

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 متن اسلام (قرآن و سنت) 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 هردو 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، رب نفس، روح، سفیروت، ماشیح، نشمه.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد فیروزآباد استان فارس و مدرس مدعو دانشکده الهیات و معارف اسلامی
Dr.badanj@yahoo.com. دانشگاه تهران

انسان کامل (آدم قادمون) از نظر ابن عربی^۱ و دلئون^۲

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، اندیشه انسان‌شناسی و نظریه انسان کامل به مثابه اسم اعظم و جلوه اتم الهی است که مربوط به حوزه تجلی و ظهور اسما، صفات و سفیروت الهی در نشئه انفس است، همان‌گونه که در نشئه آفاق در عوالم هستی ظهور کرده و موجودات مربوط به خود را به منصه ظهور رسانده است. انسان‌شناسی و به‌ویژه مسئله انسان کامل، عالی‌ترین و کامل‌ترین وجه تبیین اندیشه 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 پایه جامعیت انسان کامل نمی‌رسد و از این‌رو در لسان ادیان الهی، خلیفه‌الله واسطه بین حق و ماسوی او در فیض هستی و کمال هستی است. انسان کامل ظهور اتم حضرت وجود است و مظهر ماسوی. آنچه در باب تعیین اول [۸، ص ۱۴۴، ۳۲۶-۳۲۷؛ ۱۶، ص ۲۷۲؛ ۳۵، ص ۱۱۱ - ۱۱۲؛ ۳۹، ص ۱۵۵-۱۵۶] وجود منبسط، نفس‌الرحمان [۲۸، ص ۳۳۲؛ ۳۲، ص ۷۲-۷۳]، برزخیت کبری [۱۴، ص ۵۰]، حضرت احدیت [۸، ص ۱۴۴، ۳۲۶-۳۲۷؛ ۱۶، ص ۲۷۲؛ ۳۲، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ۳۹، ص ۱۵۵-۱۵۶]، حضرت واحدیت [۱۴، ص ۶۴؛ ۳۵، ص ۶۵-۶۶]، جامع اسما و صفات [۲۰، ص ۶۰-۶۱؛ ۳۵، ص ۲۴۰-۲۸۹]، قرآن ناطق [۸، ص ۶۰-۶۱]، انسان حادث ازلی [۱۴، ص ۵۰] کنز خفی [همان، ص ۲۰۴]، اسم اعظم الله [۲۰، ص ۶۳؛ ۳۵، ص ۱۴۶] سفیروت، اسم اعظم یهوه، کترالیون، آدم قادمون، ماشیح [مسیح]، تورات ناطق [مبحث تحلیل ویژگی آدم قادمون] جامع کتاب تکوین و تدوین [۱۴، ص ۴۹؛ ۲۳، ص ۱۴۶-۱۴۷] و... در عرفان یهود و عرفان و تصوف اسلامی مطرح است، همگی ناظر بر انسان کامل عرفانی و قبالی است.

مصادیق اتم این انسان کامل، انبیا، مرسلین و اولیاءالله علی‌قدر مراتبهم هستند که سرحلقه همه آنها حقیقت جامعه محمدی (ص) در عرفان اسلامی و حقیقت اعظم موسوی (ع) در عرفان قبالی^۳ می‌باشند.

پرداخت به این رسالت عظمی (انسان‌شناسی تطبیقی) رساله مستقلی را می‌طلبد. از این‌رو در حد لزوم و نیاز موضوع مقاله بدان اشاره می‌کنیم.

انسان از دیدگاه ابن عربی

آنچه در زمینه فلسفه آفرینش جهان هستی اعم از غیب و شهود که خود عین ظهور کمالات الهی است، مطرح می‌شود، مصداق اتم آن آفرینش و ظهور انسان است. از این رو گرچه آفرینش وجه عام کنز خفی^۴ الهی است، انسان کامل وجه خاص آن است؛ زیرا وی یگانه موجودی است که به صورت الهی آفریده شده است^۵ و وجه‌الله و باقی به بقای حق است. هر شیئی در قبال تجلی جلالی حق، محو و مندک می‌شود جز وجه انسان کامل؛ آن سان که در حق جناب موسی (ع) رخ داد. کوه در قبال تجلی حق، متلاشی و از حیثیت جبل خارج شد؛ اگرچه حضرت موسی (ع) از خود بی‌خود شده و به خود آمد و وجه انسانی او محو نشد، چرا که او وجه حق است و کل شیء هالک الا وجهه [۸، ص ۵۰۴].

به‌هرحال، 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 ثابت^۶ نامیده می‌شود. هنگامی که این صورت علمی، ظهوری عینی به خود می‌گیرد، انسان کامل نیز ظاهر می‌شود [۳۵، 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 اتم اسما و صفات خداوند است. چنانکه گفته شد، 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؛ ۸، ص ۲۵۶].

بنابراین، انسان کامل مظهر اتم جمیع اسما و صفات حق بوده و با توجه به اینکه اسم مبارک الله در میان سایر اسما، اسم اعظم جامع محسوب می‌شود [۸، ص ۴۰-۴۱؛ 53 p, 379-381]؛ به همین اعتبار، 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)، پیامبر گرامی اسلام، می‌باشد و گویای اعتقاد و ارادت والای شیخ اکبر به اوست. با توجه به آنچه در مراتب هستی و حضرات خمس مطرح است^۷، حقیقت جامع احمدی همان

تعیین اول، حضرت احدیت، وجود منبسط، منشأ اسما، صفات، حقایق و اعیان اشیا در حضرت علم و حضرت فعل و... است؛ در حضرت واحدیت (الوهیت و ربوبیت) یا اسما، صفات و اعیان به فیض اقدس، تعیین 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 [۸، ص ۹۴؛ ۱۵، ص ۱۲۳] یا عقول و نفوس به فیض مقدس به صورت عقل اول^۱ و در حضرت ملکوت به صورت نفس کلی و لوح محفوظ [۸، 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. کون جامع [۱۴، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ۲۳، ص ۱۶۳] حقیقت اعظم انسان کامل است که از نشئه غیب‌الغیوبی و غیب مطلق به غیب مضاف و نسبی و سپس به حضرت شهادت اعم از مجردات و مادیات سیر نزولی و وجودی فرموده تا در سیر رجوعی، صعودی و استکمالی عالم و آدم را به سرمنزل حضرت احدیت و تعیین اول بازگرداند و هوالمبدأ و المعاد.

ابن عربی انگیزه خداوند از آفرینش انسان کامل را عشق به ظهور و شناخته شدن می‌داند؛ یعنی همان عاملی که به استناد حدیث معروف قدسی کنز خفی: «کنت کنزاً مخفياً...» [۱۴، ص ۲۰۳] در آغاز، علت آفرینش همه هستی شد. اما نتیجه مهمی که پیروان مکتب ابن عربی از این مقدمه درک کرده‌اند، چنین است که شناخت انسان کامل، به شناخت و معرفت حق رهنمون می‌شود [۳۵، ص ۱۱۱۶].

ابن عربی با الهام از حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [۱۱، 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 على 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 این‌رو هم حدیث نبوی و هم حدیث ولوی است.

تأملی در باب معرفت رب و نفس

نکته ظریفی که در توحید قرآنی و الهی وجود دارد، این است گرچه از مشکلات 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 مشکلات مظهرش شناخته شود؛ بلکه این مظهر است که از مشکلات رب شناخته می‌شود. همان‌طور که از مشکلاتش به ظهور آمد. «یا من دل علی ذاته بذاته» [۳۱، 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، شهداء، 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 باللّه» [۱۰، ص ۴۳۹] و «عرفت ربی به ربی» [۴، ص ۳۷۴]، شاهد این مدعا هستند.

حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمود: «من عرف نفسه عرف ربه» [۳۱، ص ۴۹۶]، همچنین فرمود: «عرفت ربی بری»، «عرفت الله باللّه» 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 ولو اشرف اشیا یعنی نفس. نفس ظهور رب و ظهور فرع بر وجود است. پس به برهان لمّی و صدیقین، با ابزار معرفتی شهودی «قلب» طوری است ورای عقل و حتی فراتر از «قلب» یعنی «فؤاد»، «روح»، «سر» و «اخفی» در مقام عین‌الیقین و به خصوص

حق‌الیقین (فناى فى الله و بقای بالله) قرار دارد. عارف از مصدر وجود حق، شهود ظهور نفس کند و حدیث نبوی مذکور را این‌گونه زمزمه کند که «من عرف نفسه بآنه لیس، عرف ربه بآنه ایس». از معرفت حق به نفس می‌رسد و این معرفت انبیا، اولیا و فراتر، معرفت الهی است. کلام ولوی: «یامن دلّ علی ذاته بذاته» و کلام امام حسین (ع): «کیف یُسْتَدَلُّ علیک بما هو فی وجوه مفتقر الیک ایكون لغيرک من الظهور مالمیس لک حتی یکون هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بَعُدَتْ حتی تكون الآثار هی الی توصل الیک عمیت عین لاتراک علیها رقیباً» [۳۱، دعای عرفه] و چگونه به آثاری که در وجودش نیازمند به توست بر وجود تو استدلال می‌شود؟ آیا موجودی غیر تو ظهوری دارد که ظهورش سبب هویدایی تو شود؟ تو کی از نظر پنهانی تا به دلیل و برهان نیازمند باشی و کی از ما دور شدی تا آثار و مخلوقات ما را به تو نزدیک سازد؟ کور باد چشمی که تو را نبیند با آنکه تو همیشه مراقب و هم‌نشین او هستی.

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. از این‌رو ابن عربی می‌فرماید: «فانشأ صورته الظاهرة من حقایق العالم و صوره و انشاء صورته الباطنه علی صورته» [۱۴، ص ۵۵؛ 222 p, 51].

نکته شایان توجه در مورد آفرینش انسان کامل بنابر آنچه گفته شد، 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 می‌باشد. البته، این صفت برای او از حیث زمانی اعتبار دارد و ذاتی نیست؛ زیرا قدمت ذاتی تنها به ذات حق تعالی اختصاص دارد [همان، ص ۳۹۰]. به عبارت دیگر، 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 این‌رو می‌گوید: «فهو الانسان الحادث الازلی و النش الدائم الابدی» [همان، ص ۵۰ و ۶۶؛ ۸، ص ۲۲۷؛ ۲۳، ص ۱۷۳؛ 46 p, 400].

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، درحالی‌که منظور از ازلی بودن او، وجود علمی اوست» [۴۴، ص ۵۹-۶۰].

از نظر ابن عربی 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؛ درحالی‌که مباشرت غیر از او به "ید واحد" بوده است. براین اساس می‌فرماید: «فما فضل الانسان غیره من انواع العنصریه الا بكونه بشراً من طین، فهو افضل نوع حق کل ما خلق من العناصر من غیر مباشره» [۱۴، ص ۱۴۵؛ 51 p, 222].

مقام و ارزش انسان هم تا آنجاست که ملائکه نیز نتوانستند ارزشی وجودی او را دریابند؛ زیرا ملائکه بر جامعیت وجودی آدم علم نیافتند. سر برتری انسان بر ملائکه نیز در همین نکته نهفته است؛ زیرا ملائکه حق را از حیث اسم خاصی که در آنها تجلی پیدا کرده است عبادت می‌کنند، درحالی‌که انسان کامل چون مظهر جمیع اسما و صفات حق تعالی است او را به‌طور کامل عبادت می‌کند.

از این رو می‌فرماید: «و لیس للملائکة جمعیه آدم» [۱۴، ص ۵۰ و ۱۷۴؛ 46 p, 99-100]. اینک ملائکه نمی‌توانند حق تعالی را به‌طور کامل عبادت کنند به‌خاطر استعداد ذاتی آنها است؛ زیرا موجودی خدا را به‌حسب استعدادی که به او اعطا شده، عبادت می‌کند و انسان کامل چون از استعداد ذاتی فوق‌العاده برخوردار است، می‌تواند حق تعالی را به‌طور کامل عبادت کند. ابن عربی می‌فرماید: «فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطیه ذاته» [همان].

تأملی در انسان کامل و ملائکه عالین

در اینجا سخن از گروهی از فرشتگان الهی [عالین در زمره ملائکه مهیمیه‌اند] 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 مهیمیه 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. نظر شارحان فصوص نیز همین است؛ یعنی فرشتگان برتر در زمره ملائکه مهیمیه، منغمر در انوار سبحات حق هستند و لذا به‌واسطه فنای اتم آن‌ها در ذات حق و منقطع از غیر حق، از نوع انسان حیوانی برترند نه از انسان کامل [۲۳، ص ۵۱۷]. جناب قصیری در این باره آورده است که: «... پس انسان در رتبه عالی‌تر است از فرشتگان زمینی و آسمانی، و آن فرشتگان که بلند رتبه‌اند به نص الهی از نوع انسانی بهترند که فرمود: "آیا از بلندرتبگانی". شیخ در فتوحات آورده است که: «رسول (ص) را دیدم و سؤال کردم که انسان افضل است یا ملائکه؟ رسول - علیه‌السلام - گفت: ندانسته‌ای که حق - سبحانه و تعالی - می‌گوید: "هر که مرا در نفس خود یاد کند، من نیز او را در خویش یاد کنم و هر که مرا در جمع یاد کند من در میان جمعی بهتر از آن او را یاد کنم." شیخ می‌گوید: بدین جواب شاد گشتم و دریافتم که آن جمع بهتر، فرشتگان بلند رتبه‌اند [عالین] و این خیریت به‌حسب عموم افراد است نه به‌حسب خصوص». تحقیق در این مقام آن است که هر موجودی را از موجودات وجهی است خاص به سوی رب خود، که غیر در آن وجه با او مشارکت ندارد. انسان، جامع جمیع این وجوه است؛ پس او جامع جمیع حقایق کونیه و الهیه است؛ چنانکه نزد همه محققان مقرر است، پس انسان از حیث حقیقت و ذات، بهتر از جمیع موجودات، و از این‌رو خلافت بر همه موجودات برای او است و از حیث خلقت نیز انسان کامل، افراد و اقطاب از جمیع موجودات بهتر است به‌واسطه ظهور حق در ایشان با تمامی کمالات و صفاتش، و غیر از ایشان از جماعت انسانی را که از دایره حقیقت انسانی در نیمه برتر واقع شده‌اند؛ یعنی در طرف کمال، یا در نیمه فروتر که طرف نقصان است واقع شده‌اند. طایفه اول بهتر از همه فرشتگان زمینی و آسمانی است، زیرا اینان حضرت حق را با همه زبان‌های موجوداتش حمد، ثنا، تسبیح و تقدیس نمایند و این گروه در مراتب کمال درباره توجیه به حضرت حق،

میانه‌اند. گروه دوم، در مراتب کمال در مراتب توجه به حضرت حق، میانه‌اند. گروه دوم که در نیمه فروترند، رتبهٔ ایشان فروتر از فرشتگان آسمانی و نه زمینی‌اند، مگر آنکه انسانی در فروترین پستی‌ها [اسفل سافلین] باشد؛ که در این صورت از همهٔ حیوانات پست‌تر و بدتر است و در رتبه از هر شیطانی فروتر... [۳۵، ص ۸۸۶-۸۸۷ و خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۵۲۵-۵۲۶].

همان‌گونه که دیدیم رؤیای ابن عربی و تفاسیر شارحان فصوص در خصوص افضلیت فرشته بر انسان، ناظر بر کدام انسان بود. انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اعلیٰ علیین است که انسان کامل شده و از ملک نیز پُرآن شود و آنچه اندرو هم ناید آن شود [۴۵، بیت ۳۹۰۵]، قطعاً جایگاه چنین انسانی «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» و بارگاه کبریاست.

منزل حافظ کنون بارگه کبریاست
دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد
[حافظ، ۱۳۷۰، غزل ۱۷۱]

قلبش بیت‌الله الحرام و عرش‌الله الاعظم و در یک کلام اسم اعظم و واسطهٔ فیض بین ذات حق، اسما، صفات و اعیان [ماسوی‌الله] و از این‌رو خلیفه‌الله الاعظم در ارض وجود. لذا جمیع موجودات اعم از مجردات و مادیات از جملهٔ 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 ملائکهٔ عالین، مهیمیه و کروبین است. هرچند آن عزیزان مجذوب صرف انوار جمال و جلال الهی‌اند و از خود بی‌خبر. اگر دیگر فرشتگان به لحاظ ظهور انوار اسما و صفات الهی در انسان کامل به او سجده برند و به دیگر وظایف الهی خود تحت اوامر وی مبادرت ورزند، فرشتگان عالین و بلندرتبه به لحاظ استغراق تام و جذبۀ تمام در سجدهٔ ازلی - ابدی انسان کامل - که آینهٔ اتم الهی است - به‌سر برند، هرچند ندانند از آن روی که خود را ندانند.

اما انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اسفل سافلین نیز است که اولئک کالانعام بل هم اضل شود و در لسان ابن عربی، انسان حیوان شود که نه تنها از هیچ ملکی برتر نیست بلکه از هر حیوانی نیز پست‌تر است.

درباره عالین، می‌توان با توجه به مراتب، درجات ظواهر و بواطن قرآن کریم، حداقل سه نوع تفسیر و تأویل ارائه کرد که مانع‌الجمع هم نباشند:

۱. مراد از عالین، فرد یا فرشته خاصی نبوده بلکه نظر حضرت حق بر این است که از ابلیس سؤال کند که چرا او به حضرت آدم (ع) سجده ننموده است، آیا تکبر ورزیده است؟ یا او از بلندرتبگان است؟ درحالی که هر بلندمرتبه‌ای مأمور به سجده آدمی شد [یعنی تمام فرشتگان و حتی فرشتگان مقرب الهی] در چند جای قرآن این مهم مورد توجه قرار گرفته و تمامی فرشتگان مأمور به سجده شدند، مانند:... فسجدالملائکه کلهم اجمعون الا ابلیس ابی ان یكون مع السّاجدین.

(تمامی فرشتگان بدون استثنا آدم را سجده کردند مگر شیطان که از سجده سر باز زد). تنها در یک جای قرآن در سوره ص آیه ۷۷، سخن از "عالین" به میان آمده است که می‌توان آن را به مفاد تفسیر اول برگرداند؛

۲. بنابر بعضی از روایات، خداوند گروهی از فرشتگان را آفریده که از ازل تا به ابد مست و مجذوب الهی و مستغرق در انوار جمال و جلال اویند و از خود بی‌خبر، تا چه رسد به آفرینش آدم (ع) و از این‌رو در آن مجمع روحانی و نورانی در صف دیگر فرشتگان قرار نگرفته و مأمور به سجده نشدند هرچند باطناً عین سجده‌اند. این مسئله نمی‌تواند موجب برتری فرشتگان مجذوب عالین یا مهیمیه و یا کروبین نسبت به انسان کامل و خلیفه‌الله الاعظم - به دلایلی که گفته شد - و حتی نسبت به ملائکه مقربین نیز شود. زیرا اینان در عین استغراق در انوار جبروتی الهی، متوجه عوالم ملکوت، مثال، برزخ و ناسوت نیز بوده و به اذن حضرت خلیفه‌الله الاعظم (ع) که همان اذن الهی است، رتق و فتق امور جهان هستی را به عهده دارند. به عبارت دیگر، یعنی جامع بین باطن و ظاهر که به مراتب افضل از باطن، ملکوت و جبروت صرف می‌باشند، نظیر برتری مقام و مرتبه مجذوب سالک یا سالک مجذوب بر مجذوب صرف در سیروسلوک عرفانی در نشئه انسانی. به هر حال، نه تنها فرشتگان عالین، بلکه تمامی فرشتگان الهی مستفاد از باطن مطهر و منور حضرت خلیفه‌الله الاعظم که انسان کامل، اکمل و مکمل است، می‌باشند؛

۳. مراد از عالین که به صیغه جمع هم آمده است، مخلوقات اعلی و اعظمی هستند

که مقام شامخ آن‌ها از ماسوی‌الله برتر بوده و مظهر اتم ذات احدیت و واسطه فیض از حضرت ذات به حضرات اسما، صفات و اعیان‌اند. یعنی حقیقت جامعه محمدیه (ص)، که در مقام و مرتبه اسما و صفات، اسم اعظم است و در مرتبه اعیان ثابت، سرحلقه آن‌ها، عین ثابت محمدی و در مرتبه اعیان موجود، در نشأت غیب و شهود، نور، روح، عقل، قلم، لوح و... آدم حقیقی، حضرت احمدی، و احادیث نبوی: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» [۴، ص ۴۶ و ۱۴۶] و ولوی: «كنت ولیاً و آدم بین الماء و الطین» [۱، ص ۱۶۷؛ ۴، ص ۳۸۰-۳۸۵] بین الماء و الطین شاهد مدعا. اینکه حضرت آدم (ع) به واسطه معرفت نوری این حقیقت اعظم متحقق به انوار ولایت کلیه مطلقه سرمدیه الهیه محمدیه [انوار طیبیه محمد و آل محمد علیهم‌السلام اجمعین] شده از این رو مسجود جمیع فرشتگان شد. پس انوار سرمدی احمدی [آدم حقیقی] از ازل و ابد مسجودند و نه ساجد آدم ابوالبشر (ع) بلکه بی‌واسطه ساجد ذات حقند و دیگران با واسطه این حقیقت جامع، سجده به حق برند. به نظر نگارنده، این تفسیر و تأویل، تفسیری به حق است. احادیث نبوی و ولوی: «آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامه» [۴، ص ۴۱ و ۴۵] «بنا عرف الله و بنا عبدالله» [۲۹، ص ۱۵۲]، «من رآنی فقد رأی الحق» [۴، ص ۴۲ و ۳۷۴]، «معرفتی بالنورانیه معرفه الله» [۴۳، ص ۱] و... و آیات قرآنی: «و علم آدم الاسما کلها» (بقره/۳۰)، «و ما ارسلناک رحمه للعالمین» (انبیاء/ ۱۰۷) و «اوحی الی عبده ما اوحی» (نجم/ ۱۰) که تفسیر و تأویل این آیات و احادیث رساله مستقلی را می‌طلبد.

بنابر آنچه در خصوص انسان کامل گفته شد، ابن عربی او را عالم کبیر، کون جامع و خلیفه نام نهاده است. علت آن، جامعیت انسان است؛ زیرا تمام حقایق عالم هستی در وی نهفته است [۱۴، ص ۴۹؛ ۲۳، 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].

پس از سیر اجمالی در آفرینش انسان در مکتب ابن عربی، در مقام تطبیق به بررسی این امر در مکتب دلتون مبادرت می‌کنیم.

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 [62 p, 50b, 51b, 81a; II, 94b, 142a]. این انسان کیهانی از نظر قبلاپی‌های 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 [54 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 این‌رو، 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 به‌شمار می‌رود [54 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 [62 p, 170a]، روح و نَفِش اغلب با هم آمده و معرف خود هستند [Ibid, II, 94b-114a;]. [48 p, 38]

ارتباط اجزای بیان شده و آدم قادمون به این صورت است که بعد مادی حیات، بیشتر از بخش فروتر وجود انسان کیهانی [سفیروت ملکوت، هود، پسود، نصّح]، روح از بخش میانی وجودش [سفیروت حسد، دین و تیفیرث] و نشمه از قسمت فوقانی وجودش [سفیروت حُخمه و بینه] حاصل می‌شوند [Ibid, 37; 62 p, 13a, 80b, 205b]. بنابراین، هر انسانی - و به‌طور عام هر موجودی - تجلی آدم قادمون است.

در عرفان یهود و مشرب قبلا، 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 [63 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 آیینۀ وجود او خود را مشاهده کند. «لکونه متصفاً بالوجود و یظهريه سره الیه» [48 p, 14; 51 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" [۱۰، ص ۴۴۱؛ ۴۴، ص ۵۶-۵۷؛ 51 p, 210]. پس او سبب وجود عالم باشد و شیخ رضی‌الله عنه در فص آدمی چنان فرموده که: فهو للحق به منزله انسان العین من العین. و دلیل چنین فرمود که "فانه به نظر الحق الی خلقه فیرحمهم" یعنی حق به سبب ایشان نظر به خلق کرد و ایشان را رحمت کرد و از عدم به وجود آورد. آن چنانکه در حدیث، "لولاک لما خلقت الافلاک" آمد. پس شیخ انسان را علت نمایی نظر حق مرعالم را داشته آن چنانکه مردمک چشم علت فاعلی نظر است، پس هر دو در آن شریکند که علت نظراند، غایه ما فی‌الباب آن است که یکی علت

فاعلی است و یکی علت غایی است... و شیخ انسان را به منزلهٔ مردمک چشم دانسته از جهت آنکه او علت نمایی است نه علت فاعلی» [۴۴، ص ۵۳؛ 230-229 p, 51].
 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.

«ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا تعالی فی العلم به على النظر فی الحادث و ذکرانه تعالی ارانا آیاته فیہ» [۱۳، 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 کما قبل الاصل الاتصاف بذلک کالجلیل و الجمیل و کالظاهر و الباطن و الاول و الاخر» [۴۴، ص ۱۹۹؛ 51 p, 215].

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 یعطیه حقیقه صوره» [همان].
 از نظر ابن عربی 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» [۱۴، ص ۳۵؛ ۱۹، ص ۳۳؛ ۴۴، ص ۶۶].

«چون انسان سبب وجود افراد و غایت خلقت است واسطهٔ میان حق و خلق است، به واسطهٔ وی فیض وجود از حق تعالی به موجودات می‌رسد. به قول برخی از شارحان فصوص حتی ملائکه فیض وجودی خود را از انسان کامل می‌گیرند» [۴۴، ص ۱۸۶].
 انسان کامل به صورت در دنیا است و به باطن در آخرت و «به تن فرشی است و به جان عرشی» در ظاهر بر وی احکامی که به موطن دنیا تعلق دارد جاری است، و در باطن قلب وی تعلق به عالم آخرت دارد. «و هذا لایکون الا مادام فی هذه النشأة الدنیویة محجوباً عن نشأته الاخرویة فی الدنیا» [همان].

انسان کامل بر حسب سیر در ملکوت و جبروت دارای مراتب و مقامات است. وی

متناسب با مقام و مرتبه 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 محبوبان 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 حيث 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 ذلك» [۱۴، ص ۳۹]. ابن عربی در رساله "غوثنیه" درباره مقام و مراتب انسان‌های کامل چنین می‌گوید: «و گفت جل جلاله که: ای غوث! 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 خطیایات و ایشان اصحاب بقایند که سوخته‌اند به نور لقا» [۲۸، ص ۸۲-۸۴]. انسان کامل حافظ عالم است و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است عالم 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 بریند خزاین الهی نیز با او به آن عالم خواهد رفت» [۸، ص ۵۰؛ 51 p, 225]. محی‌الدین خود در فص اول [فص آدمی] از *فصوص‌الحکم* 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

فلایزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الانسان الكامل. الاتراه اذا زال و فك من خزانه الدنيا لم يبق فيها ما اختراته الحق فيها و خرج ما كان فيها و الحق بعضه ببعض، انتقل الامر الى الآخرة، فكان ختماً على خزانه الآخرة ختماً ابدياً» [۸، ص ۷۵].

«خداوند متعال به وسیله آن انسان کامل خلقتش را حفظ می کند، همان طور که مهر خزینه ها [پادشاه] را نگهداری می کند، مادامی که مهر سلطان بر آن خزینه ها باشد کسی را جرأت گشودن آنها نیست. مگر به اجازه سلطان. پس در نگهداری ملک، مهر جانشین پادشاه است. مادامی که انسان کامل در دنیاست عالم محفوظ است. آیا نمی بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا برود و از خزاین دنیا جدا شود باقی نمی ماند هر آنچه را که حق تعالی در خزاین دنیا قرار داده بود و از آن خارج می شود و بعضی بر بعضی دیگر ملحق می شود و امر [خزانه داری و خلافت] به سوی آخرت انتقال می یابد و این انسان کامل همان گونه که در دنیا مهر خزاین دنیوی بود در آخرت نیز مهر خزاین اخروی می شود. مهری ابدی. انسان کامل در واقع مظهر اسم اعظم است، پس اسم اعظم حق تعالی باید در عالم مظهري داشته باشد که انسان کامل چنین مظهري است. هر چند انسان کامل دارای مقام و مرتبه ای والاست و ابن عربی او را برخوردار از علو مکانی و مکانتی می داند، اما هرگز برای او علو ذاتی در نظر نمی گیرد چرا که علو ذاتی منحصر به ذات الهی است، "فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان و بعلو المكانة" [۱۰، ص ۳۰۰].

از نظر قیصری انسان کامل واسطه فیض میان حق و ماسوی بوده و همچون آینه ای که تجلیات ذاتی و اسمائی خداوند را به بندگان باز می تاباند [۳۶، ص ۳۲۵].
وی در این مقام، به اصطلاح دارای قرب فرائض است و خداوند صاحب اعضا و جوارح اوست [۲۳، ص ۳۶۴]. لذا همه حقوق و ارزاق موجودات به واسطه او توزیع می شود [۳۶، ص ۱۱۸]. اما نتیجه دیگری که از این مقدمه به دست می آید، این است که با شناخت انسان کامل، می توان به معرفت خداوند نیز نایل شده؛ زیرا وی آینه و مظهر جمیع اسمای خداوند و تجلیات او بوده و با فعل خویش به آنها عینیت می بخشد، از این رو، شناختن او عین شناختن حق است [همان، ص ۶۴۸-۶۵۰].

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 خلیفة اللہی 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 انسان‌انگاری است. نه تنها آدم قادمون، بلکه هر انسانی مظهر سفیروت محسوب شده و سفیروت در وجود هر فردی پنهان هستند [53 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 غیرحقیقت، جسد 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) درحقیقت داستان اقامت موقت الوهیت در این جهان است [۴۸، ص ۳۷]. خداوند خود را در لباس سفیروت پیچانده و به صورت آدم قادمون در سراسر هستی حاضر و فعال است [53 p, 22]؛ زیرا سفیروت اصولاً واحدی فعال و پویا هستند که آهنگ آشکار شدن آن‌ها، درحقیقت آهنگ بنیادین همه آفرینش است و در هر سطحی از خلقت قابل جستجو می‌باشند [54 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 [48 p, 38].

نکته دیگر اینکه سفیروت، پیش نمونه اولیه و معنوی کلام خداوند [شامل همه تعالیم مقدس مکتوب و به‌ویژه ده فرمان] شمرده می‌شوند [53 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 [مسیحا یا کامل‌ترین ظهور و تجسد آدم قادمون] 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 [62 p, 295b-296a].

خداوند انسان را بر صورت خویش و اشیا را بر صورت انسان آفرید و عظمت خویش را در انسان مشاهده نمود [53 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 یهوه 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 [۳۶، 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؛ ۲۵، ص ۵۷]. 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 [۳۶، ص ۲۴؛ 46 p, 65] یا مقام کون جامع که معنای آینه تمام نمای عین حق برای رؤیت صورت عوالم و مخلوقات مختلف وجود است [۸، 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 [۳۶، 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؛ زیرا به واسطه اینکه حقیقت همه اسمها در آن احاطه شده است بر همه مظاهر، ربوبیت دارد و از این‌رو انسان کامل نیز که خود مظهر اسم جامع است بر همه مظاهر ربوبیت دارد [۸، ص ۹۰].

البته پرسش مهمی در اینجا مطرح می‌شود و آن این است که: پیامبران، رسولان و اولیاءالله - و به‌طور 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 [۳۶، 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 علیهم‌السلام اجمعین، تعین حقیقت محمدیه هستند [۶، ص ۲۳۰]. البته، کامل‌ترین مرتبه تعین این حقیقت، در وجود حضرت محمد (ص) به ظهور رسیده است. یعنی آن فردی که به‌نام حضرت محمدبن عبدالله (ص) در حدود ۱۴۲۰ سال پیش در سرزمین حجاز زندگی می‌کرد، کامل‌ترین صورت اجمالی حقیقت محمدیه بود [۳۶، 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 رسول‌الله (ص)، دیگر مظه‌ری 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 [۲۳، 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 [۳۶، ص ۱۲۹]. لازم به ذکر است که یک ولی، همه امتیازات یک نبی و رسول را دارد، به استثنای 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 ورثه الانبیاء برای اولیا محفوظ می‌شمارد [۳۹، ص ۳۴۳].

ایراد دیگری که بر نظریه انسان کامل ابن عربی وارد می‌شود، این است که مستلزم تناسخ روح محمدی در کالبدهای گوناگون و در نتیجه با باورهای اسلامی منافات دارد. قیصری در این باره پاسخ می‌دهد که به واسطه عمومیت نداشتن این قاعده برای سایر مردمان و اختصاص آن به کاملین، چنین ایرادی وارد نیست [۳۶، ص ۴۶۸] در کیهان‌شناسی عرفانی ابن عربی، نسبت انسان کامل به عالم همچون فلک شمس به سایر افلاک است. گویا او در رأس همه افلاک قرار گرفته و سایر انبیا و اولیا در فلک‌های مادون وی هستند. به عنوان مثال، حضرت آدم (ع) در آسمان اول، حضرت یحیی (ع) و حضرت عیسی (ع) در آسمان دوم، حضرت یوسف (ع) در آسمان سوم، حضرت ادریس (ع) در آسمان چهارم، حضرت هارون (ع) در آسمان پنجم، حضرت موسی (ع) در آسمان ششم و حضرت ابراهیم (ع) در آسمان هفتم جای دارند [همان، ص ۹۸؛ ۱۲، ص ۵۶، ۶۳، ۷۲، ۷۹، ۸۷، ۹۲ و ۱۰۴].

روح انسان کامل یا روح اعظم در عالم کبیر، دارای مظاهر و اسمایی چون عقل اول، قلم اعلی، نور اعظم، نفس کلیه، لوح محفوظ و... می‌باشد و در عالم صغیر انسانی هم، به حسب ظهورات به نام‌های صدر، نفس، عقل، قلب، فواد، روح، خفی و اخفی شناخته می‌شود [همان، ص ۱۳۷].

رابطه انسان کامل با بحث تنفیس نیز به این صورت است که او تعین نفس 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 [۸، ص ۱۱۲؛ ۲۳، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ 51 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 [۳۶، ص ۹۲۵].

مقام آدم قادمون در عوالم هستی از نظر دلتون

همان‌طور که گفته شد، فرایند تسری الوهیت در هستی، از طریق آدم قادمون انجام می‌گیرد که مظهر سفیروت محسوب می‌شود [48 p, 125]. آدم قادمون دربردارنده همه عوالم هستی و مخلوقات الهی است و همه هستی کیهانی و انسانی، ظهور و تجلی وی محسوب می‌شوند [53 p, 34]؛ زیرا سفیروت از یک جهت، ظرف پیش‌نمونه همه موجودات محسوب می‌شوند و آدم قادمون نیز مظهر سفیروت است. بنابراین، اوست که ساختار هستی را براساس اعیان ثابت [53 p, 369; 57 p, 117-118] شکل می‌دهد و در دو قالب انسان و کیهان عینیت می‌بخشد، که البته این عینیت نیز کاملاً بر اصل شباهت به خداوند انطباق دارد. او به واسطه حقیقت روحانی وجود خویش [که شبیه خداوند خلق شده است و مستجمع جمیع سفیروت و اوصاف الهی است] بر عوالم غیرمادی و ارواح آدمیان احاطه دارد و بر همه عوالم عناصر مادی حاکم است [53 p, 34-35; 48 p, 125-126].

آدم قادمون مظهر اسم اعظم و جامع یهوه است [53 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 ابوالبشر 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 [مسیح موعود قبالی] مظهر اتم و اکمل آدم قادمون است که در آخرالزمان ظاهر می‌شود [Ibid, 82]. انسان کامل قبالی یا آدم الیون به واسطه ذکر، فکر و مراقبه [کوانا] [Kawwanah] و در یک کلام عبادت خالصانه و عبودیت تام به سرمنزل قرب و ولایت [دوکوت] [Devekut] الهی راه می‌یابد، که کمال شباهت و اتحاد را با انبیا و ذات اقدس یهوه تحصیل می‌کند [57 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 [53 p, 70]. او مرکز عالم هستی و ذاتش لایتناهی است [Ibid, 127].

متناظر با آنچه در باب حضور ارواح انبیای الهی در آسمان‌های هفت‌گانه معنوی در مکتب عرفانی ابن‌عربی گفته شد، در مکتب عرفانی و قبالیایی دلئون 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 [Mashiyah] 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 است تا اینکه در آخر زمان خود تجلی فرموده و امر رهایی بشر را شخصاً به‌عهده گیرد. ارواح انبیا و اولیا مظهر روح اعظم مسیحایی از ارواح فرشتگان برترند؛ زیرا متحد با حقیقت اعظم آدم قادمون و جامع سفیروت و اسم اعظم خداوند هستند [Ibid, 81-82; 55 p, 574].

چنانکه مشاهده کردیم، حقیقت اعظم آدم الیون که متحد با ماشیح است، به‌نظر می‌رسد همان حقیقت جامعۀ محمدیه (ص) یا نور محمدی (ص) در عرفان اسلامی و مکتب ابن‌عربی است که به‌همراه هریک از انبیا ظاهر شده است. احادیث نبوی: «بَعَثَ اللَّهُ عَلِيًّا مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَمَعِيَ جَهْرًا» [۵، ص ۱۹۶؛ ۲۷، ص ۱۶۷] و «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» [۶، ص ۲۰۲]؛ و حدیث ولوی: «كنت ولياً و آدم بين الماء و الطين» [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 بنا بر 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 به‌واسطه اشرافی که بر دیگر عوالم هستی دارد، می‌تواند هم‌زمان دو نشئه دنیا و آخرت را مشاهده کند [۳۶، 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 [۲۳، ص ۴۲۴]. ارتباط انسان کامل با معنای دوم واژه آخرت نیز بسیار گسترده است.

به‌عبارت 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 [۲۳، ص ۱۷۶]. این کمال از یک جهت نیز نقطه پایان آفرینش و آغاز جهان آخرت خواهد بود. شارحان مکتب ابن عربی احادیثی را که بر این همانی انسان کامل و قیامت دلالت می‌کنند، بدین گونه تأویل می‌کنند که چون ولی خداوند، همواره فانی، محو و مندک در خداست، و فنای وجود هم از لوازم قیامت به‌شمار می‌رود، بنابراین وجود ولی، عین وجود قیامت است [۳۶، ص ۳۵۵-۳۵۶]. قیامت هنگامی برپا می‌شود که او در آخرالزمان ظهور کرده و آفرینش را به کمال وجودی خویش برساند [همان، ص ۳۵۶]. ظهور قدرت وی در آن زمان به حدی است که می‌تواند آشکارا زنده و مرده کند، ارواح و افرادی را که در برزخ در بند هستند، خارج نماید و در هر عالمی که بخواهد جای دهد [۱، ص ۱۱۲]. چنانکه می‌بینیم، تفسیر ابن عربی از «قیامت» ارتباط نزدیکی با مسئله «ولایت» دارد؛ زیرا با ظهور خاتم‌الاولیای مطلق که نقطه پایان ولایت و آخرین فرد و مظهر انسان کامل است، تمام اسرار هستی و حقایق الهی آشکار می‌شود و با رجوعش به ذات الهی که مصدر و مرجع کل است، دور عالم پایان می‌یابد؛ زیرا او سبب حفظ، استمرار و علت غایی عالم بوده است و با ختم ولایت مطلقه و زوال آن، عالم زایل^۹ و قیامت هویدا می‌شود [۸، ص ۵۰؛ ۳۶، ص ۷۹].

به تعبیر شبستری:

ظهور کلّ او باشد به خاتم

بدو گردد تمامی دور عالم

[شبستری، ۱۳۷۱، بیت ۳۶۹]

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 [53 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 [48 p, 37]. البته روح کسی که گنهکار است و شایستگی نجات ندارد، دوباره محکوم به تناسخ^۹ می‌شود و همراه نشامه خود به کالبد جدیدی وارد می‌شود [72a; 97b, 98b, 139a 62 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 به‌واسطه 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. به‌عبارت دیگر، رجعت آدم قادمون به‌سوی یهوه [اسم اعظم] و این - سوف [ذات مطلق] مستلزم بازگشت همه عوالم هستی است [۵۳، ص ۷۲]. غایت کمال انسان، انجذاب در ذات اقدس خداوند است [Ibid, 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]. مظهر اتم آدم قادمون، ماشیح [مسیح] است که در آخرالزمان تنزل نموده تا عالم و آدم را به سرمنزله کمال برساند که عین تحقق قیامت، رهایی و نجات‌بخشی آن‌هاست [Ibid, 82-83]. آدم قادمون منشأ آفرینش، حافظ آن و رجعت‌دهنده آن به سوی خداوند است. او خلیفه یهوه است [53 p, 382].

چنانکه گفته شد، مبدأ و معاد اشیا، انسان کامل است و مبدأ و معاد انسان کامل، خداوند است. به عبارت دیگر، بنابر نظریه وحدت وجود، حضرت حق و این - سوف در مرآئی و مجالی اشیا به صورت عام‌تر و انسان کامل به صورت خاص‌تر تجلی نموده و از خود تنزل یافته و با سیر در خود به سوی خود رجعت می‌کند. پس حقیقت اعظم قیامت، بازگشت حق به خویش است. در هر دو مشرب عرفانی به این مهم توجه شده است، اما عمق و گستردگی آن در عرفان اسلامی و مکتب ابن عربی بی‌بدیل است. اتحاد عرفانی انسان با خداوند که عین بازگشت حضرت حق به خویش است، متأثر از حکمت و عرفان اسلامی است [Idel, 1996, 158-160؛ ۷، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ 52 p, 178].

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 [53 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 [۲۰، ص ۶۰]. در مکتب ابن‌عربی 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] [۲۶، ص ۲۶۹-۲۷۰ و ۴۱] به میان آمده است. در مکتب دلئون از هم‌سویی میان اعضا و جوارح انسان با سفیروت الهی سخن به میان آمده که در مکتب ابن‌عربی 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 این‌گونه 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 [۲۰، ص ۳۵-۳۷] [مقام اخفی]، آن‌سان که حقیقت اعظم آدم قادمون که متحد با سفیرای کتر یا کترالیون است وجهی به این - سوف خفی دارد و همواره مخفی و بلاتجلی است و وجهی به سوی ظهور هستی مطلق این - سوف دارد [این - سوف جلی] که همان کترالیون یا تعین اول است و سرمنشأ دیگر سفیروت از حکمت تا ملکوت که مربوط به ذات آدم قادمون است [53 p, 117]. در مکتب ابن‌عربی 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 سرحلقه 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] [۲۰، ص ۳۸-۴۰].

همان‌طور که در مکتب دلئون، آدم قادمون در مقام حضرت واحدیت، الوهیت، ربوبیت و اعیان ثابته متحد با سفیروت اعلی و برین [حکمت و بینه] و سرحلقه وجود علمی اشیا در علم مطلق ذاتی خداوند و مربوط به بُعد نشامه اوست [53 p, 117]. در مکتب ابن‌عربی 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، همان‌گونه که مقام غیب امهات اسما مربوط به وجه غیب ذات اوست [۲۰، 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 تیفرت] متحد و مربوط به بُعد روح اوست [53 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 [۲۰، ص ۵۰-۵۲] همان‌گونه 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 [62 p, 3a, 80b, 205] و درنهایت 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 [۲۰، 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 [48 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» [۸، ص ۴۹-۵۰؛ ۲۳، ص ۱۷۱-۱۷۲] یاد شده است که متناظر با آن در مکتب دلتون و عرفان یهود نیز از آدم قادمون به‌عنوان مردمک چشم خداوند یاد شده که وی از منظر چشم انسان به آفرینش نظر می‌کند [53 p, 78; 63 p, 121].

در هر دو مشرب عرفانی، مقام انسان کامل و آدم قادمون افضل از ملائکه الهی و تمامی ماسوی است [۸، ص ۵۰؛ 48 p, 197; 53 p, 34-35]. وی مبدأ و معاد اشیا است و خداوند و یهوه مبدأ و معاد او [۸، ص ۵۰؛ 53 p, 382].

نتیجه‌گیری

چنانکه مشاهده کردیم و در مبحث حضرت حق و این - سوف و تجلی‌اش در آینه تمام‌نمای حضرت احدیت جمع و تعین 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 جلوه‌اتم، 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 حقیقت‌کن وجودی و امر واحده سرمدی الهی است که در مقام فیض منبسط و نفس‌الرحمان، فیض بخش ماسوی است. او حق مخلوق به است. در نزد ابن‌عربی، مظهر اتم آدم حقیقی ازلی - ابدی، حضرت ختمی مرتبت (ص) و در نزد دلتون، مظهر تام 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 ظل ولایت مطلقه کلیه الهیه محمدیه (ص) است و نزد دلتون حضرت ماشیح [مسیح موعود یهودی و مظهر اتم 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 قبالی از موقعیت ممتازی نسبت به دیگر انبیا و رسولان الهی دارد، اما در مقام مقایسه با حضرت ماشیح به‌نظر می‌رسد که ظل اوست و از این‌رو جناب موسی (ع) مظهر تام و ماشیح مظهر اتم آدم قادمون است. درحالی‌که در عرفان اسلامی و مکتب عرفانی ابن‌عربی، حضرت ختمی مرتبت (ص) مظهر اتم آدم حقیقی ازلی - ابدی و بلکه عین اوست به‌الاصاله و از آن اهل بیت (ع) و در عصر غیبت، حضرت مهدی (ع) است بالتبع. لئوشایا قبالیست و از محققان به‌نام معاصر عرفان یهود و قبالا که در آثار عرفانی خویش بارها از قرآن، روایات، حکما و عارفان اسلامی به‌ویژه ابن‌عربی بهره‌مند و متأثر شده است. با الهام از رسائل ابن‌عربی، کتاب *الجمال و الجلال*، با استناد به حدیث

نبوی: «كنتُ نبياً و آدمُ بينَ الماءِ و الطَّينِ»، 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 ممهور 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 [53 p, 379-380].

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.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوعبدالله محی‌الدین محمدبن علی‌بن محمدبن العربی الطائی الحاتمی الاندلسی [۵۶۰ - ۶۳۸ ق/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰م] معروف به شیخ اکبر، اندیشمند عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام. وی در مشرق، ابن‌عربی خوانده می‌شد تا از ابوبکر ابن العربی قاضی، محدث و فقیه اندلسی متمایز شود. ابن‌عربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ ق، ۷ اوت ۱۱۶۵م. در شهر مرسیه [Murcia]، در جنوب شرقی اندلس [Andalus] به جهان چشم گشود. در کودکی همراه پدرش به اشبیلیه [Seville] رفت و تحصیلات خود را آغاز کرد و نزد استادان نامدار به آموختن قرائت هفت‌گانه، ادبیات، حدیث و دیگر علوم زمان خود پرداخت و تنی چند از استادان به وی اجازه تدریس آثار خود را دادند. در سال ۵۹۰هـ/ق/ ۱۲۰۵م. به تونس و سال بعد به فاس [Fas] رفت و کتاب *الاسراء* را در سال ۵۹۴هـ/ق/ ۱۲۰۹م. در آن شهر نوشت. وی در سال ۵۹۸هـ/ق/ ۱۲۱۳م. از راه قاهره و بیت‌المقدس به زیارت حج رفت، و از دیدن کعبه که برای او نقطه تماس بین غیب و شهود بود، به هیجان آمد و دو سال در مکه ماند و چند کتاب نوشت و اثر معروف خود *فتوحات مکیه* را آغاز کرد، و اشعاری سرود که در دیوانی به نام *ترجمان الاشواق* گردآوری شده است [۳۰، ص ۱۷۳]. از نظر جامی نسبت خرقة وی در تصوف با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی می‌رسد و نسبت دیگر وی در خرقة به یک واسطه به حضرت خضر (ع) می‌رسد [۲۰، ص ۵۴۷]. وی در نتیجه خوابی که در سال ۶۲۷هـ/ق/ ۱۲۲۹م. دید، بزرگترین و آخرین اثر خود، یعنی *فصوص‌الحکم* را تألیف کرد. مفصل‌ترین و مهم‌ترین نوشته ابن‌عربی، چنانکه گذشت در سال ۵۹۸هـ/ق/ ۱۲۰۱م. در مکه با نوشتن *فتوحات مکیه* آغاز شد و در سال ۶۳۶هـ/ق/ ۱۲۳۸م. به پایان رسید. سرانجام ابن‌عربی در ۲۸ ربیع‌الثانی سال ۶۳۸هـ/ق/ ۱۲۴۰م. در خانه قاضی محیی‌الدین بن زکی درگذشت، و در مقبره آن خانواده در دامنه کوه قاسیون به خاک سپرده شد [الصفدی، ۱۹۶۲م، ۱۷۵].

۲. اوج مکتب عرفان یهودی، آیین قبلا و اوج آن در قرن ۱۳ در قبلائی اسپانیایی زُهری با ظهور قبالیست توانمند، مشهور و مؤلف ارزشمندترین کتاب دینی و عرفانی یهود

پس از کتاب مقدس و بنا به اظهار نظر بسیاری از قدیسین و قبالییان حتی هم‌ردیف کتاب مقدس و تلمود، ربی موشه دلئون به منصفه ظهور رسید.

شولم و دیگر محققان در باب دلئون و افکار و آثارش آورده‌اند که موشه بن شم تاو دلئون [Moses ben shem tav DeLeon] در شهر لئون نزدیک کاستیل حوالی سال‌های ۱۲۴۰ یا ۱۲۵۰ به دنیا آمد. جزئیات زندگی وی مانند بسیاری از عارفان یهودی بر ما پوشیده است. وی در زندگی فردی کوشا و معتدل بود. در سال ۱۲۶۴ مأموریت رونوشت مهم‌ترین اثر موسی میمونی [Moses Maimonides] به نام راهنمای سرگشتگان [Moreh Nevukhim] [Guide of the Perplexed] را پیدا کرد.

موشه دلئون در مدت زندگی‌اش موفق به برقراری ارتباطی نزدیک با عارفان و کابالیست‌های والامقام که موجب راه‌یابی وی به عمق آموزه‌های قبلا شدند که نه تنها ریشه در زمان حضرت موسی (ع) که ریشه در تکلم فرشتگان با حضرت آدم دارد.^۱ وی در میان مردم به عنوان «مرد نام» [The Man of Name] شناخته شده بود. چون معتقد بودند، وی قادر به انجام کارهای خارق‌العاده با استفاده از اسمای خداوند است. او، مبین "درخت حیات قبالیی" [Kabbalistic Life Tree] و "ده فرمان" [Ten Comenmends] الهی است که کلیدی برای درک معانی باطنی متون مقدس می‌باشد. آن گونه که گفته شد، با آنکه دلئون علاقه وافری به افکار آثار فلسفی ابن‌میمون به‌ویژه دلیل‌المتحرین [۷، ص ۱۲۹] داشته و هر دو شخصیت عرفانی و فلسفی با دو اثر گراندرد زهر و راهنما به مثابه دو کفه ترازوی اندیشه و معنویت یهودیت مورد احترام بوده و هر دو سبب سر بلندی قوم بنی‌اسرائیل - که دچار ماده‌گرایی دنیوی شده و از حریم الهام و مکاشفه دور شده بودند - شدند، اما موشه دلئون زهر را به رشته تحریر درآورد تا با رشد جنبه‌های افراطی عقل‌گرایی آن دوران که در میان خردمندان معاصر وی رواج همگانی داشت، مقابله کند. شخصیت عرفانی و قبالیی دلئون چنان قوی بود که اچ. پی بلاوتسکی [H. P. Blavotsky] درباره او می‌گوید: «روحی که توسط موشه دلئون به زهر دمیده شد اجازه‌ی ظهور قبالیی مسیحی را داد» [http://theosophy.org/tlodocs/teachers/MosesDeleon-htm] و ص ۴۰-۴۱].

شولم در باب شخصیت عرفانی دلئون که تأثیر عمیقی بر دین و عرفان یهود نهاده می‌گوید: «پس از تحقیقات کامل و جامعی که در باب زهر و دلئون نمودم، سیمای این مرد اینک به وضوح فرا روی ماست. او از جهان روشنگر فلسفی برون آمده با آنکه در جوانی خویش او را غرق در آثار کبیر موسی بن میمون دیدیم که در برخی موارد در صد تهیه نسخه کامل و ابتدایی از آن‌ها بود، اندکی بعد مراقبات عرفانی وی، او را به طریقت و مکتب نوافلاطونی سوق داد. او در یکی از آثار خویش این وصف افلوپین در خصوص عروج مبتنی بر جذبۀ فیلسوف و حکیم به دل و جان و عقل محض و مکاشفۀ وی با "واحد حقیقی" [Truth Union] را نقل می‌کند اما در همان ایام، وی بیش از پیش مجذوب جنبه‌های عرفانی دین یهود می‌شود که لب لباب حقیقی آن بر وی ظاهر شد و عاقبت وی مغلوب سر الوهیت گشت، درست به همان نحو که در مکتب حکیمانۀ و عارفانۀ آیین قبلائی هم عصر وی آمده بود. او این آرا را خواند، برگزید و مختصر کرد و بسط داد و عاقبت جمله آن‌ها را با اصل تفکرات خویش درباره نظریۀ عرفانی افکار اخلاقی به خط کشید که سهمی شایان در زهر و سایر نوشته‌های عبری وی ایفا کرد» [54 p, 203-204].

وی خود را مأمور الهی می‌داند که وظیفۀ افشای اسراری را دارد که در سینۀ حکما و عارفان بزرگ آیین قبلا در طول تاریخ نهفته بود. زهر و دیگر آثارش در راستای تحقق این مهم‌اند. دلئون در سال ۱۲۹۰ در کتاب «نفس عاقل» [The Soul of Wise] تأکید می‌کند که «تنها جهت افشا و گسترش اسرار در این وطن [گوادالاجار بخش مرکزی پیروان قبلائی اسپانیایی] مأنوس شده است» و این کنایه‌ای صریح به نشر تازه برخی از نوشته‌های زهر می‌باشد. ولی چشمگیرترین آن کنایات و اشارات را می‌توان در رسالۀ مشکین‌ها - عدوت یافت که در سال ۱۲۹۳ نوشته شده است:

«با لحاظ نمودن این موضوع، اسرار نهان و امور سری وجود دارند که بر نوع انسان ناشناخته مانده‌اند. تو اینک مشاهده خواهی کرد که من رازهای ژرف و رمزآلودی از آن امور نهانی فاش می‌سازم که فرزندانگان مقدس تحت عنوان اسرار نهان و مخفی، پنهان داشتند. موضوعاتی که از آن‌ها سخن خواهد رفت که مناسب آشکارسازی نبوده و شاید نتوان آن‌ها را برای فهم هر شخص بی‌مایۀ ژرفی مطرح کرد. این انسان‌های کامل و

مقدس عهد باستان، همه حیات خویش را در تأمل درباره این امور صرف کردند و آنها را پنهان نموده و برای هرکس بازنگفتند و اینک من برسر آنم که عیان سازم. از این رو این امور را تنها نزد خود نگه دار مگر زمانی که با شخصی روبرو شوی که به مقام خوف الهی رسیده باشد و فرامین شریعت و تورات را پاس دارد... من راه و روش های اطفال عالم نظاره کردم و دیدم چگونه در همه آنها که مربوط به این مسائل [الهیات و حکمت] می گردد، آنها در تصورات واهی و خطاهای فاحش و مفاهیم عجیب [ارتداد و بدعت] گرفتار آمده اند، به طوری که نسل ها می آیند و نسل ها از پی هم می روند، ولی همان خطاها و گمراهی ها همچنان گویی برای همیشه برگرده آنان سنگینی می کند و هیچ کسی نمی بیند و یا هیچ کسی نمی شنود و یا هیچ کسی متنبه نمی شود؛ زیرا گویی که جملگی در خوابند زیرا خوابی عمیق از جانب خداوند بر همگی آنان فروافتاده است به طوری که آنان نه می پرسند نه می خوانند و نه جویای آن می شوند و زمانی که من جمله این ها را دیدم، خود را ملزم یافتم که آنها را بنگارم و اظهار دارم و در آنها تأمل کنم به جای آنکه آنها را برای اهلس کتمان سازم، تا همه این امور و اسرار بر فرزندگان مقدس که در خویشتن خود به جان مشتاق آن بودند، شناسا شود. زیرا این اسرار در تلمود و در سایر کلمات آنان و بیانات سری ایشان جمع شده است، و ارزشی بس بیشتر و والاتر از در و مروارید دارند. و آنان [فرزندگان مزبور] به آنها نزدیک شده اند و بر درب خیره مانده اند و به ورای کلمات خود می نگرند و همه کتب اسرار خود را مخفی ساخته اند؛ زیرا آنها می دیدند که زمان فاش گفتن و اظهار آنها نرسیده است. حتی سلطان حکیم به ما گفته است: «در گوش احمقان سخن مگویند» ولی من آمده ام تا به عملی تحسین برانگیز نایل آیم و آن استخراج نور از دل تاریکی است و یافتن اسراری که نهان و سر به مهر مانده اند ... اینک من این اسرار آنها را فاش می سازم، عظمت و کبریایی خداوند شاهد است که نیت من در انجام این کار، خیر است تا افراد بسیاری حکیم و عارف گردند و ایمان خود را در ذات خداوند بیابند و بشنوند و تعلیم گیرند و در نفس خود به خوف و خشیت الهی رسند و به شادمانی دست یابند زیرا آنان حقیقت را دریافته اند. تمام آن چیزی که در زمین است، جلوه ای از عالم روحانی است. و هیچ چیز کوچکی در جهان پیدا نمی شود مگر آنکه به عالم بالا وصل نباشد. عالم

فرودین تجلی عالم برین است. عالم بالا و عالم پایین متقابلاً وابسته به یکدیگر عمل می‌کنند، انسان مهم‌ترین و والاترین خلایق است... وقتی که انسان خلق شد همه چیز کامل بود. او تمام هستی را در وجود خویش متحد می‌کند» [54 p,201-202,204].

دلئون سال‌های آخر عمرش را با همسر و دخترش در یک فقر نسبی به‌سر می‌برد، در سال ۱۳۰۵ در بازگشت از والادولید [Valladolid] به‌سوی آویلا [Avilla] در آروالو [Are Valo] بیمار شده و جهان فانی را وداع گفت. او یکی از بزرگترین عارفان و حکیمان الهی وقت با میراث ماندگار ادبی و عرفانی یهود و البته میراث ادبی جهان عرفانی که تأثیر بسیار قوی براندیشه‌های حکمی و عرفانی معاصران و آیندگان داشته و خواهد داشت که همواره مدیون وی هستیم [Ibid, 218].

۳. آموزه‌های زهر و آیین قبلا از طریق یهود و فرشتگان مقرب به حضرت آدم (ع) پس از هبوط افاضه شده و از طریق وی به حضرات نوح (ع)، ابراهیم (ع) و موسی (ع) رسیده است... در آخرالزمان پس از ظهور ماشیخ به وی افاضه می‌شود... [۷، ص ۱۷۶ و ۱۷۸].

۴. اشاره به حدیث قدسی کنز خفی دارد که: کنت کنزاً مخفياً... [۸، ص ۲۰۳].

۵. اشاره به حدیث قدسی: «انَّ الله خلق آدم علی صورته» [همان، ص ۱۹۹].

۶. ابن عربی و پیروانش، از اعیان، تعبیر و تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند که هر تعبیری حاوی نکته‌ای و هر تعریفی شامل فایده‌ای است، از آن جمله: حروف عالیات^۱، اعیان ممکنات در حال عدمشان^۲، حقایق موجودات که عبارت است از نسب تعینی آنها در علم حق^۳، حقایق ممکنات ثابت در علم حق^۴، بواطن ظاهر، که بطونشان ابدی است^۵، صور عالم، که در علم الهی ثابت است^۱، معانی موجود در علم حق^۲، تعینات

۱. ر.ک: کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ش، ص ۱۰۴.

۲. ر.ک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۶۳.

۳. ر.ک: قونیوی، رساله‌النصوص، ص ۸۳.

۴. ر.ک: کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۹۰.

۵. ر.ک: کاشانی، شرح فصوص الحکم، قاهره، مطبعه مصطفی البابی، ۱۴۰۲ق، فص ابراهیمی، ص ۷۵.

ذات الهی و ظلال و صور اسمای حق تعالی، که موجودات خارجی با آثار و هیأت لازمشان ظلال آن ظلالند^۳، موجودات علمیه حق تعالی^۴، حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسمای الهی در حضرت علمی، که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی^۵، قوایل تجلیات الهی، در برابر اسمای الهی، که فواعل اند^۶، شئون ذاتی حق^۷، صور اسمایی که متعین در حضرت علمی است^۸.

۷. حضرات خمس در قوس صعود عبارتند از: ۱. حضرت احدیت [تعین اول]؛ ۲. حضرت واحدیت [عالم الوهیت و لاهوت و تعین ثانی]؛ ۳. عالم جبروت [عالم انوار، عقول و فرشتگان مقرب]؛ ۴. عالم ملکوت و مثال [ارواح، نفوس، اشباح، صور و فرشتگان]؛ ۵. عالم ملک و ناسوت [طبیعت و ماده] [۹، ص ۴۲۷؛ ۲۰، ص ۳۰؛ ۳۶، ص ۲۷-۳۰ و ۳۰۶-۳۰۷؛ ۳۹، ص ۱۱۰؛ ۴۰، ص ۸۲؛ 51 p, 19-23].

۸. نظریه تناسخ ریشه عمده‌اش در ادیان و مذاهب هندویی و بودایی است که به سراسر گیتی راه یافته اما چنانکه می‌دانیم، در ادیان الهی اعم از ابراهیمی [یهودی، مسیحی و اسلامی] و غیر ابراهیمی [زرتشتی] این نظریه چندان مورد توجه نبوده و عمدتاً توسط علما، متکلمان، فلاسفه و عارفان آن ادیان مورد نقادی قرار گرفته است. در اسلام بنابر آنچه که در متن آمده، برخی از معتزلیان بدان اعتقاد داشتند. مسیحیت اساساً بدان اعتقاد ندارد و با آن مخالفت می‌کند. هرچند فرقه کاتاریست‌ها به نظر می‌رسد بدان اعتقاد داشتند که البته به گفته شولم این امر نیز چندان روشن نیست.

۱. ر.ک: بالی افندی، شرح فصوص الحکم، مصر، ۱۳۲۱ق، فص ابراهیمی.

۲. ر.ک: جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل، ج ۱، ص ۵۱.

۳. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، فص یوسفی، ص ۶۹۲.

۴. ر.ک: مکی، شیخ محمد، الجانب الغربی فی حل مشکلات ابن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۴ ش. ص ۵۷.

۵. ر.ک: جرجانی، میرسید شریف، تعریفات، تهران، انتشارات فرزانه، ترجمه حسین سیدعرب / سیما نوربخش، تهران، انتشارات فرزانه، ۱۳۷۷، ص ۲۴.

۶. ر.ک: سیدحیدر آملی، جامع الاسرار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۷ش، ص ۱۳ و ۶۸۳.

۷. همان، ص ۶۸۵.

۸. ر.ک: جامی، نقدالنصوص، ص ۴۲.

ریشه این اعتقاد در دین و عرفان یهودی در آموزه بحیر بوده است. برخی از متکلمان یهودی نظیر عانان بن داود بغدادی و برخی قبالیست‌ها نظیر مریدان اسحاق نابینا و قبالیست‌های گرونایی و آموزه قبالی زهری بدان التفات نموده و با اختلاف نظر در جزئیات آن، کلیاتش را پذیرفتند. موسی بن میمون و پیروانش در فلسفه یهودی شدیداً با آن مخالفت نمودند... [۷، ص ۳۸۹-۳۹۰]. این اعتقاد بنا بر باور اهل قبالا برخاسته از تأویل متون مقدس است که البته بسیار جای تأمل دارد. به هر روی، این اعتقاد هرگز مورد توجه عرفان اسلامی، عارفان و صوفیان اسلامی نبوده و ادله نقلی، عقلی و کشفی آن بسیار محکم است. البته اگر تناسخ را به معنی انتقال نفس انسانی به بدن حیوان یا انسان دیگری جهت تطهیر و تصفیه یا تکمیل مراتب کمال بدانیم. اما اگر مراد از آن، انتقال آموزه از مرادی به مریدی و از معلمی به شاگردی و... باشد، چنانکه در آموزه‌های بودایی مه‌ایانه به چشم می‌خورد [انتقال شخصیت و نه شخص] قابل قبول است [۱۸، ص ۱۹۰-۱۹۱]. به نظر می‌رسد نظریه "Ibbur" [بارورسازی] که در آن سخن از انتقال شخصیت و نه شخص و آن‌هم نه در دوره آبستنی و نه در وقت زایش بلکه در دوره حیات به میان می‌آید ناظر بر همین معنای ظریف از تناسخ باشد [http:// Theosophy.org/ tldocs/ teachers/ Moses Deleon, pp, 6-7]. نظیر سیطره نفوس انبیا و اولیا بر نفوس انسانی و تحت تصرف خود درآوردن و... به هر تقدیر چنانکه گفته شد، تناسخ در عرفان اسلامی مردود می‌باشد. به گفته شبستری:

تناسخ زان جهت شد کفر و باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

[شبستری، ۱۳۷۱ش، بیت ۱۰۶]

۹. این کلام شیخ اکبر شبیه مفاد حدیث شیعی «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» می‌باشد [۴۲، ص ۱۷۸-۱۷۹].

منابع

- [۱] آشتیانی، سیدجلال‌الدین، [۱۳۶۵]. شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲] _____، [۱۳۸۱]. شرح رسائل قیصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- [۳] _____، [۱۳۸۵]. در حکمت و معرفت، به کوشش حسن جمشیدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۴] آملی، سیدحیدر، [۱۳۶۸]. جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۵] _____، [۱۳۶۷]. نص‌النصوص فی شرح الفصوص، تهران: انتشارات طوس.
- [۶] _____، [۱۳۷۵]. نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات روزانه.
- [۷] ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، [۱۳۸۱]. اسما و صفات حق، تهران: وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- [۸] ابن عربی [۱۳۶۶]. فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلائی، تهران: انتشارات الزهراء، افست بیروت.
- [۹] _____، الفتوحات‌المکیه، بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
- [۱۰] _____، [۱۳۹۲ ق]. الفتوحات‌المکیه، به تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
- [۱۱] _____، [۱۳۶۷]. رسائل، رساله حقیقه‌الحقائق، ترجمه شاه داعی شیرازی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- [۱۲] ابن عربی، ابوعبدالله محمدبن علی، [۱۳۸۴]. الاسری الی مقام الاسری، شرح و ترجمه علی باقری، تهران: انتشارات پارینه.
- [۱۳] _____، [۱۳۸۰]. کتاب الجمال و الجلال، فی الرسائل ابن عربی، حیدرآباد دکن.

- [۱۴] _____، [۱۳۶۴]. رسائل، رساله‌الغوئییه، ترجمه حسن گیلانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- [۱۵] _____، [۲۰۰۴]. رسائل، ج ۴، تحقیق، سعید عبدالفتاح، بیروت: الانشار العربیه.
- [۱۶] ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، [۱۳۸۱]. تمهیدالقواعد، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- [۱۷] بالی افندی، [۱۳۲۱ق]. شرح فصوص‌الحکم، ذیل شرح فصوص‌الحکم، کاشانی، مصر.
- [۱۸] بی‌ناس، جان، [۱۳۷۰]. تاریخ جامع‌ادیان، ترجمه دکتر علی‌اصغر حکمت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
- [۱۹] پارسا، خواجه‌محمد، [۱۳۶۶]. شرح فصوص‌الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۰] جامی، عبدالرحمن، [۱۳۷۰]. نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، تصحیح دکتر محمود عبادی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- [۲۱] _____، [۱۳۵۶]. نقد‌النصوص فی شرح‌الفصوص، تحقیق ویلیام چیتیک، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- [۲۲] جرجانی، میرسید شریف، [۱۳۷۷]. تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب/اسیما نوربخش، تهران: انتشارات فرزاد.
- [۲۳] جندی، مؤیدالدین، [۱۴۲۳هـ - ۱۳۸۱ش]. شرح فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- [۲۴] چیتیک، سی، ویلیام، [۱۳۸۳]. طریق صوفیانه عشق، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
- [۲۵] جیلی، عبدالکریم، [۱۴۰۲ق]. الانسان‌الکامل، قاهره: مطبعه مصطفی‌البابی.
- [۲۶] سمنانی، علاء‌الدوله، [۱۳۶۹]. مصنفات فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۷] شیرازی، آقامحمدهاشم، [۱۳۸۲]. مناهل‌التحقیق، شیراز: انتشارات نور.

- [۲۸] شیرازی، صدرالدین، *سفار*، تحقیق امینی و امید، قم: انتشارات مصطفوی، [بی تا].
- [۲۹] صدوق، ابن بابویه، [۱۳۸۷ق]. *توحید*، قم: مکتبه الصدوق.
- [۳۰] الصفدی، صلاح‌الدین، [۱۹۶۲ م]. *الوافی بالوفیات*، تصحیح هلموت ریتز، آلمان.
- [۳۱] قمی، شیخ عباس، [۱۳۶۹]. *مفاتیح الجنان*، ترجمه مصباح‌زاده، انتشارات محمدحسن علمی، چاپ هشتم.
- [۳۲] قونوی، صدرالدین، [۱۳۶۲]. *رسالة النصوص*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- [۳۳] _____، [۱۳۷۱]. *کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص‌الحکم*، مقدمه، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- [۳۴] _____، [۱۳۶۳]. *مفتاح غیب الجمع‌الوجود*، در ابن‌فناری، محمدبن حمزه، حمزه‌بن محمد العثماني، مصباح‌الانس، [بی تا]، فجر.
- [۳۵] قیصری، شرف‌الدین داود، [۱۳۵۷]. *رسائل قیصری*، ؟ رسالة التوحید والنبوه والولایه؟، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- [۳۶] _____، [۱۳۸۳]. *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: چاپ سوم.
- [۳۷] _____، [۱۳۸۲]. *شرح فصوص‌الحکم*، ج ۱، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- [۳۸] _____، [۱۳۸۴]. *شرح فصوص‌الحکم*، ج ۲، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- [۳۹] کاشانی، عبدالرزاق، [۱۳۶۳]. *شرح فصوص‌الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
- [۴۰] _____، [۱۳۷۰]. *اصطلاحات الصوفیه*، قم: انتشارات بیدار.
- [۴۱] کاشف دزفولی، صدرالدین، *مناهج الموحدين*، نسخه خطی، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی، [بی تا].
- [۴۲] کلینی، ابوجعفر محمد، [۱۳۶۳]. *اصول کافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی.
- [۴۳] مجلسی، محمدباقر، [۱۳۸۴]. *بحار الانوار*، قم: انتشارات بیدار.

[۴۴] مکی، شیخ محمد، [۱۳۶۴]. *الجانب الغربي، فی حل مشکلات ابن عربی*، به کوشش و حواشی نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

[۴۵] مولوی، محمد جلال‌الدین، [۱۳۷۲]. *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مهرداد، چاپ چهارم.

- [46] Chittick, William C., "Ibn Arabi and His school", in *Islamic Spirituality Manifestation*, ed. By Syyed Hossein Nasr, New York, Cross road, 1991; 49-97.
- [47] _____, *The self-Disclosure of God*, New York, State University of New York press, 1998.
- [48] Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, Oxford University press, 2001.
- [49] [http:// theosophy. org/ tlodoocs / theachers / mosesdeleon. htm](http://theosophy.org/tlodoocs/theachers/mosesdeleon.htm).
- [50] Idel, Moshe, "Comments", in *Mystical union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996.
- [51] Isutso, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Berkeley, University of California press, 1983.
- [52] Merkur, Daniel, "Comments", in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idle and Bernard McGinn Editors, New York, Continuum, 1996.
- [53] Schaya, Leo, "Contemplation and Action in Judaism and Islam" in, *A Colloquium at Rothku Chapeal*, Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977.
- [54] Scholem, Gershom, "Torah", in *Encyclopediad of Judaica*, vol. 15, The University of Michigan, 1939.
- [55] _____ "Kabbalah", in *Encyclopediad of Judaica*, vol. 10, The University of Michigan, 1939.
- [56] _____, G, "Adam kadmon", *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, The University of Michigan, 1939.
- [57] _____, G, *Major Trends in Jweish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1954.
- [58] _____, *Origins of the kabbalah*, ed. R.J.ZWI Weblowsky, 1924.
- [59] _____, "Gilgul", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 7, The University of Michigan, 1939.

-
- [60] _____, "Sefirot", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, Keter pub, Jerusalem, 1996.
- [61] *The Wisdom of The Zohar*, Systematically arranged and rendered into Hebrew By Fischel LACHOWER and ISALAH TISHBY Vol. I, II, and III, English translation by David Glodstein, London, Washington, The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
- [62] *THE ZOHAR*, Translated by: Harry Sperling, Maurice Simon & Dr. Paul Levertoff, 5 vol, Copyright by THE SONCINO PRESS, Ltd. London, England, 1984.
- [63] Wolfson, Elliot R., "MYSTICISM, JUDAISM AND" *Encyclopedia of Religion*, Ed by M. Eliade, Vol. 10, New York, Macmilam, publishing company, 1987.