

# جامعیت وجودی انسان، شاخصه‌ای اساسی در عرفان شیعی (با تکیه بر عرفان ابن‌ترکه اصفهانی و ملاصدرا)

علی درستکار<sup>۱</sup>

قدرت... خیاطیان<sup>۲</sup>

عظیم حمزئیان<sup>۳</sup>

**چکیده:** حقیقت انسانی و مرتبت انسانیت که از آن به مقام انسان کامل یا حقیقت محمدی (ص) یاد می‌شود، از فروع اندیشه وحدت شخصی وجود است؛ بدین معنا که اصل و حقیقت وجود، منحصر در حق سبحانه و تعالی است و دیگر وجودات عالم واقع، جلگی ظهورات و شئون حق و بلکه همه از تجلیات آن وجود واحدند. انسان کامل، به واسطه جامعیت، دربردارنده تمامی حقایق الهی و کونی است. این جامعیت و سعه وجودی، از یک طرف مرهون اراده ازل الهی است، اراده‌ای که انسان را مقصود و منظور نهایی آفرینش هستی و محل ظهور تام اسما، صفات، احکام و اعتبارات خداوندی قرار می‌دهد و از طرف دیگر، با توجه به اینکه در چینه نظام هستی، انسان در آخرین مرتبه از تنزلات مظاهر و در پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهورات الهی قرار دارد، به حکم «کلُّ مرتبه سافله شامله لعلیاء»، تمامی مظاهر عالیه را جامع و شامل و همه مراتب و تجلیات را از عرش تا فرش، به یک حقیقت وحدانی و به نحو احدیت جمع داراست. این مقاله، به روش توصیفی - مقایسه‌ای به بررسی جامعیت وجودی انسان، به‌عنوان شاخصه‌ای اساسی در عرفان شیعی و با تکیه بر عرفان ابن‌ترکه و ملاصدرا پرداخته‌است که ۱. هر دو بر وجود خصوصیتی در حقیقت انسانی و سرشت اعتدالی انسان تأکید دارند و ۲. معتقدند که حکم ازل و اراده الهی، در سایه حرکت حُبّی مقدس، بر کون جامع بودن انسان تعلق گرفته‌است و ...

**کلمات کلیدی:** جامعیت، سعه وجودی، انسان کامل، ابن‌ترکه اصفهانی،

ملاصدرا.

---

۱. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ali-dorostkar57@semnan.ac.ir

Email: khayatian@semnan.ac.ir

Email: ahamzeian@semnan.ac.ir

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران.

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، ایران.

## مقدمه

تبیین مسأله انسان کامل به‌عنوان یکی از سرفصل‌های مهم عرفان نظری که «الذی لا یؤاذه فی ذلك أحد من الموجودات و لا یدانیه شیء من الکاائنات» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۱۹) و اثبات جامعیت و سعه وجودی او، علاوه بر آن که صلاحیت و شایستگی انسان را برای مظهریت تام اسمای الهی و حقایق کونی عیان می‌سازد، ما را به مقام رفیع امامت و جایگاه منبع ولایت، به‌عنوان محوری‌ترین موضوع در معارف و آموزه‌های دینی مکتب تشیع، اشارت می‌نماید؛ زیرا عنوان امام در مکتب تشیع، به وجه کامل برهانی و استدلالی، با آموزه عرفانی انسان کامل (موحد) مطابقت دارد. آن مناقب و مناصب را که ابن‌عربی، به‌عنوان طراح این گزاره عرفانی (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ص ۹۹) در فصوص‌الحکم برای انسان کامل عرفانی بیان می‌کند، با عنوان امام در مکتب تشیع هماهنگی و همانندی دارد. تعبیراتی مانند انسان کامل، مظهر اتم و جلوه کامل حق است: «لکونه متصفاً بالوجود و یظهر به سره الیه»؛ غایت اصلی در امر خلقت است: «لولاک لما خلقت الأفلاک و لا الجنه و لا النار»؛ سبب و بهانه آفرینش مخلوقات است: «فإنه به نظر الحق إلى خلقه فیرحمهم»؛ خلیفه و کون جامع است: «فسمی هذا المذکور انساناً و خلیفه، فإما انسانیه فلمعوم نشأته و حصره الحقایق کلها»؛ روح عالم هستی و همه چیز، مسخر اوست: «و جعله روحاً للعالم، فسخر له العلو و السفل للکمال الصورة»؛ قوام و بقای هستی به اوست: «قیام العالم بوجوده»؛ نگین انگشتری آفرینش «فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم»؛ به واسطه او، خداوند حافظ و نگهدارنده خلق است: «لأنه -تعالی- الحافظ به خلقه... فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیهِ هذا الإنسان الکامل»؛ حجت بالغه خداوندی بر علیه فرشتگان است: «و به قامت الحجة لله تعالی علی الملائکه» و... (ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ۷-۹)، اینها تفسیر همان شأن و مرتبتی است که شیعه برای مقام و منصب امام به آن باور دارد و شاهد بر این مطلب، عبارات پرنغزی است که در زیارت جامعه کبیره، به‌عنوان یکی از اسناد معرفتی - اعتقادی شیعه آمده است. منزلت و مرتبه‌ای که امام رضا<sup>(ع)</sup> در توصیفش می‌فرماید: «الإمام واحد دهره، لا یدانیه أحد و لا یعادله عالم و لا یوجد له بدل و لا له مثل و لا نظیر...» و هو بحیث النجم من یدالمتناولین و وصف الواصفین فأین الاختیار من هذا و أین العقول عن - هذا» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۲۴). پس بحث از انسان کامل، به‌عنوان یک حلقه وصل، هم می‌تواند به قرابت بیشتر عرفان و تشیع مساعدت رساند، تا بمثابة مدخل و معبری ناب، زمینه آشنایی بیشتر با معارف عرفانی اهل بیت<sup>(ع)</sup> را فراهم کند و هم بحث‌های نظری، در جهان‌بینی فلسفی - عرفانی، سیر و نظم منطقی و ساختار دقیق برهانی خود را پیدا می‌نماید. در این مقاله به بررسی مقایسه‌ای مسأله جامعیت وجودی انسان، به‌عنوان

شاخصه‌ای اساسی در عرفان شیعی، با تکیه بر عرفان ابن ترکه و ملاصدرا به روش توصیفی - مقایسه‌ای پرداخته‌ایم.

### پیشینه پژوهش

یکی از مباحث مشترک بین فلسفه و عرفان، بحث «تطابق الکونین» یا مطابقت وجودی انسان با عالم هستی است. انسان به‌عنوان نسخه‌ای مختصر و منحصر از جهان هستی، به‌دلیل جامعیت و سعه وجودی‌اش، همواره مورد اهتمام حکما، عرفا و توجه پژوهشگران این حوزه علمی بوده است. وجه امتیاز تحقیق حاضر نسبت به دیگر پژوهش‌های مرتبط، علاوه بر بررسی توصیفی - مقایسه‌ای جامعیت وجودی انسان، آن هم به‌طور خاص در عرفان ابن ترکه و ملاصدرا، تبیین مبنای جامعیت وجودی انسان به‌عنوان خاستگاه اندیشه انحصار‌ظهریت حقایق الهی و خلقی در انسان و بیان مباحثی است که دیگران بدان نپرداخته‌اند. با این همه، در بین مقالات علمی ۱. مقاله «جایگاه انسان در نظام آفرینش از دیدگاه فیلون اسکندرانی و ملاصدرا» نوشته زینب فروزفر و قربان علمی؛ ۲. مقاله «ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا» نوشته مرتضی شجاری و جعفر محمدعلیزاده؛ ۳. مقاله «کرامت عرفانی انسان در اندیشه ملاصدرا و امام خمینی (ره)» نوشته قدرت‌الله قربانی، با موضوع مورد بحث ما ارتباط و قرابت دارد. وجه اشتراک مقالات فوق، برجستگی انسان و ابعاد وجودی اوست، خصوصاً انسان کامل که در واقع همان مرتبه‌ای است که حقیقت تمامی ممکنات در او تحقق می‌یابد.

### بخش اول: تحلیل معناشناختی مفاهیم بنیادین تحقیق

گام نخست در تأمل علمی و فهم حکمی مؤلفه و شاخصی به نام «جامعیت و سعه وجودی انسان»، معرفت و شناخت دقیق مفاهیم اساسی موضوع تحقیق است؛ چرا که بدون پردازش دقیق مفهومی، دستیابی به مدعای مورد نظر، در پژوهش و تحقیق پیش‌رو ممکن و میسر نخواهد بود.

#### ۱. جامعیت و سعه وجودی انسان

در اصطلاح عرفان، واژگانی همچون جمع، جمع‌الجمع و جمعیت از مراتب سیر و سلوک و مقامات عرفانی است. هر چند از حیث مرتبت عرفانی و به اعتبار مقام و منزلت سلوکی، همه این‌ها همسان و همانند نیستند. «جمع» در اصطلاح عارفان، مقابل فرق است. فرق، احتجاب است از حق به خلق و جمع، شهود و مشاهده حق است بی‌خلق، و حال آن‌که جمع‌الجمع، مقامی

تمام‌تر و کامل‌تر از جمع است؛ شهود خلق است قائم به حق، در جمع‌الجمع سالک عارف، نفس خود را فراموش کرده و از مشاهده خلق غایب شده، یعنی نه خلق را احساس می‌کند و نه چیزی دیگر را، بلکه حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده می‌کند و این از آن جهت است که حق، تمام وجودش را در بر گرفته است. جمعیت در اصطلاح سالکان، اشارت از آن است که از همه به مشاهده واحد پرداز می‌گفته‌اند: «جمعیت آن که سالک به مرتبه محو رسد و او را شعور خلق و خود نماند. در نظر صوفیان، بالاترین مقامی است که سالک طریقت بدان می‌تواند برسد و از آن بالاتر، مرتبه‌ای و مقامی در طریقت نیست و آنچنان است که سالک به مرتبه‌ای رسد که با تمام وجود، دل در خدای بندد و جز او هیچ کس و هیچ چیز را مؤثر در وجود و عالم هستی نداند» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۹۰-۲۹۲؛ سعیدی، ۱۳۹۲: ۲۶۱-۲۶۴). جامعیت در تحقیق حاضر، به معنی جامع جمیع مراتب و مظاهر بودن یا همان جامع وحدت و کثرت بودن است؛ به عبارت دیگر، «مراد از جامعیت انسانی، بهره‌وری از نسخه‌های جمیع مظاهر در همه مراتب است. اگر چه همه اشیا نظیر مَرایا و آینه‌های متعکسه‌ای هستند که رو در روی یکدیگر قرار گرفته و در یکدیگر ظهور و حضور دارند؛ لیکن ظهور اشیا در هر مظهر به حسب همان مظهر و رتبه است؛ اما انسان کامل، آیینۀ واحدی است که اشیا در آن به حسب همه مراتب و به لحاظ تمام حیثیات ظهور می‌کند؛ یعنی او نمونه اشیا را به گونه‌ای که در همه موجودات به صورت متفرق و پراکنده است، با احدیت جمعی خود به تنهایی واجد است و لذا به عنوان موجود واحد، از یک سو با عبارت «قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰، فصلت: ۶) به معرفی بشریت خود می‌پردازد و از دیگر سو، به مصداق «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی» (نجم: ۹) با وصول به واحدیت و بلکه احدیت، همه تعینات را به وجود جمعی دارا شده یا آن که آنها را در رتبتی برتر، مستهلک گردانده و بدین سان بساط جمع را نیز جمع می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۳۴).

## ۲. عرفان شیعی

هر چند در میان فرق مختلف اسلامی حقیقت و واقعیتی به نام وجوه مشترک اندیشه‌های عرفانی غیر قابل تردید و انکار است، شیوه‌ها و روش‌های فهم و تبیین این آموزه‌ها و اندیشه‌های عرفانی در تمامی مکاتب و مذاهب یکسان نیست. وجه ممیز عرفان شیعی (امامیه اثنی عشری) که او را از عرفان اسلامی به طور کلی و از دیگر فرقه‌های شیعی به طور خاص (زیدیه و اسماعیلیه)، متمایز و متفاوت می‌سازد، عبارتند از:

۱. منهج کلامی مستقل و آرا و عقاید منحصر به فرد شیعه امامیه مثل تنصیصی بودن منصب امامت.
۲. دستورات و تأییدات امامان شیعه<sup>(ع)</sup> در اندیشه‌های عرفانی و افاضات عرفانی ایشان (از قبیل تفاسیر، ادعیه، مناجات و...) که از ائمه<sup>(ع)</sup> به جای مانده و همواره به‌عنوان یک پشتوانه غنی برای عالمان و عارفان این مذهب مطرح بوده است.
۳. برداشت متفاوت عالمان و عارفان شیعی نسبت به اندیشه‌های عرفانی، از یک سو متناسب با آن ادبیات الهیاتی که در سنت عرفان اسلامی کسب کرده‌اند و از سوی دیگر، با توجه به اعتقادات و باورهای فقهی - کلامی، تفاسیر و روایات ائمه<sup>(ع)</sup> و دستورات و تأییداتی که امامان شیعه نسبت به اندیشه‌های عرفانی داشته‌اند. علامه طباطبایی<sup>(ره)</sup> قائل به عرفان شیعی بوده (فارغ از تصوف آداب و رسومی مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و استعمال موسیقی و غنا و وجد) و معتقد است که برنامه‌های سیر و سلوکی این نوع عرفان، با عنایت به موازین نظری شیعه و آنچه که از مدارک اصلی اسلام یعنی کتاب و سنت برمی آید، وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۰۰). بنابراین و با ملاحظه همه این موارد می‌توان چنین گفت که عرفان شیعی به شیوه‌ها و روش‌هایی اطلاق می‌شود که برای فهم آموزه‌ها و تبیین اندیشه‌های عرفانی به کار می‌رود و به دلیل عقاید و باورهای کلامی - فقهی شیعه امامیه اثنی عشری، از دیگر مکاتب و مذاهب متمایز است. ضمن اینکه چنین آموزه‌هایی از سوی امامان شیعه مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

### بخش دوم: تبیین نظری جامعیت وجودی انسان

بعد از تبیین مفهومی و تحلیل معناشناختی موضوع، نوبت به تبیین نظری و تحلیل پدیدارشناسی آن می‌رسد. حقیقت انسانی (مرتب انسانیت) و مسأله جامعیت وجودی، در نگاه عالمان و عارفان، امری مسلم بوده و همه نسبت به آن اهتمام ویژه‌ای دارند؛ اما با این همه، در نحوه جامعیت انسان، نسبت به مشاهد وجودی و تطابق بین انسان و عالم وجود، مشرب‌های مختلف و نظرگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ یعنی با این که در مسأله جامعیت حقیقت انسانی همه اتفاق نظر دارند، در دایره شمول و گستره این جامعیت وجودی، همه نظرها و دیدگاه‌ها یکسان نیست (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۵۶). اکنون جای پرداختن به این نکته است که اولاً: چرا دیگر مظاهر هستی، توانایی مظهریت تام و مرآتیت کامل حق را ندارند؟ ثانیاً: آیا جامعیت وجودی انسان، در جهان‌بینی عرفانی و فلسفی به یک معناست یا این که تفاوت دارد؟ در ادامه این مهم را با تکیه بر عرفان ابن ترکه اصفهانی (م. ۸۳۵.ق.) و صدر المتألهین شیرازی (م. ۱۰۵۰.ق.) تبیین می‌نماییم.

### ۱. مظهریت تامّ انسان کامل در عرفان ابن ترکه

از نگاه ابن ترکه در تمهید القواعد، تنها انسان است که شایستگی مظهریت تامّ و جامع اسمای حُسنای الهی و صلاحیت نمایان‌گری صفات جلال و جمال خداوندی را دارد: «أَنَّ الصوره الأکملیّه، الظاهره بحسب أحدیّه جمع جمیع هذه المظاهر لا یُمكن ظهورها من حیث هی کذلک، إلا فی المظهر التامّ الإنسانی» (همان: ۳۶۰-۳۶۱). معنای مظهر کامل و کون جامع بودن یعنی جامع جمیع مراتب و مظاهر هستی بودن، اما این که دیگر موجودات و مخلوقات صلاحیت و شایستگی انسان را ندارند و این حقیقت انحصار در انسان دارد، وجوه دیگری است که مهم‌ترین آن:

#### ۱-۱. به جهت قابلیت و استعدادی است که انسان دارد

«أَنَّ المظهر الکامل عبارة عن الکنون الجامع الحاصر لجمیع المظاهر الّتی فی سائر المراتب الموجوده فیه و هذا هو النشأه العنصریه الإنسانیّه لا غیر، فإنّها آخر تنزّلات المظاهر، الواقع فی آخر تنزّلات المراتب، و قد عرفت أنّ کلّ مرتبه سافله شامله لعلیها بما فیه من المظاهر، فیکون الإنسان العنصری هو الحائز لسائر المراتب و المظاهر، فلا یصلح للمظهریّه إلا هو...

مِن کُلّ شیءٍ لُبّه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

از هر چیز نه قشر و کثیف آن، بلکه لبّ و لطیف آن، در مجموعه وجود عنصری انسان به ودیعت سپرده شده است» (همان: ۳۵۹). در نظر اهل معرفت، نوع و حقیقت انسانی، استعداد و ظرفیت جمع تمام حقایق اسمایی را دارد و همه افراد بشر از چنین امکان و استعدادی برخوردارند؛ هر چند ممکن است برای همگان به فعلیت رسانیدن این قابلیت و ظرفیت فراهم نگردد. البته این قابلیت و استعداد در انسان‌های کامل به فعلیت می‌رسد و آنها مظهر تام حقایق و محل جامعی برای مظاهر اسما و صفات الهی‌اند. «إعلم أنّ الله اسمٌ للذات الإلهیّه، باعتبار جامعیته لجمیع النوعت الکمالیّه و صورته الإنسان الکامل» و إلیه أُشیر بقوله (ص): «أوتیت جوامع الکلم» (شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۰)؛ (برای اطلاع بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۱ ه.ق، ج ۸: ۲۰-۲۱؛ ج ۱: ۱۳۲؛ ج ۴: ۱۴۲؛ ج ۱۲: ۱۵۸).

#### ۱-۲. انسان حائز مرتبه احاطه و جمع است

انسان کامل به واسطه جامعیت، جامع قوس نزول و صعود است و حائز رتبه احاطه و جمع؛ یعنی تمام آنچه را که از حقایق اسما در صورت الهی (در تعین ثانی) موجود بوده، به نحو افضل و اکمل در مقام و مرتبت انسانیت ظهور کرده است؛ آن هم ظهوری جمعی، احدی و کمالی؛ بر

خلاف ظهور حقایق اسما در صورت‌های تفصیلی، که ظهور در آنجا به صورت جزئی، پراکنده، جدا و غیر جامع است «ظهور الحقایق الأسمائیه الالهیه فی کلِّ کامل [الانسان الكامل] کامل جمعیّ اُحدیّ کُلّیّ بحسب المظهر الأجمع الأکمل و ظهورها فی کلِّ جزءٍ من العالم جزئیّ بحسبه كذلك. و قد لا يظهر فی أكثر أجزاء العالم أكثر الأسماء فضلاً أن يظهر تماماً بکمالها، و ذلك فی أسماءٍ مخصوصه بالإنسان و ظهورها فی الانسان تماماً علی الوجه الأکمل» (جندی، ۱۳۸۱: ۱۸۰). بنابراین تنها مظهر ممکن برای تجلی و جلوه گری اسما و صفات الهی، انسان کامل است. همو که مظهر اتمّ و تجلی اعظم حق تعالی است و این بدان معناست که خداوند تمام شئون، همه آن اسما و صفات و احکام و اعتباراتی را که در ذات خود بالقوه داراست، بدون هیچ نقص و کاستی در آینه تمام‌نمای خود، یعنی انسان کامل می‌بیند («و اما کان الانسانُ الكامل هو المرادُ بعینه دون غیره من أجل أنه مجلّی تامّ للحقّ يظهر الحقُّ به من حیث ذاته و جمیع أسمائه و صفاته و احکامه و اعتباراته علی نحو ما یعلم نفسه بنفسه فی نفسه و ما ینطوی علیه من أسمائه و صفاته و سائر ما أشرت الیه من الاحکام و الاعتبارات و حقایق معلوماته الّتی هی أعیان مکوّناته دون تغییرٍ تُوجِبُه نقصَ القبول و خللٍ فی مرآتیته...») (قونوی، ۱۳۶۲، نص ۱۱: ۴۲). تنها انسان است که می‌تواند جامع حق و خلق باشد، یعنی حائز مرتبه اطلاق الهی و تقیید عبدی «والإنسان ذو نسبتین کاملتین، نسبة یدخل بها إلی الحضرة الإلهیة، و نسبة یدخل بها إلی الحضرة الکوئیة، فیقال فیه: «عبدٌ» من حیث إنه مکلف و لم یکن ثمّ کان، و یقال فیه: «ربٌّ» من حیث إنه خلیفته و من حیث إنه أحسنُ التقویم فکأنه برزخٌ بین العالمین و جامعٌ للخلق و الحقّ» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۵۳). می‌توان چنین نتیجه گرفت که در عرفان ابن‌ترکه، انسان واجد صفت و خصوصیتی است که جایگاه او را در میان تعینات علمی و خلقی، ممتاز و برجسته می‌سازد «إذ لیس فی الإمكان أجمع من الانسان؛ لإحاطته بالمرتبه الإطلاقیة الإلهیة و القیدیة العبدیة» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۲).

### ۳-۱. تعلق گرفتن اراده ازلی الهی بر این امر

این جامعیت و سعه وجودی در انسان کامل، مرهون اراده ازلی الهی بر اساس حرکت حُبّی در امر آفرینش هستی است «فأقتضی الأمر الإلهی أن تكونَ صورةً اعتدالیةً لیسَ للوحده الذاتیة فیها غلبه، و لا اکثره الإمكانیة علیها سلطنه، حتی تصلح لأن تكونَ مظهراً للحقّ من حیث تفاصیله الأسمائیة و أحدىة جمعیتة الذاتیة بسعه قابلیتها و عموم عدالتها و ذلك هو النشأه العنصریه الإنسانیة، إذ لیس فی الإمكان أجمعُ من الإنسان» (همان: ۳۲۲-۳۲۶). البته این که اراده ازلی الهی، به وجود مظهری جامع و صورتی اعتدالی برای حق تعلق گرفت، بدین معناست که از ابتدا انسان، مقصود و منظور

اصلی در این خلقت بوده، تا محل ظهور تام و نمایان‌گر کامل اسما، صفات، احکام و اعتبارات خداوندی باشد (قونوی، ۱۳۶۲، نص ۱۱:۴۲). پس به حکم حرکت حُبِّی قدسی «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (مجلسی، ۱۴۰۴.ق، ج ۸۴: ۱۹۹)، اراده حق تعالی بر این معنا قرار گرفته که انسان کامل، کون جامع و مظهر لامع عوالم هستی باشد؛ «چون آن تجلی اول بکلیت و کمال جمعیت و حکم حرکت الحیبیه المقدسه، متوجه کمال ظهور و اظهار بود و مرکب و آیینۀ او تماماً، جز حقیقت آن برزخیت اول نبُود و کمال صورت ظاهر آن برزخیت، که حقیقت انسانیت است و باطن او، آن تعیین اول و احدیت جمع و مقام او ادنی است که نهایت وسطیت است بین الواحدیه والاحدیه، و ظاهرش مرتبۀ الوهیت و مقام جمع‌الجمع و حضرت قاب قوسین، عرض اعتدال انسانی است که مزاج انسانی صورت آن اعتدال است، پس آیینۀ آن تجلی اول، بکلیتۀ جز آن مزاج انسانی که صورت آن اعتدال حقیقی است، نتوانست بود؛ چه عرصۀ کون را گنجانی آن نیست که حامل آن برزخیت باشد- کما هی- و الیه الاشاره بقوله تعالی: «أَنَا عَرْضْنَا الْأَمَانَةَ» و هی قبول هذا التجلی بکلیتۀ، «علی السموات» و هی ما علا «و الأرض» و هی کنایۀ عمّا سفّل «والجبال» ای ما بینهما؛ «فأبینَ أن یحملنہا» لعوز کمال القابلیۀ لکمال الظهور تماماً و انتفاء کمال الاستعداد و عدم تمام المضاهاه لحقیقۀ تلک البرزخیه «و أشفقن منها» ای خفن من قبولها لتقیّدهنّ بأحكام الأسماء «و حملها الانسان» لکمال القابلیه و تمام المضاهاه لحقیقۀ تلک البرزخیه» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۷).

#### ۴-۱. وجه انحصار مظهریت در انسان به بیانی دیگر

در بحث از مراتب وجودی عرفانی و چینش نظام هستی، اولین مرتبه از مراتب و مقامات هستی، مرتبۀ غیب مطلق و معانی است که از آن، به تعیین اول (احدیت) و تعیین ثانی (واحدیت) تعبیر می‌شود. نکته قابل توجه این که هیچ کدام از تعینات علمی (احدیت و واحدیت) و خلقی حق (عقل، مثال و طبیعت)، صلاحیت مظهریت تام بودن را ندارند؛ چرا که آن جامعیت و اعتدال در مظهریت را ندارند «تعینات احدیت و واحدیت دو چهرۀ اولین تعیین حق اند که وحدت حقیقی است؛ پس اولین تعیین حق (یا حلقۀ وصل میان ذات بی تعیین و احدیت و واحدیت حق) وحدت حقیقی ذات است که همه کثرات در او منطوی و هاضم همه کثرات است. این تعیین بر تعینات بعدی احاطه، بر همه آنها تقدّم و از آنها تمایز احاطی دارد؛ ولی وحدت بر این مرتبه حاکم است و کثرت منطوی و مندک و فانی است. تعینات بعدی، یعنی تعینات خلقی (عالم عقل، مثال و طبیعت) مظهر کثرت اند و اسما و صفات حق را به نحو کثرات و جدا جدا نشان می‌دهند و



کثرت بر آنها حاکم است؛ پس یک مظهري اعتدالی ضروری است که جامع بین وحدت و کثرت و آینه تمام‌نمای حضرت حق باشد» (معلمی، ۱۳۹۳: ۶۵۸).

پس دلیل وجه انحصار، نوعی سعه وجودی است که آدمی در پرتو آن، آینه طلعت نمای ایزدی و مظهر ظهور و بروز حقایق الهی و کونی می‌شود. «ذات الهی (هویت واحد به وحدت حقیقی) چون از یک سو، احکام وحدت در آن بر احکام کثرت غلبه کرد (در تعین ثانی) و بلکه کثرت تحت قهر احدی در مقام جمع معنوی محو شد (در تعین اول) و از سوی دیگر، در مظاهر پراکنده و غیر جامع این عوالم عینی به صورت تفصیلی و جدا ظاهر شد؛ به گونه‌ای که احکام کثرت بر وحدت غلبه کرد (در مظاهر تفصیلی و تعینات خلقی، که مظهر کثرت‌اند) و امر وحدت به حسب اقتضای تمایز فعلی و تفصیل خارجی پوشیده ماند، اینجا بود که ذات حق تعالی اراده کرد تا در مظهري کامل ظهور کند (مظهري که جامع همه مراتب بوده و بتواند در نهایت اعتدال، تمامی حقایق الهی و کونی را در برگیرد و نسبت به همه این حقایق رابطه یکسانی برقرار نموده و حقشان را به درستی ادا کند)؛ به گونه‌ای که هم در بردارنده همه مظاهر نورانی (اسمای الهی) و حقایق ظلی (اعیان ثابتة و اعیان خارجی) باشد و هم به لحاظ استعداد و ظرفیت، مشتمل بر تمامی حقایق سری و جهری و رقایق بطنی و ظهري باشد (همان: ۳۲۱ و برای توضیح بیشتر ر.ک همان: ۶۵۷-۶۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۸-۴۶۴).

### ۱-۵. جمع‌بندی؛

وجه انحصار کون جامع و مظهر کامل بودن، یعنی این که تنها انسان، صلاحیت و شأنت مظهریت تام برای جلوه‌گری و نمایاندن ذات حق تعالی را دارد و حق سبحانه نیز، چون با جمیع اسمای حسنی خود اراده بروز و ظهور نماید، مراتب و مظهري کامل تر از انسان نخواهد بود تا مظاهر اسمای الهی و حقایق ظلی و خلقی را عیان و نمایان سازد؛

اولاً: به سبب خصوصیتی که در حقیقت انسانی و سرشت اعتدالی او به ودیعت نهاده شده و از او یگانه مظهري ساخته که می‌تواند در نهایت اعتدال، جامع وحدت و کثرت باشد، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۱۹).

ثانیاً: به خاطر نوع خلقت و آفرینش انسان؛ زیرا نشئه عنصری انسانی، آخرین مرتبه از تنزلات مظاهر و مراتب است و به حکم «کل مرتبه سافله شامله لعلیهاها» جامع همه مراتب و مظاهر است (همان: ۳۵۹).



ثالثاً: تعلق ارادهٔ ازلی حق بر این امر، همان اراده‌ای است که ریشه در علم ازلی الهی دارد و خاستگاه آن، حرکت حُبّی حق در جریان آفرینش هستی است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۶).

## ۲. جامعیت وجودی در حکمت صدرایی

این که انسان قدرت عروج و صعودی فراتر از مراتب سه‌گانهٔ تعینات استجلائی و عینی حق را دارد (یعنی فراتر از مرتبهٔ ناسوت، ملکوت و جبروت) و علاوه بر اینها قادر است به مرتبهٔ جلائی، یعنی تعینات و مراتب علمی حق نیز راه یابد (یعنی جهان لاهوت یا مرتبهٔ اسما و صفات الهی) تا ضمن برخوردار شدن از شناخت آنها، به نوعی معرفت شهودی دست پیدا کند و با آنها متحد گردد، این در حقیقت به معنای نوعی قابلیت، صلاحیت و شایستگی است که در بین موجودات و مخلوقات تنها انسان واجد آن است. حقیقت او به واسطهٔ جامعیت می‌تواند در یک صورت و مظهری اعتدالی (بدون آن که در آن صورت، وحدت و کثرت بر یکدیگر غالب آیند)، آینه‌وار حقایق حقی و کونی را نمایان سازد. انسان به‌عنوان نسخهٔ تمام و کمال عالم وجود «می‌تواند همهٔ مراتب کمالی را بپیماید و تا تعیین اول بالا رود و به عالی‌ترین قوس صعود دست یابد و به مقام «دنی فتدلی فکان قاب قوسین أو أدنی» (النجم: ۸-۹) برسد و جامع همهٔ مراتب مافوق گردد؛ برخلاف موجودات دیگر، که هر کدام مقام معلوم و حد مشخص دارند» (معلمی، ۱۳۹۳: ۶۵۹).

### ۲-۱. انسان هدف غایی خلقت بوده است

به نظر حکیم متأله، صدرالمتألهین شیرازی (م. ۱۰۵۰ ه. ق.) در کتاب المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، از آنجا که انسان نتیجهٔ عالی، غایت برتر و هدف از خلقت دیگر موجودات است، غرض از پیدایش موجودات و نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی، آفرینش انسان بوده است (شیرازی، ۱۳۷۸: ۷۴). وی بیان می‌کند که «أَنَّ وجود الانسان لم يحدث من الله إلا بعد استيفاء الطبيعه جميع درجات الاكوان و طيها منازل النبات والحیوان و يجتمع في ذاته جميع القوى الارضية و الآثار النباتية و الحيوانية و هذا أول درجات الانسانية التي اشترك فيها جميع افراد الناس ثم في قوته الارتقاء إلى عالم السماء و مجاورت الملكوت الأعلى بتحصيل العلم و العمل، ثم له أن يطوى بساط الكونين و يرتفع من العالمين، بأن يستكمل ذاته بالمعرفة الكاملة و العبودية التامة و يفوز بقاء الله بعد فئانه عن ذاته و يسمع دعائه في حظيره قدس الجبروت، و حينئذ يكون رئيساً مطاعاً في العالم العلوی مسجوداً للملائكة سارياً حكمه في الملك و الملكوت... / وجود انسانی از قدرت الهی و از جانب خداوند لباس تحقق و حدوث را نپوشید، مگر بعد از آن که طبیعت

تمام درجات و کمالات عوالم هستی را به‌طور کامل به دست آورد و منازل نبات و حیوان را طی نمود. در انسان تمام قوای زمینی و آثار نباتی و حیوانی جمع می‌گردد و این اولین درجه از درجات انسانیت است که تمام افراد انسان در آن مشارکت دارند. سپس برای انسان این قدرت و توانمندی هست که به عالم اسما و ملکوت اعلی، از راه تحصیل علم و عمل راه یابد و سپس برای او این شایستگی هست که بساط کونین را در هم کشد و از هر دو عالم (ماده و مجردات) بالا رود؛ بدین صورت که ذات خودش را از راه معرفت کامل و عبودیت و بندگی [تام و شامل]، استکمال بخشد و با فنای از ذات خود، به لقاء الله نایل گردد و در این موطن است که خواست او در عالم قدسی جبروت شنیده می‌شود؛ در عالم علوی رئیس گشته و مسجود فرشتگان می‌شود و حکمش در ملک و ملکوت ساری و جاری می‌گردد» (همان: ۷۶).

## ۲-۲. انسان صورت تام و کامل هستی

ملاصدرا<sup>(د)</sup> بر این باور است که مسأله جامعیت وجودی در انسان به گونه‌ای است که او صورت تمامی موجودات را از عرش تا فرش و هر آنچه بین آنهاست؛ از بسایط و مرکبات، همه را نزد نفس خود دارد (همو، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۳۵). وی در کتاب اسرارالآیات بیان می‌کند که آفرینش انسان بعد از خلقت موجودات، خود نمایان‌گر و نشان‌دهنده این معناست که آدمی دربردارنده تمام قوا و نیروهای متعلق به دیگر موجودات است و تمام آنچه در جهان یافت شود، از قبیل جوهر، عرض، بسایط، مرکبات، ارواح و اجسام، همگی در انسان جمع شده‌است: «اعلم ان الله تعالی قد جمع فی الانسان قوی العالم و أوجدَهُ بعد الوجود الاشیاء التي جُمِعَتْ فیهِ: «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ و بدأ خلقَ الانسان مِن طین» (سجده: ۷) فانَّ الله تعالی أوجدَ فیهِ بسائط العالم و مرکباته و روحانیاته و مبدعاته و مکوناته، فالانسان من حیث انه جُمِعَ فیهِ قوی العالم کالمختصر من الکتاب والنسخه المنتخبه من الکتاب، الذی قلیل لفظه و مستوفی معناه» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۲۱). وی بار دیگر و بعد از آن که غرض از ارکان و اجزای عالم را خلقت انسان معرفی می‌کند، با اشاره به قول محققان که «العالم انسان کبیر» انسان کامل را آینه طلعت نمای خلقت خداوندی معرفی کرده و می‌گوید: «فالمقصود من وجود العالم و ایجاد الاشیاء فیهِ شیئاً فشیئاً، أن یوجد الانسان الذی هو خلیفه الله فی العالم، فالغرض من الارکان أن یحصل منها النباتات و الغرض من النباتات أن یحصل منها حیوانات و من حیوانات أن یوجد الأجساد البشریه و من الأجساد البشریه أن یحصل منها الروح الناطقه و من الارواح الناطقه أن یحصل خلیفه الله فی أرضه، کما دلَّ علیه بقوله: «انّی جاعلٌ فی الأرض خلیفه» (بقره: ۳۰) ...» (همان: ۲۷۷)، همچنین او انسان را «صورة الصّور



فی هذا العالم و مادّه المواد فی عالم آخر» می‌نامد (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۴۶)، پس از نگاه ملاصدرا به لحاظ صورت، انسان صورت تامّ و کامل هستی است؛ یعنی صورت علمی همه موجودات نزد او حاضر است.

### ۳-۲. معرفت عقلی، دلیل جامعیت کمالات هستی

ملاصدرا، ضمن اشاره و اذعان به این قابلیت و استعداد وجودی انسان، در کتاب اسرارالآیات می‌گوید: «و بالجمله فذاتُ الانسان من حيث ما اجتمع فيه قوى جميع الموجودات صار معدن آثارها و مجمع حقائقها مستودعاً فيه معانی العالم» (همو، ۱۳۸۹: ۳۲۵)؛ سپس برترین و بالاترین قوه‌ای که انسان به واسطه آن، شایستگی مقام و مرتبت خلافت الهی را پیدا کرده، قوه و نیروی عقلی می‌داند؛ به عبارت دیگر در حکمت صدرایی، مفهوم جامعیت وجودی انسان، مساوق و مساوی با نوعی توانمندی و ظرفیت برای دستیابی به معرفت عقلی معنا شده است «و أفضل قوه فيه التي بها يستحقّ خلافة الله في العالم هي القوه العقلية و أشرف صفاته التي بما يفوق على الملائكة كلّها هي العلم و الحكمة كما جعل الله النبات زبده العناصر و الحيوان زبده النبات و جعل الانسان سلالة العالم و زبده و هو المخصوص بالكرامة، كما قال: «ولقد كرّمنا بني آدم» (اسراء: ۷۰)؛ فكذا جعل قوه العقل و المعرفة غايه الوجود الانسان و الغرض منه...

لولا العقول لكان أدنى ضيغم      أدنى الى شرف من الانسان

«اگر برتری به عقل‌ها نبود، هر آینه پست‌ترین درندگان، به شرف و برتری از انسان نزدیک‌تر بودند» (شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۲۷-۳۲۸). این جامعیت و سعه وجودی تا بدان جاست که وجود آدمی به گستره تمام هستی شده و در پرتو همان معرفت عقلی، وجودش جهانی عقلی می‌شود، بلکه جهانی عینی و خارجی که گستره آن به اندازه فاصله میان آسمان و زمین خواهد بود «و جنّه عرضها السّموات و الأرض أُعدّت للمتّقين» (آل عمران: ۱۳۳) و از آن‌جا که صورت علمی همه موجودات را نزد خود حاضر دارد، چنین انسانی نسخه منحصر به فردی است که با اصل خود تطابق وافق و کافی دارد؛ شایستگی و خصوصیتی که باری تعالی، به عنوان خلاق و مبدع هستی، برای نفس (حقیقت) انسانی در نظر گرفته است (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۴۹-۶۵۰). با اینکه صورت اشیای مادی، موجودات ملکوتی و جبروتی و بلکه لاهوتی، همه از یک سنخ نیستند و با یکدیگر تفاوت دارند، به‌طور مثال حقایق عالم جبروت (عقول و مجردات) از تمام خصوصیات عالم ناسوت، حتی صورت میرا هستند، چون جزء موجودات عالم هستی و جهان خلقت‌اند، دارای تعین وجودی هستند و نفس آدمی این توانمندی، ظرفیت و قدرت را دارد که

از این تعینات، صورتی انتزاع کرده و نزد خویش نگه دارد. در مرتبه لاهوت و مقام احدیت یا حقایق حقی که دارای تعین وجودی - عینی نیستند، زیرا این نحوه از تعین با بساطت خاص آن مقام سازگاری ندارد؛ بلکه در همین جا، شکل دیگری از تعین به نام «تعین مفهومی» وجود دارد که آدمی می‌تواند صورتی از آن مفهوم را انتزاع نماید و نزد نفس خود نگه دارد. صدرالمتألهین شیرازی<sup>(۵)</sup> در الأصل السادس، مقاله‌الثانیه: فی المعاد الجسمانی، بر همین معنا اشارت دارد؛ «فلنفس الانسانیة فی ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة و المادیة و الأفلاک المتحرکه و الساکنه و العناصر و المركبات... فجعل ذاتها مجردة عن الأکوان و الأحیاز و الجهات، و صیرها ذات قدره و علم و اراده و حیات و سمع و بصر؛ و جعلها ذات مملکه شبيهه بمملکه بارئها: یخلق ما یشاء و یختار ما یرید فی عالمها... اللهم الألبعض المتجردین عن جلابب البشریة و مشوشات ما یورده الحواس من اصحاب المعارج، فانهم لشدة اتصالمهم بعالم القدس و محل الکرامه و کمال قوتهم و سعه وجودهم الوافی بحفظ الجوانب و عدم اشتغالهم بشأن من الشئون عن شأن آخر، یقتدرون علی ایجاد صوره موجوده یترتب علیها الآثار...» (همان).

### ۳. مبنای جامعیت وجودی انسان در نگاه ابن ترکه و ملاصدرا

بر اساس عرفان ابن ترکه اصفهانی و حکمت صدرایی، مبنای جامعیت وجودی انسان عبارتند از:

- ۱- بی‌قابلیتی دیگر مراتب هستی در مظهریت حقایق الهی و خلقی «من عدم قابلیه مرتبه من المراتب - جلائیة کانت أو استجلائیة - لأن تصیر مظهراً تاماً و مجلی جامعاً للهویة الواجبه إلا النشأه العنصریة الإنسانیة» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۴).
- ۲- استحقاق حقیقت نفس انسان در این امر، به دلیل نحوه آفرینشش «حقیقته الباطنه هی الروح الأعظم و هو الأمر الذی یتحق به الإنسان الخلافه...» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۳۴)؛ استحقاقی که علاوه بر انحصار در مظهریت، مبنای جامعیت نیز هست «بسعه قابلیتها و عموم عدالتها و ذلك هو النشأه العنصریه الإنسانیة» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۲-۳۲۶).
- ۳- اقتضای اراده ازلی الهی، بر کون جامع بودن انسان «فاقتضی الأمر الإلهی أن تكون صورة اعتدالیة... لأن تكون مظهراً للحق من حیث تفاصیله الأسمائیة و أحدیة جمعیته الذاتیة» (همان)، سرّی مخفی و ارتکاز یافته در استعداد وجودی انسان که خداوند از آن آگاه بود: «قال إنی أعلم ما لا تعلمون» (بقره: ۳۰) (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۴۰) تا جایی که آفرینش هستی را با وجود او کامل کرد: «فتبارک الله أحسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) یا «فتبارک الله رب العالمین» (غافر: ۶۴).

#### ۴. آیات قرآن و مسأله جامعیت وجودی انسان

از میان آیاتی که در قرآن کریم، بر این حقیقت اشعار و اصرار دارند، آیات مربوط به تعلیم اسما و مسأله خلافت و جانیشینی انسان در زمین (بقره: ۳۰-۳۴) و آیه امانت (احزاب: ۷۲) بسیار مورد توجه اهل حق و اهتمام بزرگان وادی معرفت است.

#### ۴-۱. دلالت آیات مربوط به تعلیم اسما و خلافت انسان

قرآن کریم بر این حقیقت تصریح نموده که خداوند تمام اسمای خود را به آدم تعلیم فرمود: «وَعَلَّمَ الْآدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). «أل» در الأسماء که خود جمع است و قید «كُلَّهَا»، از نظر ادبیات عرب افاده عموم می‌کند؛ یعنی تمامی أسما و صفات الهی به آدم عنایت شد. عنصر محوری در بحث خلافت انسان، علم انسان به اسمای حُسنای الهی است و کُرنش فرشتگان در برابر آدمی و تعظیم و تکریمشان نیز [که در حقیقت خضوع و اطاعت نسبت به فرمان حضرت حق است] به دلیل وجود همین پشتوانه و قابلیت وجودی در انسان است.

مراد از تعلیم اسما در آیه کریمه، علم به حقایق اشیا و ماهیت آنهاست؛ نه مجرد الفاظی که موضوعه بحسب دلالتها علی المعانی و مقصود آن است که خداوند آدم را از اجزای مختلف و نیروهای متفاوت آفرید و او را مستعد ادراک انواع معقولات، محسوسات و متخیلات قرار داد (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۵۵)؛ البته این ظرفیت دارا شدن جمیع حقایق و قابلیت شمول صور خلاق هستی در انسان، از آیات دیگر قرآن نیز قابل استناد و اصطیاد است؛ آیاتی که از آفرینش و خلقت دیگر موجودات، به عنوان یک مقدمه و هدف واسطه‌ای یاد می‌کند، برای تأمین یک هدفی عالی‌تر و مهم‌تر به نام انسان «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه: ۱۳) یا «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) که قطعاً لازمه این تسخیر و در خدمت انسان قرار گرفتن پدیده‌ها و موجودات، بهره‌وری از آثار وجودی موجودات و استفاده از آنها در مسیر رشد و تکامل انسان است. از همین رو، صدرالمألهین شیرازی، در کتاب أسرارالآیات، انسان را سلاله و عصاره هستی و خلاصه‌ای از یک کتاب می‌داند: «الَّذِي قَلِيلٌ لَفْظُهُ وَ مُسْتَوْفَى مَعْنَاهُ» (شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۲۱).

#### ۴-۱-۱. مظهریت جزئی و غیر جامع دیگر موجودات

تمامی موجودات، البته به نسبت اختلاف، مظهر صفات و آثار الهی‌اند (همو، ۱۳۷۸: ۴۱)؛ اما ظهور و بروز حقایق اسمائی در صور تفصیلی و جزئی، به صورت جدا جدا و غیر جامع است و تنها

انسان کامل است که جامع جمیع مراتب و مظاهر بوده و همه حقایق را به نحو جمعی، احدی و کمالی داراست (جندی، ۱۳۸۱: ۱۸۰). به عبارت دیگر، وسعت و شدت قابلیت ظهور اسما و صفات در انسان، با هیچ کدام از موجودات قابل مقایسه نیست، پس حقیقت انسانی یا روح اعظم، همان چیزی است که انسان را مستحقّ مقام خلافت می‌کند؛ البته به همت اراده ازلّی رحمانی و به مدد وصف جمعی وحدانی: «حکّم الحکیم سبحانه بتخلف نایب ینوب عنه فی التصرف و الولایه، و الحفظ و الرعايه» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۳۴)، زیرا هر موجود، به تناسب سعه وجودی و گنجایش ظهوری، تنها می‌تواند مجلی و محل تجلّی یک یا چند اسم جمالی یا جلالی خداوندی باشد و حال آن که انسان، مظهر تمام صفات جلال و جمال حقّ است؛ همان‌طور که در احتجاج حضرت حقّ، در ماجرای سجده فرشتگان بر آدم واستنکاف ابلیس، این معنا آمده است که: «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیديّ / ای ابلیس! چه بازداشت تو را که سجده کنی آن‌را که بیافریدم به دست‌های خود» (ص: ۷۵).

#### ۲-۴. خلافت انسان، نتیجه جامعیت وجودی

کلام حضرت حقّ در آیه شریفه «وإذ قال ربّک للملائکه إني جاعل فی الأرض خلیفه» (بقره: ۳۰)، اشعار به امری دارد که نتیجه‌اش، تعلق اراده الهی بر جعل و تأسیس مقام خلافت و جانشینی برای انسان در زمین است و خلیفه، یعنی «مَنْ یَخْلِفُ غیره و ینوب عنه لأجل مناسبه تامه یتحقّق بها للخلافه لا توجد فی غیره، و إلا لکان وضعا للشیء فی غیر موضعه» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۳۲). در بین موجودات، تنها کسی استحقاق خلافت و جانشینی را دارد که تمامی حقایق و صفات موجود در مستخلف عنه را داشته باشد؛ زیرا «مقام خلافت همان‌طور که از نام آن پیداست، تمام نمی‌شود، مگر اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف عنه باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند. خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متّصف به صفات علیایی از صفات جمال و جلال است و در ذاتش منزّه از هر نقصی و در فعلش مقدس از هر شرّ و فساد است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۷). البته ناگفته پیداست که «در این استخلاف، نه خالی شدن صحنه وجود از خداوند مورد نظر است و نه واگذاری مقام ربوبیت و تدبیر به انسان؛ چرا که محیط مطلق خلیفه ندارد و حاضر محض استخلاف نمی‌پذیرد؛ پس اگر خدا کسی را خلیفه خود معرفی کرد، مقصود این است که [به واسطه جامعیت وجودی] دست خدا از آستین او ظهور یافته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۸).

آفرینش انسان بعد از خلقت زمین، آسمان‌ها، فرشتگان و... نشان از ظرفیت و سعه وجودی انسان، برای مظهریت تام و تمام حقایق الهی دارد «لإشتماله على جميع النشآت الدنيويّة و المثاليّة و الأخرويّة، و ألهمه معرفة ذوات الأشياء و حقائقها الكلّيه و الجزئيّة و خواصّها و أسمائها، و أصول العلوم و قوانين الصناعات و كيفيه اتّخاذ الآلات، حتى صار في نفسه عالماً تاماً منفرداً منفصلاً عن العوالم كلّها، ذاهيته جمعيه و نظام وحدانيّ مضاهياً للعوالم الثلاثه» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۵۵). از آنجا که حقیقت وجودی انسان، استعداد نمایان ساختن تمامی حقایق موجود در عوالم هستی را دارد، بسیاری از محققان بر این نکته تأکید دارند که «اساس عرفان بر دو رکن است: ۱. بیان توحید و ۲. بیان موحد. انسان کامل هم همان موحدی است که نه تنها به وحدت شهود راه یافته، بلکه به وحدت شخصی وجود بار یافته و نه تنها آن وجود واحد را همواره با خود می‌بیند «هُوَ معَكُمْ» (حدید: ۴) بلکه باطن خود را که همان خلیفه مطلق خداست، در خدمت مستخلف‌عنه خویش مشاهده می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۵).

### ۳-۱-۴. مبدأ سیر کمالی انسان از زمین

نکته لطیفی که از قید «فی الأرض» از آیه ۳۰ بقره که محل بحث است، به دست می‌آید، آن است که سرآغاز سیر صعودی انسان (در قوس صعود) از زمین می‌باشد، یعنی با این که وجود عنصری انسان در زمین است، توانایی صعود به سوی مبدأ اصلی خویش را دارد. به عبارت دیگر، درست است که این حقیقت و جوهره «روح اعظم یا حقیقت وجودی انسان، در قوس نزول، مبدأ آفرینش است... و انسان اولین، از مقام اسماء و صفات الهی تنزل یافت و مراتب جبروت و ملکوت را طی نموده و در پایان به صورت حقایق مُلکی ظهور یافت» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۹)، اما پس از طی مراحل، با اندک تبدیل و تکمیلی در بُعد جسمی و روحی، قادر است از این مبدأ خاکی، سرآغازی برای صعود به درجات اعلای عالم غیبی فراهم آورد. در حقیقت خلافت او در زمین سرآغازی است بر این عروج و صعود که آیه شریفه «إِنَّا لَنُفِئُكَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) نیز، اشارت بر همین معنا دارد: «فصعودُ الإنسان- بحسب کماله النوعی أم الشخصی-إلی طبقات ملکوت السماوات ممّا لا بُدَّ من وقوعه فی السیرالرجوعی إلی ربّه» (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۰۹-۷۱۰). او در ادامه این بحث، کیفیت و چگونگی این سیر را به لحاظ جسمانی و روحانی ترسیم می‌کند. از نظر وی، انسان به حسب سیر باطنی، در هر درجه و مرتبه‌ای از مراتب هستی، به صفات و احکام آن مرتبه متّصف شده و آثار مخصّص به آن را می‌گیرد. ملاصدرا سرآغاز این سیر باطنی را آفرینش انسان از خاک به عنوان نازل‌ترین مراتب



هستی می‌داند و معتقد است که انسان توانایی آن را دارد که در وصول به مراتب بعدی، حقایق و ماهیات مختص به آنها را از آن خود کند تا این که «فوصل فی جسمیته إلى جرم دُخانی و هو أشبه الأجرام بالسماء، و فی روحانیته إلى عقل یدرک به کلیات الأشياء؛ فلا يزال یتصّفی و یترقّی روحاً و بدنأ إلى أن یتحد بعقله العقل الفعّال و بجسمه صورہ السماء [المبرّأه] عن تفساد الأضداد و الأمثال و هكذا یترقّی - إذا ساعده الهدایه - من سماء إلى سماء و من عقل أدون إلى عقل أعلى حتّى یصل إلى سدره المنتهی، عندها جنّه المأوی، كما قال تعالی: «إلیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر: ۱۰)؛ (شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۱۰).

#### ۲-۴. دلالت آیه امانت بر جامعیت وجودی انسان

کلام حضرت حقّ در آیه شریفه «إنا عرضنا الأمانة علی السّموات و الأرض و الجبال فأبین أن یحملنّها و أشفقنّ منها و حملها الإنسان إنّه کان ظلّوماً جهّولاً» (احزاب: ۷۲) نیز اشعار به صلاحیت و جامعیت انسان نسبت به حقایق هستی دارد. ملاصدرا می‌گوید: «در مبادی نفس انسان و خلقت اولیه آن، سه ویژگی به صورت بالقوه قرار داده شده است: ۱. حسّ، برای ادراک عالم محسوسات؛ ۲. خیال، برای ادراک عالم غیب و ملکوت و ۳. عقل، برای ادراک عالم ربوبی و جبروتی حقّ تعالی و تلك المراتب قوه و استعداد و کمال و فوق کمال» (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۲۶) و همین استعداد و توانایی، به او قدرت دستیابی به مراتب عالیّه کمالیه را می‌دهد و چون که جامع جمیع مراتب و مظاهر است و آثار وجودی همه موجودات در او مجتمع است، مستعدّ پذیرش امانت الهی می‌گردد: «استعدّ هو من بین الأجسام الصلبه كالأرض و الجبال، و الجواهر القویّه كالسبع السّداد لتحمّل الأمانه» (همو، ۱۳۸۹، ج ۳: ۷۴۷).

#### ۱-۲-۴ پذیرش امانت، نشان ظرفیت وجودی انسان

صدرالمتألّهین<sup>(ره)</sup> با اشاره و استناد به روایت نبوی<sup>(ص)</sup> «إِنَّ الله خلق الخلق فی ظلمة، ثمّ رشّ علیهم من نوره، فما أصابه ذلك النور فقد اهتدی»، امانت مذکور در آیه شریفه را نور الهی می‌داند و معتقد است که تنها انسان کامل، مورد اصابت این نور قرار گرفته و تنها او شایسته خلافت و تحمل امانت الهی است (همان). صرف نظر از تعیین مصداق امانت، مرحوم علامه طباطبایی<sup>(ره)</sup> نیز تنها انسان را شایسته تحمّل امانت الهی می‌داند و دلیل آن را هم استعداد، قابلیت و صلاحیت تلبّس انسان به آن [ولایت الهی] می‌داند و مقصود از روی گردانی آسمان و زمین و سایر موجودات و امتناعشان را هم نداشتن استعداد و صلاحیت تلبّس ذکر می‌کند (طباطبایی،



۱۳۸۸، ج ۱۶: ۵۲۵-۵۳۳). به هر تقدیر، این امانت هر چه باشد، آنچنان عظیم است که آسمان‌های پهناور، زمین گسترده و کوه‌های برافراشته، از پذیرش و حمل این بار شانه خالی کرده‌اند.  
 «آسمان بار امانت نتوانست کشید  
 قرعه کار به نام من دیوانه زدند»  
 (حافظ، ۱۳۸۲: ۱۸۴)

البته اگر هستی و موجودات آن، از پذیرفتن این مسئولیت و پذیرش این امانت سرباز زده‌اند، به خاطر سرپیچی از دستور و درخواست الهی نبوده‌است؛ زیرا که قرآن بر اطاعت کامل و بی‌چون و چرای تمام هستی در برابر اراده الهی تأکید دارد: «إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳)، همه هستی تسلیم محض الهی‌اند و طوق پرافتخار بندگی او را بر گردن آویخته‌اند. تعبیر «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶) اشارت به تسلیم بودن موجودات و سرسپردگی کامل پدیده‌ها و آفریده‌ها دارد. پس سر خودداری و استکفاز از پذیرش این امانت، از یک طرف، عظمت و اهمیّت آن بوده و از طرف دیگر، «نداشتن استعداد و صلاحیت برای تحمل امانت الهی؛ همانطور که پذیرفتن و حمل آن به وسیله انسان، نشانه استعداد و صلاحیت اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۶: ۵۲۶)، ضمن اینکه اگر بپذیریم خداوند حکیم است و بر خلاف حکمت خود در امر آفرینش هستی اقدامی نمی‌کند، پس باید واگذاری این امانت به انسان، تابع هدف و غرضی بوده باشد که بعد از خلقت سایر موجودات، تنها در آفرینش انسان دنبال می‌کرده‌است و آن نوعی شایستگی و صلاحیت است که تنها انسان می‌تواند مظهر تامّ اسما و صفات الهی باشد و این همان جامعیت وجودی مورد نظر ماست.

### نتیجه‌گیری

آن سعه وجودی و سرشت اعتدالی که در حقیقت وجودی انسان به ودیعت نهاده شده، او را حائز رتبه احاطه و جمع نموده و چون حقیقت وجودی‌اش، مشتمل بر تمامی اسما، صفات، احکام و اعتبارات الهی است، انسان یگانه مظهري است که قابلیت تجلی و استعداد جلوه‌گری حقایق الهی و کونی را دارد. اموری که از بررسی دیدگاه عرفانی ابن‌ترکه اصفهانی و ملاصدرا، در مسأله جامعیت وجودی انسان، قابل اصطیاد و استناد است، عبارتند از:

۱. از نگاه ابن‌ترکه اصفهانی و ملاصدرا، حقیقت انسانی (مرتبه انسان کامل)، هدف غایی و مقصود عالی، از جریان آفرینش هستی و عوالم وجودی است؛ زیرا ظهور و بروز اسما و صفات الهی، ظرف مناسبی را تقاضا می‌کند که تنها انسان شایستگی و صلاحیت آن را دارد.
۲. ابن‌ترکه اصفهانی و ملاصدرا این جامعیت وجودی و انحصار در مظهریت انسان را در

سایه حرکت حَبّی قدسی الهی می‌دانند؛ یعنی بر این باورند که اراده ازلّی الهی و حکمت افاضی رحمانی خاستگاه این مهم بوده است.

۳. ابن ترکه اصفهانی ظهور و بروز تمامی حقایق الهی و خلقی را در یک محلّی اعتدالی و مظهری جمعی (انسان کامل)، علاوه بر اقتضای حکم و اراده الهی به چگونگی تعین انسان در آخرین مرتبه از تنزّلات مظاهر و نحوه آفرینش او در مراتب وجودی و چیش نظام هستی مستند و مربوط می‌سازد.

۴. از نظر ملاصدرا، معرفت عقلی زمینه‌ساز عروج انسان، به مرتبه‌ای فراتر از مراتب سه گانه تعینات استجلائی و عینی حقّ (یعنی فراتر از مرتبه ناسوت، ملکوت و جبروت) و بستر ساز صعود او، به مرتبه جلالیه، یعنی تعینات و مراتب علمی حقّ (یعنی جهان لاهوت یا مرتبه اسما و صفات الهی) می‌شود؛ به عبارت دیگر، سیر باطنی انسان، در سایه تحصیل علم و عمل، شناخت حقایق موجودات و اتحاد با آنها ممکن و میسر شده و چنین قدرت عروج و صعودی را برای انسان پدید می‌آورد.

۵. از مفهوم جامعیت وجودی انسان، در عرفان ابن ترکه اصفهانی، تحت عنوان **سعه وجودی عرفانی** و در حکمت صدرایی، تحت عنوان **معرفت عقلی** یاد شده است.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ چ سوم، تهران: چاپخانه سپهر.  
- آملی، حیدر بن علی، ۱۳۸۶؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ با تصحیحات و دو مقدمه از هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ چ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

- ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد، ۱۳۸۷؛ تمهید القواعد؛ با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و محمود قمی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ چهارم، قم: بوستان کتاب.

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۸۷؛ فصوص الحکم؛ ترجمه و تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱؛ انشاءالدوائر؛ ترجمه: محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.

- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ه.ق؛ تفسیر ابن عربی؛ تصحیح: سمیر مصطفی ارباب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۶؛ نفحات الانس من حضرات القدس؛ تصحیح: مهدی توحیدی‌پور، چ دوم،

تهران: سعدی.

- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱؛ **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**؛ تصحیح: ویلیام چیتیک، پیشگفتار: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ . جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۲؛ **تحریر تمهید القواعد**؛ قم: الزهراء.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۰؛ **عین نضاح تحریر تمهید القواعد**؛ تحقیق و تنظیم: حمید پارسا، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ . جلیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۸؛ **الکف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم**؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۲؛ **الإنسان الكامل فی معرفه الاوائل و الاواخر**؛ ترجمه: سیدعلی حسینی آملی، قم: آیت اشراق.
- \_\_\_\_\_ . حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۲؛ **دیوان حافظ بر اساس نسخه خلخالی و مقابله با نسخه بادلیان و پنجاب**؛ تصحیح: بهاء‌الدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران: دوستان.
- \_\_\_\_\_ . حسین بن عبدالله (ابن سینا)، ۱۴۰۴ه.ق؛ **الشفاء (الهیات)**؛ دوره ۹ جلدی، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور؛ تحقیق: الاستاذین الأب قنوتی و سعید زاید، بی تا، المؤسسة الجامعیه للدراسات الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_ . زحلی، وهبه بن المصطفی، ۱۴۱۸ه.ق؛ **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج**، بیروت: دارالفکر.
- \_\_\_\_\_ . سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۸؛ **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چ چهارم، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ . سعیدی، گل‌بابا، ۱۳۹۲؛ **فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی**، تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ . شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳؛ **المشاعر**؛ به اهتمام هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۷؛ **المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه**، تصحیح و تحقیق و مقدمه: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱؛ **المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه**، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۳؛ **الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأریعه العقلیه**؛ تصحیح و تحقیق: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۹؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ با مقدمه و اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق: محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۹؛ **أسرار الآیات و أنوار البینات**؛ تصحیح و تحقیق: محمدعلی جاودان و سیدمحمدرضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸؛ **تفسیر المیزان**؛ ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی (دوره ۲۰ جلدی)، چ بیست و هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فرغانی، سعید بن محمد، ۱۳۷۹؛ **مشارق الدراری: شرح نائیه ابن فارض**؛ مقدمه و تعلیقات: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵؛ **اصول المعارف**؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱؛ **اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن**؛ تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲؛ **رساله النصوص**؛ تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۷۹؛ **اصول کافی**؛ ترجمه و شرح فارسی: شیخ محمدباقر کمره‌ای، چ چهارم، تهران: شرکت چاپ و انتشارات اسوه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴.ق؛ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳؛ **مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۲۳)**؛ تهران: صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۳؛ **عرفان استدلالی در شرح تمهید القواعد**؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۳۸۸؛ **عرفان اسلامی**؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۳؛ **مبانی و اصول عرفان نظری**؛ چ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).