

## وجه جسمانی انسان در عرفان ابن عربی

هادی جعفری<sup>۱</sup>، علی ارشد ریاحی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۶/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱/۱۹)

### چکیده

اگرچه در عرفان ابن عربی وجه ملکوتی انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و غالب عرفا به تبیین و تشریح این وجه انسان می‌پردازند، منتهی در آثار ابن عربی اهمیت و نقش وجه جسمانی انسان نیز قابل توجه است. در راستای اهمیت وجه جسمانی انسان در عرفان نظری این سؤال به ذهن می‌آید که آیا بعد جسمانی انسان به عنوان واقعیتی مهم، از منظر ابن عربی تأثیری در واقعیات پیرامونی خود دارد؟ و اساساً آیا نسبتی میان این بعد با واقعیات پیرامونی وجود دارد؟ این مقاله که بر اساس روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا نگارش یافته به دنبال پاسخ به این نوع سؤالات است و در نهایت این نتیجه به دست آمده است که بعد جسمانی انسان براساس مبانی مهم عرفان نظری ابن عربی، نقش مهمی در عالم هستی از جمله تحقق نظام احسن، کمال عالم، کمال آخرت، امتیاز بخشی نور الهی در عالم، ظهور افعال و مخلوقات، نمایان ساختن صورت حق تعالی، انطباق عالم صغیر با عالم کبیر، غایت و مقصد طبیعت، کامل‌ترین ظهور و پوشاندن حقیقت حق تعالی جهت بقاء عالم دارد. این نوشتار نشان می‌دهد نقش و کارکرد بعد جسمانی انسان دارای ابعاد گسترده‌ای است که شامل همه مراتب هستی می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن عربی، هستی، بعد جسمانی، انسان، نظام احسن، عالم صغیر

۱. دانش آموخته دوره دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول؛

Email: amin.ja8913@yahoo.com

Email: arshad@ltr.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان؛

## ۱- مقدمه

نزد ابن عربی انسان به عنوان یکی از ارکان مهم عرفان نظری، جایگاه ویژه‌ای دارد. او متأثر از آیات قرآن، انسان را خلیفه خدا و آئینه او معرفی کرده و معتقد است: خداوند انسان را به صورت خود آفرید (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۲۱۶/۵). با توجه به اینکه انسان موجودی دو ساحتی و متشکل از نفس و جسم است، طبعاً بعد جسمانی انسان یکی از موضوعاتی است که در نگاه ابن عربی جایگاه ویژه‌ای یافته است. یکی از مسائل مهم درباره بعد جسمانی انسان، نقش و کارکرد آن در عالم هستی است. اگر چه انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی در پی تبیین اهمیت انسان کامل و نقش او در هستی و عالم است، ولی نسبت به بعد جسمانی انسان ساکت نیست. نزد وی همه ویژگی‌ها و مطالب ارائه شده درباره انسان و ارتباط او با هستی، از بستر جسمانیت انسان قابل تبیین است. درست است که انسان از جهت بعد جسمانی دارای محدودیت و نقص است، ولی این نقص به این معنا نیست که حقایق عالی و متعالی که در انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی برای انسان ترسیم می‌شود، نسبت به جایگاه و نقش بعد جسمانی انسان در هستی بی‌توجه باشد، به طوری که اگر انسان، جسمانی خلق نمی‌شد، نظام احسن و ظهورات الهی باز به نحو کامل شکل می‌گرفت و ویژگی‌ها و جایگاه انسان در عرفان ابن عربی تغییری نمی‌کرد. در این نوشتار برخی از کاربردها و نقش‌های بعد جسمانی انسان از منظر مبانی عرفانی ابن عربی، در عالم هستی و مراتب مختلف آن، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

درباره پیشینه تحقیق به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

(جعفری، تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی، ۶۷-۹۹) این مقاله به تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که بعد جسمانی انسان یک حقیقت ضروری و لازم جهت تشکیل هویت انسانی، تکامل و سیر وجودی انسان از منظر ابن عربی است. این مقاله صرفاً به اثبات ضرورت بعد جسمانی انسان پرداخته ولی به کارکردهای پرداخته است. مقاله حاضر در صدد جبران این نقیصه آن هم در زمینه وجودشناسی (ونه به طور مطلق) است.

(جعفری، کارکردهای معرفتی بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، ۱۴۸-۱۲۵) این مقاله بر آن است که موارد متعدد کارکردهای معرفتی بعد جسمانی انسان را از منظر ابن عربی و ملاصدرا استخراج نموده و میان آن‌ها از منظر این دو

شخصیت، ارزیابی مقایسه‌ای بنماید. در نهایت این نتیجه به دست آمده است که بعد جسمانی انسان نزد این دو دانشمند از جهت معرفتی نقش مهمی در تحقق مقوله علم و معرفت و توابع آن، شکل‌گیری تخیل در انسان، شناخت خداوند و شناخت عالم و حقایق باطنی آن دارد، ولی درباره کارکردهای وجودی سخنی به میان نیامده است. (بخشنده‌بالی و ابراهیمی، ۶۱-۴۳) این مقاله به واکاوی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا درباره یکی از مهم‌ترین نقش‌های دنیوی انسان کامل در قبال انسان‌های دیگر یعنی نقش هدایتی و ارشادی می‌پردازد. در این مقاله درباره کارکردهای وجه جسمانی انسان بحثی نشده است.

## ۲- تحقق نظام احسن

نزد ابن عربی جسمانی‌بودن انسان و ویژگی‌هایی همچون اعمال ظاهری که از لوازم بعد جسمانی انسان است، در جهت تحقق نظام احسن مؤثر است. این مهم آنگاه روشن می‌شود که از دریچه وحدت وجود، برای خداوند کینونتی طبیعی نیز قائل شویم. برای اثبات این امر ذکر نکات ذیل لازم است.

نکته اول: ابن عربی برای حق تعالی پنج کینونت قائل است. در عماء (جایگاه پروردگار قبل از خلقت مخلوقات و حقیقت وجود قبل از ظهور و تعین)، عرش، آسمان، زمین و کینونتی عام که با همه موجودات (بنا بر مرتبه وجودیشان) مرتبط است. ابن عربی معتقد است که همه انحاء کینونت، در مراتب مختلف در مورد خداوند صادق است و متناسب با ذاتش معنا می‌شود (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۳/۳۶۰).

نکته دوم: ابن عربی معتقد است بر اساس حدیث کنز، خداوند هنگامی که در صورت طبیعی تجلی نماید، برای انسان قابل شناخت است؛ به عبارت دیگر، تجلی در صور طبیعی از حب خداوند به شناخته شدن که ریشه در حب به ذات خود دارد، نشأت می‌گیرد (همو، فتوحات مکیه، ۳/۳۸۴).

نکته سوم: ابن عربی عامل اصلی اعمال ظاهری انسان را خداوند می‌داند؛ به عبارت دیگر، اعمال ظاهری در مخلوقات، خلق اوست و در نتیجه عامل اصلی اعمال ظاهری خود اوست (همو، فتوحات مکیه، ۳/۳۷۴).

نکته چهارم: نزد ابن عربی همه موجودات عالم صورت خداوند محسوب می‌شوند. از طرفی عالم از آن حیث که خداوند به آن علم دارد، به صورت عالم ظاهر می‌شود.

بنابراین همه آنچه در عالم است صورت عالم است و عالم به عنوان ماسوای حق بر اساس صورت ایجاد کننده آن ظاهر می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت آنچه در عالم ظاهر می‌شود، خود حق است و چون حق کامل‌ترین حقیقتی است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست، بدیع‌تر از این عالم نیز امکان ندارد (همو، ترجمان الاشواق، ۱۵۵).

نکته پنجم: به عقیده ابن عربی خداوند مختصری از مجموع عالم را که شامل همه معانی آن به کامل‌ترین وجه است، در موجودی به نام آدم قرار داد و همچنین آدم را نیز به صورت خود آفرید (همو، فتوحات مکیه، ۱۵/۵). ابن عربی معتقد است: اگر انسان کامل نباشد، عالم کبیر تحقق نمی‌یابد و از این جهت انسان کامل نسبت به عالم کبیر نقش علیت دارد (همو، فتوحات مکیه، ۲۱۵/۵).

نکته ششم: نزد ابن عربی حق به واسطه عبد عمل کرده و خود هویت هر عضوی از اعضاء است. پس عامل جز حق نیست. موجودات همگی اسماء الله‌اند. چون حق تعالی در صور موجودات ظاهر شود، اسم ظاهر بروز می‌یابد. پس هنگامی که خلق را ببینی، اول را دیده‌ای (زیرا هویت موصوف به اولیت را دیده‌ای) و آخر و ظاهر را دیده‌ای (زیرا که خلق آخرین مراتب وجود است که نبود و سپس ظاهر شد) و باطن را دیده‌ای (از جهت روح خلق و جمیع آنچه که در عین اوست) (حسن زاده آملی، ۳۸۴-۳۸۲)

نتیجه‌ای که از نکات مذکور گرفته می‌شود، این است که نزد ابن عربی، خداوند کینونتی در زمین و آسمان جسمانی دارد و از طرفی فاعل افعال ظاهری جسمانی انسان است و حتی عالم جسمانی نیز صورت او محسوب می‌شود، بنابراین جسم انسان نیز نشان دهنده و حکایت‌گر نظام احسن است، به طوری که امکان پیدایش و خلق نیکوتر و عالی‌تر از آن وجود ندارد؛ به بیان دیگر، همه عالم (چه مادی و چه غیر مادی) به صورت خداوند خلق شده و انسان نیز مختصر و آئینه تمام‌نمای عالم است و صورت عالم محسوب می‌شود. عالم چون به صورت خداوند است، به بهترین وجه ممکن ظهور دارد، منتهی درباره انسان باید گفت که به وجه مضاعف به بهترین وجه و عالی‌ترین وجه ممکن خلق شده است، چراکه انسان از این جهت که جزئی از عالم است، بر صورت الهی است و در نتیجه به بهترین وجه ممکن خلق شده است و چون مختصر و عصاره عالم است، از این وجه نیز به بهترین وجه ممکن خلق شده است. این بهترین وجه شامل بعد جسمانی و غیر جسمانی انسان می‌شود؛ به عبارت دیگر به بهترین وجه ممکن خلق شدن، به جامعیت نسبت به همه مراتب است و این ویژگی فقط در انسان نهفته است.

بنابراین بعد جسمانی انسان در راستای تحقق نظام احسن امری مؤثر و ضروری است.

### ۳- امتیاز بخشی نور الهی در عالم

براساس مبانی عرفانی ابن عربی می‌توان ثابت نمود که جسمانیت در امتیاز بخشی فیض و نور واحد الهی نقش دارد. بعد جسمانی انسان در این امتیاز بخشی نقشی ویژه‌تر ایفا می‌کند. برای توضیح این مطلب ذکر نکات و مبانی ابن عربی در این زمینه لازم است:

نکته اول: مطابق دیدگاه ابن عربی رابطه میان انسان و خداوند رابطه میان سایه و صاحب سایه است. بنابراین انسان هیچ گاه از خداوند جدا نیست، همان طور که سایه هیچ گاه از صاحب سایه جدا نیست. همچنین انسان چون سایه خداوند است، از ازل تا ابد پیوسته موجود است، منتهی رؤیت و مشاهده آن بر اساس جهت ارتباط میان انسان و خدا متفاوت است، به طوری که برخی اوقات با تعقل مشهود و برخی اوقات با چشم حسی قابل رؤیت است. از طرفی چون خداوند سایه را گستراند طبعاً سایه مذکور که همان انسان است، به صورت خدای تعالی ظاهر می‌شود. نتیجه اینکه انسان چون سایه خداوند است، مثال صورت الهی محسوب می‌شود و چون سایه در هر صورت از صاحب سایه جدا نیست، انسان نیز در همه حالات (حتی در حالت جسمانی) از خداوند جدا نیست. پس انسان پیوسته با خدا و باقی به بقای خداوند است (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۲۱۶/۵).

نکته دوم: ابن عربی در تمثیلی می‌گوید: اگر زمین صاف باشد و نور خورشید بر آن بتابد، نوری از نور دیگر امتیاز نمی‌یابد و چون شهرها و سراچه‌ها پدید آید و سایه‌های آن‌ها آشکار گردد، نور خورشید انقسام یابد، همانند جوی آب که عین آب است و تمیز بردار نیست، ولی هنگامی که در ظرف‌های خاصی حصول یابد، تعیین و تمیز حاصل می‌شود. بر همین اساس، چون خداوند بقا و تمیز انوار انسانی را خواستار است، اجساد برزخی برایشان آفرید. این ارواح در آن اجساد، هنگام انتقالشان از این اجساد دنیایی (در خواب و یا مرگ) از یکدیگر امتیاز می‌یابند. در آخرت برای آن‌ها اجسامی طبیعی همانند دنیا آفریده می‌شود، جز آنکه از جهت مزاج گوناگون‌اند و آنها را از جسم برزخی به اجسام نشأ آخرت انتقال می‌دهند، از این روی باز هم به حکم امتیاز صورت‌های اجسامشان، امتیاز پیدا می‌کنند. سپس پیوسته و جاودانه این گونه خواهند ماند و هیچ گاه به حال وحدت عینی نخستین برنخواهند گشت (همو، فتوحات مکیه، ۲۱۶/۵). ابن عربی معتقد است: چون خداوند اراده نمود که ارواح پس از مرگ با همان تمیز قبلی خود باقی بمانند، برای آن‌ها اجساد برزخی را ایجاد نمود تا به واسطه آن‌ها تمیز در اثر انتقال به عالم برزخ

حاصل شود (همو، رسائل ابن عربی التدریبات الالهیه فی المملکة الانسانیة، ۱۲۸/۶). عبارت مذکور ابن عربی نشان می‌دهد که بدن جسمانی عامل تمیز ارواح در حال بقاء است. نتیجه‌ای که از این دو نکته به دست می‌آید، این است که اولاً انسان هیچ‌گاه از خداوند جدا نیست. ثانیاً چون انسان سایه خداوند است، مثال صورت الهی است. ثالثاً عالم جسمانی به جهت ویژگی‌های جسمانی نقشی مهم در امتیاز بخشی نور و فیض واحد الهی دارد. رابعاً انسان به عنوان موجودی ویژه که سایه الهی نیز محسوب می‌شود، به طور خاص در این امتیاز بخشی دخالت دارد و بعد جسمانی انسان به نحو کامل‌تری می‌تواند این امتیاز بخشی را نمایان کند. از این جهت است که انسان در قوس صعود در مراتب مختلف دارای نوعی جسمانیت متناسب با آن مرتبه است، تا بتواند امتیاز بخشی را در همه مراتب عالم به نحو کامل‌تری نشان دهد.

#### ۴- کمال آخرت

باید دانست همان‌طور که وجود دنیا و ظهور احکام آن در حکمت الهی به مقتضای اسماء متعلق به آن، واجب است، ظهور و وجود آخرت و احکام آن نیز به مقتضای اسماء متعلق به آن، واجب است (سیدحیدر آملی، ۱۱۰). نتیجه اینکه بر اساس علم الاسماء ظهور آخرت امری ضروری است؛ به عبارت دیگر بر اساس نظریه علم الاسماء، قیامت و معاد نزد اهل طریقت، عبارت است از ظهور حق به دو اسم باطن و آخر به همراه اسماء دیگری همچون عدل، حق، محیی و ممیت. طبعاً دنیا و مبدأ نیز به معنای ظهور حق به صورت دو اسم ظاهر و اول به همراه اسماء دیگری همچون مبدع، موجد، خالق، رازق و امثال آنها است (همو، ۱۰۶).

ابن عربی درباره اهمیت قوای حسی نسبت به قوای روحانی به این نکته اشاره می‌کند که خداوند درباره بنده‌ای که دوستش دارد می‌گوید: «من گوش او می‌شوم که به وسیله آن بشنود و چشم او می‌شوم که به وسیله آن ببیند». خداوند در این زمینه فقط صورت محسوس را بیان داشته و از قوای روحانی اسمی به میان نیاورده است. خداوند خویش را در منزلت آن قوای حسی فرود آورده است، زیرا منزلت قوای حسی منزلت نیازمندی به حواس است و حق تعالی در منزلت کسی که نیازمند به غیر اوست فرود نمی‌آید. اما حواس نیازمند به خداوندند، لذا در منزلت کسی که نیازمند به اوست فرود می‌آید (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۲۱۸/۵).

همچنین نزد وی قوای حسی در این نشأه زمینی از جانب خداوند خلافت دارند. به

همین جهت است که خداوند سبحان خویش را به سمیع، بصیر، متکلم، حی، عالم، قادر و مرید توصیف نموده است، در حالی که همه این صفات در محسوس دارای اثرند و انسان وجود این قوا را در خود احساس می‌کند. خداوند خویش را به اینکه عاقل است و تفکر می‌کند و خیال می‌نماید، وصف نکرده است. خداوند خود را به دو صفت حافظ و مصور توصیف کرده است، زیرا حس در حفظ و تصویر دارای اثر است و اگر این اشتراک نبود، خداوند خود را به آنها وصف نمی‌کرد. پس او حافظ و مصور است، زیرا این دو صفت، روحانی و حسی است و به همین جهت است که خداوند در آخرت متناسب با آن عالم، برای انسان اجساد طبیعی آخرتی خلق نموده است (همو، فتوحات مکیه، ۲۱۶/۷).

ابن عربی همچنین معتقد است تنزل مرتبه‌ای خداوند مستلزم نابودی آن مرتبه است، بنابراین حق تعالی در صورت ذات انسان‌ها و نه در رتبه وجودی خود، بر آنان تجلی می‌کند، چون اگر در رتبه خود بر انسان‌ها تجلی کند، همه آن‌ها عزل می‌گردند (همو، فتوحات مکیه، ۱۵۴/۷). نزد ابن عربی مهم‌ترین وجه شرافت و عالی بودن منزلت حس این است که حس عین حق است. وی با استفاده از این مبنا می‌گوید: از آنجا که نشأ آخرت تنها به واسطه حق کمال می‌یابد، چون حق عین حس است، بنابراین آخرت تنها به وجود حس و محسوس کمال می‌یابد (همو، فتوحات مکیه، ۲۱۶/۷).

##### ۵- کمال عالم

به عقیده ابن عربی انسان از آن جهت که دارای نشأ جسمانی است، از عالم متأخر است. بنابراین انسان از این جهت آخر است. نزد وی عالم به کمال نمی‌رسد مگر اینکه انسان در ظاهر جسمانی پدید آید. پس کمال عالم به انسان است و از این جهت انسان مقدم و اول است، ولی از جهت وجود خارجی دنیایی، متأخر است. لذا انسان از حیث رتبه اش بر جسمیتش پیشی دارد و عالم به واسطه انسان به صورت حق است، ولی انسان بدون عالم به صورت حق است (همو، فتوحات مکیه، ۵۷/۶). از طرف دیگر، نزد ابن عربی کمال عالم و کمال اسماء حقایق و اعیان عالم فقط به جهت نشأ آدم در عین عالم و وجود ظاهری انسان (به صورت رحمان) تحقق پیدا می‌کند. بنابراین انسان کامل روح عالم است. از آنجایی که انسان کامل تجلیات الهی را به‌طور کامل‌تر دریافت می‌کند، لذا نسبت به هر کاملی کامل‌تر است. از این جهت روحانیت او تام‌ترین و کامل‌ترین و طبیعت عنصری او جامع همه مزاج‌ها و معتدل‌تر از همه است. بنابراین از جهت بعد طبیعی و جسمانی دارای کامل‌ترین وجه است. نزد ابن عربی، آدم به واسطه صورت

عنصری خود آیینۀ عالم را جلا می‌دهد، بنابراین عالم قبل از وجود نشأۀ انسانی همچون شیخ بدون روح است. خداوند زنگار این عالم را به واسطه صورت آدم پاک نموده است. نزد وی روح انسان آیینۀ ذات احدی و قلب وی مجلای کمالات واحدی الهی است. عقل او جلادهنده عوالم کلی و جسم او روح موجودات حسی است. پس انسان صورت ظاهری حق و آیینۀ اسم باطن حق است. انسان مقصد اول و مظهر آخر است و این است معنای روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» (همو، رسائل ابن عربی التذیبات الالهیه فی المملکة الانسانیه، ۳۸/۶-۳۷). همچنین وی درباره انسان کامل و تأثیر آن در کمال عالم و وابستگی حالات و ویژگی‌های عالم به انسان کامل می‌گوید: عالم قبل از ظهور انسان کامل (که همان حقیقت محمدیه است) به منزله جسد بدون روح و بعد از وفات ایشان به منزله انسان نائم و به واسطه مبعوث شدن ایشان در روز قیامت به منزله انتباه بعد از خواب است (همو، رسائل ابن عربی التذیبات الالهیه فی المملکة الانسانیه، ۱۲۸/۶).

به کمال رساندن عالم در گرو این است که عالم تحت تصرف و اختیار انسان قرار گیرد. از این جهت ابن عربی معتقد است: عالم در حکم اعضای بدن انسان محسوب می‌شود و انسان نسبت به عالم حکم نفس ناطقه مدبره را دارد. از آنجایی که خداوند اراده نمود نشأۀ انسانی را به کمال نهایی برساند، او را مظهر اسم الله خود قرار داد و او را با دو دست خود خلق نمود. یعنی جمیع حقایق عالم را به او عطا و با همه اسماء خود در وی تجلی نمود. لذا انسان دارای صورت الهی و صورت خلقی گردید. خداوند او را روح عالم قرار داد. بنابراین اصناف عالم برای او همچون اعضاء جسم نسبت به روح مدبر است. حال اگر انسان از این عالم مفارقت نماید، عالم خلق می‌میرد. چون انسان، جامع این دو نشأۀ است، صلاحیت خلافت و تدبیر عالم را دارد (مفتاح، ۲۴۶-۲۴۷). انسان ظهور عالم است به کامل‌ترین وجه خود. از این جهت عالم همان انسان است، تا جایی که وقتی انسان به عالم نظر کند، در واقع به خود نظر کرده است (الصادقی، ۳۰۸). از این جهت است که ابن عربی می‌گوید: وقتی انسان به معرفت حقیقی خود دست یابد، فرقی میان انسان و عالم نخواهد بود (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۳/۳۵۸). از اینجا این نکته به دست می‌آید که هلاک عالم همان هلاکت خود انسان است (الصادقی، ۳۰۸).

## ۶- ظهور افعال و مخلوقات

در عرفان منظور از «حق مخلوق به» انسان کامل است؛ به این معنی که مخلوق به سبب انسان کامل است که پا به عرصه وجود گذاشته است (عبد الرزاق کاشانی، ۲۴۷). مؤید



این مطلب نیز روایت شریف «لولاک لما خلقت الافلاک» است (مجلسی، ۲۸/۱۵). ابن عربی معتقد است که فایده خلقت انسان کامل به صورت ظاهری، آن است که صدور افعال از او ظاهر گردد. وی ظهور افعال را همان تحقق وجود عینی آن‌ها می‌داند (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۷۲/۶).

از طرفی سرّ هبوط آدم علیه السلام به عالم اجسام و پوشیدن لباس جسمانیت به ایشان به این جهت است که آدم اگر چه به حسب روحانیت در جنت عقلی و دارای کمال اتم یعنی مظهر صفات تنزیهیه بود، ولی در این مرتبه فاقد مظهریت صفات تشبیهیه بود. صفات تشبیهیه اگر چه نسبت به صفات تنزیهیه نقص است، ولی نسبت به مرتبه جامعیت و اکملیت کمال است. پس آدم به واسطه خطای تکوینی یعنی استعداد ذاتی که در نهادش بود، از جنت عقلی به عالم سفلی هبوط کرد و در عالم عقلی و روحانی از آن جهت که موجودات عقلی فعلیات محضند، وجود نداشت. آدم بعد از بودن در جنت عقلی به اغوای شیطان (که وهم و خیال در عالم صغیر انسانی مظهر آن است) هبوط کرد و علت هبوط آدم این بود که هر کمالی را که در استعداد اوست به فعلیت آورد (افعال از او ظاهر شود) و دارای صفات تشبیهیه بشود، تا مرتبه اکملیت و استحقاق خلافت وی حاصل شود، زیرا استحقاق خلافت الهیه بدون مرتبه جامعیت ممکن نیست (فاضل تونی، ۱۰۷).

ابن عربی معتقد است از روحانیت شاخه حقیقت محمدی به عنوان انسان کامل، جوهر ارواح و از جسمانیت او جوهر اجسام به دست می‌آید. پیامبر همچون نوری در چراغ است و هر آفریده‌ای بر حسب نزدیکی و پیروی از وی و ورود به پیروان او و عمل به شریعت وی، از آن نور بهرمنند می‌شود (ابن عربی، شجرة الکون، ۱۱۷). ابن عربی مقام محمود پیامبر را ویژه عالم صورت (که همان عالم ملک است) و آرامش و برکت در دنیا را ناشی از این مقام پیامبر دانسته است (همو، شجرة الکون، ۱۷۸).

نتیجه اینکه نزد ابن عربی صورت ظاهری انسان، سبب ظهور افعال از سوی او است. همچنین جسمانیت انسان سبب ظهور جوهر اجسام می‌شود.

## ۷- نمایان ساختن صورت حق تعالی

نزد ابن عربی، خداوند انسان را آفرید، تا به تنهایی به صورت حق باشد. هر کس که در عالم است، به همه عالم علم ندارد، بلکه فقط نسبت به بعضی از آن عالم است. تنها

انسان کامل است که خداوند همه اسماء را به وی آموخت؛ کلمات را به او تعلیم داد و صورتش را کامل گردانید. پس انسان کامل میان صورت حق و صورت عالم جمع کرده است و در نتیجه برزخ میان حق و عالم و چون آئینه منصوبی است که حق تعالی صورتش را در آئینه انسان می‌بیند و خلق نیز صورت حق را در آن می‌بینند. هر کس این مرتبه را به دست آورد، به کمالی دست یافته است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و معنای رؤیت صورت حق در انسان، اطلاق تمام اسمای الهی است. یعنی به واسطه اسماء است که به انسان رحمت، رزق، یاری و ... داده می‌شود (همو، فتوحات مکیه، ۱۱۸/۶). از آنجا که شأن جسمانی بودن انسان سبب پذیرش همه اسماء الهی شده است و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر این است که انسان به صورت خداوند است، بنابراین بعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت حق تعالی مؤثر است.

به عقیده ابن عربی اینکه خداوند در قرآن می‌گوید: «ما انسان را در بهترین شکل بیافریدیم» به سبب این است که خلقت انسان به صورت حق است، یعنی همان روایت پیامبر که می‌فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورته» و این به آن جهت است که او را به پایین‌ترین مراتب (مراتب جسمانی و مادی) باز گردانید، تا برایش کمال صورت به واسطه اوصاف جمع شود. از طرفی او خودش را به نفی مثل از خودش متصف کرده و از طرف دیگر خود را به حد و مقدار اعم از استوا و نزول و درخواست مهربانی و تلافی در خطاب و غضب و رضا و تمام این‌ها که از اوصاف مخلوق است، متصف نموده است. بنابراین اگر خودش را به اوصاف انسان توصیف نمی‌کرد، او برای انسان شناخته نمی‌شد و اگر خودش را از اوصاف انسان تنزیه نمی‌کرد، باز هم انسان او را نمی‌شناخت (همو، فتوحات مکیه، ۲۶۷/۶).

نتیجه آن که مبنای خلق انسان به صورت خداوند نه تنها منافاتی با بعد جسمانی انسان ندارد، بلکه بعد جسمانی انسان در تحقق این مبنا مؤثر است، زیرا خلق انسان بر اساس صورت الهی مستلزم این است که همه اسماء الهی (اعم از اسماء متقابل و اسمائی که در صورت ظهور جسمانیت قابل تحققند) در وی ظهور یابد و این مهم تنها از طریق جسمانی بودن خلقت انسان ممکن است. همچنین خلقت انسان به صورت خداوند منافاتی با نظریه تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه درباره ارتباط صفات خداوند با صفات انسان ندارد.

### ۸- انطباق عالم صغیر با عالم کبیر

نزد ابن عربی آنچه در عالم کبیر انتشار یافته است، در عالم انسانی (اعم از ملک و ملکوت) یافت می‌شود؛ مثلاً همان طور که در عالم، رشد و تکثیر مشاهده می‌شود، در انسان نیز در عضوهایی همچون مو و ناخن و مانند آن، رشد و تکثیر نمایان است. همان طور که در عالم آب شور، شیرین و تلخ وجود دارد، در انسان نیز همه آن‌ها وجود دارد. شوری آب در چشم، آب تلخ در بینی و آب شیرین در دهان انسان وجود دارد. همان طور که در عالم، خاک، آب، هوا و آتش وجود دارد، همه آن موارد نیز در انسان وجود دارد، به طوری که جسم انسان بر اساس این چهار عنصر خلق شده است (همو، رسائل ابن عربی عقلة المستوفز، ۲/۲۹۶). همان طور که در عالم بادهای چهارگانه شمال، جنوب، شرق و غرب وجود دارد، در انسان نیز چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه وجود دارد. همان طور که در عالم درندگان، شیاطین و چهارپایان غیر درنده وجود دارد، در انسان نیز خوی درندگی، طلب قهر و غلبه و غضب و کینه و حسد و فسق و فجور و اکل و شرب و نکاح و لذت طلبی وجود دارد. همان طور که در عالم ملائکه نیکو و کاتب وجود دارد، در انسان نیز طهارت، پاکی و استقامت وجود دارد. همان طور که در عالم ظاهر و باطن وجود دارد، در انسان نیز ظاهر و باطن، عالم حس و عالم قلب وجود دارد. ظاهر او ملک و باطن او ملکوت نام دارد. همان طور که در عالم، بالایی و پایینی وجود دارد، در انسان نیز علو و سفلی وجود دارد. این ارتباط میان عالم کبیر و عالم صغیر نسخه الهی صحیحی است که هیچ اختلال و نقصی در آن یافت نمی‌شود (همو، رسائل ابن عربی عقلة المستوفز، ۲/۲۹۷).

مبنای مذکور در رابطه برتری بعضی نسبت به بعض دیگر نیز صدق می‌کند؛ به عبارت دیگر خداوند برخی از موجودات را نسبت به برخی دیگر برتری داده؛ میان آن‌ها رابطه رئیس و مرئوسی و یا مالک و مملوکی قرار داده و بر اساس اسم عدل خود در برابر این تفاوت‌ها سؤال از موجودات در قیامت را قرار داده است. همین ویژگی را در میان اعضاء بدنی انسان نیز قرار داده است. به عقیده ابن عربی چشم، گوش، زبان، دست، شکم، دست، پا و... از کارگزاران انسان و از اهل سرزمین انسان‌اند. هر کدام از آن‌ها رئیس و نگهبان بر صنفی از اصناف است. رئیس و امام آن‌ها حس است که همه این‌ها به آن بر می‌گردد. حس نیز با وجود ریاست خود تحت سلطه و ریاست خیال است. خیال نیز با آنچه از صحیح یا فاسد در آن است، تحت سلطنت ذکر است و ذکر نیز تحت سلطنت فکر و آن

نیز تحت سلطنت عقل است. عقل وزیر انسان و انسان نیز دارای رئیس و امامی است که روح قدسی نام دارد (همو، رسائل ابن عربی عقلةالمستوفز، ۳۶۵/۲).

براساس این مبنا که هرچه در عالم کبیر اثبات شود، باید نمودار آن در عالم صغیر باشد، چراکه عالم صغیر نسخه و نمودار عالم کبیر است و هرچه در عالم کبیر هست، نمودار آن در عالم صغیر است. انسان به عنوان عالم صغیر نمایانگر عالم کبیر است و همه آنچه در عالم کبیر است، به طور مختصر در انسان نیز موجود است. این مسأله در مورد همه مراتب وجود انسان حتی بعد جسمانی وی در مراتب مختلف آن صدق می‌کند؛ به عنوان مثال درباره نطفه انسان به عنوان یکی از مراتب وجودی بعد جسمانی انسان می‌توان گفت: نطفه آدمی هم لوح محفوظ و هم کتاب و هم دوات است، زیرا نطفه آدمی دو روی دارد: یک روی به طرف خدا و یک روی به طرف اعضای آدمی. آن روی که در جهت خدا دارد، لوح محفوظ و کتاب نامیده می‌شود، از آن جهت که هر چیز در آدمی پیدا می‌شود، آن جمله در نطفه وی نوشته شده است. و آن روی را که به اعضا بدنی انسان دارد، دوات نامند، از آن جهت که اعضای آدمی همگی از نطفه آدمی ظاهر و مفصل گشته‌اند و تا مادامی که در نطفه‌اند، پوشیده و مجمل خواهند بود. طبیعت که جوهر اول عالم صغیر است قلم نامیده می‌شود، از جهت آنکه به این طبیعت خطاب آمده است که به واسطه این دوات بنویس! طبیعت نیز شروع به نوشتن کرد، تا اعضای آدمی بیرونی و درونی موجود گشت و از قوه به فعل و از عالم اجمال به عالم تفصیل رسید (نسفی، ۳۷۵).

آدمی نیز که عالم صغیر است مرکب از دو عالم، یعنی عالم ملک و عالم ملکوت است. عالم ملک صورت است و عالم ملکوت معنا. عالم ملک جسم است و عالم ملکوت جان. عالم ملک خانه است و عالم ملکوت خداوند خانه. خداوند خانه مراتب گوناگون دارد، در مرتبه‌ای نامی است و در مرتبه‌ای طبیعت و در مرتبه‌ای نفس و در مرتبه‌ای عقل و در مرتبه‌ای نور الهی. آنچه درباره عالم صغیر گفته شد، عینا درباره عالم کبیر نیز جاری است؛ یعنی عالم کبیر نیز مرکب از دو عالم ملک و ملکوت است. عالم ملک صورت است و عالم ملکوت معنا. عالم ملک جسم است و عالم ملکوت جان. عالم ملک خانه است و عالم ملکوت خداوند خانه. خداوند خانه نیز مراتب مختلف دارد، در مرتبه‌ای طبیعت و در مرتبه‌ای نفس و در مرتبه‌ای عقل نام دارد (نسفی، ۳۸۳-۳۸۴).

حاصل آنکه یکی از ارکان ارتباط میان عالم صغیر و عالم کبیر نزد ابن عربی، بعد

جسمانی انسان است، چراکه میان اجزاء بعد جسمانی انسان رابطه اجمال و تفصیل برقرار است و لذا اعضا و اجزاء بعد جسمانی انسان می‌تواند به عنوان عالم صغیر و مختصر و یا به عبارتی مجمل عالم جسمانی کبیر قلمداد شود. در نتیجه بر اساس بعد جسمانی و ویژگی‌های آن، ارتباط میان عالم کبیر و عالم صغیر قابل تبیین است.

### ۹- غایت و مقصد طبیعت

ابن عربی معتقد است که صور و احکام آن، بعد از عرش، که ابتدای جسمانیت است، به صورت تفصیل ظهورات وجود و احکام آن است، به طوری که هر موجودی در آن عالم، به حسب استعداد و توانایی خود، از آن ظهورات تفصیلی بهره مند خواهد شد. این فرایند و روند آهسته آهسته، در جمع و ظهور پیش می‌رود، تا منتهی به نوع انسانی شود. نوع انسانی، هدف و مقصد تمامی قوای طبیعت و احکام اسمایی و جویبی و توجهات ملکی و آثار فلکی و محل جمع آن‌هاست. البته انبساط و پخش این احکام، آثار و خواص و تعینات و ظهورات و اجتماعشان در پهنای مرتبه انسانی، به حسب درجات اعتدال (که بستگی به مزاج انسان‌ها) دارد، متفاوت است. به علاوه وی اختلاف در مزاج را سبب بروز تعینات مراتب ارواح انسان‌ها می‌داند. همچنین تفاوت تعینات ارواح جزئی انسانی به حسب تفاوتی است که در درجات اعتدال مزاج‌های صاحبان آن‌ها، واقع می‌شود. پیوسته احکام و آثار مذکور و خواص و ویژگی‌های ظهورات تعینی از غیب به شهادت و از قوه به فعلیت و از حضرت بطون به حضرت ظهور، در اطوار انسانی نمایان می‌شود (قونوی، ۲۳۰).

از نگاه عرفا، هر موجودی دارای دو سیر است: سیر صوری، سیر معنوی؛ به عنوان مثال، سیر صوری برای جماد این است که در اثر آن به مرتبه نبات برسد و در اثر رویش شاخه‌ها، برگ‌ها و شعب مختلف، شکل گیرد؛ مانند درخت و نبات. اما سیر معنوی برای جماد این است که به وجهی به شکل غذا یا مشروبات و ترکیب میان آن دو، جزئی از بدن انسان شود. سیر صوری برای نبات این است که به مرتبه حیوان برسد. سیر صوری برای حیوان این است که به مرتبه انسان نائل شود و برای او نطق و تکلم شکل گیرد، همانند میمون و طوطی. سیر معنوی حیوان نیز آن است که به وجهی، جزء بدن انسان قرار گیرد. سرّ و راز در این سیرها آن است که کمال جمیع موجودات غیر انسان، فقط رسیدن به جایگاه انسان است و کمال انسان نیز در وصول به حق تعالی است. سیر صوری در انسان برای این است که ملک گردد و برای او طهارت و تجرد از ملابس

صورت بشری و خسایس طبیعت حسی حاصل شود. سیر معنوی برای انسان این است که به مرتبه نبوت و رسالت و ولایت برسد و به مرتبه وحدت صرف که عبارت است از رفع اثنینیت اعتباری، دست یابد، تا بتواند مصداق این قول که می‌فرماید: «من رأنی فقد رأی الحق» و همچنین آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» گردد، زیرا مراد از مقام وحدت صرف آن است که رفع اثنینیت و کثرت، موجب اتحاد کلی می‌گردد و در نهایت مصداق آیه شریفه «ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» قرار خواهد گرفت (سید حیدر آملی، ۶۴-۶۳).

نتیجه آنکه هدف و غایت تمامی قوای طبیعت و احکام اسمایی و جویبی و توجهات ملکی و آثار فلکی و محل جمع آن‌ها، انسان است و طبیعت در جهت این غایت و هدف دو سیر صوری و معنوی را طی می‌کند. سیر صوری طبیعت این است که مرتبه مادی خود را ارتقا دهد و سیر معنوی طبیعت این است که جزئی از بعد جسمانی انسان شود. سرّ و راز در این سیرها آن است که کمال جمیع موجودات غیر انسان، فقط رسیدن به جایگاه انسان است.

#### ۱۰- کامل‌ترین ظهور

ظهور اسماء در تعینات و مراتب نزولی امری ضروری است. ابن عربی مراتب ظهور را یکی پس از دیگری بیان می‌کند، تا به پایین‌ترین مرتبه ظهور برسد. نکته جالبی که در این سیر نزولی مورد توجه است، این است که سیر نزولی به سمت کامل‌ترین ظهور پیش می‌رود؛ به عبارت دیگر اگرچه نزول است، ولی این تنزل از جهت ظهور به سمت کامل‌ترین حالت پیش می‌رود. ابن عربی این مسأله را ناشی از رحمت عام صفاتی می‌داند. وی معتقد است: رحمت عام صفاتی که از توابع خلافت الهی است، احکام آن به تدریج در مراتب وجودی به حسب مظاهر حقیقی کمالی الهی انسانی ظاهر و پدیدار می‌شود. وی نهایت کمال ظهورش را منتهی به صورت آدمی که کامل‌ترین مظاهر آن حقیقت است، می‌داند. ابن عربی معتقد است: پیش از ظهور آدمی، ملائکه، جن و حیوان استعداد آن مظاهر را نداشتند، تا به آن مظاهر و یا در آن مظاهر، همچون حقیقت انسانی ظهور نمایند. نکته دیگری که در شهود عرفانی ابن عربی قابل توجه است، این است که ظهور احکام مرتبه حقیقت انسانی - که آنجا از آن به الوهیت و اینجا به خلافت تعبیر شده است - در حضرت آدم تمام و کمال نیافت، لذا حقیقت انسانی دارای ظهور،

سیر، وسعت و فراخی دیگری در پهنه پهنای انسانی گردید. بروز و ظهور وجود و احکام آن از غیب به شهادت آهسته آهسته طی شد، تا آنکه امر به نوع انسانی منتهی گردید و آن ظهور، صورت مخصوص دیگری به خود گرفت و پیوسته همین طور کار به صورت و سیر دیگری در مراتب اعتدال (که پهنه نوع انسانی آن را در بردارد) ظهور پیدا کرد، زیرا خلافت درباره حضرت آدم به واسطه کمبود خلیفه بر مردم، تمام و گسترده نگردید (قونوی، ۲۳۳).

مطابق دیدگاه ابن عربی نزدیک‌ترین قرب به حق تعالی آن است که هویت حق عین اعضا و قوای بنده باشد، چراکه وی معتقد است بنده عبارت از همین اعضا و قوا است. ایشان از این نحوه قرب به این عبارت پر نغز می‌رسد: «فهو حق مشهود فی خلق متوهم» (خوارزمی، ۲۷۳).

به عقیده ابن عربی، حق تعالی طینت انسان را به دو دست خویش (یعنی اسماء جمالی و جلالی یا فاعلی و قابلی یا لطف و قهر) عجین نمود. بنابراین عالم بر اساس تقابل اسماء اداره می‌شود. تقابل همان تضاد است، لذا تکامل بر اساس تضاد صورت گرفته است (حسن زاده آملی، ۳۶۶). بنابراین چون حق تعالی با دو دست خود به خلقت انسان مباشرت نمود و با جمع میان صفات متقابل با دو دست جمالی و جلالی اش انسان را خلق نمود، ولی غیر انسان را با یک دست خود به صورت مباشر آفرید. پس انسان در رتبه بالاتر از ملائکه ارضی و سماوی است، اگرچه ملائکه عالین در شرف جمعیت و کمال بهتر از این نوع انسانی‌اند. با توجه به اینکه انسان براساس پذیرش صفات متقابل سبب برتری نسبت به ملائکه است و لازمه حضور صفات متقابل در انسان، جسمانیت انسان است، از این جهت می‌توان ظهور جسمانیت را وجه برتری و کامل‌تر بودن نسبت به ملائکه دانست.

#### ۱۱- پوشانیدن حقیقت حق تعالی جهت دوام و بقاء عالم

ابن عربی در بیان ارتباط و نسبت میان خداوند و انسان به این مسأله اشاره می‌کند که انسان پوشاننده و ظاهر کننده است. وی معتقد است: یکی از امور شگفت این است که حق تعالی به انسان پوشیده می‌شود و مشاهده نمی‌گردد و به انسان ظاهر می‌شود، تا شناخته شود. پس انسان میان حجاب و ظهور را جمع کرده است، لذا او آشکار کننده پوشاننده و همچون شمشیر کند تیز است. وی معتقد است: خداوند انسان را از طریق

خودش مشاهده می‌کند، زیرا وی را به صورت خود خلق کرده است و انسان نیز خداوند را از طریق خود مشاهده می‌کند، چون انسان از خودش غایب و پنهان نمی‌شود و به آنچه می‌داند که به آن متصل نیست، می‌خواهد اتصال یابد، پس او در کارش مانند حق تعالی است. نتیجه اینکه خداوند با مشاهده خود، انسان را و انسان با مشاهده خود خداوند را مشاهده می‌کند. ابن عربی در توضیح این ارتباط خاص دو طرفه میان خداوند و انسان به تشبیهی زیبا تمسک نموده، می‌گوید: ارتباط خداوند با انسان همانند صدف با مروارید است؛ به این نحو که انسان از جهتی صدف است و خداوند مروارید در آن صدف و از جهت دیگر خداوند صدف است و انسان مروارید در آن صدف. حق تعالی صدف اعیان انسان است و انسان صدف عین علم به خداست؛ به عبارت دیگر، اگر حق تعالی صدف اعیان انسان نباشد، انسان نمی‌تواند صدف عین علم به خدا باشد. در صدف است که مروارید شکل می‌گیرد. وجه صدف بودن خداوند نسبت به انسان این است که انسان تنها در وجود تکوین می‌یابد، در حالی که وجود، تنها در خداوند است، لذا خداوند بر انسان پوشش حفظش را (که همان وجود تکوینی است) پوشانید و سپس انسان را ظاهر ساخت و بعد به واسطه انسان (به عنوان صدف) خود را به انسان شناسانید و انسان را در معرفت به خودش بر خود انسان حواله داد و چون انسان به واسطه خودش او را شناخت، لذا انسان را در علمش به وی پوشانید؛ یعنی خداوند همچون مرواریدی است که شناخت آن از دریچه انسان صورت می‌گیرد. از این جهت انسان صدف او است؛ به عبارت دیگر چون راه شناخت خداوند از طریق انسان است، انسان همچون پوششی است که مروارید الهی را حفظ کرده است و تنها از طریق نفوذ در انسان امکان دستیابی و شناخت خداوند به عنوان مروارید وجود دارد (ابن عربی، فتوحات مکیه، ۱۱۳/۶).

از دیدگاه ابن عربی، شأن جسمانی بودن انسان سبب پذیرش همه اسماء الهی است و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر این است که انسان به صورت خداوند است. منتهی از نگاه دیگری ابن عربی معتقد است اساساً جسمانیت و به ویژه بعد جسمانی انسان، سبب پوشیده ماندن درخشش و شکوه جمال حق تعالی است. این پوشیدگی جهت دوام و بقای عوالم جسمانی، به ویژه بعد جسمانی انسان ضروری است (همو، ترجمان الاشواق، ۱۰۶).

البته خداوند این پوشیدگی خود را نزد انسان عارف آشکار می‌کند. این ظهور سبب می‌شود که انسان عارف خداگونه شده و مطابق روایت معروف، خداوند چشم و گوش او شود، به طوری که با آن چشم و گوش الهی می‌بیند و می‌شنود. علاوه بر اینکه این آشکارگی خداوند نزد انسان عارف جمع‌کننده ضرورت پوشانندگی و آشکارگی حق



تعالی در عالم ماسوای خود است (همو، ترجمان الاشواق، ۱۳۵). به این نکته نیز باید توجه نمود که آشکارگی حق تعالی نزد عارف به این جهت است که عارف به علوم الهی دست یافته است. لذا علوم الهی نقش مهمی در آشکارگی حق تعالی برای انسان جسمانی که جسمانیت او سبب پوشیدگی حق تعالی از او شده است، دارد (همو، ترجمان الاشواق، ۲۰۹/۶).

نتیجه این که بعد جسمانی انسان اگرچه سبب پذیرش همه اسماء الهی است ولی این بعد به جهت ویژگی‌های خاص خود، سبب پوشیده ماندن درخشش و شکوه جمال الهی شده تا عالم جسمانی تاب و توان بقا را داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

آنچه از این نوشتار به عنوان نوآوری می‌توان قلمداد نمود این است که کارکردهای وجه جسمانی انسان نسبت به عالم هستی (در ابعاد مختلف) از آثار ابن عربی قابل استنباط است؛ به عبارت دیگر این مقاله به اهمیت و نقش وجه جسمانی انسان در کنار وجه ملکوتی او می‌پردازد. و نشان می‌دهد این وجه مورد توجه ابن عربی نیز بوده است. از جمله کارکردهای وجه جسمانی:

- تحقق نظام احسن: نزد ابن عربی، خداوند کینوتی در زمین و آسمان جسمانی دارد و از طرفی فاعل افعال ظاهری جسمانی انسان است و حتی عالم جسمانی نیز صورت او محسوب می‌شود. بنابراین جسم انسان نیز نشان دهنده و حکایت‌گر نظام احسن است، به طوری که امکان پیدایش و خلقی نیکوتر و عالی‌تر از آن وجود ندارد. البته انسان از این جهت که جزئی از عالم است، به صورت الهی است و در نتیجه به بهترین وجه ممکن خلق شده است و چون مختصر و عصاره عالم است، از این وجه نیز به بهترین وجه ممکن خلق شده است. این بهترین وجه شامل بعد جسمانی و غیر جسمانی انسان می‌شود.

- امتیاز بخشی نور الهی در عالم: عالم جسمانی به جهت ویژگی‌های جسمانی نقشی مهم در امتیاز بخشی نور و فیض واحد الهی دارد. از طرفی انسان به عنوان موجودی ویژه که سایه الهی نیز محسوب می‌شود، به طور خاص در این امتیاز بخشی دخالت دارد و بعد جسمانی انسان به نحو کامل‌تری می‌تواند این امتیاز بخشی را نمایان کند. از این جهت است که انسان در قوس صعود در مراتب مختلف دارای نوعی جسمانیت متناسب با آن مرتبه است، تا بتواند امتیاز بخشی را در همه مراتب عالم به نحو کامل‌تری نشان دهد.

- کمال آخرت: ابن عربی معتقد است مهم‌ترین وجه شرافت و عالی بودن منزلت

حس این است که حس عین حق است. وی با استفاده از این مبنا می‌گوید: از آنجا که نشأه آخرت تنها به واسطه حق کمال می‌یابد، چون حق عین حس است، بنابراین آخرت تنها به وجود حس و محسوس کمال می‌یابد.

- کمال عالم: نزد ابن عربی به کمال رساندن عالم در گرو این است که عالم تحت تصرف و اختیار انسان قرار گیرد. این امر تا جایی است که وی معتقد است: عالم در حکم اعضای بدن انسان محسوب می‌شود و انسان نسبت به عالم حکم نفس ناطقه مدبره را دارد. بنابراین اصناف عالم برای او همچون اعضاء جسم نسبت به روح مدبر است.

- ظهور افعال و مخلوقات: ابن عربی معتقد است که فایده خلقت انسان کامل به صورت ظاهری، آن است که صدور افعال از او ظاهر گردد. وی ظهور افعال را همان تحقق وجود عینی آن‌ها می‌داند.

- نمایان ساختن صورت حق تعالی: شأن جسمانی بودن انسان سبب پذیرش همه اسماء الهی است. و پذیرش همه اسماء الهی نمایانگر این است که انسان به صورت خداوند است، بنابراین بعد جسمانی انسان در نمایان ساختن صورت حق تعالی مؤثر است. خلق انسان بر اساس صورت الهی مستلزم این است که همه اسماء الهی در وی ظهور یابد و این مهم تنها از طریق جسمانی بودن خلقت انسان ممکن است

- تطابق عالم صغیر با عالم کبیر: یکی از ارکان ارتباط میان عالم صغیر و عالم کبیر نزد ابن عربی، بعد جسمانی انسان است. وی بر اساس بعد جسمانی و ویژگی‌های آن ارتباط میان عالم کبیر و عالم صغیر را تشریح می‌کند. نزد وی میان اجزاء بعد جسمانی انسان رابطه اجمال و تفصیل برقرار است و لذا اعضا و اجزاء بعد جسمانی انسان می‌تواند به عنوان عالم صغیر و مختصر و یا به عبارتی مجمل عالم جسمانی کبیر قلمداد شود.

- غایت و مقصد طبیعت: نوع انسانی، هدف و مقصد تمامی قوای طبیعت است و کمال جمیع موجودات غیر انسان، فقط رسیدن به جایگاه انسان و کمال انسان نیز در وصول به حق تعالی است. لذا توجه جمیع عالم؛ چه از نظر صورت و چه از نظر معنا، رسیدن به انسان است.

- پوشانیدن حقیقت حق تعالی جهت دوام و بقای عالم: ابن عربی معتقد است اساساً جسمانیت و به ویژه بعد جسمانی انسان، سبب پوشیده ماندن درخشش و شکوه جمال حق تعالی است. این پوشیدگی جهت دوام و بقای عوالم جسمانی به ویژه بعد جسمانی انسان ضروری است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آملی، سید حیدر، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲
۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۴ق
۴. ....، ترجمان الاشواق، بیروت، دار بیروت، ۱۴۰۱ق
۵. ....، ترجمان الاشواق، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۷
۶. ....، رسائل ابن عربی عقلة المستوفز، تحقیق سعید عبد الفتاح، بیروت، مؤسسه انتشارات العربی، چاپ اول، ۲۰۰۲م
۷. ....، رسائل ابن عربی التدریبات الالهیه فی المملكة الانسانیة، تحقیق سعید عبد الفتاح، بیروت، مؤسسه انتشارات العربی، چاپ اول، ۲۰۰۲م
۸. ....، شجرة الكون، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات طریق کمال، ۱۳۷۶
۹. بخشنده‌بالی، عباس و ابراهیمی، حسن «بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پیرامون انسان کامل با تأکید بر نقش هدایتی و ارشادی»، مجله عرفان اسلامی، بهار ۱۳۹۶، شماره ۵۱، ۴۳-۶۱
۱۰. جعفری، هادی، «تحلیل و بررسی ضرورت بعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی»، مطالعات عرفانی، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۳۱، ۶۷-۹۲.
۱۱. جعفری، هادی، «کارکردهای معرفتی بُعد جسمانی انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» مطالعات عرفانی، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره ۳۵، ۱۴۸-۱۲۵.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۱۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تهران، انتشارات مولی، چاپ پنجم، ۱۳۹۳.
۱۴. الصادقی، احمد، اشکالیة العقل و الوجود فی فکر ابن عربی، بیروت، دار المدار الاسلامی، چاپ اول، ۲۰۱۰م.
۱۵. فاضل تونی، محمد حسین، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۶. فونوی، صدر الدین، فکوک، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۱۷. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح و تعلیقه مجید هادی‌زاده، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۹. مفتاح، عبدالباقی، کلیدهای فهم فصوص الحکم، ترجمه دکتر داود اسپرهم، تهران، انتشارات نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۰. نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، تهران، انتشارات طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۲.



