

نوع مقاله: پژوهشی

## جایگاه آدم در اسلام و یهود بر اساس «فصوص الحکم» و «زوهر»

فاطمه کیائی / استادیار، گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

ft.kiaei@pnu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8482-7109

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶

### چکیده

آدم اولین انسان در ادیان ابراهیمی، و در دین اسلام صاحب جایگاهی بلند است. قرآن کریم او را خلیفه خداوند، مسجود فرشتگان و صاحب مقام تعلیم اسما خوانده است. با وجود آنکه تحت وسوسه ابلیس، از شجره ممنوعه چشید و به زمین هیبوط کرد، ارزش وجودی او نکاست و به واسطه توبه برگزیده شد. در سفر پیدایش کتاب مقدس، داستان آدم به عنوان نخستین انسان آمده که در مواردی با قرآن کریم متفاوت است. مکاتب عرفانی با تأویل متون مقدس، معانی باطنی آن را آشکار می‌کنند. در عرفان یهود، کتاب «زوهر» باب‌های مربوط به آدم در سفر پیدایش را به شیوه‌ای درونی تفسیر می‌کند. در عرفان اسلامی نیز «فصوص الحکم» ابن عربی تأویلگر باطنی و رمزی داستان‌های انبیاست. مقاله حاضر با بررسی «تطبیقی» و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکرد عرفانی این دو کتاب، به مقایسه جایگاه آدم در این دو سنت دینی می‌پردازد. در هر دو سنت فکری، آدم نمونه ازلی انسان کامل، مظهر تام و تمام اسما و صفات حق و مهر ختم خلقت است. او محل تلاقی عوالم متعدد وجود است و تنها فارق انسان کامل از حق این است که ممکن است، و خداوند واجب و بی‌نیاز.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، کتاب مقدس، فصوص الحکم، زوهر، ابن عربی.

آدم در ادیان توحیدی اسلام و یهودیت، نخستین انسان، پدر انبای بشر و صاحب جایگاهی مخصوص است که در متون مقدس از آن سخن گفته شده است. تأویل و تفسیر عرفانی متون مقدس نیز در هر دو دین اعتباری ویژه دارد. ابن عربی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز، عارف مسلمان و نویسنده *فصوص الحکم*، اولین بخش اثر خود را به بررسی جایگاه آدم و تفسیر باطنی آیات مربوط به وی اختصاص داده است. کتاب *زوهَر* که از مهم‌ترین آثار عرفان نظری یهود است نیز بدین موضوع عنایت ویژه داشته است.

مقاله حاضر درصدد تبیین جایگاه آدم در هریک از این دو اثر عرفانی و مقایسه تطبیقی رویکرد آن دو و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های احتمالی نظرگاه آنها به اوست.

بررسی تطبیقی جایگاه عرفانی آدم در دو دین اسلام و یهودیت و براساس کتاب‌های *فصوص الحکم* و *زوهَر* تاکنون سابقه نداشته و مقاله یا کتابی در این مورد منتشر نشده است.

مقاله «نگاهی اجمالی به آدم و گناه او در یهودیت، مسیحیت، زرتشت و اسلام» (کرمی، ۱۳۷۷)، علاوه بر آنکه بر مسئله گناه آدم متمرکز است، بررسی تطبیقی نداشته است.

مقاله «آدم از دیدگاه قرآن و عهدین» (صدقی، ۱۳۸۶)، به بررسی تطبیقی رویکرد کتب مقدس اسلام و یهودیت به آدم پرداخته و به تفسیر عرفانی آنها التفاتی نداشته است.

کتاب *بررسی انتقادی جایگاه انسان از دیدگاه چهار دین توحیدی* (صفرپور، ۱۳۸۹)، به بررسی تطبیقی جایگاه انسان از دیدگاه ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی بدون توجه به ابعاد عرفانی این جایگاه پرداخته است.

مقاله «ابعاد اسطوره‌ای فرایند آفرینش آدم در دین یهود و اسلام» (چپمن، ۱۳۹۴)؛

مقاله «بررسی تطبیقی انسان خداگونه در تصوف، قبّالا و گنوسی» (شهبازی، ۱۳۹۹)، به رویکرد عرفانی *زوهَر* و *فصوص الحکم* پرداخته است.

## ۱. آفرینش آدم در کتاب مقدس

بنا بر عهد قدیم، در آغاز زمین خالی و بی‌شکل بود. خداوند روشنایی روز، تاریکی شب، آسمان، اقیانوس‌ها، زمین، نباتات، خورشید، ماه، ستارگان، موجودات دریایی، پرندگان، حیوانات اهلی و وحشی و خزندگان را طی شش روز آفرید و در نهایت فرمود: «انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند» (پیدایش، ۱:۲۷).

واژه «آدم» از «آدم» عبری گرفته شده و مؤنث آن «آدمه» *dama* به معنای زمین یا خاک است. «آدم» *adom* به معنای رنگ «سرخ» نیز هست (الیاده، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹) و این شاید اشاره به رنگ خاکی باشد که آدم از آن آفریده شده است.

در عهد عتیق دو بار و به دو بیان متمایز، از آفرینش آدم سخن گفته شده است: یک بار در باب اول سفر پیدایش و بار دیگر در باب‌های دوم تا پنجم آن. تحقیقات متون کتاب مقدس نشان داده که سرچشمه آنها دو روایت مختلف بوده است. در باب اول، از تکوین عالم هستی در شش روز و از آفرینش آدم که نقطه کمال خلقت و مهر پایداری آن است بر صورت خداوند، سخن به میان آمده است. در باب‌های دوم تا پنجم، داستان خلقت آدم با تفصیل و جزئیات بیشتری آمده است (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، مدخل آدم، ص ۳۷۱).

خداوند از خاک زمین آدم را سرشت، در او روح دمید و در باغی در عدن منزل داد. باغ درختانی زیبا با میوه‌هایی خوش طعم و رنگ داشت. وسط آن، دو درخت به نام‌های درخت «حیات» و درخت «معرفت نیک و بد» قرار داشت. خداوند به آدم اخطار کرد که اگر از میوه درخت «معرفت نیک و بد» بخورد، می‌میرد (پیدایش، ۱۷-۲:۷). علمای یهود در تفسیر آیه «خداوند آدم را از خاک زمین سرشت» گفته‌اند: کلمه «وییتصر» (Vayytser) به معنای «سرشت»، دارای دو حرف یاء است؛ زیرا ذات قدوس دو گزینه «نیکی» و «بدی» در انسان آفریده است. از این رو در نهاد هر فرد انسانی دو میل فطری وجود دارد (کهن، بی‌تا، ص ۱۰۷).

آدم در نخستین روز سال، یعنی اول تشرین آفریده شد و هر چه وابسته به وی بود در همان روز روی داد. در ساعات اول تا پنجم، خاک، گل، اندام‌ها و جان او پدید آمد. در ساعت پنجم برخاست. در ساعت ششم بر همه چیز نام نهاد. در ساعت هفتم هوا را نزد او آوردند، در ساعت هشتم *هاییل* و *قابیل* به وجود آمدند. در ساعت نهم هشدار داده شدند از درخت «معرفت نیک و بد» نخورند. در ساعت دهم نافرمانی کردند. در ساعت یازدهم محکوم شدند و در ساعت دوازدهم از باغ عدن بیرون گردیدند (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۴).

## ۲. آفرینش آدم در زوهر

### ۱-۲. آفرینش بر صورت خداوند

خلق انسان در زوهر رخدادی کیهانی است:

ربی شمعون گفت: آنگاه که خداوند اراده نمود انسان را بیافریند، همه مخلوقات عوالم بالا و پایین لرزیدند. ابتدای روز ششم تصمیم الهی قطعی شد. دروازه مشرق گشوده شد و همه انوار از آن ساری شدند. جنوب به همراه نوری که از آغاز داشت، در جلال کامل پیش آمد و شرق را دربر گرفت. شرق شمال را احاطه کرد. شمال برخاست و غرب را فراخواند. سپس غرب عزم شمال کرد و یکدیگر را درک کردند و جنوب نیز غرب را فراگرفت و شمال و جنوب باغ بهشت را محصور کردند. سپس شرق به سوی غرب کشیده شد و غرب شادمان بود و گفته شد: «انسان را بر صورت خویش بسازیم» (پیدایش، ۱:۲۶) که همچون ما چهار جهت و بالا و پایین را در اختیار بگیرد. در نتیجه، شرق و غرب یکی شدند و انسان پدید آمد. از این رو حکما فرموده‌اند: انسان از جانب معبد برخاسته است (شولم، ۱۹۸۷، ص ۳۱).

**تلمود** در تفسیر این عبارت که «خدا آدم را به صورت خود آفرید» از تصور همانندی انسان با خدا اجتناب می‌کند و آن را بر خورداری انسان از عزت و عظمت الهی و دارای قابلیت وصول بدین مقام می‌خواند. هرچه پدید آمد، از آنچه پیش از او بود برتر بود. آدم و حوا نیز بر همه چیز فرمانروایی یافتند. همه مخلوقات برای آدم به وجود آمدند.

عرفان یهودی، به‌ویژه **زوهمر** معتقد است: خداوند به موجودات فروتر که از جانب عالم فراتر آمده بودند، سر‌ایجاد نام الهی آدم را افشا نمود که در آن فراتر و فروتر به نیروی سه حرف با هم تلاقی می‌کنند و نام الهی «ADaM» به واسطه سه حرف A(l)ef (A)leth (D) و M(em) همه آنچه را در عوالم فوقانی و تحتانی است، دربر می‌گیرد. زمانی که این سه حرف تنزل یافتند، در صورت آنها به نحو کامل، نام «آدم» مشاهده شد تا مذکر و مؤنث را شامل گردد (شولم، ۱۹۷۷، ص ۳۱-۳۲؛ شایا، ۱۹۷۱، ص ۱۲۷).

وقتی آدم آفریده و جسم او کامل شد، یک هزار روح از جانب چپ او را احاطه کردند و هریک سعی داشت به جسم وارد شود. خداوند آنها را ملامت نمود و ابری نازل کرد تا همگی پراکنده شوند «و خداوند گفت: زمین موجودی زنده به وجود آورد» (پیدایش، ۱:۲۴). سپس عنصر مؤنث روح آدم «ملخوت» توسط مذکر «تيفرت» بارور شد و روحی که متشکل از دو بخش بود، پدید آمد. بنابراین روح نتیجه آمیزش عناصر مؤنث و مذکر «سفیروت» است و آدم و حوا همزمان آفریده شده‌اند (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۵۳۹).

همان‌گونه که زن و مرد یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند، عوالم فراتر و فروتر هم از یکدیگر محافظت می‌نمایند. آب از زمین بیرون آمد و تمام خشکی‌ها را سیراب کرد (پیدایش، ۲:۶). پس زن برای مرد آفریده شد (شولم، ۱۹۷۷، ص ۳۲-۳۳). حقیقت انسان روح اوست و اعضا و جوارح جامه‌ای است که با مرگ کنار می‌رود و روح فراتر از ماده به زندگی ادامه می‌دهد. خداوند بدن آدم را از چهار عنصر برگرفت و رودخانه را به چهار رود کوچک‌تر تقسیم کرد. منظور از «رودخانه» همان اثر یا جوهره نامتمايز چهار عنصر است و خدا آدم را از این چهار عنصر جدا کرد و مجدداً آنها را در اثر به کمال رساند و روح او را آزاد از شرایط جسمانی درهم پیچید، تا آنکه روح صورت فرافردی خود، یعنی «متاترون» را بازیافت و خداوند او را در باغ عدن یا عالم خلق - که مملو از «شخینا» است - جای داد. با هر انسانی که اکنون می‌آفریند نیز پس از توبه از گناهان و اشتغال به تورات چنین می‌کند.

به اعتقاد «قبالا» آدم پدر نوع بشر صاحب نوعی معرفت به اشیا و امور انسانی و الهی بود که عارف نیز می‌تواند بدان دست یابد. به عبارت بهتر، وظیفه او این است که سرّ وحی خداوند به حضرت آدم را برای مریدان خویش قابل حصول نماید (شولم، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

## ۲-۲. آدم تجلی سفیروت

وقتی ذات الهی اراده کرد از پرده غیب بیرون افتد و خود را ادراک‌پذیر گرداند، از روشنایی ذات بیکران خود ده

مجرای پی‌درپی نور صادر کرد که واسطه تجلی او در جهان متناهی‌اند. این ده مجرا ده صفت بنیادی خداوند یا سفیروت در سطح عالم اکبر به صورت آسمان‌های دهگانه متجلی شدند. سه سفیرای برتر، یعنی «کتر»، «هخمه»، «بینه» در آسمان آسمان‌ها و تجلی سه‌گانه «شخینا»، «متاترون»، «اثیر» آشکار شدند. «شخینا» تجلی کتر حضور حقیقت الهی در صحنه کیهان است. «متاترون» تجلی هخمه و وجه فعال شخینا صورت اصلی است که از آن همه صور مخلوقات متجلی می‌گردد و «اثیر» تجلی بینه، وجه منفعل شخینا و پذیرندگی کیهانی آن است که به همه مخلوقات مادی و غیرمادی جان می‌بخشد. سه‌گانه «شخینا - متاترون - اثیر» در وحدت نامتماز خود، نمونه «علام‌ها بریه» یا عالم روحانی را پدید می‌آورند. هفت سفیروت مابقی که از تثلیث متعالی تجلی یافته‌اند، علل و پیش‌نمونه‌های آسمان‌های هفتگانه یا عالم تکوین «علام‌ها یصیرا» هستند (شایا، ۱۹۷۱، ص ۶۸).

«باهر» از منابع اولیه قبلا، «ده سفیروت» را یک کل می‌داند. قبلا آنها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: سه سفیروت مافوق کتر، هخمه و بینه، و هفت سفیروت مادون (شولم، ۱۹۸۷، ص ۱۲۴) که کل مجزایی هستند و مطابق هفت صدای فرستنده تورات، هفت روز هفته، هفت روز آفرینش یا هفت باغ پادشاه‌اند. هفت عضو اصلی بدن انسان با هفت صورت و اعضای آدم ازلی مطابق‌اند. در باهر تصویر کلی آدم قدیم وجود دارد. سه سفیروت بالاتر قوای عقلی اویند (همان، ص ۱۳۸-۱۳۹).

در *زوهر* سفیروت نمونه‌های انوار عقلانی روح انسان، فعالیت‌ها و قوای مثبت نفس او و اندام‌ها و اعضای اصلی بدن او هستند. در تمام آفرینش موجودی همچون انسان یافت نمی‌شود که همه صفات الهی را چنین متجلی سازد. نسبت میان انسان و کیهان همانند نسبت کل سفیروت با عالم وجود است. سفیروت تجلی خداوند و انسان صورت اوست. اتحاد ذاتی سفیروت، روابط متقابل و تجلیات کیهانی آنها در وجود انسان متجلی می‌شود. هریک از سفیروت ارتباطی ویژه با انسان دارد. «کتر» فطرت ناب الهی او، «هخمه» دانش او به خداوند و «بینه» توانایی وی در تشخیص حقیقت از مجاز است. «حسید» طبیعت درخشان اوست که همیشه مشتاق الوهیت است. دین‌داوری درست او از اشیا، «تيفرت» زیبایی درونی و بیرونی، عشق آرامش و صفای او، «نصح» قدرت روحانی او، «هد» نیروی طبیعی او، «یسد» فعالیت او و «ملخوت» اطاعت‌پذیری اوست.

به همین شکل، هر سفیره نمونه ازلی یکی از اندام‌ها و اعضای بدن انسان است و به همین سبب، سفیروت را در مجموع، انسان برتر یا «آدام ایلعه» می‌خوانند و «کتر» لب پنهان و فراعقلی، «هخمه» مغز راست، «بینه» مغز چپ و اصل تمایزات، «حسید» بازوی راست یا رحمت، دین‌بازوی چپ یا غضب، «تيفرت» یا قلب زیبایی و عشق، «نصح» ران راست یا نیروی مثبت کیهانی، «هد» ران چپ یا نیروی منفی کیهانی، «یسد» اندام مولد و «ملخوت» پا یا عنصر مؤنث جایگاه نهایی یا پذیرنده ذاتی ظهورات سفیروت است.

از سوی دیگر، ده انگشت نماد سفیروت‌های دهگانه‌اند. هرچه انسان فروتر به نحو روحانی به اتحاد سفیروتی نزدیک‌تر شود، به شخصیت نامتناهی خودش یا انسان فراسو که جاودانه و با خداوند یکی است، نزدیک‌تر خواهد شد (شایا، ۱۹۷۱، ص ۳۴-۳۵).

مطابقت سفیروت با انسان در قبالات، نشانه آن است که قدرت سفیروت و تجلی حیات الهی در انسان، هم وجود دارد و هم صاحب اثر است و عالم سفیروت که «عالم حق یا خداوند خالق» نیز نام دارد، تحت صورت انسان مخلوق، وجود مرئی شایسته می‌یابد. از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که اعضای بدن انسان تصویر حالت روحانی عالم خلق از وجود نمادین آدم قدیم هستند (شولم، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲).

«ان‌سوف» سرچشمه و منبع اصلی سفیروت است و در همه آنها نفوذ دارد. «ان‌سوف» و تجلیات آن مانند شعله‌های آتش و زغال با یکدیگر پیوند دارند. ارتباط درونی سفیروت و جهان‌ها با یکدیگر به این معناست که آنها در معرض تأثیرات مشترکی هستند و فعالیتی که بر یکی تأثیر می‌گذارد، همه جهان‌های دیگر را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. ابزار انتقال این تأثیرات از یک سفیره به سفیره دیگر «صینور» (Zinor) یا «مجرا» نامیده می‌شود.

جسم انسان نسخه آدم قدیم و روح او نمونه عالم بالا و جهان علوی است. سه بخش روح او «شاما»، «روح» و «نفس» - به ترتیب - با سه گروه سه‌گانه‌های افقی سفیروت مطابقت دارد: «جهان عقلانی»، «جهان اخلاقی» و «جهان طبیعی». این سه عنصر روح در جهان صدور، از قبل وجود دارند و منشأ هریک از آنها یکی از سفیروت‌های سه‌گانه است و هنگامی که متحد عمل کنند، انسان قادر است وظایف گوناگون خود را در زندگی انجام دهد. قدرت سفیروت در انسان فعال است و جسم و روح او را با آنها پیوند می‌دهد و به او قدرت می‌بخشد تا در آنها و به واسطه آنها در راه خیر یا شر گام بردارد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۸۹-۲۸۸).

عالم خلق براساس صفات آفریده شده و هر چه در آن روی می‌دهد، هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات یا آدم قدیم می‌گیرد و او اساس این عالم است و اجزا و عناصر عالم، اجزای پیکر اوست. به این اعتبار، عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. اگر سفیروتی که خداوند خود را در آنها آشکار می‌کند، شکل انسانی می‌پذیرد و عالم اصغر می‌شود، انسان هم در زمین قادر است بر عالم اکبر و انسان ازلی اثر بگذارد؛ زیرا تنها اوست که صاحب اراده آزاد است و می‌تواند به واسطه اعمالش، وحدت را به عوالم بالا و پایین بازگرداند و این به او ارج و قربی بی‌بدیل می‌دهد. ساختار مادی انسان هم با سفیروت مطابقت می‌کند. هرچند پس از گناه هماهنگی بنیادی آدم از میان رفت، اما مأموریت اصلی وی بازسازی یا تکوین دوباره عالم و پیوستن عوالم فوقانی و تحتانی و قرار دادن خالق بر سریر عرش و حکمرانی مجدد او بر مخلوقات خویش است (اسکولنیک، بی‌تا، ص ۶۵۲).

### ۲-۳. مواجهه ملائکه با آدم

وقتی اراده الهی بر آفرینش آدم قرار گرفت فرشتگان به رایزنی فراخوانده شدند. برخی به امید مهر و عطوفتش موافقت کردند و برخی از بیم تبهکاری‌هایش مخالفت. سرانجام خداوند بر آن شد که آدم را بیافریند. هنگامی که فرشتگان هیبت و عزت آدم را دیدند به هراس افتادند و خواستند او را بپرستند، اما آدم به بالا اشاره کرد؛ یعنی پرستش از آن خداست. در این هنگام خداوند خوابی گران بر آدم چیره ساخت تا فرشتگان محدودیت‌های او را ببینند (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۵).

در *زوهر* آمده است: *ربی شمعون* درباره آیه «انسان چیست که تو به فکر او باشی» (مزامیر، ۸:۵) گفت: چون خداوند قصد آفرینش انسان را نمود، فرشتگان را فراخواند و فرمود: می‌خواهم انسان را بیافرینم. گفتند: هیچ انسانی با شرافت باقی نمی‌ماند (مزامیر، ۴۹:۱۳). خداوند با انگشت به سوی آنها اشاره نمود و همگی سوختند. سپس گروهی دیگر را فراخواند. گفتند: طبیعت این انسان چیست؟ فرمود: انسان بر صورت ما آفریده خواهد شد و حکمت او بر حکمت شما پیشی خواهد گرفت. پس از آنکه انسان خلق شد و در نتیجه گناه از باغ عدن بیرون رفت، دو فرشته به نام‌های *اوزا* و *آزائیل* نزد خدا آمدند و بدین سبب ادعای اقامه کیفرخواست علیه آدم نمودند. خداوند پاسخ داد: اگر شما هم با ایشان بودید، قطعاً مرتکب گناه می‌شدید. سپس آنها را از بهشت اخراج کرد (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۶۵۰).

### ۲-۴. متاترون

«متاترون» در *زوهر* جایگاهی ویژه دارد و شخصیت او ویژگی‌های قبالی و آگاه‌ای جدیدی می‌پذیرد. او انسان عالمگیر است، پیش‌نمونه عالم خلق است که مملو از «شخینا» تجلی تغییرناپذیر سفیروت است. *حزقیال* نبی تمامیت پایدار خداوند را به واسطه اثر مشاهده نمود که بر او همچون انسان آسمانی یا «متاترون» متجلی گشت که بر عرش الهی تکیه زده بود.

بر فراز آسمان بالای سرشان یک تخت فراکیهانی بود که متاترون بر آن تکیه زده بود. گویی سطحی درخشان همچون آتش، بخش فوقانی متاترون را که حضور گسترده الهی است، احاطه کرده و بخش تحتانی متاترون که اثر خالص است و با آن خلق می‌کند، مانند شعله‌های آتش تابان بود. دور او را نوری درخشان چون رنگین کمان که نماد صورت اولی متاترون است، فراگرفته بود. این ظهور متاترون شبیه جلال و شخینای یهوه بود که همه سفیروت و وجوه انسان فراسو را شامل می‌شود (حزقیال، ۲۸-۲۶:۱).

«متاترون» خدا در جنبه فعلی اوست و عرفان یهودی او را یهوه کوچک یا تجلی عالمگیر یهوه بزرگ می‌خواند. او صاحب صورت الهی و اولین ظهور شخیناست. او برترین فرشته یا پیام‌آور خداوند و نزول کامل روحانی اوست که به واسطه وی ظهورات یهوه در عالم درک می‌شود. او واسطه‌ای عظیم و عالمگیر است که به سوی حضرت موسی ﷺ ارسال شد. متاترون به اشکال و صور گوناگونی ظاهر می‌شود و از این رو دارای القاب فراوانی است. او را به نام «انسان» و به القابی همچون «چرخ» یا «فرشته» می‌خوانند؛ زیرا از میان همه مخلوقات، تنها انسان

قابلیت دارد که به متاترون یا نمونه ازلی خود تحول یابد. امکان تبدیل روحانی فرد انسانی به انسان فرافردی و عالمگیر در سنت عرفانی، با توجه به صعود «خنوخ» به آسمان و تحول وی به متاترون پذیرفتنی است (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۲).

زمانی که درخشش ماورای طبیعی روح آدم در نتیجه گناه از او گرفته شد، در خنوخ جاگرفت؛ زیرا وی توانست به کمال برتری دست یابد که از ابتدا منظور از آفرینش انسان بود. خنوخ وارد باغ عدن شد و فرشتگان نزد او آمدند و اسراری را با وی درمیان نهادند. نور فراسو در او درخشیدن گرفت و درخت حیات را آنجا یافت (همان، ص ۶۲۷).

### ۳. آفرینش آدم در قرآن کریم

در قرآن کریم ۱۷ بار سخن از آدم به میان آمده و داستان او در برخی سوره‌ها بیان شده است. خداوند آدم را از گل خشک بازمانده از لجنی بویناک (حجر: ۲۶) آفرید. او در آغاز خاک بود (حج: ۵). پس با آب آمیخته گردید و گل شد (انعام: ۲). سپس به گل بدبو مبدل شد (حجر: ۲۸)، حالت چسبندگی پیدا کرد (صافات: ۱۱) و سرانجام همچون سفال خشکید (الرحمن: ۱۴).

حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» مطابق آیه سفر پیدایش است. /بن‌عربی آن را فراوان به کار می‌برد و منظورش را، نه شباهت، بلکه وحدت می‌داند. صورت الهی داشتن نزد وی فصل مقوم انسان است و او در ذات خویش صاحب مقامی است که اصل آن متعلق به خداست (کاکایی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳-۲۸۴).

این حدیث علاوه بر متون اهل سنت، در منابع شیعی نیز آمده است (از جمله، در جلد چهارم بحارالانوار، کتاب «التوحید»، باب ۲). مناقشات بسیاری نیز درباره آن صورت گرفته است. /بن‌عربی روایتی مشابه آن نقل می‌کند و آن را از جهت کشف، صحیح می‌داند: «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن». (برای توضیح بیشتر، ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۹).

### ۴. آفرینش آدم در «فصوص الحکم»

/بن‌عربی اولین فصل اثر مشهور خود *فصوص الحکم* را «فص حکمت الهی در کلمه آدمی» نام نهاده و در آن از آدم سخن گفته، اما متعرض همه آیات نشده و براساس مقصد عرفانی که در پی آن بوده، تنها به برخی از آیات و تأویل عرفانی آنها اشاراتی نموده است. زبان /بن‌عربی گرچه گاهی صورت انتزاعی به خود می‌گیرد، اما رمزی است و او از انواع گوناگون رمز (مانند زبان شاعرانه، هندسی و ریاضی) کمک می‌گیرد. روش او «تأویل» و بازگرداندن چیزی به اصل و منشأ آن است.

تأویل‌کنندگان معتقدند: هر چیزی در عالم حقیقتی دارد که با آنچه به نظر می‌رسد متفاوت است. هر ظاهری باطنی دارد و تأویل گذر از ظاهر به باطن و از واقعیت به حقیقت است. /بن‌عربی تأویل را به همه واقعیات عالم تعمیم می‌دهد. نزد او پدیدارهای طبیعی، جملات قرآن کریم و حالات درونی نفس، آیه‌ها و



رمزهایی هستند که معنای درونی آنها با تأویل به دست می‌آید. او در آثار خود، تأویل باطنی و روش رمزی را درباره آیات قرآن کریم، عالم خلقت و نفس انسان که به منزله عالم صغیر، همه حقایق عالم وجود را دربردارد، به کار می‌برد (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۲۴). او در *نقش النصوص* تصریح می‌کند که منظور او از «آدم» نوع انسان است (یشری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

عقیقی نیز مقصود از «آدم» را نوع بشر یا حقیقت انسانیت می‌داند. *ابن عربی* نشئه انسانی را تنها مرتبه‌ای می‌داند که صفات کمالی حق را به بهترین شکل متجلی می‌کند. علاوه بر این، آنچه او درباره خلافت انسان، برتری نسبت با فرشتگان، مقام خلیفه‌اللهی و عالم صغیر بودن ذکر می‌کند، همه مناسب مقام انسانیت است، نه فقط آدم ابوالبشر (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

جهان‌بینی *ابن عربی* را بر دو اصل استوار می‌دانند: حق و انسان کامل. او انسان را نیز در دو سطح مطالعه می‌کند: سطح وجودی و سطح فردی. در سطح تکوینی یا بالقوه انسان کامل‌ترین موجود است؛ زیرا بر صورت خدا و کامل است. او روح جهان و عالم صغیر و دربرگیرنده همه عناصر خلقت است. اما در سطح بالفعل یک فرد انسانی و دارای درجات متعدد است و تنها برخی قادرند توانایی وجودی بالقوه خود را بالفعل نموده، به مقام انسان کامل دست یابند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۲۳۲).

#### ۴-۱. آفرینش؛ تنزل از مقام الوهیت به مرتبه اسما و صفات

خداوند در پاسخ حضرت داود علیه السلام فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». از این رو اساس آفرینش حُسن و عشق به حُسن است. ذات خداوند، هم عاشق است و هم معشوق. او با عشق به جمال خویش، آفرینش را آینه کرد تا وسیله ظهور و معرفت او باشد (یشری، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

جامی الهیت را مرتبه‌ای جامع مراتب اسما و صفات می‌داند. پس فص «حکمت الهی» عبارت است از: خلاصه علوم و معارفی که متعلق است به مرتبه الهیت. مرتبه الهیت احدیت جمع اسماء الهی است (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

قیصری نیز الهیت را مرتبه‌ای می‌داند که حقیقت وجود یا ذات حق به شرط همه اسما و صفاتش لحاظ شود. این مرتبه از جهت نسبتش با ذات حق، «الهیت» و «واحدیت» نام دارد و از حیث نسبتی که با مظاهر اسما دارد و آنها را به کمالات مناسب استعدادشان می‌رساند، مرتبه ربوبیت خوانده می‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

خداوند در مرتبه ذات خود یا مقام احدیت و «عما»، برتر از همه اسما و صفات، و در مرتبه واحدیت دارای اسما و صفات است. نزد صوفیه صفات حق، نه اوست و نه جز او: «لا اله الا الله». از یک سو هر صفت و شکلی از الهیت الله از او نفی و تنزیه و از سوی دیگر همه صفات کمالی به او منسوب می‌شود. گرچه اسما و صفات حق از شمارش بیرون است، اما خداوند در قرآن، خود را با برخی از آنها توصیف نموده است. این

اسامی امکانات عمل خداوند و اسباب تجلی و ظهور او در جهان‌اند و انسان به وسیله آنها می‌تواند به معرفت حقیقی حق نائل شود. اسما و صفات حق در توضیح کیفیت خلق عالم و سیر و سلوک معنوی انسان نزد ابن‌عربی نقش مهمی دارند و او با استفاده از آنها زبانی مبتنی بر اصطلاحات قرآن کریم فراهم می‌کند تا مکاشفات خود را اظهار کند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰-۱۳۱).

## ۲-۴. آدم؛ تجلی اسما و صفات حق

خداوند آینه‌ای می‌خواست تا خود را در آن تماشا کند. عالم را ساخت که جسدی بی‌روح و آینه‌ای بی‌صیقل بود. پس آدم را آفرید تا روح این جسد و صیقل این آینه شود و جمال او را تمام و کمال متجلی سازد (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱). حق از جهت ذات مستغنی است، اما اسما و صفات طلب ظهور و آفرینش جهان را دارد (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸)؛ زیرا تحقق آنها به واسطه موجودات عینی و مشیت او بر این است که اسماء خود را در آینه جهان ببیند. ابن‌عربی به دو گونه رؤیت معتقد است: اول آنکه حق خود را از ازل بی‌واسطه ببیند. دیگر آنکه خود را در آینه عالم و آدم ببیند. پس غیر آفریده شد تا خداوند خود را در صورت‌های گوناگون ببیند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳-۲۳۴). خداوند آدم را آفرید تا اسماء حسناى خود یا عین خود را در او که دربرگیرنده همه اسماء است، ببیند. انسان به خاطر جمعیت الهی، شایستگی همه مناصب عالی و منازل رفیع را دارد. دمیدن روح الهی حصول استعداد و توانایی قبول فیض تجلی دائم حق است. منظور فیض اقدس و اولین تجلی حق است (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱-۵۲۲)؛ اولین مرتبه تجلی لایزال و دائم حق که در آن موجودات هنوز به صورت محسوس درنیامده و در علم الهی‌اند. صورت‌های معقول و غیرمحسوسی که «اعیان ثابتة» خوانده می‌شوند، در فیض مقدس موجودات به جهان محسوس وارد می‌شوند و تشخیص می‌یابند (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰-۱۷۱).

هریک از موجودات جهان یا انسان کبیر نماینده یکی از صفات خدا و فاقد وضوح و دقت لازم است؛ همچون کومه‌ای از نقاط پراکنده. پس انسان را آفرید که جلای آینه باشد و هر چیز را همان‌گونه که هست، متجلی سازد. در تفکر فلسفی جدید، جلای آینه نماد ضمیر آگاه انسان است. او همه صورت‌های تجلی را که در سراسر جهان پراکنده است، در خود جمع کرده و از این تمامیت آگاه است. احدیت جامع او مشابه احدیت حق و بدین معنا، به صورت خدا و خلیفه او در زمین است؛ تنها موجودی که مظهر اسم جامع «الله» و دربرگیرنده همه اسماء و صفات حق است؛ آینه‌ای معجزه‌آسا که قادر است وحدت آغازین همه اسماء را منعکس کند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴-۲۳۶).

عالم نیز انسان کبیر است و همان‌گونه که قوای روحی و حسی ابزار عمل انسان هستند، فرشتگان قوای عالم‌اند. هر قوه‌ای از رتبه و مقام خود محجوب است و خود را تمام و کمال می‌داند و برتر و بالاتر از خود را نمی‌بیند (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲).

ابن عربی در *نقش النصوص* آدم را همچون روح مدبر بدن، اداره کننده کالبد بی جان عالم می خواند و اسمای حسناى حق را قوای وجود او می نامد (یثربى، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

انسان کامل عالم صغیر است و همه آنچه را در عالم وجود دارد، اعم از معدنیات، نباتات و حیوانات در خود جمع نموده و ترکیبی است از حقایق غیرمادی اشیا. نزد ابن عربی کمال انسان و جایگاه خاص او به سبب جامعیت او و عالم صغیر بودن اوست.

جامعیت آدم انعکاس دهنده جامعیت الهی و شامل سه نشئه است: جناب الهی یا ذات واحدی دربردارنده همه اسما؛ حقیقه الحقایق حامل اوصاف حق یا مرحله اعیان ثابتة؛ و طبیعت کلیه که جایگاهی است میان حقیقت خلاق و فعال اسماء الهی و حقیقت مخلوق و منفعل جهان مادی (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۰).

او «انسان» و «خلیفه» نامیده شده و انسانیت او به علت فراگیری همه حقایق از جانب اوست. ابن عربی برای توضیح رابطه میان انسان و حق، او را به مردمک چشم تشبیه نموده است که دیدن به واسطه آن تحقق می یابد. خداوند به واسطه انسان کامل به خلق با نظر رحمت می نگرد. رابطه انسان با عالم وجود همچون نگین به انگشتر نیز هست؛ علامتی که پادشاه به وسیله آن خزانه خود را مهر و موم می کند.

خداوند از این رو انسان را «خلیفه» نامیده که حفظ خلق به واسطه اوست و همان گونه که خزائن را با مهر محافظت می کنند و تا زمانی که مهر پادشاه بر چیزی باشد کسی جرئت باز کردن آن را ندارد، تا انسان کامل باشد عالم به واسطه او مصون و محفوظ است و تحقق آخرت و برهم خوردن نظام عالم با خروج او رخ می دهد و او مهر ابدی خزانه آخرت می شود (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲-۵۲۳).

ابن عربی در فص اول *نقش النصوص* که به سیاق فصوص و مختصر آن است، می گوید: انسان اولین مخلوق در علم الهی است و آخرین آنها در ایجاد. او خلیفه خدا در عالم است و این خلافت را به فرزندانش نیز منتقل می کند و از این رو موجودی جز انسان از یک سو ادعای ربوبیت نکرده و از سوی دیگر متمکن در مقام بندگی نشده است. او همچنین سنگ و جماد را که نازل ترین موجوداتند، می پرستد و نیز بهتر از هر موجود دیگری در عالم، حق را بندگی می کند. پس نه در ربوبیت موجودی عزیزتر از اوست و نه در عبودیت موجودی ذلیل تر از او (یثربى، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

تنها فارق میان ما و حق این است که ما در وجود خود بدو نیازمندیم و وجودمان متوقف بر اوست؛ زیرا ما ممکن هستیم و او واجب است و بی نیاز (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷). وجود خداوند از خودش و وجود ما از اوست. حق ازلی و قدیم است و ازلیت و قدمت او فارق میان او و موجودات است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴).

او دو دست در آیه شریفه «ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵) را اشاره به دو صفت «جمال» و «جلال» حق می داند و می گوید: انسان کامل جامع کلیات و جزئیات است و جمعیت صفات موجب بزرگی اوست؛ زیرا صورت عالم و صورت حق در او جمع است و این دو صورت همان دو دست حق است.

ابلیس فاقد مقام جامعیت است، اما آدم همه نیازمندی‌های رعایایی را که بر آنها گمارده شده داراست. پس مقام خلافت تنها شایسته اوست و سایرین بالقوه از آن برخوردارند. سپس در بیان رابطه صورت حق و صورت عالم در وجود آدم می‌گوید: صورت ظاهر انسان از حقایق و صور عالم و صورت باطن او بر صورت حق آفریده شده است. وجود آدم محل تلاقی هر دو عالم «غیب» و «شهادت» است. به همین سبب درباره او در حدیث قدسی فرمود: «کنت سمعه و بصره» و فرمود: گوش و چشم او می‌شوم، بلکه گفت: بینایی و شنوایی او می‌شوم، و میان دو صورت تفاوت نهاد.

خداوند متعال در هر موجودی از موجودات عالم به میزان استعداد و آنچه حقیقت وجودی‌اش طلب می‌کند، است و این تنها انسان است که به مجموع دست یافته است. اگر صورت حق در موجودات عالم جاری و ساری نبود، عالمی هم نبود و از این رو عالم نیز در وجودش به حق محتاج است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷-۵۲۹).  
ذات حق بی‌نیاز و اسما و صفات او نیازمند ظهور و تجلی‌اند. صفات از ذات حق جدا نیست و از این رو/بن عربی می‌گوید: همه به هم پیوسته‌اند و همه از هم جدا نیستند؛ یعنی کائنات از آنجا که مظهر حق‌اند، به او پیوسته‌اند و حق از این حیث در آنها ظهور کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷).

حکمت جسم آدم که صورت ظاهری اوست و نشئه روح او که صورت باطنی اوست، چنین است که آدم، هم حق است و هم خلق. او مقام جامعیت اسما و صفات حق را داراست و به واسطه آن شایسته خلافت الهی شده است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۹-۵۳۱).

او انسان را برزخ میان حق و خلق، و وجوب و امکان می‌داند. او، هم حق است و هم خلق، هم واجب است و هم ممکن. او هم فاصل است و هم جامع، هم گسست است و هم پیوست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). صورت ظاهر آدم از عالم ماده است و صورت باطن او از عالم روح. ظاهر او نسخه‌ای از این عالم است و باطن او نسخه‌ای از عالم حق و از این رو هیچ موجود دیگری نیست که هم قابلیت خدایی داشته باشد و هم قابلیت بندگی.

آدم همان نفس واحده‌ای است که خداوند در آیه شریفه درباره‌اش فرمود: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها». منظور از «اتقوا ربکم» در آیه این است که ظاهر خود را در برابر رب خود سپر کنید و باطن خود را که همان رب شماست، در برابر خود سپر کنید. سپر او باشید در مقام نکویش، و او را سپر خود کنید در مقام ستایش تا از علم و ادب برخوردار شوید (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۳۰)؛ بدین معنا که وجود خود را سپر قرار دهید در برابر آن اسم الهی که پرورش‌دهنده شماست. ادب باطن را نگاه دارید و هر کمال و نیکی را بدان نسبت دهید و هر نقصان و بدی را از ظاهر بدانید (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷-۱۸۸).

### ۳-۴. سجده فرشتگان

پس از آنکه حق تعالی همه اسما را به آدم آموخت، برای آنکه فرشتگان به علت امتیاز انسان پی ببرند، موجودات را بر ایشان عرضه داشت: «فقال انبئونی باسماء هؤلاء» (بقره: ۳۱)؛ اما فرشتگان به حقیقت آنها

راه نیافتند و گفتند: «سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا» (بقره: ۳۲). آنگاه به آدم فرمود: «انبئهم باسمائهم» و چون آدم از عهده برآمد، همه فرشتگان به برتری او اقرار کردند و خداوند فرمود: «ألم أقل لكم انی أعلم غیب السموات و الارض» (بقره: ۳۳). فرشتگان به امر حق و برای تعظیم مقام آدم به سجده درافتادند: «فاذا سويته و نفخت فيه من روحی فقعوا له ساجدين» (حجر: ۲۹). اما ابلیس تکبر ورزید و به سبب خلقت آتشین خود، از سجده امتناع نمود. این موجب رانده شدن او از بهشت، لعنت خداوند و مهلت یافتن تا هنگام معین گشت.

این عربی معتقد است: همه اسما و صفات حق در وجود جامع انسان ظاهر می گردد و او دارای رتبه احاطه و جمع است و این همان چیزی است که خداوند بدان حجت را بر فرشتگان تمام کرد. اما فرشتگان به مقام جامعیت خلیفه نرسیده بودند و از عبادت ذاتی او بی خبر بودند. خداوند با همه اسمای خود بر آنها تجلی نکرده بود و براساس استعداد خود، حق را عبادت می کردند و با همان اسماء الهی مخصوص خود، حق را تسبیح و تقدیس می کردند و نمی دانستند خداوند اسماء دیگری هم دارد که از دسترس علم آنها دور است.

بدین روی وقتی از خلقت آدم باخبر شدند، گفتند: «أجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» و این گفته نشانه جهل و فقدان علم ایشان بود و اینکه براساس نشئه و رتبه وجودی خود سخن گفتند؛ اما اگر علم داشتند گرفتار چنین خطایی نمی شدند. از این رو ادعا کردند به قدر کفایت خدا را تسبیح می کنند؛ اما نمی دانستند آدم مظهر اسمایی است که آنها از آن بی خبرند. تسبیح و تقدیس او برای پروردگار بر آنان پوشیده بود.

او هدف خداوند از بیان این داستان در قرآن کریم را این گونه شرح می دهد: تا حد خود را بدانیم و از آن عبور نکنیم و ادب محضر حق را رعایت نماییم و مدعی دانشی که در حد و اندازه ما نیست، نشویم که پایان این داستان رسوایی است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۳-۵۲۴).

وی در توضیح تسبیح اختصاصی موجودات به درگاه حق می گوید: مخلوقات کمالات الهی را در صورت های متنوع و محدود متجلی می سازند. این تجلی کمال حق توسط موجودات که در هریک به روش مخصوص خودش صورت می گیرد، «تسبیح و تقدیس» خوانده می شود و علت وجودی همه موجودات است. هرچه مرتبه موجودی بالاتر باشد، تسبیح او برتر و عالی تر است؛ زیرا تعداد بیشتری از اسما را به طور کامل تر متجلی می سازد.

روشن است که تسبیح انسان کامل به مثابه برترین مخلوق حق، حتی از فرشتگانی که دائم به تسبیح خداوند مشغولند، بالاتر است؛ زیرا او محل ظهور و تجلی همه صفات کمالی حق است. از سوی دیگر تنها انسانی که دارای طبیعت مادی و معنوی است، می تواند دربردارنده همه کیفیات هستی از دانی تا عالی باشد، نه فرشتگان که موجوداتی صرفاً روحانی اند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲-۲۴۳).

## ۴-۴. حقیقت محمدیه؛ باطن انسان کامل

مرتبه انسان کامل مانند مرتبه الهیت و هر دو دارای کمالات‌اند. در الهیت، کمالات حق در اسما و صفات ظهور یافته، و در انسانیت همان اسما در وجود انسان کامل متجلی می‌گردد. پس مرتبه انسان کامل مشابه الهیت است؛ یک‌سو ربوبیت است و یک‌سو مربوبیت (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

نزد/بن‌عربی همه انبیا مصادیق انسان کامل هستند، ولی پیامبر اکرم ﷺ بین آنان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او پیش از آنکه در زمانی خاص به عنوان یک انسان و نبی خداوند زاده شود، دارای یک وجود جهانی بوده است: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) او از ازل بوده و نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است که خود برزخی میان حق مطلق و عالم تجلی حق است. این مرحله میانی «حقیقت محمدیه» و مرتبه انسان کامل است. این حقیقت جامع اعیان ثابت و اصلی فعال است که وجود اعیان بدان وابسته است. او حقیقه‌الحقایق و - درواقع - خود حق در اولین تعین و صورتی است که آغاز به تجلی می‌کند.

ابن‌عربی با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری»، نور پیامبر اکرم ﷺ را اولین مخلوق می‌خواند؛ نوری قدیم که در انبیا از آدم تا عیسی متجلی شده و سرانجام والاترین تجلی خود را در شخص رسول‌الله ﷺ یافته است. این نور اساس آفرینش و عقل اول فلسفه/فلاطون است که خداوند به واسطه آن خود را برای خود در مقام احدیت مطلق متجلی ساخت. از این‌رو او کامل‌ترین فرد نوع انسانی است (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸-۲۵۰).

او نخستین تنزل حق به صورت امکانی و واسطه فیض‌رسانی به سایر موجودات و دارای همه کمالات مراتب پایین‌تر از خویش است. قیصری هریک از اسما و صفات حق را دارای صورتی در علم حق می‌داند که «عین ثابت» یا «ماهیت» خوانده می‌شود. صورت عینی موجودات خارجی مظهر آن اسما و صفات است و آن اسما «رب» مظاهر و صور عینی‌اند.

حقیقت محمدیه صورت اسم جامع الهی است و آن صورت رب این حقیقت است و فیض و امداد حق به واسطه او بر سایر اسما افاضه می‌شود و تمام صور عالم تحت تربیت این حقیقت و تجلی تام آن، یعنی انسان کامل قرار دارند. حقیقت محمدیه به واسطه صورت خارجی متناسب خود که مظهر اسم ظاهر حق است، صور عالم را اداره می‌کند و با صورت باطنی خود، باطن عالم را؛ زیرا صاحب اسم اعظم و دارای ربوبیت مطلق است. لازمه خلافت مطلق او آن است که فعلش فعل خدا باشد. از این‌رو پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: فاتحة‌الکتاب را به من داده‌اند؛ یعنی رب همه عوالم در او ظهور کرده است. علاوه بر این نقطه وحدت همه کثرات اوست. ربوبیت او به سبب حقیقت اوست، نه بشریت او؛ اما اصل در وجود او بشریت است که لازمه‌اش عبودیت است، نه ربوبیت (صدرحسینی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱-۲۰۲).

## ۴-۵. ویژگی‌های انسان کامل

نظریه «انسان کامل» را اصل برگزیده تصوف و/بن‌عربی را واضع این اصطلاح در عرفان نظری دانسته‌اند. انسان

کامل تجلی تام اسماء حق است. او نمونه و مثال عالم و آدم است. عالم صغیر و کبیر، مانند دو آئینه روبه‌روی هم قرار گرفته‌اند و هریک دیگری را و مثال مشترک خود را که انسان کامل است، بازتاب می‌دهد.

انسان کامل دارای سه جنبه جهان‌شناختی، پیامبرانه و عرفانی است. از جهت جهان‌شناختی نمونه و مُثُل آفرینش است و نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد. از حیث پیامبرانه کلمه و فعل ابدی الهی است که هر جنبه آن به یکی از پیامبران تشبیه می‌شود و از این‌رو هر فص از *فصوص الحکم* به یکی از جلوات آن اختصاص دارد. انسان کامل همان حقیقت محمدیه است که در صورت نبی اکرم ﷺ اسلام ظاهر شده است.

از لحاظ عرفانی نمونه حیات روحانی و صورت بالفعل امکانات بالقوه وجود انسان و مصادیق آن پیامبران، به‌ویژه پیامبر اکرم ﷺ و سپس اقطاب و اولیای هر عصر و زمان‌اند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۲-۱۳۳). ابن‌عربی با کمک دو نظریه «تجلی» و «علم الاسماء» به توضیح موقعیت و جایگاه انسان کامل در عالم می‌پردازد. هر اسمی از اسماء حق طلب ظهور و تجلی دارد و از این‌رو هریک از موجودات عالم مظهر یکی از اسامی حق است.

علت خلقت عالم حب الهی به ظهور ذات خود در مجلا و آئینه غیر است. اسم اعظم حق که جامع جمیع صفات کمال اوست نیز مجلایی می‌طلبد که دربرگیرنده همه کمالات تجلیات دیگر باشد. آن دارای سه مظهر است: عالم وجود من حیث‌المجموع که هریک از موجودات آن به تفصیل، بخشی از کمالات حق را متجلی می‌کند؛ وجود منبسط یا نفس رحمانی یا حقیقت محمدیه که به اجمال دارای همه کمالات است؛ و انسان کامل به اجمال و تفصیل که مظهر اسما و صفات حق است. حقیقت انسان کامل اولین تعین وجودی و واسطه میان حق و خلق است.

این وساطت دو وجه دارد: از حیث فیض‌رسانی وجودی و از حیث اعطای معارف و کمالات. او از یک‌سو مظهر همه اسما و عبد حق است و از سوی دیگر به سبب این اتصاف، نسبت به مخلوقات دیگر ربوبیت دارد. او برزخ وجود و امکان، سبب بقای عالم و واسطه خدا و مخلوقات است و به وسیله او خداوند با نظر رحمت به مخلوقاتش می‌نگرد (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸-۲۴۵).

نزد/بن‌عربی خلافت الهی اختصاصی به انسان خاص ندارد، بلکه همه انسان‌ها از حیث مرتبه وجودی و کمال ذاتی قادرند از آن برخوردار شوند. از این‌رو تعابیری همچون «تحقق کمالات حق»، «عصیان»، «افساد» و «ضاللت» نیز صرفاً در قوس صعود یا قوس معرفتی و کمالی انسان معنا دارند که بحث از سیر و سلوک در آن مطرح می‌شود.

اما در قوس نزول که سخن از تکوین و آفرینش انسان است، همه انسان‌ها خلیفه‌الله و کون جامع‌اند و مفاهیمی همچون گناه، نفس اماره و فساد برای مملکت انسانی ضروری‌اند و در این مرتبه حتی اگر نفس اماره شود، از خلافت خلیفه چیزی کم نمی‌شود (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۷).

انسان کامل، هم موجب ظهور حق است و هم مایه احتجاب او. به میزان استعداد و عین ثابت و ظرفیتش آینه تمام‌نمای حق است و به واسطه فقر و نقصانش حجاب اوست (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰).

## ۵. بررسی تطبیقی

در عرفان یهودی و اسلامی، آدم آخرین موجود در سیر نزول و اولین در سیر صعود است. او برترین مخلوق حق و مظهر جامع اسما و صفات اوست. «سفیروت» در **زوهر** نمونه‌های انوار عقلانی روح انسان، قوای مثبت نفس و اعضای اصلی بدن او هستند. هریک از آنها ارتباطی ویژه با انسان دارد و با بخشی از روح و جسم وی متناظر است. ماده‌گرایی یهود سبب شده است هر سفیره را نمونه ازلی یکی از اندام‌ها و اعضای بدن انسان و مجموع آنها را انسان برتر یا «آدام ایلعه» بدانند و تجلی سفیروت ده‌گانه را در اعضا و جوارح بدنی انسان به اشکال گوناگون تبیین نمایند.

در عرفان اسلامی و **فصوص الحکم** چنین رویکردی بی‌سابقه است. از سوی دیگر در میان مخلوقات، تنها انسان است که همه صفات الهی را متجلی و همه سفیروت را نمایندگی می‌کند. جسم او نسخه آدم قدیم، روح او نمونه عالم بالا و عناصر عالم اجزای پیکر اویند. پس عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. منظور این‌عربی از آدم در **فصوص الحکم** نشئه انسانی است؛ تنها مرتبه‌ای که صفات کمال حق را به بهترین شکل متجلی می‌کند و خلافت انسان برتری از فرشتگان، مقام خلیفه‌اللهی و عالم صغیر بودن، همه مناسب مقام انسانیت است. مرتبه ذات یا مقام احدیت خداوند برتر از مرتبه واحدیت و برخورداری از اسما و صفات است.

در فیض اقدس، موجودات در علم الهی به صورت اعیان ثابت‌اند. در فیض مقدس به جهان محسوس وارد شده، تشخیص می‌یابند. هریک از آنها نماینده یکی از صفات خدایند، ولی آدم روح جسد عالم و صیقل این آینه است. تشبیه انسان کامل به «مردمک چشم» یا «نگین انگشتر» در **فصوص الحکم** یا در **زوهر** و عرفان یهودی نظیری ندارد.

نحوه مواجهه فرشتگان با آدم نیز در اسلام و یهود متفاوت است. در کتاب مقدس به نارضایتی ایشان از آفرینش انسان اشاره اجمالی شده و از فرمان سجده و نافرمانی شیطان سخنی به میان نیامده است. از همین رو عرفان یهود فاقد تفسیر و تأویل جزئیات این مواجهه است. اما در **فصوص الحکم** فرشتگان به سبب نرسیدن به مقام جامعیت خلیفه و بی‌خبری از عبادت ذاتی او، سجده نکردند. ایشان حق را تنها با برخی اسماء مخصوص خود تسبیح و تقدیس می‌کردند و نمی‌دانستند او اسماء دیگری دارد که بدان علم ندارند. تسبیح انسان کامل به‌مثابه برترین مخلوق، حتی از فرشتگان بالاتر و برتر است.

«متاترون» در **زوهر** پیش‌نمونه عالم خلق و مظهر «شخینا»، تجلی تغییرناپذیر سفیروت است. او خدا در جنبه فعلی، صاحب صورت الهی و اولین ظهور شخیناست. از میان مخلوقات، انسان قابلیت دارد که به متاترون یا نمونه ازلی خود تحول یابد. صعود «خنوخ» به آسمان و تحول وی به متاترون اثبات این مدعاست.



در **فصوص الحکم** حقیقت محمدیه نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است که خود، برزخی میان حق مطلق و عالم تجلی حق است. آن جامع اعیان ثابت و اصلی فعال است که وجود اعیان بدان وابسته و اولین تعین و صورت حق است که آغاز به تجلی می‌کند؛ نوری قدیم که در انبیا، از آدم تا عیسی متجلی شده و والاترین تجلی خود را در شخص رسول الله ﷺ یافته است.

*ابن عربی* در **فصوص الحکم** همه انبیا را مصادیق حقیقت محمدیه می‌داند، ولی پیامبر اکرم ﷺ بین آنان دارای جایگاهی ویژه و وجودی جهانی است. او سید ولد آدم و آدم و همه فرزندانش در قیامت تحت لوای اویند. اما **زوهر** از چنین جایگاه اختصاصی برای حضرت موسی ﷺ به عنوان پیامبر یهود سخن نمی‌گوید.

### نتیجه‌گیری

آدم در **زوهر** و **فصوص الحکم** تجلی اسما و صفات حق است. در هر دو، انسان آخرین مخلوق و مَهر پایان آفرینش است. در هر دو آدم نمونه اولی و ازلی انسان کامل است.

در عهد قدیم و **زوهر** از دستور خداوند به سجده فرشتگان بر آدم سخنی نیامده است. گناه آدم در عهد قدیم و **زوهر** بسیار بزرگ است و هیبوط او تأثیرات کیهانی دارد و نتایج آن دامان بنی‌آدم را می‌گیرد و مرگ را برایشان در پی دارد. اما در اسلام، این *ابلیس* است که متضرر و ملعون می‌گردد.

«حقیقت محمدیه» در عرفان اسلامی و **فصوص الحکم** بر «متاترون» **زوهر** قابل تطبیق است. در **زوهر** «سفیروت» یا صفات خداوند به تفصیل شرح داده شده و هریک با بخش‌هایی از جسم و روح انسان تطبیق گردیده، اما در **فصوص الحکم** اسمای حق تنها دارای تقسیم‌بندی کلی جمالی و جلالی است.

مطابق **فصوص الحکم** در قوس صعود، قرار است انسان کامل مجدداً وحدت آغازین اسما را برقرار کند. در **زوهر** نیز انسان می‌تواند بر عالم اکبر و انسان ازلی اعمال اثر کند و وحدت عوالم بالا و پایین را که پس از گناه آدم از میان رفته است، بازگرداند. مأموریت او تکوین دوباره عالم، پیوستن عوالم فوقانی و تحتانی و قرار دادن خالق بر سریر عرش و حکمرانی مجدد او بر مخلوقات است.

تشبیهات *ابن عربی* از آدم به «جلالی آینه»، «مردمک چشم» و «نگین انگشتر» نظیری در **زوهر** ندارد. در هر دو نظام فکری، تنها فارق انسان کامل از حق این است که او ممکن است و خداوند واجب بی‌نیاز. در هر دو تفکر وجود آدم محل تلاقی عوالم متعدد وجود، از قبیل غیب و شهادت است.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۸۶، *فصوص‌الحکم*، تحقیق محمد داوود قیصری رومی، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۶، *فصوص‌الحکم*، تحقیق محمدعلی موحد و صمد موحد، چ سوم، تهران، کارنامه.
- اپستاین، ایزدبور، ۱۳۸۵، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۹، *صوفیسم و تائوتیسیم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چ چهارم، تهران، روزنه.
- چیمن، ان بی، ۱۳۹۴، «ابعاد اسطوره‌ای فرایند آفرینش آدم در دین یهود و اسلام»، ترجمه محمدحسین محمدپور، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دهم، ش ۱، ص ۱۵-۲۰.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۸۹، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، چ سوم، تهران، مؤسسه تألیف ترجمه و نشر آثار هنری.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۸، *مبانی عرفان نظری*، چ سوم، تهران، سمت.
- شولم، گرشوم، ۱۳۸۵، *جریانات بزرگ عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- شهبازی، حسین، عابدی، محمدرضا، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی انسان خداگونه در تصوف، قبلا و گنوسی»، *معرفت ادیان*، ش ۴۳، ص ۲۸۷.
- صدرحسینی، علیرضا، ۱۳۸۶، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، قم، ادیان.
- صدقی، محمد، ۱۳۸۶، «آدم از دیدگاه قرآن و عهدین»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، ش ۲، ص ۷۳-۹۴.
- صفربور، ابوالفضل، ۱۳۹۰، *بررسی انتقادی جایگاه انسان از دیدگاه چهار دین توحیدی*، تهران، هفت اختر اندیشه.
- قیصری، محمدداوود، ۱۳۸۶، *شرح فصوص‌الحکم*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چ چهارم، تهران، هرمس.
- کهن، راب، بی‌تا، *گنجینه از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، بی‌جا، بی‌نا.
- کرمی، طیبه، ۱۳۷۷، «نگاهی اجمالی به آدم و گناه او در یهودیت، مسیحیت، زرتشت و اسلام»، *حکمت سینوی*، ش ۷، ص ۴۹-۵۱.
- مجتبائی، فتح‌الله، ۱۳۶۷، *دائرةالمعارف بزرگ اسلام*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۸، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چ دهم، تهران، امیرکبیر.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۷۷، *عرفان نظری*، چ سوم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
- Eliade, Mircea, 2005, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Macmillan Reference, USA.
- Schaya, Leo, 1971, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, Translated by Nancy Pearson, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Scholem, Gershom, 1977, *Zohar, The Book of Splendour, Basic Readings from the Kabbalah*, Frist published, Britain.
- , 1987, *Origins of The Kabbalah*, Translated by Allan Arkush, first edition, Jewish Publication Society.
- Skolnik, Fred & Michael Berenbaum, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, U.S.A, Macmillan Reference.
- Tishby, Isaiah & Fischel Lochower, 1994, *The Wisdom of The Zohar*, Translated by David Goldstein, London Washington, The Littman Library of Jewish Civilization.