهر است. به سبب همین اتحاد، علم خدا در تعین ثانی به کثرات اسمایی، علم او به اعیان ثابته نیز هست (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ج ۱: ۸۸).

پس می‌توان نتیجه گرفت اسماء الهی مرتبه‌ای از مراتب علم الهی در تعین ثانی است که لازمه آن ظهور اعیان ثابته است. پس اسماء الهی از این جهت برای ذات الهی ضروری است که مرتبه‌ای از مراتب علم الهی است و علم الهی به ذات خود امری ضروری است. وجه دیگر ضرورت اسماء الهی این است که آن‌ها سبب بروز و ظهور اعیان ثابته در متن هستی‌اند؛ به عبارت دیگر، از دریچه اسماء است که اعیان ثابته و سپس اعیان خارجی ظهور می‌یابند.

۲-۱-۳. ضرورت ظهور اسماء در مراتب بعدی

ابن عربی ظهور اسماء در مراتب بعدی را به نحو تفصیلی ضروری می‌داند. از دیدگاه وی، همه اسماء الهی حب به تجلی و ظهور دارند. از این جهت هیچ اسمی نمی‌تواند بدون مظهر باشد؛ زیرا اگر اسمی بدون مظهر باشد، به معنای آن است که آن اسم بدون حکم و اثر و صرف یک عنوان است که مستلزم تعطیل و عبث خواهد بود. از طرفی تعطیل و عبث در ظهور اسماء نیز محال است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲). محبت ذاتی الهی اقتضا می‌کند اسماء الهی به صورت مجزا و متعین در مقام علم الهی و سپس در مقام

عین ظهور یابد و به این طریق کثرت ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲: ۶۶). به بیان دیگر، همه اسماء مشتاق‌اند جمال خود را در آئینه غیر که همان مظاهر و افعال است، مشاهده کنند. ابن عربی این مطلب را در قالب اصطلاح اندوه اسماء بیان می‌کند. اسماء الهی طالب مظاهرند و بدون مظاهر در خارج وجود ندارند. بنابراین دارای اندوه‌اند؛ برای مثال، اسم رحیم طالب ظهور رحمت در خارج است. از نگاه ابن عربی، نفس رحمانی متکفل این ظهور در خارج است. رفع اندوه از این جهت است که اسماء الهی می‌کوشند احکام خود را در خارج اجرا کنند (بابا رکن، ۱۳۵۹: ۱۳۶-۱۳۸).

۲-۱-۴. ضرورت ظهور اسماء الهی مستلزم ضرورت بُعد جسمانی انسان

در میان اسماء الهی، چهار اسم (اول، آخر، ظاهر و باطن) از امهات اسماء‌اند و اسم‌های الله و رحمن جامع آن‌هاست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۵۲). حق تعالی چون هم ظاهر است و هم باطن، بر اساس ضرورت ظهور مظاهر اسماء، دو عالم شهادت و غیب را آفرید. از طرفی، همه موجودات دارای ظاهر و باطن‌اند و همه اشیاء از جهت وجود خارجی خود مظهر اسم ظاهر الهی‌اند (قیصری، ۱۳۸۲: ۷۳). بر این اساس، انسان نیز هم دارای جنبه ظاهر است و هم باطن. منتهی انسان از جامعیتی برخوردار است که هم حق و هم خلق را در بر می‌گیرد. ظاهر انسان نمایانگر صورت جهان مخلوق و باطن انسان حکایتگر صورت حق و اسماء و صفات اوست (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۲۲۷).

بدین سبب، ابن عربی حکمت ایجاد نشئه جسمانی انسان را که همان صورت ظاهری انسان و تجلی‌یافته اسم ظاهر الهی است، ظهور حقایق عالم و صورت‌های ظاهری عالم می‌داند. در مقابل، حکمت ایجاد نشئه روحانی انسان را که همان صورت باطنی آن است، ظهور حق در عالم می‌داند. بنابراین، به تعبیر ابن عربی، انسان «الحق الخلق» است (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۹۰).

نتیجه اینکه چون در مورد ظهور اسم ظاهر، میان صورت ظاهری انسان و صورت ظاهری عالم ارتباط غایی برقرار است، اثبات ضرورت ظهور صورت‌های ظاهری عالم بر اثبات ضرورت بُعد جسمانی و صورت ظاهری انسان متوقف است؛ به عبارت دیگر، چون اسم ظاهر ضرورت دارد ظهور یابد، به تبع آن، صورت ظاهری انسان و به تبع

صورت ظاهری انسان، صورت ظاهری عالم ضرورت دارد ظهور یابد.

۲-۲. دلیل دوم: تخصم و تقابل اسماء

برای توضیح این دلیل و ارتباط آن با بحث ضرورت بُعد جسمانی انسان، توجه به مقدمات زیر لازم است.

مقدمه اول: یکی از مهم ترین ویژگی های اسماء، ساختار دوگانه آنهاست. به عقیده ابن عربی هر اسمی بیان کننده و توصیفگر اسماء دیگر است؛ زیرا همه اسماء از ذات حق حکایت می کنند. همچنین هر اسمی از جهت دلالت بر معنای خود، از اسم های دیگر ممتاز است (همان: ۱۵۰). از نظر ابن عربی، اسماء ساختار دوگانه با ویژگی های مختص به خود دارند. ویژگی ساختار اول این است که هر اسمی با همه اسماء دیگر همگون است؛ زیرا همه اسماء بر ذات واحد حق دلالت دارند؛ حتی اسمائی که در عیان با هم تضاد دارند، همه با هم از این جهت همگون اند. بنابراین اسم ظاهر و باطن (برای مثال) همانند هم اند. ویژگی ساختار دوم این است که هر اسمی در عین اشاره به ذات احدیت الهی، حقیقت مسمایی خود را حفظ و تبیین می کند. برای همین، اسماء همگونی ندارند؛ به عبارت دیگر، هر اسمی استقلال معنایی دارد و از حقیقت خاص خود حکایت می کند. از این رو، اسم ظاهر و باطن همانند هم نیستند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۵۲).

مقدمه دوم: ابن عربی درباره روابط بین اسماء و صفات الهی، موضوع تخصم و تقابل اسماء را مطرح می کند؛ به این بیان که اسماء حق چه در مقام فیض اقدس و چه در مقام فیض مقدس، گاه در مقابل همدیگر قرار می گیرند. البته از نظر ابن عربی این تقابل و تخصم، امری ممدوح است و به ایجاد نظام احسن منجر می شود (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

بر اساس ویژگی ساختار دوم (که در مقدمه اول توضیح داده شد)، اسماء الهی در تخصم و تقابل اند و هر اسمی خواهان آن است که مظهری متناسب با معنای خود داشته باشد. این امر سبب می شود که مظهر هر اسمی از اسمای الهی، از مظهر اسم

دیگر پوشیده بماند؛ به عبارت دیگر، هر مظهری دارای حدود و ثغور ویژه خود است و مظاهر دیگر در محدوده آن غایب و محجوب‌اند. این احتجاب سبب سلطنت و حکومت هر اسم برای خود و در محدوده خود می‌شود. تکرر در سلطنت و حکومت اسماء در نهایت به تخصم و تقابل آن‌ها منجر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

مقدمه سوم: برای اینکه ویژگی ساختار اول اسماء که همان همگونی آن‌هاست، محفوظ بماند و برای رفع تخصم و تقابل میان اسماء که زائیده ویژگی ساختار دوم است، نیازمند حاکمی هستیم که بتواند بر جمیع اسماء و صفات حکومت کرده، بر آن‌ها تسلط داشته باشد. این حاکمیت به حقیقتی داده می‌شود که بتواند مظهر همه اسماء قرار گیرد و بتواند بار همه اسماء را به دوش بکشد. این امر فقط در حقیقتی به نام انسان که در زبان عرفا به انسان کامل تعبیر می‌شود، جاری است (همان: ۱۲۳).

مقدمه چهارم: انسان کامل را در دو سطح می‌توان ملاحظه کرد: سطح تکوینی که موضوع آن انسان به‌عنوان یک نوع است و نه به‌عنوان یک فرد. از این منظر، انسان از نظر تکوینی، کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان است که مهم‌ترین وجه کمال او در برخورداری از موهبت نفس ناطقه است؛ زیرا از این منظر است که انسان به‌صورت خدا آفریده شده است. از منظر دیگر، انسان به‌عنوان یک فرد مطرح است. در این سطح، همه انسان‌ها به‌طور یکسان کامل نیستند، بلکه میان انسان‌ها درجات مختلفی وجود دارد و تنها برخی انسان‌ها به معنای واقعی، کامل و مابقی، انسان حیوانی‌اند؛ اگرچه این نوع انسان‌ها هم بهره‌ای از مظهریت اسماء الهی دارند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۵۹). در هر صورت انسان، چه در سطح نوعی و چه در سطح فردی، قابلیت حاکمیت بر اسماء الهی را دارد، منتهی این حاکمیت دارای مراتب مختلف است.

مقدمه پنجم: اعیان موجود در خارج مظهر تام اسم ظاهر الهی‌اند. پس اسم ظاهر ملازم با عین خارجی است که مهم‌ترین ظهور آن در جسمانیت تبلور پیدا می‌کند (قیصری، ۱۳۸۲: ۷۳).

مقدمه ششم: مهم‌ترین وجه تخصم و تقابل در دو اسم ظاهر و باطن پدیدار

می‌شود. انسان نیز مطابق با مقدمات مذکور، حاکم میان ظاهر و باطن است؛ بنابراین هم باید مظهر باطن باشد و هم مظهر ظاهر، تا بتواند بر آن دو اسم حکومت و سلطنت داشته باشد، تا تخصص مذکور همگونی اسماء را از بین نبرد.

نتیجه: مطابق با مقدمات مذکور، برای اینکه ویژگی ساختار اول اسماء که همان همگونی آنهاست، محفوظ بماند و برای رفع تخصص و تقابل میان اسماء که زائیده ویژگی ساختار دوم است، نیازمند حاکمی هستیم که بتواند بر جمیع اسماء و صفات حکومت کرده و بر آنها تسلط داشته باشد. این حاکمیت به حقیقتی داده می‌شود که بتواند مظهر همه اسماء قرار گیرد و بتواند بار همه اسماء را به دوش بکشد. بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی، اگرچه همه موجودات هم ظاهر دارند و هم باطن، تنها انسان (چه در سطح فردی و چه در سطح نوعی) است که می‌تواند حاکمیت مذکور را قبول کند؛ چون تنها انسان است که هر دو جنبه ظاهر و باطن را به‌نحو کامل دارد. انسان است که می‌تواند صورت حقیقی حق باشد و از جهتی دیگر صورت جهان خلقی را دارا باشد؛ به عبارت دیگر، ظاهر انسان نمایانگر صورت جهان کونی و خلقی است و باطن او حکایتگر صورت حق. پس انسان مظهر و مجمع دو اسم ظاهر و باطن است. جسمانیت انسان از آنجا که مظهر اسم ظاهر است، در پذیرش این حاکمیت نقش دارد؛ لذا اگر حاکمیت مذکور ضروری انسان است، جسمانیت به‌عنوان بخشی از تبلور حاکمیت، ضرورت دارد.

۳. دلایل ابن عربی بر ضرورت بُعد جسمانی انسان با استفاده از مبانی «انسان‌شناسی» وی

با توجه به مبانی ابن عربی در حوزه انسان‌شناسی، هشت دلیل برای اثبات ضرورت بُعد جسمانی انسان، به شرح زیر می‌توان اقامه کرد.

۱-۳. جامعیت یا عالم صغیر بودن انسان

برای توضیح این دلیل ذکر چند مقدمه لازم است:

مقدمه اول: همان طور که بیان شد، انسان در اندیشه ابن عربی، در دو سطح تکوینی

و فردی ملاحظه می‌شود. ابن عربی سطح تکوینی انسان را با تعبیر «الکون الجامع» بیان می‌کند. وی درباره‌ی وجه تسمیه‌ی عالم صغیر بودن انسان می‌گوید: «از آن جهت انسان را عالم صغیر می‌نامند که از عالم کبیر متأثر و خلاصه‌ی جهان هستی است. همه‌ی جهان برگزیده‌ی انسان کامل است. انسان آخرین موجود جهان است؛ زیرا مختصر و خلاصه از کل و مجموع به دست می‌آید و آلا به آن خلاصه نمی‌گویند. در نتیجه، جهان چکیده و خلاصه‌ی وجود حق و انسان خلاصه‌ی حق و جهان و انسان کامل برگزیده‌ی این مختصر است. اما انسان حیوانی، خلاصه و زبده‌ی عالم است و اوست که به حق می‌پردازد تا میزان و قانونی را که برای آن آفریده شده است، برپا دارد» (جندی، ۱۳۸۷: ۵۸).

ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که بر اساس اصل عرفانی «کل شیء فی کل شیء»، هر موجودی می‌تواند جامع همه‌ی مراتب کمالات باشد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۹۸)؛ لذا جامعیت، مختص انسان نخواهد بود و حق تعالی همه‌چیز را در همه‌چیز مشاهده می‌کند. ویلیام چیتیک در تعلیقه‌ی خود بر *تقد النصوص جامی*، این گونه پاسخ می‌دهد که قاعده «کل شیء فی کل شیء» به اعتبار سرایت تعیین اول در همه‌ی موجودات است. تعیین اول به اجمال، جامع همه‌ی کمالات بالقوه است، پس او در هیچ مظهری به‌طور تفصیل ظاهر نمی‌شود، مگر اینکه خصوصیت آن مظهر مقتضی آن باشد و تنها انسان به‌طور جمعی، همه‌ی مظاهر را داراست. از این رو تمام کمالات در او بالفعل و به‌صورت تفصیلی ظاهر می‌شود؛ اگرچه این ظهور به‌طور تدریجی باشد. پس حداقل انسان کامل تنها موجودی است که می‌تواند جامع بین کمالات اجمالی در تعیین اول و تفصیلی در مظاهر متفرقه‌ی کونی شود و تنها اوست که علت غایی ایجاد است (جامی، ۱۳۹۳: ۶۰).

مقدمه‌ی دوم: عالی‌ترین درجه‌ی انسان، جامع بودن آن است. جامعیت را بر اساس اسماء متقابل میان ظاهر و باطن می‌توان تبیین کرد. همان طور که در میان اسماء الهی به جهت ظاهر و باطن تفاوت وجود دارد، در انسان هم به‌لحاظ ظاهر و باطن تفاوت وجود دارد. اجتماع ظاهر و باطن در انسان به معنای آن است که جنبه‌ی ظاهر او پرده از صورت جهان مخلوق و حقایق آن برمی‌دارد و جنبه‌ی باطن او از خود صورت حق و

اسماء ذاتی او حکایت می‌کند (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۵۰). علاوه بر این، کون جامع بودن انسان به این معناست که انسان تمام موجودات را با کلیتشان در خود گرد آورده است. انسان کامل حاکی از حق است، ولی بقیه موجودات حتی انسان حیوان به‌طور کامل حاکی از حق نیستند؛ زیرا هر کدام تنها یک یا برخی از اسمای الهی را متجلی می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

مقدمه سوم: انسان به‌عنوان جهان کوچک تمام صفات جهان را در خود به‌صورت جمعی دارد (همان: ۲۳۷): حق نیز خویشتن را به کامل‌ترین نحو در انسان به‌ویژه انسان کامل متجلی ساخته است. بنابراین انسان، کامل‌ترین جلوه حق است.

مقدمه چهارم: جامعیت ویژه انسان در سطح فردی نیست و شامل انسان در سطح تکوینی نیز می‌شود. انسان حیوان نیز چون قابلیت این جامعیت را دارد، نسبت به مابقی موجودات دارای امتیاز است (همان‌جا).

مقدمه پنجم: متعلق جامعیت شامل عالم ماده نیز می‌شود. از دیدگاه ابن عربی کمال انسان و جایگاه الایی که به او اعطا شده است، مرهون طبیعت او به‌عنوان عالم صغیر، یعنی جامعیت اوست. همین جامعیت اوست که متضمن انعکاس و تحقق دقیق جامعیت الهی است (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۷۵).

نتیجه: با توجه به مقدمات مذکور، اولاً انسان کون جامع است، به این معنا که او خلاصه عالم است و کلیت تمام موجودات در او گرد آمده است؛ از این رو همه صفات جهانی در او جمع است. ثانیاً این ویژگی مختص انسان است و شامل سطح تکوینی انسان نیز می‌شود؛ پس قابلیت جامعیت در انسان حیوانی نیز وجود دارد. ثالثاً متعلق جامعیت شامل عالم مادی نیز می‌شود. در نتیجه، جامعیت انسان آنگاه معنا پیدا می‌کند که انسان در سطح کونی و تکوینی نیز ظهور و بروز یابد. لازمه بروز در این سطح، ضرورت بُعد جسمانی انسان را نتیجه می‌دهد.

۲-۳. واسطه میان حق و خلق بودن انسان

برای توضیح این دلیل مقدمات زیر بیان می‌شود:

مقدمه اول: هویت مطلقه الهی در مرتبه لاتعین خود هیچ ظهور و بروزی ندارد؛ لذا اولین تعین او همان وحدت ذاتی اوست که دارای دو چهره بطون و ظهور، یعنی احدیت و واحدیت است. در مقام وحدت ذاتی، هیچ نحوه کثرت و تفصیلی یافت نمی‌شود. بنابراین مجالی برای اسماء تفصیلی نیست؛ زیرا تفصیل نحوه‌ای از کثرت است و هر گونه کثرتی در آنجا مقهور است. در مظاهر تفصیلی که در عالم خارج ظاهر می‌شود، وحدت ذاتی در این مظاهر ظهوری ندارد (کبیر، ۱۳۸۴: ۱۳).

مقدمه دوم: برای آنکه برای حق تعالی مظهري از هر دو جهت (وحدت ذاتیه و اسماء تفصیلیه) ظهور یابد، به صورتی اعتدالی نیاز است که در آن، وحدت ذاتی با کثرت امکانی بر هم غلبه نداشته باشند. آن صورت اعتدالی همان انسان کامل است که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی و امکانی احاطه دارد؛ به طوری که از یک جهت با حیث وحدانی هویت مطلقه مرتبط است و از حیث دیگر با عالم طبیعت که حیث امکانی و کثرت امکانی است، ارتباط دارد (همان‌جا).

مقدمه سوم: این حالت دوگانگی انسان که به برزخ میان جمع و فرد نیز تعبیر شده، ویژه خلق انسان است. در خلقت آدم، واژه تشنیه به کار برده شده است و شکی نیست که تشنیه میان جمع و فرد قرار دارد. حتی می‌توان گفت تشنیه آغازگر جمع است و مثنی ذاتاً مقابل دو طرف مفرد و جمع قرار دارد. مثنی از این جهت دارای کمال است که مفرد از طریق آن به جمع می‌رسد و جمع نیز به واسطه آن به مفرد نظاره می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). در میان همه موجودات تنها انسان است که شایستگی زیستن در هر عالمی را دارد. همچون حیوان دارای شهوت است و همچون فرشتگان دارای تعقل و بندگی پروردگار. از این روی حق تعالی او را برای بندگی و خلافتش و آباد کردن زمین آفریده است و می‌خواهد در جوار رحمتش در بهشت داخل نماید. انسان اگر مانند حیوان فقط از نیروی شهوت برخوردار بود، شایستگی مقام عبودیت و بهشت را نمی‌یافت و اگر فقط از نیروی تعقل برخوردار و فاقد غریزه بود، شایستگی آباد کردن زمین و اظهار اسماء الهی همچون مبدع، خالق و... را نمی‌یافت (همان: ۱۱۳).

نتیجه: حق تعالی برای ظهور در وحدت و کثرت و حادث و قدیم نیازمند مظهری است که دارای هر دو جهت باشد و جهت وحدت یا کثرت بر او غالب نباشد؛ چون اگر جهت وحدت بر او غالب باشد، صرفاً خاصیت فرشتگی دارد و اگر جهت کثرت بر او غالب باشد، صرفاً ویژگی مادی دارد. پس این مظهر در صورت اعتدالی تحقق می‌یابد. تنها انسان دارای صورت اعتدالی است. این اعتدال وقتی معنا دارد که از یک سو حق و از سوی دیگر عالم ماده در او تبلور داشته باشد. پس از این جهت که صورت اعتدالی انسان مستلزم تحقق کثرت مادی در اوست، بُعد جسمانی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های تکثر در انسان ضرورت می‌یابد.

۳-۳. غایتمندی جسم انسان

ابن عربی میان بُعد جسمانی انسان، نفس ناطقه (که عالم اصغر نام دارد) و عالم اکبر ارتباطی غایی برقرار می‌کند. از نگاه او هدف اصلی خلقت جسد انسانی و تعدیل مزاج طبیعی انسان، تحقق وجود نفس ناطقه است و هدف و غایت ایجاد انسان (که کتاب مختصر و منتخب مقام احدی حق تعالی است و عالم اصغر نام دارد) ایجاد عالم و بقای آن است. پس بُعد جسمانی انسان جهت تحقق و دریافت نفس ناطقه و نفس ناطقه (که حقیقت عالم اصغر است) به جهت ایجاد و بقای عالم اکبر لازم است. چون عالم اکبر بر اساس ضرورت ظهور ذات الهی به‌نحو اکمل، ضرورت دارد ظهور یابد؛ از این جهت نفس ناطقه و به‌تبع آن جسم انسانی نیز ضرورت دارد ظهور یابد. به‌علاوه، رابطه انسان و عالم کبیر همانند رابطه نفس ناطقه و بدن است. همان‌طور که با زوال انسان کامل دار دنیا و عالم از بین می‌رود، با مفارقت نفس انسان جسد انسان نیز از بین می‌رود (جامی، ۱۳۹۳: ۹۶). پس هم در اصل ایجاد عالم و هم در حفظ نظام عالم وجود انسان کامل و به‌تبع آن، جسم انسانی ضرورت دارد. عرفا به روایتی از امام صادق (ع) در این زمینه استناد می‌کنند که می‌فرمایند: «لو بقیت الارض بغير امام لساخت» (کلینی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۱)؛ یعنی اگر لحظه‌ای انسان کامل که حجت الهی بر روی زمین است نباشد، زمین متلاشی شده، مانند امواج دریا به تلاطم درمی‌آید

شایان ذکر است که ضرورت تحقق بُعد جسمانی برای تحقق نفس ناطقه به این سبب است که کمالات حقیقی نفس در بستر تعلق به بدن به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، اگر بدن و قوای بدنی، نقش اعدادی برای کمالات حقیقی نفس ناطقه نداشتند، دلیلی برای تعلق نفس ناطقه به بدن نبود. از طرفی، اگر نفس قبل از تعلق به بدن از کمال حقیقی برخوردار بود، دلیلی برای تعلق آن به بدن وجود نداشت؛ زیرا بدون تعلق به بدن کمال نفس برای او حاصل بود و تعلق به بدن اثری جز ممانعت برای آن غایت نداشت و اگر فاقد آن کمالات بود، تعلق به بدن نقشی در فقدان کمالات نداشت و مانع شمرده نمی‌شد (کبیر، ۱۳۸۴: ۴۶).

۴-۳. شایستگی جسم انسان برای دریافت مقام جمع الجمعی

از نگاه ابن عربی، نشئه عنصری شایستگی و قابلیت مقام جمع الجمعی را دارد. این کون جامع دارای دو ویژگی مهم است: نخست اینکه واجد جمیع مظاهر است و دیگر آنکه همه مراتب ظهور تعینات را در بر می‌گیرد و پیوند میان آن مراتب را حفظ می‌کند. نشئه عنصری انسان به عنوان پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهورات الهی است. این مرتبه، مظهري است که واجد همه مراتب و مظاهر عالییه است. اساساً مراد از جامعیت انسان همین نکته است که از نسخه‌های جمیع مظاهر در همه مراتب بهره‌وری می‌کند. انسان با ورود به عالم طبیعت، جامع جزئیات مراتب قبلی خود که در نشئه علمی، عقلی و مثالی داشت، خواهد بود؛ به عبارت دیگر، به عنوان یک آیینۀ واحد است که همه اشیاء در آن به حسب مراتب ظهور می‌یابند، درحالی که اشیاء دیگر هر یک در حد و مرتبه خود همچون آینه‌ای هستند که در همدیگر ظهور می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۱۳۴).

ابن عربی معتقد است عالم کبیر مطابق با عالم صغیر است و تطبیق آن را در چهار دسته قرار می‌دهد: اول: عالم اعلی که عالم بقاست؛ دوم: عالم تحوا که عالم فناست؛ سوم: عالم تعمیر که با فنای هر جزء، جزء دیگری به مرمت آن می‌پردازد و چهارم:

عالم نسب و اضافات که از قیاس و اضافه اشیا خارجی نسبت به یکدیگر حاصل می‌شود. این چهار عالم در هر دو عالم کبیر و عالم صغیر مابه‌ازا دارند. از امور مربوط به عالم اعلیٰ عرش، کرسی، ملائکه و بیت معمور است که با عبادت فرشتگان آباد است. نظیر این امور در انسان به ترتیب جسم، نفس، قلب و ارواح انسانی است (کبیر، ۱۳۸۴: ۳۴).

نتیجه اینکه حق تعالی چون با جمیع اسماء حسنی ضرورت دارد ظهور یابد، این ظهور ضروری است در همه مراتب تحقق یابد. اولین مرتبه از ظهور تعینات، تعین علمی است که ظهوری اجمالی و غیر تفصیلی است. مرتبه دیگر عین عقلی نام دارد، که گرچه وجود آن، وجود علمی نیست و دارای وجودی عینی است، امتیاز به نحو عقلی است و امتیاز اشیا در آن به نحو مثالی و طبیعی نیست. مرتبه بعدی عالم کبیر است که اگرچه موجود به وجود عینی و تفصیلی است و جمیع حقایق تفصیلی به گونه‌های مختلف در آن ادراک می‌شود، چون کثرت در مظاهر این عالم غالب است، فاقد وحدت جمعی و جامعیت و مقام جمع الجمعی است. ولی نشئه عنصری انسان به عنوان آخرین مرتبه است که مراتب عینی را از جهت مظاهر آنها داراست و از این جهت شایسته مقام جمع الجمعی است. این شایستگی نشان می‌دهد که نشئه‌ای برتر از او قابل تصور نیست و آینه‌ای کامل‌تر و شایسته‌تر از انسان برای ظهور و خود نمایی ذات الهی در همه مراتب نیست.

۵-۳. نیازمندی نفس به بدن جهت تعالی

از دیدگاه ابن عربی، انسان به عنوان عالم صغیر و اینکه عصاره و مختصر عالم کبیر است، دربردارنده سه عالم روحانی، مثالی و جسمانی است. روح از نشئه الهی نشئت گرفته و جسم از خاک آفریده شده است. نفس انسان میان این دو واقع و از ویژگی‌های هر دو بهره‌مند شده است. بنابراین انسان دارای سه جزء روحانی، مثالی و جسمانی نیست، بلکه یک حقیقت است که همه شئون روحانی، مثالی و جسمانی را در خود دارد. از طرف دیگر، این نشئات سه‌گانه با همدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند و در

هم اثر می‌گذارند.

ابن عربی این ارتباط را این‌گونه مطرح می‌کند که نفس برای تعالی خود نیازمند بدن است و سیر نفس به سوی عالم بالا در گرو خدمت بدن است و اگر فاقد بدن باشد، مانند برخی مخلوقات صرفاً مجرد، در مقامی معلوم باقی می‌ماند. علاوه بر این، بدن ابزار تکامل نفس است و موجب تمایز ارواح در نشئه‌های مختلف می‌گردد. ابن عربی نقش تشخیص‌دهندگی و جزئیت‌بخش برای جسم قائل است. وی در تمثیلی می‌گوید: «روح الهی مانند خورشید بیکرانی است که یکسان به عالم می‌تابد و تنها در خانه ابدان، کرانمند و قابل تشخیص و تمایز است» (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ج ۵، ۲۱۶). نزد وی خداوند متناسب با هر نشئه‌ای برای نفس انسانی، بدنی خلق می‌کند، تا تمایز مذکور محفوظ بماند. این تمایز تا ابد ادامه دارد و ارواح هیچ‌گاه به حالت نخستین خود که وحدت محض و بی‌تمایزی است، برنمی‌گردند. لذا برای انسان در هر نشئه‌ای بدنی موجود است. بدن انسان در نشئه دنیا از حیث ظاهری با ملکات نفسانی آدمی ارتباط کمتری دارد و در شکل‌گیری آن دخالتی ندارد، بلکه متناسب با وراثت و از طریق نطفه و والدین شکل می‌گیرد. بدن‌ها در نشئه‌های دیگر متناسب با ملکات نفسانی شکل می‌گیرد و هر کسی بدنی را کسب می‌کند که متناسب با ملکات خود ساخته است (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ۲۱۶). در نتیجه از نظر ابن عربی انسان دارای سه گونه بدن است: بدنی که در این عالم با آن زندگی می‌کند و بدن عنصری نام دارد. پس از مفارقت نفس از این بدن عنصری، نفس آدمی به بدنی دیگر که همان بدن مثالی است، می‌پیوندد. بدن مثالی نیز مانند بدن عنصری واجد ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع است، اما فاقد مقادیر عنصری است. خلق بدن عنصری برای نفس انسانی عیناً با کمالات نفسانی حاصل شده در دار دنیا، مرتبط است. برای تعالی عالم مثال از عالم ماده، نفس در برزخ از ناحیه بدن به نحو شدیدتری احساس رنج و لذت خواهد داشت. پس از آنکه برزخ به پایان می‌رسد، نفس آدمی به بدن طبیعی و متناسب با بهشت و جهنمی که هر فرد در آن قرار می‌گیرد، تعلق خواهد یافت. متناسب با مزاج نشئه

قیامت، مزاج انسان‌ها تغییر می‌کند (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۶۳۷). شایستگی مقام جمع الجمعی، ابن عربی را بر آن وامی‌دارد که قائل به معاد جسمانی باشد. او معتقد است ابدان اخروی، ابدان عنصری نیستند، بلکه ابدانی مثالی‌اند که متناسب با ملکات نفسانی هر شخص به وجود آمده‌اند و این همان تناسخ ملکوتی صحیح است (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴).

۳-۶. ضرورت وجود شرور در نظام احسن

از دیدگاه ابن عربی عالم بر اساس نظام احسن پایه‌ریزی شده است؛ به طوری که امکان ندارد بهتر از این عالم آفریده شود. وی برای اثبات این مسئله، دو دلیل اقامه کرده است: ۱. عالم در سایه نظام اسمایی که توسط نفَس رحمانی پدیدار شده، به وجود آمده است. اسم الله و رحمن از اسمای حسنای الهی است و خداوند نیز از طریق اسمای حسنای خود، در عالم اثر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر، اسمای حسنای او اقتضای ظهور به صورت عالم را دارند. پس عالم به طور مطلق، مظهر اسمای حسنای الهی است و بدیع‌تر از این عالم امکان ندارد. همه عالم همچون جماد و نبات و انسان از آن رو که مظهر صفات علیم، قدیر و... هستند و به حق تعالی نسبت دارند، از علو و شرافت ذاتی برخوردارند و کاستی‌ها و نواقص آن در عالم، بالعرض و نسبی ظهور دارند (همان: ج ۳، ۲۱۴). ۲. این دلیل بر اساس اصل وحدت وجود است. طبق این اصل نظام حاکم بر جهان، نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسمائی است. در واقع تنوعات و کثراتی که در عالم مشاهده می‌کنیم، عرصه جلوه‌نمایی اسماء و صفات حق تعالی است. بحث تجلی وجود نیز بر نظریه وحدت شخصی وجود مبتنی است. در نظام هستی جز حق تعالی، خیر ذاتی و مطلق تحقق ندارد. بدین سبب این عالم نظام احسن است و حق در مقام اطلاق به خیر و شر متصف نمی‌شود. خیر و شرهای اضافی و مقید از احکام تعینات است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۵۲). وجود شرور جزئی از لوازم لاینفک نظام احسن و میان شرور و خیرات، تلازم برقرار است. ابن عربی بر این باور است که تناوح و تقابل مثبت میان اسماء جلالی و جمالی، سبب بروز شرور جزئی در

مظاهر و تجلیات می‌شود. از این رو متعلق اسماء جلالیه در دید قاصر ما انسان‌ها، زشت و شر به نظر می‌آید و به شریعت متصف می‌شود. بنابراین در نگاه کلی، شری در عالم نیست و در نگاه جزئی، وقوع شر قلیل در نظام احسن، قیاسی و بالعرض است. بر اساس نظریه وحدت وجود، خیر و شر در جلوه‌های وجود مطرح است، نه در اصل وجود و جلوه‌های وجود بالذات معدوم و بالعرض موجودند. همه چیز جلوه، مظهر و آیت و نمود حق است و هیچ چیزی در عالم یافت نمی‌شود جز حق تعالی که خیر محض است (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۴۰۸).

نتیجه اینکه ضرورت ظهور اسماء الهی و وحدت شخصی وجود مستلزم ضرورت وجود نظام احسن است. از طرفی، شرور و نواقص از لوازم جدایی‌ناپذیر نظام احسن است. از طرف دیگر انسان به عنوان عالم صغیر و عصاره و مختصر عالم، دربردارنده نظام احسن است؛ به عبارت دیگر، نظام احسن به طور مختصر در انسان نمایان است. تزاخم، تعارض و نواقص (که تحت عنوان شرور قرار می‌گیرند)، از ویژگی‌های عالم جسمانی است. انسان نیز چون عصاره نظام احسن است، باید لوازم آن را دارا باشد و چون شرور از لوازم نظام احسن است، پس انسان نیز باید پذیرای نواقص، تزاخمت و تعارضات باشد و این مهم در بستر جسمانیت انسان قابل تحقق است.

۳-۷. ضرورت وجود بُعد جسمانی به دلیل ضرورت وجود انسان کامل

در عرفان نظری اسلامی، استدلال و اثبات ضرورت وجود انسان کامل از مسائلی است که میان برخی از عرفا مورد بحث و تدقیق است. از جمله ابن عربی و ابن ترکه در آثار خود به این مهم پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۱۸). یکی از نتایج اثبات ضرورت انسان کامل، اثبات ضرورت بُعد جسمانی انسان است؛ به عبارت دیگر، از بستر ضرورت وجود انسان کامل، ضرورت بُعد جسمانی انسان نیز قابل اثبات است.

از نگاه ابن عربی، انسان کامل به عنوان ششمین مرتبه از مراتب هستی است. وجود تنها یک حقیقت واحد است که عین وجود حق است، ولی این حقیقت واحد دارای مراتب و ظهورات و تعینات نامتناهی است که به طور کلی در پنج مرتبه خلاصه

می‌شوند. دو مرتبه اول به حق تعالی منسوب است که شامل تعیین اول و دوم می‌شود و سه مرتبه اخیر به عالم کون منسوب است که شامل مرتبه ارواح، عالم مثال و عالم اجسام می‌شود. مرتبه ششم مرتبه جامعه است که همه مراتب قبلی را در بر می‌گیرد. این مرتبه همان حقیقت انسان کامل است. بنابراین انسان کامل نشئه جسمانی را نیز در بر دارد و به تفصیل، حقیقت عالم و جامع صورت عنصری انسانی است (جامی، ۱۳۹۳: ۳۰-۳۲). از طرف دیگر، از این جهت که مرتبه جامعه، همه مراتب قبلی را در بر دارد، ظهور وجود در عالم اجسام تام‌تر و بارزتر است و چون خداوند حقیقتی تام و کامل است، لازم است دارای ظهور کامل نیز باشد. این ظهور کامل در انسان کامل و آن‌هم در نشئه جسمانی، به حقیقت و کمال خود دست می‌یابد (همان: ۵۹).

۸.۳. ساحت معرفتی انسان مستلزم ضرورت بُعد جسمانی

برای توضیح این دلیل، مقدمات زیر بیان می‌شود:

مقدمه اول: اساسی‌ترین مؤلفه ظهور، محبت است که این محبت ناشی از ادراک و معرفت ذات حق به خود و تمایل به شناخته شدن است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۴۷). مقدمه دوم: وقتی از جامعیت و کمال انسان سخن به میان می‌آید، قطعاً یکی از مباحث اصلی، وجود ساحت‌های مختلف انسانی است. عنصر معرفت یکی از شاخصه‌ها و ساحت‌های برجسته در انسان است که مطابق با جامعیت انسان دارای گستره بسیار عظیمی است (جندی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

مقدمه سوم: اگر انسان صرفاً به ساحت مجردات و یا به ساحت ماده تعلق داشته باشد، درک عالم مقابل برای او امکان ندارد. از طرفی به عقیده ابن عربی چون حق دارای ظهور و بطون است، لزوماً اگر بخواهد معرفت تام به این ظهور و بطون صورت گیرد، ضرورت دارد ادراک‌کننده به هر دو ساحت مجرد و مادی تعلق داشته باشد. به همین سبب است که انسان دوساحتی آفریده شد تا انسان باطن هستی را به واسطه ارتباط با بُعد روحانی خود و ظاهر هستی را با ارتباط با بُعد جسمانی خود درک نماید (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۸۶).

نتیجه اینکه ضرورت بُعد جسمانی انسان در راستای معرفت تام نسبت به ظاهر و باطن عالم وجود است.

۴. نتیجه‌گیری

آنچه از این نوشتار به دست می‌آید، این است که بر اساس مبانی عرفانی ابن عربی ضرورت ظهور و وجود بُعد جسمانی انسان قابل اثبات است. همچنین بُعد جسمانی انسان امری قابل توجه و برجسته در انسان‌شناسی ابن عربی و امری ضروری در کنار نفس است، به طوری که با نبود آن، ظهورات الهی کامل نخواهد بود.

از منظر علم الاسماء، لزوم ظهور اسماء توجیه‌کننده انتقال از وحدت به کثرت است که این امر منجر به لزوم ظهور جسم انسان، به عنوان مظهری از مظاهر کثرت است. همچنین بر اساس امتناع تعطیل و عبث در اسماء، اگر بُعد جسمانی انسان ظاهر نشود، برخی از اسمای الهی معطل می‌مانند. از طرف دیگر بر اساس اشتیاق اسماء به ظهور و اندوه اسماء که ناشی از این اشتیاق است، بُعد جسمانی انسان نیز در راستای رفع اندوه اسمای الهی از خود، ضرورت ظهور و بروز دارد؛ به عبارت دیگر عشق الهی به خود سبب تنگی نفس و دم بر آوردن تنگی درون سبب انشاء کلمات (که همان پدید آمدن مخلوقات و پدیده‌های طبیعی است) شده است. بُعد جسمانی انسان نیز به عنوان کلمه‌ای از کلمات الهی در راستای همین ضرورت، ظهور یافته است. علاوه اینکه حب به تجلی و ظهور امری محدود نیست و چون حق تعالی نامتناهی است، کمالات او و در نتیجه ظهورات او نیز نامتناهی است. بنابراین هرآنچه امکان ظهور داشته باشد، همچون بُعد جسمانی انسان تحقق خواهد یافت. حاکمیت میان اسماء متقابل در جهت برقراری نظام احسن، دلیل دیگری است که در علم الاسماء درباره ضرورت بُعد جسمانی انسان قابل استفاده است. به این نحو که چون میان اسماء تقابل و تخصص برقرار است و هر اسمی سلطان و حاکم خود است، اسماء متقابل نیازمند سلطان واحدی‌اند تا نظام عالم برقرار باشد. این سلطان واحد همان انسان است که بخشی از این سلطنت به واسطه بُعد جسمانی او قابل تحقق است.

از منظر انسان‌شناسی، جامع بودن انسان به‌عنوان عالی‌ترین ویژگی انسان مطرح است. انسان مختصر عالم وجود و تجلیگاه اسم ظاهر و باطن الهی است. تنها انسان است که دارای صورت اعتدالی است، به‌طوری که وحدت و یا کثرت او بر دیگری غلبه ندارد. بر اساس جامعیت، انسان به‌عنوان یک آیینۀ واحد است که همهٔ اشیاء در او به حسب مراتب ظهور می‌یابند، درحالی که اشیا دیگر هر یک در حد و مرتبۀ خود همچون آینه‌ای هستند که در همدیگر ظهور می‌یابند. بنابراین، نشئۀ عنصری انسان به‌عنوان آخرین مرتبه از مراتب عینی، شایستهٔ مقام جمع الجمعی است. این شایستگی نشان می‌دهد که نشئۀ او برتر از او قابل تصور نیست و آیینۀ او کامل‌تر و شایسته‌تر از انسان برای ظهور و خودنمایی ذات الهی در همهٔ مراتب نیست. تنها انسان است که شایستگی زیستن در هر عالمی (هم عالم ظاهر و هم عالم باطن) را دارد و تنها اوست که دارای دو نیروی حیوانی و فرشتگی است. انسان از منظر غایت‌شناسی، حقیقتی غایتمند است. غایت ایجاد نشئۀ جسمانی او ظهور حقایق عالم و صورت‌های ظاهری است. بنابراین ضرورت ظهور صورت‌های ظاهری مستلزم ضرورت ظاهری انسان است. علاوه بر اینکه، جسم انسان نقش تشخیص‌دهندگی و جزئیت‌بخشی دارد؛ به‌عبارت دیگر، روح الهی مانند خورشید بیکرانی است که یکسان در عالم می‌تابد و تنها در خانهٔ ابدان، کرانمند و قابل تشخیص و تمایز می‌شود. بر اساس مبانی عرفانی، شرور و نواقص از لوازم جدایی‌ناپذیر نظام احسن است. از طرف دیگر، بر اساس نظریۀ جامعیت انسان، نظام احسن به‌طور مختصر در وی نمایان است. تراحم، تعارض و نواقص (که تحت عنوان شرور قرار می‌گیرند) از ویژگی‌های عالم جسمانی است. انسان نیز چون عصارهٔ نظام احسن است، باید لوازم آن را دارا باشد؛ پس انسان نیز باید پذیرای نواقص، تراحمات و تعارضات باشد و این مهم در بستر جسمانیت انسان قابل تحقق است. از جهت دیگر، چون مرتبۀ جامع، همهٔ مراتب قبلی را در بر دارد، ظهور وجود در عالم اجسام نمایان‌تر است و چون خداوند حقیقتی تام و کامل است، لازم است دارای ظهور کامل نیز باشد. این ظهور کامل در انسان کامل و آن‌هم در نشئۀ

جسمانی به حقیقت و کمال خود دست می‌یابد. نهایت اینکه، لزوم معرفت تام نسبت به ظاهر و باطن عالم وجود مستلزم آن است که ادراک‌کننده به هر دو ساحت مجرد و مادی تعلق داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن عربی در آثار خود، همواره به دنبال تفسیر این روایت معروف بوده و به این روایت بسیار استناد کرده است. منبع این روایت در کتاب صحیح مسلم (قشیری، ۲۰۰۴م: ۱۱۶۷، حدیث ۷۱۶۳) از قول پیامبر (ص) نقل شده است. که عبارت آن به صورت «خلق الله عزوجل آدم علی صورته» آمده است و در همین کتاب در حدیث شماره ۶۶۵۵ (ص ۱۰۸۰) به صورت «ان الله خلق آدم علی صورته» آمده است. همچنین در صحیح بخاری به نقل از شرح آن یعنی کتاب فتح الباری (قسقلانی، ۲۰۰۷م: ج ۱۲، ۲۰۸، حدیث ۶۲۲۷) به صورت «خلق الله آدم علی صورته» آمده است. همچنین بخاری در کتاب الادب المفرد، باب قبح الله وجهه به صورت «ان الله خلق آدم علی صورته» (۲۰۰۵م: ۵۶، حدیث ۱۷۳) آورده است. البته این روایت به تعبیر دیگری به صورت «علی صورة الرحمن» در کتاب ارشاد الساری (قسقلانی، ۲۰۰۰م: ج ۷، ۲۶۴) نیز آمده است. همچنین در کتاب عهد عتیق به مضمون این روایت اشاره شده است: «خدا گفت که انسان را به صورت خود موافق مشابهت خود بسازیم تا به ماهیان دریا و مرغان هوا و به دواب و به تمامی زمین و به تمامی حشراتی که بر روی زمین می‌جنبند تسلط نماید» (۲۶) پس خدا آدم را به صورت خود آفرید او را به صورت خدا آفریده ایشان را ذکور و اناث آفرید» (گلین و هنری، ۱۳۸۳: سفر تکوین، ۲۶/۱ و ۲۷، ص ۳). عبارت «خلق الله آدم علی صورته» به همراه تفسیر آن در منابع شیعه نیز آمده است. در کتاب اصول کافی از شیخ کلینی (۱۴۲۶ق: ۷۷، حدیث ۴) در باب الروح به نقل از امام باقر(ع) و در کتاب التوحید شیخ صدوق (۲۰۰۶م: ۱۶۳ و ۱۶۴، حدیث ۱۰ و ۱۱) در باب تفسیر «کل شیء هالک الا وجهه» به نقل از امام علی(ع) و امام رضا(ع) نیز آمده است.

۲. در تفسیر دیگری از این حدیث، ظهور حق در صور و مظاهر خلقی، به این جهت دانسته شده است که ذات الهی کمال مطلق بودن خود را به غیر خود و حتی به خود نشان دهد: حق خواست که به مقتضای ذات و کمالاتش در مظاهر و اسماء آشکار شود، تا نمایان شود که در وجود جز برای او کمالی نیست (آملی، ۱۳۸۶: ۶۶۵-۶۶۶). چون خداوند به ذات و کمالات خود عالم است، ظهورش ضرورت دارد؛ زیرا کسی که علم به ذات دارد، علم به معلومات خود نیز دارد. از این رو ظاهر و مظهر و علم با معلوم تطابق دارند (همو، ۱۳۵۲: ج ۱، ۴۴۵). از طرفی، الوهیت و ربوبیت وقتی تحقق می‌یابند

که اله و رب به همراه مألوه و مربوب ظهور یابند. بدین سبب ضرورت دارد مألوه و مربوب متحقق و متعین باشند (همان: ۴۵۱).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۶)، جامع الاسرار و منبع الانوار، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، چ ۱، تهران: پژوهش‌های علمی.
- ابراهیمی، حسن (۱۳۹۳)، ابن عربی پژوهی، تهران: خانه کتاب.
- ابن عربی، ابوبکر محمد (۱۳۹۳)، فصوص الحکم، چ ۳، تهران: مولی.
- (۱۴۲۴ق)، فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.
- (۱۳۹۵)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- (۱۳۷۰)، المسائل، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۷)، التجلیات الالهیه و کشف الغایات، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۲۰۰۲م)، عقلة المستوفز، مندرج در رسائل ابن عربی، تحقیق سعید عبدالفتاح، چ ۱، بیروت: مؤسسه انتشارات العربی.
- (۱۳۹۶)، رساله انشاء الدوائر، مندرج در رسائل ابن عربی اندلسی، چ ۱، قم: نشر مجمع ذخایر اسلامی.
- (۱۳۸۸)، رساله وجودیه، چ ۱، تهران: انتشارات طراوت.
- ابوزید، نصر ابوحامد (۲۰۰۶م)، هکذا تکلم ابن عربی، چ ۳، لبنان: المركز الثقافی العربی الدار البیضاء.
- ایزوتسو، توشیکیهو (۱۳۸۵)، مفاتیح الفصوص، چ ۱، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی.
- بابا رکن (۱۳۵۹)، نصوص النصوص فی ترجمه الفصوص، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- بخاری، ابی عبدالله محمد بن اسماعیل (۲۰۰۵م)، الادب المفرد، چ ۲، قاهره: دار السلام.
- بخشنده بالی، عباس (۱۳۹۵)، «انسان کامل با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، فصلنامه علمی پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره ۳۶، ۷۱-۵۱.
- تلمسانی، عفیف الدین (۱۳۹۲)، شرح فصوص الحکم، چ ۱، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۳)، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تعلیق و تصحیح ویلیام

- چیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- جندی، مؤید الدین (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، عین نضاح، چ ۲، قم: نشر اسراء.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹ الف)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، چ ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- (۱۳۸۹ ب)، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، چ ۴، تهران: انتشارات هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
- صادقی ارزگانی، محمد امین (۱۳۸۳)، انسان کامل از نگاه امام خمینی و عارفان مسلمان، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (۲۰۰۶م) التوحید، چ ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۲۰۰۷م)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، چ ۱، بیروت: دار الفکر.
- قسطلانی، شهاب الدین احمد (۲۰۰۰م)، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر.
- قشیری نیشابوری، ابی الحسن مسلم بن الحجاج (۲۰۰۴م)، صحیح مسلم، چ ۱، بیروت: دار الکتب العربی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۴)، انسان شناسی در مکتب ابن ترکه، چ ۱، قم: مطبوعات دینی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق)، اصول کافی، چ ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- گلین، ویلیام و هنری، مرین (۱۳۸۳)، کتاب مقدس (عهد جدید و عهد قدیم)، ترجمه فاضل خان همدانی، چ ۲، تهران: انتشارات اساطیر.
- ملک اف، علاء الدین (۱۳۹۶)، نظریه انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی.
- میری، محمد (۱۳۹۸)، حدوث و قدم نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- (۱۳۹۳)، «رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی»، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، ۲۸-۹.