

مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی سریان انسان کامل در مراتب هستی از منظر عرفان اسلامی

داریوش رجیبی^۱، احمد سعیدی^۲

چکیده

در یک تقسیم‌بندی کلی، مباحث عرفان نظری به دو بخش «توحید و موحد» تقسیم می‌شود. بخش دوم به بررسی حقیقت انسان، جایگاه او در نظام هستی و رابطه او با حق تعالی می‌پردازد. در این بخش از علم عرفان نظری، یکی از مسائل اساسی که در فهم بسیاری از مسائل مهم دیگر عرفان نیز کارگشاست، مسأله سریان انسان کامل در مراتب عالم است. روشن است که دستیابی به فهم دقیق و صحیح از این مسأله مهم عرفانی، بر تبیین دقیق مبانی آن توقف دارد. ما در این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی، به واکاوی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی سریان انسان کامل در مراتب هستی پرداخته‌ایم و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که وحدت شخصی وجود، شمول و سریان اسم جامع الله، اتحاد انسان کامل با اسم جامع الله و روح بودن انسان کامل نسبت به عالم، از جمله مهم‌ترین مبانی این دیدگاه عرفانی در زمینه سریان انسان کامل در عالم به‌شمار می‌روند.

واژگان کلیدی: سریان، انسان کامل، مراتب هستی، عرفان، اسماء، اسم جامع الله.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mortaza011@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ hmdsaeeidi67@yahoo.com

مقدمه

از مباحث عمده و مهم عرفان اسلامی، بحث اسم جامع الله است. عارفان مسلمان می‌گویند اسم الله نسبت به دیگر اسماء از دو جهت جامعیت دارد: از یک سو همه اسمای جزئی در این اسم کلی مندمج هستند و از سوی دیگر، اسم جامع الله - که با جلوه‌گری خود موجب پیدایش دیگر اسماء شده - در همه آنها ساری و جاری است. حال با در نظر گرفتن این مطلب که عرفا انسان کامل را مظهر اسم جامع الله می‌دانند می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ایشان، انسان کامل نیز دارای این دو شأن است، یعنی از جهتی کمالات همه موجودات عالم به‌صورت اندماجی در وجود او حضور دارند و از جهت دیگر، او نیز مانند اسم جامع الله و نفس رحمانی در همه عوالم حاضر، ساری و جاری است و سایر موجودات از شئون وجودی او به‌شمار می‌روند.

سرّ این مطلب را باید در تبیین عارفان از اسفار اربعه جست‌وجو کرد. در اندیشه عارفان، انسان در سفر سوم و سیر در اسماء و تلبس به آنها با نفس رحمانی اتحاد پیدا می‌کند و با سریان آن، به نور حق و به‌نحو حق‌الیقینی در سراسر عالم حضور پیدا می‌کند، واجد مقام خلافت تکوینی می‌شود و همه عالم مطیع او می‌شوند. عارفان این سریان را به حضور و سریان نفس در بدن تشبیه کرده و حقیقت انسان کامل را به‌مثابه روح برای عالم دانسته‌اند.

مسأله سریان انسان کامل از جمله مباحث کارگشا و تأثیرگذار عرفانی است و رابطه وثیقی با سایر مباحث کلیدی عرفان، از جمله خلافت انسان کامل در عالم، علم انسان نسبت به حقایق اعیان و اسماء و واسطه‌گری در فیض حق دارد. فهم این مسأله مهم خود متوقف بر تصور دقیق و روشن مبانی و مبادی آن دارد. ولی با وجود بیانات ارزشمند در

آثار عارفان و پژوهش‌گران عرفان اسلامی پیرامون مسأله سریان انسان کامل، تاکنون مبانی این دیدگاه به صورت تفصیلی و شایسته، تقریر نشده است. از این رو پرداختن به مبانی مزبور که خود دری به سوی مباحث مهم و کلیدی دیگر خواهد بود، ضروری می‌نماید. در این نوشتار، ابتدا مبانی هستی‌شناختی و سپس مبانی انسان‌شناختی آموزه سریان انسان کامل در عوالم را بررسی کرده‌ایم.

مبانی هستی‌شناختی

بی‌گمان اساسی‌ترین مسأله عرفانی که زیربنای تمام مباحث عرفان نظری قرار می‌گیرد و با وجود آن طرح و بررسی بیشتر مسائل عرفان نظری دگرگون خواهد شد، مسأله وحدت شخصی وجود است. این مسأله بسیار مهم چنان بر مسائل کلی و جزئی دیگر عرفانی سایه افکنده است که با حذف یا عدم توجه به جایگاه آن، طرح و تبیین بسیاری از مسائل، متفاوت و گاه سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. در مسأله حاضر نیز با چشم‌پوشی از وحدت شخصی وجود و لوازم آن، موضوع بحث منتفی خواهد شد.

در این مقاله، در حد ضرورت و به مقدار وسع این نوشتار، اشاره‌ای کوتاه به وحدت شخصی وجود و برخی لوازم آن کرده و جایگاه این مبانی در بحث سریان انسان کامل در مراتب هستی را برجسته نموده‌ایم.

وحدت وجود

در تبیین رابطه وحدت و کثرت و چگونگی تحقق کثرات وجودی نقطه نظرات گوناگونی از جانب متفکران و صاحب‌نظران اسلامی مطرح شده است. در این راستا حکمای مشاء بر این باور بوده‌اند که کثرت میان موجودات امری حقیقی است و با وجود تباین حقیقی میان موجودات متکثر نمی‌توان به وحدتی حقیقی میان آنها قائل شد و وحدت میان کثرات فراتر از یک امر لازم عام ذهنی نمی‌تواند باشد که همان مفهوم وجود است و این وحدت هرگز به وحدت خارجی کثرات نمی‌انجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴-۱۵۶). در مقابل این دیدگاه - که بر کثرت حقیقی میان حقایق خارجی تأکید می‌ورزد - نظریه تشکیک خاصی ملاصدرا مطرح است که با مبنا قرار دادن اصالت وجود، خبر از وحدت حقیقی میان حقایق خارجی در عین کثرت می‌دهد. در این دیدگاه وحدت نیز همچون کثرت رنگ می‌گیرد و بر آن تأکید می‌شود، اما نه به گونه‌ای که هر کدام از وحدت و کثرت نافی دیگری باشند. بلکه بر اساس این نظریه، کثرت و وحدت اعیان امری حقیقی و خارجی است و هرکدام از

وحدت و کثرت به یکدیگر بازمی‌گردند. ملاصدرا در این نگاه از وحدت سریانی وجود سخن می‌راند که بر خلاف وحدت عددی، تنافی و تعارضی با کثرت خارجی ندارد، بلکه با کثرت سازگار است. به باور او، حقیقت وجود یک امر واحد شخصی و دارای مراتب است و تحقق کثرات به اختلاف این مراتب است (همان، ص ۱۵۶-۱۶۰).

اما در مقابل این دو دیدگاه فلسفی، دیدگاه عارفان مسلمان مطرح است که وجود را یک وجود شخصی بدون نهایت می‌دانند. این امر واحد، بی‌نهایت و بسیط و صرف بوده و به همین دلیل تمام متن واقع را پر کرده است و جایی برای غیر و کثرات نمی‌گذارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷). بر اساس این دیدگاه - که با عنوان وحدت شخصی وجود خوانده می‌شود - مصداق بالذات وجود تنها یکی است و کثرات به حیثیت تقییدی شأنی (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۱۹۶) این حقیقت واحد موجودند. کثرات اگرچه هیچ و پوچ نیستند، اما حظی از وجود ندارند، به‌گونه‌ای که دارای تحقق بالذات باشند. برخلاف نگاه صدرایی که کثرات دارای تحقق بالذات بودند. البته به اعتقاد ما، نظر نهایی ملاصدرا همین تفسیر عرفانی است و ایشان تشکیک را به‌عنوان مقدمه برای رسیدن به وحدت شخصی وجود مطرح کرده است. از این‌رو این تصور که تشکیک خاصی نظر نهایی اوست صحیح نیست؛ چنان‌که این تصور که تشکیک خاصی همان نظریه وحدت شخصی وجود عارفان است، فهم ناقصی از اندیشه ملاصدرا یا از اندیشه عرفاست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۲، جلسه ۱۰ و ۱۱).

کثرت ظهورات وجود واحد شخصی

در نگاه عرفانی، کثرت شئون و مظاهر وجود واحد جایگزین کثرت وجود می‌شود. یعنی از این منظر، کثرات همگی شئون و ظهورات حق تعالی هستند. در دار هستی، یک حقیقت واحد اطلاقی است و تعینات و جلوه‌های آن حقیقت واحد اطلاقی. در واقع، حقیقت لایتناهی حق تعالی با تعین یافتن در برخی صفات موجب پیدایش کثرات گشته است (صائن‌الدین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸-۱۵۹).

رابطه ظهورات با اسماء الله

مطابق دیدگاه عارفان، حاصل ظهور و تجلی حق تعالی، تکوین یافتن اسم است. به عبارت دیگر، در اصطلاح عارفان ذات حق به اعتبار صفتی معین یا به اعتبار یک تجلی از تجلیات خود، اسم نامیده می‌شود. در واقع هر آنچه در لسان غیر عارفان به‌عنوان اسم حق خوانده می‌شود، اسمی برای اسم‌های عرفانی حق است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴). اسم از آن جهت

که همان ذات تنزل و تعین یافته است، چیزی غیر از ذات نیست و میان آنها عینیت و وحدت برقرار است. اما همین اسم از آن جهت که تعینی خاص از حق است، متغایر با ذات اطلاقی حق تعالی است که ورای تعینات و فراتر از اطلاق و تقیید است (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص ۷۹-۸۰).

تعین‌های علمی و حقی

اولین و دومین تعین حضرت حق، تعین‌های علمی هستند و اصطلاحاً تعین‌های حقی نیز نامیده می‌شوند. در تعین اول، همه حقایق به نحو اندماجی و اندراجی هستند و هیچ حقیقتی بر حقیقت دیگر غلبه ندارد. بنابراین در این تعین هنوز هیچ اسمی شکل نگرفته است. حتی «واحد احد» بودن تعین اول به گونه‌ای است که غالباً به عنوان یک اسم عرفانی در نظر گرفته نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۴۷؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۷۱۱). ولی تعین ثانی نسبت به تعین اول جنبه تفصیلی‌تر دارد و اگر تعین اول را علمی اجمالی به حقایق بدانیم، تعین ثانی علم تفصیلی به همه حقایق است. یعنی حقایقی که در تعین اول به صورت غیر متمیز و بسیط و اجمالی بودند، در تعین ثانی تا حدودی تمیز و تفصیل می‌یابند؛ به طوری که می‌توان هر یک از آنها را جداگانه مشاهده و لحاظ کرد. به این ترتیب، با توجه به تفصیل نسبی‌ای که در تعین ثانی به وجود می‌آید، اسماء الله و نیز اعیان ثابت سر برمی‌آورند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۷).

اعیان ثابت و اعیان خارجی

یک ماهیت جنسی یا نوعی مانند انسان را در نظر بگیرید. انسان یک گونه خاص است چه موجود باشد چه نباشد. خالق می‌تواند انسان را موجود کند و می‌تواند موجود نکند. ولی نمی‌تواند انسان را انسان کند یا انسان را غیر انسان کند. به عبارت دیگر، انسان بودن اقتضائاتی ذاتی دارد که قابل جعل نیستند. اگر خالق قادر بخواهد انسان را به صورت دیگری بیافریند و [مثلاً] برای او اختیار قرار ندهد، در واقع انسان را نیافریده و موجود دیگری جای او آفریده، نه اینکه واقعاً انسان را غیر انسان کرده است. انسان انسان است و غیر انسان غیر انسان؛ درست مانند اینکه مربع، سطحی چهار ضلعی است و اگر خالق بخواهد مربع سه ضلعی بسازد، در واقع از ساخت مربع منصرف شده و مثلث آفریده است. مربع همیشه مربع بوده و هست و مثلث نیز همیشه مثلث بوده و هست. به عبارت دقیق‌تر، مربع بودن و مثلث بودن و انسان بودن و ... همگی اقتضائات و گزینه‌هایی پیش‌روی خالق هستند که یا

می‌آفریند و یا نمی‌آفریند. ولی معنا ندارد که او بخواهد این اقتضانات و گزینه‌های پیش‌روی قدرت و اراده را تغییر دهد. به قول بوعلی، «ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳-۱۶۴).

تا اینجا روشن شد که ماهیات غیر مجعول و ثابت هستند. حال سخن در این است که این ماهیت غیر مجعول و ثابت در عالمی که به وجود علمی محقق هستند و عدم خارجی دارند، اعیان ثابته نامیده می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۶۳) و در عوالمی که همین تعینات و ماهیت، وجود و تحقق خارجی یافته‌اند، اعیان خارجی یا خلقی می‌گویند (همان، ص ۴۶۵).

شاید در نگاه اول به نظر برسد که این توضیحات درباره اعیان ثابته و خارجی نه مطابق اصالت وجود است و نه وحدت وجود. اما عرفا تأکید می‌کنند که اعیان ثابته یا ماهیات چه قبل از تعلق قدرت و اراده خداوند و چه پس از آن، معدوم هستند و به اصطلاح، بویی از وجود نبرده و نمی‌برند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۶، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۳). زمانی که خالق مربعی نیافریده، روشن است که مربعی نیست. زمانی هم که خالق یک موجود مربع شکل می‌سازد، باز هم به دقت عقلی، خالق مربع نیافریده بلکه یک موجود محدود ساخته که عقل ما آن را به وجود مربع و خود مربع تحلیل می‌کند. یعنی در خارج چیزی غیر از آن وجود محدود شده و متعین نیست. در خارج یک وجود متعین و یک تعین نداریم و فقط همان وجود متعین را داریم که در نگاه سطحی از یک وجود و یک تعین تشکیل شده است.

تفصیل این مطلب را می‌توان در کتب فلسفی و ذیل بحث اصالت وجود پی گرفت. نگارنده در اینجا فقط قصد دارد بر این نکته تأکید کند که بحث تعینات خارجی منافی دو آموزه اصالت وجود و وحدت شخصی وجود نیست.

رابطه اسماء الهی با تعینات حقی (اعیان ثابته) و تعینات خلقی (اعیان خارجی)

تعینات یا اقتضانات یا ماهیات غیر مجعول و غیر قابل تغییر هستند و هرگز نه موجود بوده‌اند و نه موجود می‌شوند، بلکه کمالات نامحدود خداوند با تنزل به مرتبه تعینات، شکل و رنگ این تعینات را می‌گیرند و به صورت‌های متعددی ظاهر می‌شوند. ذات نامحدود حق جل‌وعلا ابتدا یک تعین علمی پیدا می‌کند که در این تعین همه حقایق موجودند و تنها احدیت برجسته‌تر است و سپس حقایقی که در تعین اول به‌نحو علمی و اجمالی بودند در

دومین تعین به نحو علمی و تفصیلی در می آیند و پس از تعین ثانی و در مراتب پایین تر همین کمالات حق تعالی با کثرت بیشتر (تعین های بیشتر) محقق می شوند و به اصطلاح، از حالت الهی به حالت خلقی در می آیند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴).

اسماء الله از منظر عرفا شبیه موجودهای خاص از منظر فلاسفه هستند؛ چنان که تعین های خاص، هریک از اسماء نزد عارفان همان ماهیات نزد فلاسفه هستند. به عبارت دیگر، وجودهای علمی و عینی متعین اسماء الله کلی و جزئی هستند و تعین های این اسماء الله - که در حقیقت به تحقق این اسماء (به حیثیت تقییدیه این اسماء) موجود هستند - در تعین ثانی، اعیان ثابته و در تعین های خلقی، اعیان خارجی نامیده می شوند. پس می توان گفت از یک جهت اسماء همان اعیان هستند و از جهت دیگر، غیر آنها هستند. (قمشه ای، ۱۳۷۸، ص ۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱) و نیز می توان گفت اسماء الله جهت فاعلی داشته و اعیان ثابته نیز جهت قابلی نسبت به آن فاعل ها دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

چینش نظام اسماء و اعیان

گفتیم که عرفا تحقق علمی حقایق به نحو تفصیلی در تعین ثانی را اعیان ثابته می نامند و همین تعینات را هنگام تحقق خارجی، اعیان خلقی می نامند؛ مثلاً انسان یکی از اسماء الهی است و ماهیت انسان در تعین ثانی که تحقق علمی دارد، عین ثابت و همین ماهیت در عالم عقل و مثال و ماده (تعینات خلقی) عین خارجی نامیده می شود. همین طور تک تک افراد انسان (مانند زید و عمرو و بکر) از اسماء الهی به شمار می روند و وجود علمی ماهیت انسان با خصوصیات شخص زید، عین ثابت زید به شمار می رود و همین خصوصیات موجود در عین ثابت زید، زمانی که زید در عوالم عقل و مثال و ماده محقق می شود، عین خارجی زید نامیده می شود.

این نکته را باید تأکید کنیم که زید یک حقیقت است که در چند عالم حضور و بروز دارد. عین ثابت زید با وجود عقلی و مثالی و مادی زید وجودات متباین نیستند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷). از این مطلب می توان به یکی از شبهات عین ثابت پاسخ داد. این شبهه خارج از بحث ماست، ولی برای فهم بهتر عین ثابت به اختصار آن را مطرح می کنیم و می گوئیم عین ثابت زید، خود زید است در یکی از مراتب علم پیشین الهی و هر آنچه زید در عوالم مادون با اختیار انجام می دهد، در همین علم پیشین نیز - که از یک جهت علم خداوند و از جهت دیگر، باطن زید (مرتبه عالی وجود زید) است - به همان صورت وجود دارد. مجبور بودن

زید برای متابعت از عین ثابت خود بی‌معناست؛ به دلیل اینکه اولاً زید و عین ثابت زید دو موجود نیستند. زید با تمام مراتب باطنی و ظاهری خود، زید است. نه اینکه مرتبه نازله او زید باشد و مرتبه عالی او موجود دیگری باشد. ثانیاً عین ثابت علم است و علم تابع معلوم است نه برعکس (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۱۴-۸۱۵).

به‌رحال پیدایش اسماء حق از کلی به جزئی و از مجمل به مفصل، چپش نظام هستی یا نظام اسماء و اعیان را شکل می‌دهد. در نظام اسماء‌الله و اعیان، ابتدا اسماء و اعیانی که شمول و سعه بیشتری نسبت به دیگر اسماء دارند محقق می‌شوند و سپس همین اسمای کلی، تعیین بیشتری می‌یابند و اسمای جزئی‌تر و اعیان مادون ظاهر می‌گردند. یعنی در مراتب پایین، اسماء و اعیانی قرار می‌گیرند که از بساطت و صرافت کمتری برخوردارند؛ هرچند خود این اسماء نسبت به اسماء جزئی مادون خود از سعه و شمول بیشتری برخوردارند.

درواقع در این نظام، هر اسم و هر تعیین از یک‌سو ظهور یا مظه‌ری برای مرتبه بالاتر خود است (یعنی از یک حقیقت برتر از خود تکون یافته است) و از سوی دیگر می‌تواند ظاهر در اسماء جزئی و تکون‌بخش مراتب مادون باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۳). به اعتقاد عرفا، در صدر سلسله اسماء‌الله، اسم جامع الله قرار دارد و این اسم نسبت دارای ویژگی شمول و سریان است. توجه به شمول و سریان که دو اعتبار هستی‌شناختی اسم الله به‌شمار می‌روند، نقشی اساسی در فهم و تبیین مسأله سریان انسان کامل در مراتب هستی دارد.

اشتمال و سریان اسم جامع الله

اهل معرفت در تبیین چپش مراتب تعینات و کثرات حقی و خلقی و توجیه چگونگی پیدایش این کثرات، از یکی از احکام بنیادین اسم جامع الله با عنوان شمول و سریان این اسم جامع الهی مدد می‌جویند. عنوان جامعیت برای این اسم اعظم الهی از آن جهت است که تمام اسمای مادون خود را به‌نحو حقایق مندمج در خود دارد و همین حقایق مندمج است که در مراتب بعدی با تفصیل یافتن موجب پیدایش کثرات و تعینات حقی و خلقی می‌گردد.^۱ اسم

۱. به حقایق مندمج در اسم جامع الله، معانی معقول نیز اطلاق شده است. اصطلاح معانی معقول به معنای ذهنی بودن این حقایق نیست. بلکه مراد از این اصطلاح این است که اگر ذهن قادر به تصور این مرتبه بود، این معانی را از آن انتزاع می‌کرد.

الله نسبت به سایر اسماء دو اعتبار دارد: به یک اعتبار در همان مرتبه خود، شامل همه حقایق اسماء و اعیان به نحو اندماجی و مجمل است و به اعتبار دیگر، ساری و حاضر در همه مراتب مادون (در مراتب اعیان و ساحت وجودی اسماء) است و در مفصل‌ها ظهور و بروز دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸).

اساساً این ویژگی برای هر اسم کلی که اسماء جزئی‌تر را تحت احاطه خود دارد ثابت است که در مرتبه متقدم شامل تمام حقایق اسماء مادون باشد و در مرتبه بعد با جلوه‌گری خود موجب پیدایش کثرت اسمائی مادون خود گردد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۳). طبعاً اسمی که در بالاترین مرتبه از سلسله اسماء قرار می‌گیرد، شامل حقایق تمام اسماء و اعیان و صفات خواهد بود و به تعبیر دیگر، جامعیت خواهد داشت: «ان الاسم الجامع لحقائق الاسماء و الموجودات و رئیسه‌ها و سلطانها و المهیمن علیها انما هو الاسم اللّٰه». (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، رساله القسم الالهی، ص ۶)

عرفا اسم جامع الله را به جهت همین جمعیتی که نسبت به اسماء و اعیان و اشمالی که نسبت به حقایق کثرات دارد اقرب به افق وحدت می‌دانند. البته اقرب بودن این اسم نسبت به اسماء دیگر و اعلی بودن آن از حقایق مادون نباید موهم این امر باشد که اسماء جزئی دارای نقص هستند و می‌توان جهت فقدان نسبت به بعضی حقایق را به آنها نسبت داد. بلکه باید توجه داشت که در این تفسیر، مراتب پایین‌تر ظهور همان حقیقت اعلی هستند. در واقع اسماء جزئی همان اسم کلی در مراتب پایین‌تر و به صورت تفصیل یافته هستند. امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرماید: «عارف به مظاهر و ظهورات اسمای الهیه شهود کند که جمیع افعال و اعمال و اعیان و اعراض به اسم شریف اعظم و مقام مشیت مطلقه، ظاهر و متحقق است» (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷). اتحاد و عینیتی را که عرفا برای ذات و صفات و ظاهر و مظهر معتقدند، می‌توان مؤید این ادعا به‌شمار آورد. توضیح آنکه رابطه اسم جامع الله با دیگر اسماء رابطه ظاهر و مظهر است و به اعتقاد اهل معرفت، میان ظاهر و مظهر از یک جهت عینیت و از جهت دیگر، غیریت برقرار است. براین اساس [مثلاً] اسم علیم همان اسم الله است که از جهت علم و در مرتبه اسم علیم، ظهور کرده است. اما سرّ تعین و ظهور یافتن یک اسم (مانند اسم علیم از میان اسماء دیگر) را باید در قابلیت ظهور احکام اسماء و حیظه اسماء جست‌وجو کرد. هر اسم به اعتبار قابلیت ظهور یک حکم خاص و باطن بودن مقابل آن حکم خاص، از دیگر اسماء متمایز می‌شود (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۶، ص ۱۹-۲۰).

با این بیان روشن می‌شود که هر اسم به جهت اینکه همان حقیقت برتری است که در مرتبه پایین‌تر ظهور یافته است، شامل تمام حقایق و کمالات مرتبه‌عالی خواهد بود؛ هر چند به لحاظ ظهور برخی احکام و بطون مقابل آن، اسمی خاص را شکل می‌دهد. این همان حقیقتی است که در عرفان اسلامی با عنوان «کل اسم فی کل اسم» از آن یاد می‌شود. از همین رو عرفا همه اسماء حق تعالی را اسم اعظم می‌خوانند و این حقیقت را از لوازم مسأله اشتغال و سریان اسم جامع حضرت حق به‌شمار می‌آورند (امام خمینی ره، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۰).

به هر حال با دقت در حقیقت اشتغال و احاطه و کلیت برخی از اسماء الله نسبت به برخی دیگر، چینش اسماء مزبور از یک اسم کلی به اسماء جزئی‌تر تبیین بهتری خواهد یافت (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۱). در سلسله اسماء الله هر اسمی که از احاطه بیشتری نسبت به باقی برخوردار باشد، حاکم بر اسماء مادون و جامع حقایق آنها خواهد بود تا برسیم به صدر سلسله و اسم جامع الله که از حیث شمول و احاطه جامع تمام معانی است و در مرتبه این اسم، هیچ حکمی بر حکم دیگر غلبه ندارد (امام خمینی ره، ۱۳۷۶، ص ۸۳).

نقش ویژگی اشتغال و سریان اسم جامع الله در تبیین حقیقت و چگونگی سریان انسان کامل در مراتب هستی، در بخش مبانی انسان‌شناختی مسأله سریان انسان کامل و در ضمن بیان رابطه حقیقت انسان کامل با اسم جامع الله بیشتر روشن خواهد شد.

مبانی انسان‌شناختی

گفتیم که به اعتقاد عارفان در دار هستی یک وجود و تعینات آن وجود واحد هستند و هر یک از تعینات یا صفات با ملاحظه آن ذات واحد، اسم نامیده می‌شوند و به این ترتیب می‌توانیم بگوییم در نظام هستی فقط یک ذات و اسمای آن هستند. همچنین گفتیم که اسماء و تعینات ذات مطلق چینش و نظامی تشکیکی دارند و از کلی به سمت جزئی می‌روند و هر اسم و تعین کلی، در مرتبه خود واجد مراتب مادون است به نحو اجمال و نیز ساری و جاری در مراتب مادون است به نحو تفصیل. در پایان نیز اشاره کردیم که از منظر عارفان در رأس سلسله اسماء الله، اسم الله قرار دارد و مطابق آنچه گذشت، این اسم در مرتبه خود، به نحو بسیط و اجمالی همه حقایق و اسماء مادون را جامع و شامل است و به نحو تفصیلی در همه اسماء و مراتب مادون سریان و حضور و بروز و ظهور دارد.

اکنون در تکمیل آنچه در مبانی هستی‌شناختی گذشت، لازم است به بحث رابطه انسان

کامل با اسم جامع الله و با عالم پردازیم تا دیدگاه عارفان در زمینه سریان انسان کامل در عالم و کیفیت این سریان روشن شود.

اتحاد انسان با اسم جامع الله

در صدر تعین ثانی، اسم جامع الله قرار دارد. یعنی الوهیت در این مرحله برجسته‌تر از سایر حقایق است. اسم جامع الله به چند اسم کلی دیگر و آن اسماء نیز به اسماء دیگر تنزل می‌کنند تا برسد به جزئی‌ترین اسماء. در نگرش عارفان به حقیقت اعیان ثابت در تعین ثانی، هر کدام از اعیان ثابت مظهري برای اسم خود می‌باشد. در این نگاه، هر اسم ظهور یافته از اسم کلی و بالاتر خود می‌باشد. طبق بیانی که گذشت، این سلسله در نهایت به اسم جامع الله ختم می‌شود که در صدر سلسله اسماء، جامع حقایق تمام اعیان و اسماء و تشکیل دهنده مراتب مادون است. ناگفته پیداست که تمام اسماء خلقی نیز همین رابطه را نسبت این اسم اعظم الهی دارند که اولاً به صورت حقایق مندمج در مرتبه اسم جامع الله حاضرند و ثانیاً هر اسم ظهوری از این اسم اعظم الهی خواهد بود.

نکته‌ای که در تبیین رابطه عین و اسم گذشت و به فهم رابطه انسان کامل و اسم جامع الله نیز کمک می‌کند این است که عین ثابت و اسم دو حقیقت منحاز از یکدیگر به گونه‌ای که عین ثابت واجد ساحتی از مراتب هستی غیر از حقیقت وجودی اسم می‌باشد، نیستند. به عبارت دیگر، عین ثابت هیچ‌گونه افزایش بر متن اسم خود ندارد و نمی‌توان وجود و حقیقتی غیر از وجود اسم به آن نسبت داد (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۸۶).

در این نگاه، عین ثابت ظهور اسم خود خواهد بود که در خارج به عین اسم موجود است. به تعبیر دیگر، رابطه این دو رابطه ظاهر و مظهر است و به همین جهت نیز بین آنها یگانگی و اتحاد برقرار می‌باشد. البته عقل این قدرت را دارد که هر کدام از ظاهر و مظهر را جداگانه تصور کند و برای هر یک احکام مخصوص به آن را بیان نماید؛ همان‌گونه که در رابطه وجود با ماهیت چنین است که با وجود عینیت برقرار شده بین وجود و ماهیت در خارج، عقل قادر است ماهیت را جدای از وجود تصور کند و احکامی را به آن نسبت دهد. با توجه به چینش اسماء کلی و جزئی که در بخش قبلی گذشت و نحوه تحقق عین ثابت و رابطه آن با اسم، باید گفت هر عین ثابت در مرتبه اول، خود شامل تمام حقایق مادون خود و در مرتبه دوم، تشکیل دهنده مراتب مادون و حاضر و ساری در مرتبه اسماء و اعیان جزئی‌تر خواهد بود. در این میان اسم جامع الله به جهت علو مرتبه و تقدیمی که بر

اسماء دیگر دارد، جامع تمام حقایق اسماء و اعیان و در مرتبه بعد حاضر و ساری در مرتبه اسماء و اعیان است که به تبع، عین ثابت این اسم نیز - که همان حقیقت انسانی است - این احکام را خواهد داشت (همان، ص ۸۶-۸۷).

با این بیان روشن می‌شود که انسان کامل به جهت عینیتی که با اسم جامع الله دارد، دارای دو اعتبار اشتغال و سریان در اعیان و اسماء خواهد بود. به اعتبار اول، حقیقت انسانی جامع تمام حقایق عالم، اعم از اعیان حقی و خلقی خواهد بود و به اعتبار دوم، همین عین ثابت یا حقیقت انسانی است که با ظهور خود موجب پیدایش کثرات حقی و خلقی می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲).

به عبارت دیگر، انسان کامل به عین ثابت خود جامع تمام حقایق اعیان ثابت و به عین خارجی خود جامع حقایق اعیان خارجی است که بر این اساس می‌توان سریان ثبوتی و سریان وجودی را برای انسان کامل نتیجه گرفت. با این بیان که انسان کامل به عین ثابت خود به نحو ثبوتی ساری در اعیان خواهد بود و به عین خارجی خود سریان وجودی در اعیان خارجی خواهد داشت و تمام کثرات در عالم علم و عین، ظهور جزئی همان حقیقت برتر خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹).

نحوه اتحاد انسان با اسم جامع الله

تا بدین جا با بیانی که پیرامون دو اعتبار نفس‌الامری اسم جامع الله با عنوان اشتغال و سریان عرضه شد و توضیحاتی که در راستای تبیین رابطه حقیقت انسان کامل با اسم جامع الله بیان گردید، روشن گشت که مبنای اساسی در تبیین و توجیه سریان ثبوتی و وجودی انسان کامل در عوالم و مراتب هستی، اتحاد این حقیقت با اسم جامع الله است که بر اساس این اتحاد، انسان کامل جامع جمیع حقایق و ساری در همه آنهاست. اما بدون تبیین کیفیت و چگونگی این اتحاد نمی‌توان به تصور دقیق و روشنی از این جامعیت و سریان دست یافت. به هر حال عرفا برای تبیین کیفیت این یگانگی از مسأله‌ای به نام «حق‌الیقین» سود جستند.

اتحاد عالم و معلوم در شهود حق‌الیقینی

پیش از توضیح مقصود عرفا از «حق‌الیقین» لازم است قدری به تقسیم یقین به سه مرتبه «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» پردازیم. جامی با تمثیل به انواع علم به آتش، تفاوت این سه مرتبه را این‌گونه بیان می‌کند: «بدان که چون کسی چشم پوشاند، علم وی به وجود آتش به دلالت حرارت بر وی، علم‌الیقین است و چون چشم بگشاید و آتش را

معاینه ببند، عین‌الیقین است و چون در آتش افتد و ناچیز شود و صفات آتش از وی ظاهر شود، چون احراق و اشراق، حق‌الیقین باشد» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵).

مشابه تمثیل و تعبیر جامی در بیانات سایر عارفان نیز یافت می‌شود؛ مثلاً محی‌الدین عربی در تبیین و تعریف و بیان تفاوت این سه مرتبه از یقین، سه مرتبه مختلف از علم به کعبه را مثال می‌زند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۰). قدر مشترک این تعابیر در تعریف این سه مرتبه از یقین این است که اگر علم یقینی انسان از راه وساطت مفاهیم ذهنی و دلیل و برهان باشد، علم‌الیقین نامیده می‌شود. یعنی مناط علم‌الیقین همین است که عالم با معلوم خود مواجهه و معاینه نداشته باشد و صرفاً از طریق واسطه‌گری مفاهیم ذهنی، علم و آگاهی یقینی بیابد. در این مرتبه اگرچه عالم به معلوم خود به‌نحو یقینی آگاهی دارد، اما وجود واسطه در درک و یافت حقیقت باعث کاهش اعتبار علم و یقین و کم شدن اطمینان و آرامش نفسانی عالم می‌شود. همین امر سبب گشته تا عارفان مسلمان توجه و اعتنای زیادی به این مرتبه از علم نداشته و کسانی را که به مراتب بالاتر از یقین دست نیافته باشند در شمار اولیاء و کاملان و اهل حقیقت قرار ندهند؛ گرچه آنها را به‌خاطر دست‌یابی به همین مرتبه از یقین، راسخین در علم می‌خوانند (کربلایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۵).

اگر عالم بدون وساطت مفاهیم ذهنی به معلوم خود آگاهی یابد به‌گونه‌ای که بین مدرک و مدرک یک نوع معاینه و مواجهه برقرار باشد، از صاحبان عین‌الیقین به‌شمار می‌رود. این مرتبه از یقین به‌خاطر آگاهی بی‌واسطه از متعلق علم و آگاهی، از اعتبار و اتقان بیشتری نسبت به علم‌الیقین برخوردار است و برای عالم اطمینان قلبی و آرامش نفسانی بیشتری می‌آورد. این درجه از یقین برای عارفان نیز حاصل می‌شود و تفاوت عمده عارفان با انبیاء و اولیای کامل مکمل به مقاماتی است که به‌نحو حق‌الیقینی حاصل می‌شوند (همان).

برای فهم تفاوت مرتبه سوم یقین با مرتبه دوم، توجه به این نکته ضروری است که در عین‌الیقین همچنان تمایز و دوگانگی عالم و معلوم برقرار است. به بیان دیگر، اگرچه در حالت شهود عین‌الیقینی معلوم، هیچ واسطه مفهومی میان مدرک و مدرک وجود ندارد، اما همچنان عالم خود را مغایر معلوم و معلوم را مغایر با خود می‌یابد. حال اگر علم به معلوم به‌گونه‌ای باشد که علاوه بر حذف واسطه‌های ذهنی، تمایز و دوگانگی عالم و معلوم نیز برچیده شود و عالم خود معلوم شود و یا [به تعبیر دیگر] با آن متحد یا واحد شود، در اصطلاح از آن علم با عنوان حق‌الیقین یاد می‌شود. درک عالم از معلوم در ادراک و علم حق‌الیقینی به این صورت

است که معلوم خود اوست و علم هم مغایر وجود او و معلوم نیست. به تعبیر دیگر، هنگام شهود حق‌الیقینی، «علم و عالم و معلوم» امر واحد هستند؛ درست مانند علم حضوری انسان به خود. قیصری در شرح یکی از اشعار ابن‌فارض اشاره‌ای مفید به مراتب یقین و ارزش هر یک کرده است (ر.ک: قیصری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵-۱۳۷).

با روشن شدن معنای شهود حق‌الیقینی، برای روشن شدن اینکه چطور انسان به مرتبه معلوم صعود می‌کند و با آن متحد می‌گردد و به شهود و علمی حق‌الیقینی به آن معلوم نائل می‌شود، لازم است اشاره کوتاهی به سه نوع عروج و معراج انسانی از منظر عارفان داشته باشیم.

عروج انسان به مرتبه معلوم و اتحاد حق‌الیقینی با آن

اهل معرفت به سه نوع معراج معتقدند: معراج ترکیب، معراج تحلیل و معراج عود یا ترکیب ثانی. هرکدام از این سه معراج یک نوع «سیر» هستند و «سیر» تلبس به احوال و احکامی است که پی‌درپی روی می‌دهند. اگر سیر امر الهی در مراتب استیداع واقع شود، از آن به معراج ترکیب تعبیر می‌شود و اگر در معراج عود و انسلاخ واقع شود، معراج تحلیل نامیده می‌شود و نیز به معراجی که بعد از معراج عود و در برگشت به عالم شهادت برای تکمیل خود عارف یا غیر او حاصل است، معراج عود ثانی گفته می‌شود (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۵۹۹).

در توضیح مطلب باید گفت در اندیشه عرفانی وقتی سخن از کثرت می‌شود، تنها و تنها پای تعین در میان است. یعنی اگر امری موجود است، وجود آن چیزی نیست جز تعین و ظهور حق‌تعالی در همان مرتبه. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و او نیز تعینی است از تعینات حضرت حق که ابتدا در مراتب عالی ظهور پیدا می‌کند و سپس در تعینات مادون، تا برسد با آخرین مرتبه از تنزلات هستی. تعین انسان در هر مرتبه به‌گونه‌ای است که رنگ همان مرتبه را به خود می‌گیرد و احکام آن مرحله را می‌پذیرد. با رسیدن به هر مرتبه، حکم آن را می‌پذیرد. اما این‌گونه نیست که با گذر از یک مرحله احکام آن را از دست بدهد، بلکه این احکام بر هم اضافه می‌شوند؛ علاوه بر احکامی که انسان به‌حسب عین ثابت خود دارد. اگرچه طی این مراحل به‌نحو تنزلی است و هر مرتبه از مرتبه قبل خود از لحاظ شرافت پایین‌تر است، اما سیر انسان در این مراحل با کمال وی همراه است و موجب کامل شدن اوست. کسب این قیود و احکام هر مرحله تا تعین یافتن صورت ماده انسان در رحم

ادامه می‌یابد تا سرانجام نشئه عنصری او تام و دارای اعتدال گردد. این سیر در لسان عرفان اسلامی معراج ترکیب خوانده می‌شود و وجه تسمیه آن به معراج ترکیب این است که انسان با گذر از هر مرحله با کسب قیود و ترکیبات متصف به احکام ویژه هر مرحله می‌شود؛ به گونه‌ای که در نهایت ترکیبی از صفات، احکام و ویژگی‌های مراتب مختلف به همراه خواهد داشت (ر.ک: همان، ص ۶۰۰).

با تکون انسان و تکمیل نشئه عنصری او، قوس نزول پایان می‌یابد و این خود شروع قوس صعود است. انسان در این مرحله سیری متفاوت از سیر خود در قوس نزول دارد. عبور انسان از این مراتب برای او قیدزداست نه قیدزای؛ مانند سیر اول. به بیان دیگر، انسان در سیر دوم خود با گذر از هر مرحله احکام و صفاتی را که در سیر اول از همان مرتبه به ودیعه گرفته بود را کنار می‌نهد و با تحلیل قیود و ترکیبات خود در این سیر بالا می‌رود. البته کنار نهادن این قیود به گونه‌ای نیست که هیچ نوع اتصافی به آنها نداشته باشد. بلکه با عروج خود با کسب جمعیت مراتب بالاتر، تمام احکام گذشته را به صورت اندماجی به همراه خود خواهد داشت. به بیان دیگر، انسان در این سیر اگرچه از حیث ظاهر با ازاله تعینات و تقیدات بالا می‌رود، اما با کسب جمعیت مراتب اعلی در معنا متصف به تمامی احکام مراتب پایین تر خواهد بود، به نوعی سیر او با ترکیب معنوی همراه است و حقیقتاً می‌توان آن احکام را به او نسبت داد. این معراج انسان - که با تحلیل قیود همراه است - معراج تحلیل نامیده می‌شود. وجه تسمیه آن با بیانی که گذشت روشن شد (ر.ک: همان).

با رسیدن عارف به آنچه اهلیت آن را به حسب رتبه وجودی خود دارد و تحقق غایتی که برای او مقدور است، معراج تحلیل به پایان می‌رسد و با اقتضای مشیت الهی معراج سوم او یا همان معراج عود آغاز می‌شود. در این سیر، حق تعالی انسان را به عالم شهادت بازمی‌گرداند تا به تکمیل خود یا دیگران یا هر دو بپردازد. در این سیر، انسان بار دیگر در مراتب هستی حضور پیدا می‌کند و احکام تمام مراتب را می‌پذیرد و به احوال آنها متلبس می‌شود، اما این ترکیب مانند ترکیب اول مانع و حجاب برای او نیست (ر.ک: همان). از همین رو از معراج عود تعبیر به ترکیب ثانی هم می‌شود. البته این ترکیب ثانی اقتضای تحلیل ثانی را هم دارد که به جهت ضیق مجال و عدم ارتباط با موضوع از تفصیل آن چشم می‌پوشیم.

به عنوان جمع‌بندی برای تفصیل فوق باید بگوییم انسان عارف در سیر خود به سوی

حق تعالی با رسیدن به فناء و بقای بعد از فناء در سفر سوم و چهارم از سفرهای چهارگانه عرفانی، در سفری که در خلق به واسطه حق دارد به نحو حق‌الیقینی با اعیان و اسماء متحد می‌شود و ساری در ساحت وجودی تعینات می‌گردد (کربلایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۵).

از همین رو گفته‌اند حق‌الیقین مختص به مقام فناست و بعد از فنای ذات عارف در ذات الهی و صفات و افعال او در صفات و افعال حق، برای وی حاصل می‌شود. تا زمانی که اسم و رسمی از عارف باقی باشد نمی‌تواند به معنای حقیقی کلمه به شهود جلوه حق در عالم پردازد و تنها زمانی که رفع حجاب شد و اسم و رسم عارف به عنوان آخرین حجاب مرتفع شد، می‌تواند نظاره‌گر «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (بقره ۲، ۱۱۵) باشد و به حقیقت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ» (قصص ۲۸، ۸۸) پی ببرد (سید حیدر آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۰).

با سریان انسان کامل در حقایق اسماء و اعیان، رسم دوئیت بین او و تجلیات برداشته می‌شود و همه تعینات و تجلیات حق تعالی چنان شئون او خواهند بود. در این مرتبه انسان کامل به نحو حق‌الیقینی عالم به حقایق خواهد شد. آنها را می‌یابد و به ساحت وجودی آنها علم دارد؛ چون خود آنهاست. در واقع چون به خود علم دارد، به تمام تجلیات حق علم خواهد داشت.

البته این علم و آگاهی نسبت به تعینات حق تعالی به صورت تفصیلی نمی‌تواند دوام داشته باشد. بلکه به نحو اجمال است و اگر به تفصیل درآید، دائمی نخواهد بود. لمحهای و لحظه‌ای بودن از ویژگی‌های این علم است (کاشانی، بی‌تا، ص ۷۵-۷۶).

انسان کامل، روح عالم

یکی دیگر از مسائل مهم عرفانی که می‌تواند به عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی سرریان انسان کامل در مراتب هستی مطرح و تبیین شود، مسأله روح بودن انسان کامل نسبت به عالم است. این عنوان یکی از شئون است که عارفان مسلمان در تبیین رابطه انسان و عالم، برای انسان کامل برمی‌شمارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸). در این دیدگاه، حقیقت انسان کامل نسبت به عالم به مثابه روحی است که جسم عالم از او حیات می‌یابد.

ممکن است در نظر ابتدایی این مسأله از لوازم سرریان انسان کامل در مراتب هستی به نظر بیاید؛ به گونه‌ای که با روشن شدن حقیقت سرریان و اثبات آن برای انسان کامل می‌توان از روح بودن انسان نسبت به عالم سخن گفت. اما با نگاهی اجمالی به نوع نگاه ابن عربی و بیان وی از این مسأله، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که سرریان انسان کامل از لوازم این

مسئله است و طبیعتاً در مقام طرح بحث، مسئله روح بودن انسان کامل نسبت به عالم باید به عنوان مبانی سریان انسان کامل مورد بررسی قرار بگیرد.

عرفای اسلامی پیرامون اصل مسئله روح بودن انسان کامل، نسبت به عالم و همچنین لوازم و فروع این مسئله (مانند تدبیر عالم و تصرف تکوینی در مراتب هستی و انتساب افعال و اوصاف به انسان کامل) سخن فراوان گفته‌اند.

ابن عربی در فص آدمی از کتاب «فصوص الحکم» به تفصیل به این مسئله می‌پردازد و از لوازم آن سخن می‌گوید؛ از جمله اینکه در تبیین اصل مسئله و رابطه انسان و عالم با جسم دانستن عالم، انسان کامل را به مثابه روحی معرفی می‌کند که حیات این جسم از اوست و عالم بدون انسان چون جسمی بدون روح، فاقد کمال است؛ و در واقع مقصود اصلی از عالم همان انسان است (همان، ج ۲، ص ۶۷).

مؤیدالدین محمود جندی در بیان این حقیقت، با اشاره به عدالت مزاج انسانی و وسعت نشئه او تمامیت روحانیتی که برای انسان است و به جهت استعداد انسان در ظهور دادن حق تعالی، ظهور و تعیین حق در انسان را کامل‌ترین نوع تعین و تجلی می‌خواند و حصول کمال جلاء و استجلاء را به دست انسان می‌داند. از این رو این انسان که به واسطه او کمال ذاتی به کمال اسمائی گره می‌خورد، می‌تواند موجب کمال عالم باشد و عالم که پیش از آن، چنان جسدی بدون روح بود، با وجود انسان حیات یابد و شایسته وجود شود (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۸).

درواقع وقتی گفته می‌شود انسان روح عالم است، از این جهت است که عالم چیزی جز ظهور و تفصیل همان حقیقت انسانی نیست. یعنی انسان باطن عالم و عالم ظاهر و تفصیل یافته از حقیقت انسانی است. بر همین اساس گفته می‌شود عالم بر صورت انسان خلق شده است و انسان روح عالم و قلب و سر باطنی عالم است (همان، ص ۱۹۹).

در اندیشه ابن عربی، رسیدن فیض از حق تعالی به عالم به جهت علو حق و کثرت خلق بدون وساطت یک واسطه ممکن نیست و تنها انسان است که به جهت جامعیت او نسبت به معانی و حقایق می‌تواند این واسطه‌گری را تحقق بخشد و واسطه رسیدن فیض حق به اعیان و اسماء باشد. از همین رو گفته شده که با رخت برپستن انسان کامل از عالم، دیگر مجالی برای ادامه حیات عالم نخواهد بود؛ چون جسدی که با مفارقت روح حیات از آن منتفی خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، رساله‌القسم‌الالهی، ص ۲۲).

اینکه حقیقت این واسطه‌گری چیست و چگونه این تدبیر و تصرف برای انسان کامل

متصور و ممکن است، در بیانات عارفان مسلمان این‌گونه تبیین شده است که انسان به جهت تعلیم اسماء (بقره ۲)، (۳۳) جامع حقایق اسماء و اعیان است و حقیقت این اسماء در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده است. اسماء چنان شئون انسان کامل خواهند بود که در لسان عرفانی از آنها با عنوان قوای روحانی و جسمانی تعبیر می‌شود. یعنی همان‌گونه که روح انسان به واسطه قوی به تدبیر و تصرف در بدن می‌پردازد، انسان کامل نیز به واسطه اسماء الهی به امر تدبیر عالم و تصرف در آن می‌پردازد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۹).

با روشن شدن این حقیقت، سخن گفتن از سریان انسان کامل در مراتب هستی بسی آسان‌تر خواهد بود. براساس آنچه گذشت، رابطه انسان کامل با عالم تصویری دقیق و روشن می‌یابد و سریان انسان کامل در مراتب هستی به عنوان یکی از لوازم این مسأله مبین خواهد شد؛ زیرا همان‌گونه که نفس و روح انسانی در ساحت بدن و قوا حاضر و ساری است و در هر مرتبه عین آن مرتبه و البته غیر آن نیز هست و تمام مراتب شئون این نفس و روح انسانی هستند، در عالم تجلیات و تعینات حق تعالی، وجود انسان کامل همان روحی است که به اقتضای وجودی خود در ساحت همه مراتب مادون حاضر و ساری است و هر مرتبه از عالم شأنی از شئون او خواهند بود.

نتیجه‌گیری

اساسی‌ترین مبنا در طرح و تحقیق بحث سریان و حضور وجودی انسان کامل در عوالم، بلکه در هر بحث عرفانی، آموزه وحدت شخصی وجود و کثرت تعینات و تجلیات می‌باشد. دو ویژگی شمول و سریان اسم جامع الله، از دیگر مبانی هستی‌شناختی برای اندیشه سریان انسان کامل در عوالم است.

برای فهم آموزه سریان انسان کامل، توجه به مبانی انسان‌شناختی عارفان، از جمله دیدگاه ایشان درباره اتحاد انسان کامل با اسم جامع الله ضروری است و برای فهم دقیق نحوه و کیفیت این اتحاد باید به مراتب یقین و انواع عروج از منظر ایشان توجه کرد و دیدگاه ایشان درباره شهود حق‌الیقینی و معراج عود را در نظر گرفت.

از منظر اهل معرفت، انسان کامل مانند روح عالم است. این آموزه نیز یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی در عرفان اسلامی است که برای فهم اندیشه سریان انسان کامل در عوالم باید ملاحظه شود.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (ج ۳). به تحقیق و تصحیح سید محسن موسوی تبریزی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. ابن عربی، محمدبن علی (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۱، ۲، ۴). بیروت: دارالصادر.
۳. _____ (۱۹۴۶ م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۴. _____ (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۳). أشعة اللمعات. به تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. چاپ دوم. به تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۸. جندی، مؤیدالدین محمود (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. چاپ دوم. به تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. چاپ سوم. به تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. _____ (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی.
۱۲. _____ (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس». به تحقیق و تصحیح حسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
۱۳. صائین الدین، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. به تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة

- (ج ۱)، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. فناری، محمدبن حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. به تحقیق و تصحیح اصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۱۶. قمشهای، محمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشهای حکیم صهباء. به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی. اصفهان: کانون پژوهش.
 ۱۷. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۸. _____ (۱۴۲۵ق). شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری. به تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). النصوص. به تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۲۰. کاشانی، عزالدین محمودین علی (بی‌تا). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تهران: نشر هما.
 ۲۱. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیة. به تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۲۲. کربلایی، جواد (بی‌تا). الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة (ج ۱). به تحقیق و تصحیح محسن اسدی. قم: دارالحديث.
 ۲۳. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). میانی و اصول عرفان نظری. چاپ پنجم. نگارش عطاءالله انزلی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۲۴. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۲). درس گفتارهای استاد سید یدالله یزدان‌پناه. تدریس مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری.