



University of
Sistan and Baluchestan

A Comparative Study of the Conceptual Commonalities of the Theory of the 'Perfect Human' in the Thought of Suhrawardi and Ibn Arabi

Amir Rastin Toroghi¹ | Fatemeh Rahmani²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, , Iran. E-mail: arastin@um.ac.ir
2. M.A. Student in Islamic Philosophy and Wisdom (Hikmat) at Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad., Iran. E-mail: fatemeh.rahmani313@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 4May2026 Received in revised form: 10June2026 Accepted: 16August2026 Published online: 16September2026 Keywords: Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Insan Kamil, Theosophical Sage.	1- Introduction The history of Islamic thought has witnessed the emergence of prominent figures whose intellectual innovations have profoundly transformed the trajectory of both philosophical and mystical reflection. Among these towering personalities, Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī and Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī occupy a distinctive place. The numerous apparent similarities in their thought naturally invite comparative inquiry into their respective philosophical and spiritual systems. Both thinkers exerted a far-reaching influence on the formation of Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, sought to establish an indissoluble link between philosophy and mysticism, and lived within a relatively close historical period. A central and unifying theme in their intellectual frameworks concerns the notion of the superior human being—that is, the existent who serves as the intermediary and conduit of divine effusion between the Creator and creation. Suhrawardī articulates this notion through the concept of the <i>ḥakīm muta'allih</i> (theosophical sage), whereas Ibn 'Arabī formulates it in the doctrine of <i>al-insān al-kāmil</i> (Perfect Man). A comparative examination of these two doctrines not only elucidates the conceptual convergences between Suhrawardī and Ibn 'Arabī but also substantiates the hypothesis of a possible intellectual influence or shared metaphysical horizon. The present study seeks to analyze, through a close reading of the primary texts of both thinkers, the constituent elements and defining features of each conception, and subsequently to identify and interpret the key points of convergence and divergence between them. In line with this objective, the research is guided by the following principal questions:

Cite this article: Rastin Toroghi, A., & Rahmani, F. (2026). A Comparative Study of the Conceptual Commonalities of the Theory of the 'Perfect Human' in the Thought of Suhrawardi and Ibn Arabi. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 1-23. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276>

© The Author(s). Rastin Toroghi, Amir., & Rahmani, Fatemeh.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan



DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276>

a. What are the essential components and characteristics of the *ḥakīm muta'allih* in Suhrawardī's illuminationist philosophy and of *al-insān al-kāmil* in Ibn 'Arabī's mystical metaphysics?

What are the major conceptual correspondences between Suhrawardī's doctrine of the theosophical sage and Ibn 'Arabī's theory of the Perfect Man?

Research methodology

This research has been conducted using the descriptive-analytical method. In the first step, employing the descriptive method, the necessary data relevant to the research topic were extracted from the primary texts of these two thinkers. Subsequently, in the next step, using the analytical method, the collected data were analyzed and subjected to a comparative study, and the conceptual similarities and alignments between the two theories were articulated.

Discussion

In a comparative study of the views of these two thinkers, it is necessary to pay attention to the difference in their methodological approaches. Although some of Suhrawardī's philosophical foundations may appear, at first glance, to share similarities with mystical thought, their ultimate aims and analytic structures are in fact distinct. By contrast, Ibn 'Arabī's intellectual system is entirely grounded in mystical principles. Despite this fundamental difference in approach, there exist several conceptual commonalities between Suhrawardī's notion of the *ḥakīm muta'allih* (theosophical sage) and Ibn 'Arabī's concept of the *insān kāmil* (perfect human).

For instance, the idea of the correspondence between the macrocosm and the microcosm, which constitutes one of the central characteristics of the mystical perfect human, appears in Illuminationist philosophy in Suhrawardī's tripartite view of the human being as possessing intellectual, imaginal, and sensory levels of existence. This same correspondence is more clearly and coherently articulated in Ibn 'Arabī's mystical system of divine self-disclosure through the descending arc (*qaws al-nuzūl*). Moreover, the comprehensiveness of the perfect human in Ibn 'Arabī extends even to the divine realm, encompassing the First and Second Determinations (*ta'ayyun awwal wa-thānī*).

Another main aspect of the Perfect Human in the mystical intellectual system is his intermediary position in the connection between the Divine and creation, which continues in both the descending and ascending aspects of the cosmic system. These two dimensions can also be traced in Suhrawardī's thought. From the perspective of descent, the *ḥakīm muta'allih* functions as a manifestation of the "Nearest Light" (*nūr aqrab*) or one of the "Dominant Lights" (*anwār qāhira*), serving as a conduit for divine effusion between the *Nūr al-Anwār* (Light of Lights) and the lower levels of being. From the perspective of ascent, the spiritual traveler, by uniting with his own luminous essence and reaching his corresponding archetype (*rabb al-naw'*), attains the capacity to receive and transmit divine grace. When this idea is considered alongside transmitted reports that identify the Muhammadan Light (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*) as the first creation of God, it further demonstrates the proximity of Suhrawardī's view to the mystical theory of the perfect human within the religious tradition.

Another shared feature in their conception of the Perfect Human is the necessity of the objective and perpetual existence of such a personage in the material world throughout all historical eras. According to Ibn al-'Arabī's expression, the continuous presence of the Perfect Human in the material world is considered a fundamental condition for the permanence and continuation of the cosmic system, such that his absence would mark the onset of the Resurrection.

A further point of convergence between the two thinkers is the issue of the vicegerency and succession of the Perfect Human. In this regard, Shaykh al-Ishrāq explicitly emphasizes the *khilāfah* (divine vicegerency) of the Perfect Human (*ḥakīm muta'allih*). By comparison, the distinction of Ibn al-'Arabī's view regarding the vicegerency of the Perfect Human lies in his comprehensiveness. In other words, while Suhrawardī emphasizes the aspect of the caliph's connection with the unseen world, Ibn al-'Arabī, in addition to this aspect, shows particular attention to the caliph's relationship with creatures as well. Therefore, it can be said that by introducing the element of comprehensiveness in

explaining the station of vicegerency, Ibn al-‘Arabī has provided a more complete and systematic interpretation of this concept.

Conclusion

Concepts such as *qutb* (the spiritual pole), *khalīfat Allāh* (divine vicegerent), and especially the *ḥakīm muta‘allih* (theosophical sage) in Suhrawardī’s Illuminationist philosophy all point toward the idea of the perfect human. The essential characteristics of this figure in Suhrawardī’s system can be summarized under several key dimensions.

First, there is an ontological correspondence between the human being and the macrocosm, such that the human encompasses intellectual, psychic, and corporeal levels that mirror the hierarchy of existence.

Second, the *ḥakīm muta‘allih* serves as an intermediary channel for divine effusion, both in the descending arc—through his manifestation as an intellectual light—and in the ascending arc, through the soul’s return to its archetypal lord (*rabb al-naw‘ al-insānī*).

Third, the ability of such a sage to connect with the unseen realm is a prerequisite for attaining the station of vicegerency.

Fourth, he occupies the status of divine vicegerent, serving as God’s representative in both the spiritual and cosmic orders.

Ibn ‘Arabī, meanwhile, is recognized as one of the earliest and most systematic formulators of the notion of the perfect human (*al-insān al-kāmil*) in Islamic mysticism. While building upon the insights of earlier Sufi masters, he articulated this concept within a comprehensive and highly organized metaphysical framework unprecedented before him.

The most salient features of the perfect human in Ibn ‘Arabī’s thought may be outlined as follows: his intermediary function between God and creation, such that the uninterrupted flow of divine grace in the cosmos depends upon his presence; his comprehensiveness as a “universal being” (*kawn jāmi‘*), embracing all levels of existence—even extending into the divine plane of manifestation and encompassing the First and Second Determinations (*ta‘ayyun awwal wa-thānī*); his station of divine vicegerency, most perfectly embodied in the Muḥammadan Reality (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*), which represents the primordial locus of divine manifestation.

Taken as a whole, a comparative analysis of Suhrawardī and Ibn ‘Arabī reveals that, despite fundamental differences in epistemological premises and metaphysical frameworks—Suhrawardī grounding his system in a hierarchical ontology of light (*nūrī-ishrāqī*) and Ibn ‘Arabī constructing his worldview upon the mystical doctrine of unity of existence (*waḥdat al-wujūd*)—there exists a remarkable degree of conceptual convergence between Suhrawardī’s *ḥakīm muta‘allih* and Ibn ‘Arabī’s *insān kāmil*. Although Ibn ‘Arabī does not employ Illuminationist notions such as the “Nearest Light” (*nūr aqrab*) or the “Longitudinal Lights” (*anwār ṭūliyyah*), his exposition of the perfect human fulfills many of the metaphysical and spiritual functions that Suhrawardī attributes to the *ḥakīm muta‘allih*.

The closeness of these two visions is such that, despite their differences in doctrinal foundations, literary expression, and historical context, Suhrawardī’s concept of the *ḥakīm muta‘allih*—when examined through the interpretive lens of Ibn ‘Arabī’s *insān kāmil*—may be regarded as representing the earliest philosophical articulation of a perspective later developed into a fully systematic mystical theory by Ibn ‘Arabī. From this standpoint, Suhrawardī’s thought deserves recognition for its innovative and pioneering formulation of the problem, while Ibn ‘Arabī’s theory stands out for its comprehensive coherence and internal consistency within the broader metaphysical unity of Islamic mysticism.

بررسی اشتراکات مفهومی نظریه «انسان کامل» در اندیشه ابن عربی و سهروردی

امیر راستین طرقي^۱ | فاطمه رحمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir
 ۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهیدمطهری واحد خاوران مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fatemeh.rahmani313@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۵/۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۲۵ واژه‌های کلیدی: سهروردی، ابن عربی، انسان کامل،	اشتراکات ظاهری موجود در شیخ اشراق و ابن عربی، از جمله تأثیرگذاری بر نظام فلسفی ملاصدرا، کوشش برای ایجاد پیوند میان فلسفه و عرفان، و هم‌عصری تاریخی، ذهن پژوهشگر را به کاوش و مقایسه میان آراء این دو اندیشمند سوق می‌دهد. یکی از موضوعات مشترک و مورد توجه در اندیشه هر دو، بحث درباره انسانی است که واسطه میان حق و خلق است که در بیان شیخ اشراق حکیم متأله و در لسان ابن عربی انسان کامل نام گرفته است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه عناصر نظریه انسان کامل نزد این دو متفکر و عارف بزرگ جهان اسلام و بیان اشتراکات مفهومی موجود در اندیشه ایشان پرداخته شده است. نتایج حاصل از مقایسه تطبیقی دو دیدگاه نشان می‌دهد که هر دو متفکر، علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین در مبانی فلسفی و عرفانی، در اصول کلیدی مربوط به انسان کامل اشتراک نظر دارند. سهروردی با طرح مفهوم «حکیم متأله» و ابن عربی با نظریه پردازی «انسان کامل»، هر کدام به شیوه‌ای خاص به تبیین این مقام وجودی پرداخته‌اند. از جمله نقاط مشترک می‌توان به اعتقاد به جایگاه ویژه انسان به عنوان جانشین خداوند در زمین، باور به نقش انسان کامل به عنوان واسطه فیض الهی برای سایر موجودات و دیدگاه ایشان درباره انسان کامل به عنوان آینه تمام‌نمای جهان هستی اشاره کرد؛ تأکید بر جامعیت انسان کامل و نیز تعیین مصداق اتم انسان کامل از اختصاصات نظریه ابن عربی است.

استناد: راستین طرقي، امیر؛ رحمانی، فاطمه (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی نظریه «انسان کامل» نزد سهروردی و ابن عربی و امکان تأثیرپذیری ابن عربی از سهروردی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۱-۲۳. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276>



مقدمه

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، از معدود حکمایی است که با تثبیت شهود به منزله روشی فلسفی در کنار روش برهانی، بیش از پیش مقدمات نزدیکی فلسفه به عرفان را فراهم نمود. این نوآوری به‌ویژه در فضایی که حکمت بحثی مشائی غالب بود، مورد توجه ویژه حکمای پس از او قرار گرفت. این تاثیر تا آنجا بود که در قرن یازدهم سرنوشت تفکر اسلامی با ظهور صدرالمتهین شیرازی دگرگون شد و فلسفه و عرفان در قالب حکمت متعالیه به شریان واحدی از معرفت تبدیل شدند به گونه‌ای که پس از آن عارف به فلسفه دعوت می‌کرد و فیلسوف به عرفان (امینی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص. ۵۱). بی‌تردید کوشش شیخ اشراق در تثبیت روش شهودی در عرض روش بحثی، در این تحول عظیم نقش بسزایی داشته است.

یکی دیگر از متفکران اسلامی که نقش پررنگی در نزدیک نمودن فلسفه و عرفان داشته است، شیخ اکبر، محی‌الدین ابن‌عربی می‌باشد. اگر سهروردی را در زمره فیلسوفانی قرار دهیم که سعی در نزدیک نمودن فلسفه به عرفان داشته‌اند، می‌توان گفت ابن‌عربی از اولین عارفانی است که زمینه نزدیکی عرفان به فلسفه را ایجاد نمود و از همین جهت تاثیر بسزایی در تحولات عظیم ملاصدرا در تفکر اسلامی گذاشت.

از جمله محوری‌ترین مضامین مشترک در اندیشه این دو متفکر برجسته اسلامی، بحث درباره انسانی است که حلقه اتصال مخلوقات با خداوند و خلیفه الله بر روی زمین است که در بیان ابن‌عربی تحت عنوان «انسان کامل» مطرح گردیده است.

نظریات این دو اندیشمند در باب «انسان کامل» دارای اشتراکات قابل توجهی است که حاکی از هم‌سویی معنایی و مفهومی میان آرای ایشان می‌باشد و حتی سبب شده تا برخی از عرفان‌پژوهان معاصر مدعی تاثیرپذیری ابن‌عربی از سهروردی در بحث انسان کامل شوند. به عنوان نمونه، صدوقی سه‌ها معتقد است ابن‌عربی در دو مسئله متأثر از سهروردی است. نخست در مسئله چگونگی پیدایش موجودات توسط خداوند که با اصطلاح «کن وجودی» بیان می‌شود و حاکی از آن است که لفظ «کن» لفظی وجودی است که جانشین همه اوامر الهی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۴۲۳) و دوم در مسئله «انسان کامل» (صدوقی سه‌ها، ۱۴۰۱). اما باید توجه کرد که هرچند برخی مدعی حلقه‌های ارتباطی مشترکی بین این دو شخصیت هستند (کربن، ۱۳۸۰، ص. ۲۸۸)، در عین حال، هیچ سند

قطعی دال بر ملاقات حضوری یا مطالعه مستقیم ابن عربی از آثار سهروردی در دست نیست و شواهد موجود برای اثبات تأثیرپذیری ابن عربی از سهروردی در مسئله انسان کامل کافی نیست. در هر حال فارغ از اینکه حقیقتا چنین تأثیرپذیری وجود داشته یا اینکه اندیشه ابن عربی کاملا مستقل از حکمت اشراق است و صرفا اشتراکات مفهومی در آثار ایشان وجود دارد، در این پژوهش به بررسی تطبیقی نظریه «انسان کامل» در اندیشه شیخ اشراق و ابن عربی پرداخته شده است. در میان آثار نگارش شده پیرامون سهروردی و ابن عربی، هیچ اثری که به مقایسه آراء این دو اندیشمند بویژه در موضوع انسان کامل پرداخته باشد، وجود ندارد و این اثر از حیث موضوع با دیگر آثار کاملا متفاوت است.

البته آثاری با عناوین مشابه وجود دارند که در ذیل به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. انسان کامل خسروانی بروایت سهروردی در مقایسه با آراء ملاصدرا، لطفی، زهرا؛ صلواتی، عبدالله، نشریه تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۸، سال دهم - شماره ۲، صفحات ۶۱ تا ۹۲
۲. «انسان کامل» در اندیشه اشراقی سهروردی و در نظام فلسفی فارابی: بررسی تطبیقی نظریه «قطب» و «حاکم آرمانی»، کمالی‌زاده؛ طاهره، کمالی‌زاده، محمد، نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی، زمستان ۱۴۰۲ - شماره ۹۸، صفحات ۱۳۸ تا ۱۶۲
۳. بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی، یزدانپناه، سیدیدالله؛ گرجیان عربی، محمد مهدی؛ محمدی، صدیقه، نشریه آیین حکمت، بهار ۱۳۹۹ - شماره ۴، صفحات ۴۳ تا ۶۶
۴. بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا، بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۱۷، صفحات ۴۷ تا ۷۴

عناصر نظریه انسان کامل در سهروردی

مفهوم انسان کامل در آثار سهروردی با عناوینی چون «حکیم متاله»، «قطب» و «خلیفه الله» آمده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲). به عبارتی او بدون استفاده از لفظ انسان کامل، در آثار خود از ویژگی‌ها و لزوم وجود انسانی صحبت می‌کند که تا حد زیادی بر انسان کامل عرفانی منطبق است. برخی عناصر مهم انسان کامل در اندیشه سهروردی عبارتند از (لطفی، صلواتی، ۱۳۹۸، ص. ۶۶)

خلافت الهی

سهروردی در مقدمه کتاب حکمه الاشراق ضمن دسته‌بندی انواع حکما، مقام خلیفه الهی را منحصر در اجتماع حکمت ذوقی و حکمت بحثی می‌داند. توضیح بیشتر اینکه طبق نظر سهروردی شایسته ترین فرد برای حکومت و ریاست حکیمی است که هم غرق در تاله است و هم غرق در بحث. «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التاله و البحث، فله الریاسه و هو خلیفه الله: اگر در آن دوران، کسی یافت شد که در تالّه و در بحث فلسفی هر دو ژرف باشد، ریاست از آن اوست و اوست که خلیفه خداست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲)

شایان توجه است که مقصود شیخ اشراق از واژه ریاست و خلافت در اینجا، نه نفس حکومت ظاهری، بلکه شایستگی آن است. به بیان دیگر از نظر سهروردی در هر عصر تنها یک نفر شایستگی و استحقاق حقیقی برای حکومت دارد و حتی اگر اوضاع زمانه مانع از به‌دست گرفتن حکومت توسط او شود، او به ریاست و حکومت باطنی خود ادامه می‌دهد و این اوضاع مانعی برای خلیفه‌اللهی او نخواهد بود. چنانچه قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بر حکمه‌الاشراق به همین نکته می‌پردازد و خاطرنشان می‌کند: «و منظور من از این ریاست، غلبه و تسلط (ظاهری) نیست؛ یعنی مقصود از اینکه گفتیم: «پس رهبری از آن اوست» این نیست که «تسلط و چیرگی از آن اوست»، چرا که ممکن است چنین باشد و هم ممکن است نباشد؛ بلکه مقصود این است که استحقاق امامت و توانایی از آن اوست، به دلیل برخورداری‌اش از کمالات. بلکه ممکن است امام متألّه حاکمی ظاهری باشد، مانند سایر پیامبران صاحب قدرت و حکومت و برخی از پادشاهان حکیم ... و ممکن است پنهان باشد، که عامه مردم او را «قطب» می‌نامند، پس رهبری از آن اوست، هرچند در نهایت گمنامی باشد، مانند سایر متألّهان حکما و صوفیان، چه مشهور و چه گمنام. و متألّه پنهان را «قطب» می‌نامند، و در هر عصر و زمانی گروهی از ایشان وجود دارند، با این حال کامل‌ترین آنها در کمالات، تنها یک تن است، چنان که در اخبار نبوی آمده است.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲).

بدین ترتیب خلیفه‌الله در اندیشه سهروردی کسی است که جامع حکمت نظری و ذوقی است؛ و این ویژگی، وی را به مصداق انسان کامل در سنت عرفان اسلامی نزدیک می‌سازد.

اتصال به عالم غیب

در مقدمه حکمه الاشراق، سهروردی به علت نادر بودن وجود حکیم متوغل در حکمتین، بیان می‌کند در صورتی که حکیم متوغل در حکمتین یافت نشد، «متوغل در تاله متوسط در بحث» در اولویت است؛ یعنی حکیمی که در تاله و حکمت ذوقی به سرحد کمال رسیده گرچه در حکمت بحثی و استدلالی کامل نباشد؛ و باز اگر یافت نشد «صاحب تاله محض» اولی از «باحث محض» است:

«فان اتفق فی الوقت متوغل فی التاله و البحث، فله الرئاسة و هو خلیفه الله . و ان لم يتفق، فالمتوغل فی التاله المتوسط فی البحث. و ان لم يتفق، فالحکیم المتوغل فی التاله عديم البحث، و هو خلیفه الله: اگر در روزگار، کسی پدید آید که در «تاله» (یعنی سلوک الهی و اتصال با عالم قدس) و در «تحقیق و بحث فلسفی» به گونه‌ای عمیق فرورفته باشد، او شایسته ریاست (بر دیگران) است و خلیفه‌ی خداوند است، و اگر چنین کسی به دست نیاید، آن‌گاه کسی که در تاله ژرف و در بحث فلسفی در حد متوسط باشد، (شایسته است). و اگر این هم ممکن نشد، حکیمی که در تاله فرورفته ولی از بحث فلسفی بی‌بهره است، خلیفه‌ی خداوند می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲).

این بیان، نشانگر کلیدی بودن عنصر اتصال به عالم ملکوت نزد سهروردی است. بر اساس دیدگاه وی، تحقق مقام خلافت الهی منوط به ادراک و دریافت شهودی از عالم غیب بوده و این ویژگی، منحصراً در وجود «حکیم متأله» متجلی می‌گردد که به مدد قوه شهود، توانایی ارتباط با ساحت قدسی را داراست؛ به همین دلیل است که شیخ اشراق صراحتاً اعتقاد خود مبنی بر عدم شایستگی باحث محض برای خلافت الهی و حکومت را بیان می‌دارد: «و لا رئاسة فی ارض الله للباحث المتوغل فی البحث الذی لم يتوغل فی التاله ... اذ لا بدّ للخلافه من التلقی.» (و هیچ ریاستی در زمین خداوند برای کسی که صرفاً در استدلال تبحر دارد ولی در مسیر الهی شدن متبحر نیست، وجود ندارد ... زیرا خلافت [الهی] جز با دریافت [غیبی] ممکن نیست.) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲)

شارح حکمه الاشراق، قطب‌الدین شیرازی علت این امر را اینگونه توضیح می‌دهد که حکیم متأله دارای قوه اخذ از باری تعالی و عقول است و همین امر به او کمک می‌کند تا بتواند ملزومات خلافت را بدون وساطت فکر و استدلال و صرفاً با اتصال روحی به عوالم بالا دریافت نماید؛ لیکن باحث محض راهی جز استفاده از فرآیند تفکر و وساطت مقدمات ندارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲). با این توضیح روشن می‌شود که چرا سهروردی در اولویت‌بندی خود میان شایستگان خلافت الهی، هیچ

جایی برای باحث محض غیر متاله باقی نگذاشته است. همچنین روشن می‌شود که انبیاء علیهم‌السلام در اولویت‌بندی سهروردی باید حائز جایگاه ویژه‌ای باشند. حقیقتی که در جای دیگر در کلام شیخ اشراق باصراحت بدان پرداخته شده است: «و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها (انسان‌هایی که به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده‌اند) آنست که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدیدآید که نفوس دیگر را نبود، [چنانکه سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند، و وجود چنین شخصی در عالم جائز است و در بقاء نوع انسانی واجب است.ا]» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۵-۴۴۶)

بنابراین سهروردی توانایی اتصالی به عالم غیب را برای خلیفه الله ضروری می‌داند و این ویژگی با انسان کامل عرفانی کاملاً مطابقت دارد؛ زیرا چنانچه خواهد آمد، در اندیشه ابن عربی انسان کامل حلقه ارتباط میان حق و خلق است و این ارتباط جز از طریق اتصال به عالم غیب ممکن نخواهد بود.

واسطه فیض

شیخ اشراق پس از توجه ویژه به جایگاه و اهمیت تاله، خاطرنشان می‌کند که زمین هیچگاه از حکیم متاله خالی نیست و نخواهد بود: «و لا یخلو الارض عن متوَعِّل فی التَّالَّه اَبدا: زمین هیچگاه از فرد فرورفته در تالّه خالی نیست.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۲) به بیان دیگر با توجه به اینکه وی عنصر «تاله» خلیفه‌الله را به‌خاطر تلقی و دریافت غیبی او می‌داند، لازم و ضروری است در همه زمان‌ها شخصی وجود داشته باشد که فیض را بی‌واسطه از جانب حق دریافت نماید و خود، واسطه رساندن آن فیض به خلایق باشد.

در نظام فلسفی سهروردی، نورالانوار همان مبدأ نخستین هستی است که از طریق فیض وجودی خود، سلسله مراتب موجودات را تحقق می‌بخشد. در این نظام نوری اولین و تنها صادر بی‌واسطه از نورالانوار موجودی است که در اصطلاح اشراقی «نور اقرب» و در اندیشه پهلویین با عنوان «نور بهمن» از آن یاد می‌شود. سایر مراتب نوری به ویژه انوار مجرد تام -اعم از عقول طولی و عقول عرضی (ارباب انواع)- نیز از هویت واسطه‌ای برخوردارند؛ به گونه‌ای که آنچه در عالم نور محض واقع است، به عنوان مجرای فیض و واسطه‌ای برای اشراقات نورالانوار و نور اقرب به مراتب مادون عمل می‌کند. اساساً نظام کثرت اشراقی ناشی از وحدتی است که سرآغاز آن نظام وحدانی عقول نوری است خواه انوار قاهره طولی و خواه انوار قاهره عرضی. سهروردی عالم انوار را دارای وحدتی تشکیکی دانسته و تمایز

عقول و انوار را به تشکیک می‌داند. برخی همین غلبه وحدت در میان مراتب نوری نزد شیخ اشراق را مصحح و توجیه‌گر بیانات به ظاهر تناقض‌آمیز او در رساله‌های رمزی‌اش در خصوص مصداق عقل فعال می‌دانند. ایشان معتقدند که عقل فعال، در این نوشته‌های سهروردی، هم قابل تطبیق با عقل دهم مشائیان است و هم با نور اقرب (عقل اول) در حکمت اشراق، همچنانکه می‌توان آن را همان روح القدس یا جبرئیل ادیان دانست که در رساله‌های رمزی سهروردی، به عنوان پیر و مرشد و راهنمای سالک حضور دارد و در مرتبه‌ای دیگر در سلسله انوار قاهره عرضی، حقیقت روح القدس یا عقل فعال در هنگام برقراری رابطه فردی با یک فرد خاص انسانی، در قالب «طباع تام» یا رب النوع وی ظاهر می‌گردد. تردد راز آلود این حقیقت متافیزیکی در سلسله مراتب انوار قاهر (طولی و عرضی) اشراقی مبتنی بر نظریه تشکیک حقیقت واحد نور در حکمت اشراق است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۶). پس از این منظر، انسان کامل همان طباع تام و رب النوع و نور عقلی است که حقیقت آن در عالم انوار قرار داشته و واسطه فیض نور الانوار است. همچنین از منظر سیر صعود نیز می‌توان تطابق حقیقت انسان کامل با نور اقرب یا یکی از انوار قاهره را استنباط کرد، با این توضیح که در اندیشه سهروردی، معاد و نهایت سیر انسان در سیر صعودی، رسیدن به رب النوع و رجوع به اوست یعنی روح القدس (سهروردی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۳)؛ پس می‌توان نقش وساطت فیض را که در سیر نزول مربوط به حقیقت نوری انسان در عالم انوار است، در سیر صعود، برای حکیم متأله و انسان کاملی که متصل به حقیقت و طباع تام انسانی در عالم عقل است در نظر گرفت. این برداشت‌ها همگی بر اساس مبانی فلسفی شیخ اشراق و آموزه‌هایی است که او به طور ویژه در رساله‌های رمزی خود بیان کرده است؛ هرچند خود وی به مطابقت نور اقرب و یا انوار تام با حکیم متاله (یا همان انسان کامل) تصریح نکرده است.

این قرائت از اندیشه سهروردی، هم‌خوانی قابل تأملی با آراء عرفایی چون ابن عربی پدید می‌آورد. مطابق دیدگاه عرفانی، انسان کامل به مثابه اولین تعین الهی، واسطه تجلی ذات حق و نزول فیض به سایر مراتب وجود می‌باشد. این تشابه ساختاری، مؤید پیوندهای ناگفته میان حکمت اشراق و عرفان نظری است که در ادامه پژوهش، با استناد به متون اصلی، مورد واکاوی دقیق‌تر قرار خواهد گرفت.

شایستگی وی برای مظهریت تام الهی و انحصار خلافت الهی در او که از اصلی‌ترین ویژگی‌های انسان کامل عرفانی است، جز با این خصوصیت ممکن نبود.

عناصر نظریه انسان کامل نزد ابن عربی

هرچند در سنت عرفانی پیش از ابن عربی، مضامینی نظیر «امام مبین»، «عرش» و «مرآه الحق» به نقش انسانی که دارای مقام خلافت الهی است اشاره داشته‌اند (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص. ۱۲۱)، اما صورت‌بندی نظام‌مند این مفهوم تحت عنوان «انسان کامل» نخستین بار در آثار ابن عربی ظهور یافت و شاید بتوان گفت این عارف بزرگ نخستین متفکری است که با چنین عمق و تفصیلی به تبیین ویژگی‌ها و کارکردهای وجودی انسان کامل پرداخته است.

برخی عناصر مهم انسان کامل نزد ابن عربی عبارت اند از:

حلقه وصل میان حق و خلق

ساحت هستی‌شناختی انسان کامل، حلقه واسط میان وجود مطلق محض حق و وجود مقید یا همان کثرت محسوب می‌شود. به عبارتی آن واسطه‌ای که اتصال وجود مطلق و وجودات مقید را ممکن ساخته، انسان کامل می‌باشد که همان نخستین مرتبه اظهار و تجلی مراتب وجودیه در عالم است. این بیان عرفا تقریباً همان قاعده‌ای است که در لسان فلاسفه به «الواحد لایصدر منه الا الواحد» مشهور است. بنابراین می‌توان گفت وقتی از مفهوم انسان کامل در ساحت حکمت و عرفان اسلامی سخن می‌گوییم، منظور اینست که از حق تعالی که حضرت احدیت است در مقام اول، جز امری واحد که همان انسان کامل یا حقیقت محمدیه (ص) است نمی‌توانست صادر شود (بلخاری قه‌ی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص. ۵۵).

قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم و در ابتدای فص محمدی، ضمن اشاره به این نکته، روایت «اول ما خلق الله نوری» را به عنوان شاهد مثالی بر این مطلب می‌آورد: «أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعیان هو عینه الثابته، و أول ما وُجد بالفيض المقدس فی الخارج من الأكوان روحه المقدس. كما قال: «أول ما خلق الله نوری.» (نخستین چیزی از اعیان ثابته، که از فیض اقدس جاری شد، عین ثابت او بود، و نخستین چیزی از موجودات عینی که به واسطه فیض مقدس در عالم خارج تحقق یافت، روح مقدس او بود. همانگونه که فرمود: «نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۵۳).

پس انسان کامل واسطه فیض حق برای خلق است طوری که اگر انسان کامل نباشد، فیض الهی استمرار نخواهد یافت. چنانچه ابن عربی در فص آدمی، عامل حفظ عالم را انسان کامل معرفی می‌نماید و نبود او در عالم عنصری را آغاز انتقال به آخرت می‌داند: «الا تراه اذا زال و فُكَّ من خزائن الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها... و انتقل الامر الى الاخره...: آیا نمی‌بینی که هرگاه [انسان کامل] از خزانه دنیا رخت بریندد و از آن رها و جدا شود، چیزی از آنچه حق در دنیا به ودیعه نهاده بود، باقی نمی‌ماند... و کار به عالم آخرت منتقل می‌شود؟» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰). پس در هر عصر و زمانی باید یکی از انسان‌های کامل روی زمین باشد و وقتی آخرین آن‌ها از این دنیا می‌رود، قیامت برپا می‌شود.

کون جامع

مفهوم «جامعیت انسان» به عنوان یکی از ارکان عرفان نظری، به ظرفیت وجودی انسان در بازتاب دادن تمام مراتب هستی اشاره دارد.

این دیدگاه به ویژه در چارچوب مباحث «قوس نزول» بسیار آسان‌تر تبیین می‌شود. بر اساس دیدگاه عرفا، هر موجودی در مسیر نزول از مبدأ به عالم ماده، ویژگی‌های هر مرتبه وجودی را در خود حفظ می‌کند؛ به بیان دیگر هر یک از مراتب هستی در قوس نزول، ویژگی‌های خود را در موجوداتی که از آن‌ها می‌گذرند به ودیعه می‌گذارند؛ به همین جهت مراتب نزولی را «مراتب استیداعیه» نیز می‌گویند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۵۹۱). انسان کامل به عنوان نمونه اعلای این جامعیت، مراتب سه‌گانه عقلی، مثالی و مادی را در خود گرد آورده است.

شایان توجه است که جامعیت انسان نزد عرفا تا جایی پیش رفته که حتی صقع ربوبی را که عالی‌ترین مرتبه پس از ذات احدیت است، در بر می‌گیرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۵۹۲). برای درک بهتر این مطلب اشاره به اندیشه عرفا درباره تقسیم‌بندی ماسوای ذات الهی ضروری است. عرفا با تقسیم ماسوای ذات الهی به «حضرات خمس»، موقعیت ممتاز انسان کامل را در این سلسله مراتب مشخص نموده‌اند: حضرت اول شامل تعین اول و تعین ثانی است که جزو صقع ربوبی می‌باشند. حضرت ثانی، عالم عقل است؛ حضرت سوم، عالم مثال؛ و در نهایت سیر نزول، عالم ماده است که حضرت چهارم می‌باشد. اما حضرت پنجم انسان کاملی است که جامع همه حضرات پیشین بوده و حتی تعین‌های حقی (تعین اول و دوم) را در خود دارد.

تفسیر ابن عربی از دو دست خداوند در آیه «و ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» (ص: ۷۵) به صورت حق (تعین‌های حقی) و صورت عالم (تعین‌های خلقی)، نشان دهنده عمق جامعیت انسان در عرفان اسلامی است؛ چراکه براساس این تفسیر انسان، جامع تعین‌های حقی و خلقی است: «و لهذا قال لابلis: «و ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي»؟ و ما هو الا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق: و از همین رو [خداوند] به ابلیس فرمود: «چه چیزی تو را بازداشت از اینکه سجده کنی بر آنچه با دو دست خود آفریدم؟» و این [دو دست] چیزی نیست مگر آن عینی که در آن خدا میان دو صورت عالم و صورت حق جمع کرده و این دو، همان داستان حق‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰).

بر اساس دیدگاه عرفانی، انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع الله^۱ شناخته می‌شود. این مقام بدین معناست که همانگونه که اسم جامع الله بر تمامی اسماء الهی احاطه وجودی دارد، مظهر این اسم (انسان کامل) نیز از چنین جامعیتی برخوردار است. در واقع، انسان کامل تجلی عین ثابت اسم جامع الله محسوب می‌شود که کلیه کمالات وجودی آن را در خود جمع کرده و نسبت به مراتب پایین‌تر وجود، دارای نقش الوهیت است؛ این تحلیل از جامعیت انسان به وضوح در بیان قیصری در فصل نهم از مقدمات او بر فصوص الحکم آمده است: «هر یک از اسماء الهی صورتی در علم دارند که به آن «ماهیت» و «عین ثابت» گفته می‌شود، و هر یک از آنها صورتی خارجی دارند که به آن «مظاهر» و «موجودات عینی» گفته می‌شود، و آن اسماء، پروردگاران آن مظاهر هستند و مظاهر، مَرُوبات (پرورش‌یافتگان) آنها می‌باشند؛ و پیشتر دانستی که «حقیقت محمدیه» صورت اسم جامع الهی است و آن اسم، پروردگار اوست و فیض و استمداد همه اسماء از اوست، پس بدان که این حقیقت (محمدیه) است که تمام صور عالم را توسط پروردگار ظاهر در آنها - که همان رب‌الارباب (پروردگار پروردگاران) است - پرورش می‌دهد؛ زیرا او (حقیقت محمدیه) است که در آن مظاهر ظهور می‌کند، چنان‌که پیش‌تر گذشت» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۷).

^۱ «اسم‌های الهی از کلیت به سوی جزئیت در جریانند؛ لکن آنچه در راس هرم اسما در مرحله تعین ثانی قرار دارد و از منظر جایگاه در این مرحله در نقطه اعلی و قریب به تعین اول قرار گرفته است و اولین و بزرگ‌ترین و کلی‌ترین اسم از اسم‌های خداوند را تشکیل می‌دهد، اسم جامع الله است.» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۴۳۵)

ابن عربی در فص موسوی اینگونه از جامعیت انسان سخن می‌گوید: «...فاوجد فی هذا المختصر الشریف الذی هو الانسان الکامل جمیع الاسماء الالهیه و حقائق ما خرج عنه فی العالم الکبیر المنفصل، و جعله روحا للعالم فسخر له العلو و السفل لکمال الصوره: پس خداوند در این خلاصه شریف که همان انسان کامل است، همه نام‌های الهی و حقایق آنچه را در عالم کبیر منفصل از او صادر شده، پدید آورد؛ و او را روح جهان قرار داد، پس به سبب کمال این صورت، آسمان و زمین را مسخر او ساخت...» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۳۷۲). در این عبارت تعبیر «مختصر شریف» برای انسان کامل، به طور واضح گویای جامعیت انسان و مطابقت کامل او با عالم است. گویی انسان کامل عصاره جهان خلقت می‌باشد.

خلافت الهی

مسئله خلافت و جانشینی انسان از محوری‌ترین مفاهیم در حوزه معارف دینی و عرفان اسلامی به شمار می‌رود. این مفهوم در دو سطح متمایز اما مرتبط قابل تحلیل است؛ نخست خلافت تشریعی که متوجه حوزه ظاهر، قانون‌گذاری و مدیریت حکومت دینی است؛ و دوم خلافت تکوینی که مرتبط با ساحت باطن و حکمرانی بر نظام آفرینش می‌باشد. اگرچه بر اساس آموزه‌های اسلامی، این دو وجه از خلافت دارای پیوندی ناگسستنی هستند؛ اما در ادبیات عرفانی تأکید اصلی بر جنبه تکوینی و باطنی خلافت معطوف شده است. برای واکاوی دقیق جایگاه خلافت انسان کامل در اندیشه عارفانی همچون ابن عربی، ضروری است که ابتدا ساختار مفهومی خلافت تبیین گردد. در هر دو نوع خلافت (تکوینی و تشریعی)، سه رکن اساسی قابل شناسایی است: «خلیفه»، «مستخلف عنه» یا کسی که خلیفه به جای او می‌نشیند، و «مستخلف علیهم» یا کسانی که خلیفه بر آن‌ها خلافت و سیطره می‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۵۹۸).

درباره ارتباط خلیفه و مستخلف عنه می‌توان گفت از نظر عرفا سر خلافت انسان کامل در جامعیت اوست. چنانچه ابن عربی به طور واضح به این مطلب اشاره می‌نماید. یکبار در اواخر فص آدمی و پس از تبیین جامعیت انسان ذیل آیه «و ما منعک ان تسجد لما خلقت بیذی»، این جامعیت را دلیل بر استحقاق خلافت برای انسان کامل می‌داند:

«... و لهذا کان آدم خلیفه فان لم یکن ظاهرا بصورة من استخلفه فیه فما هو خلیفه.» (پس اگر [آدم] به صورت کسی که خلیفه‌اش کرده [یعنی حق] -در آنچه در آن خلیفه گشته است- نبود، خلیفه نمی‌شد.) (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰-۲۱)

و بار دیگر پس از اشاره به حکمت نشئه جسد آدمی (صورت ظاهری) و حکمت نشئه روح آدمی (صورت باطنی)، مرتبه انسان را مرتبه مجموعی او معرفی می‌کند و داشتن همین مرتبه را دلیلی بر خلیفه‌اللهی او می‌داند :

«...و قد علمت نشاء رتبه و هی المجموع الذی به استحق الخلافه» (و به تحقیق نشئه رتبت او را نیز دانستی، و آن مجموعی است که بدان شایستگی خلافت یافته است.) (همان، ص. ۲۲-۲۳) اما مبین ارتباط خلیفه و مستخلف علیهم، مظهریت انسان کامل برای اسم جامع الله است. توضیح اینکه همانگونه که اسم جامع الله سرسلسله تمامی اسمای الهی است و -چنانچه در بخش قبل گذشت- الوهیت و ربوبیت در آن نهفته می‌باشد، انسان کامل که مظهر این اسم و عین ثابت اوست، نسبت به مادون خود شایستگی ربوبیت و تدبیر پیدا می‌کند.

ابن عربی این حقیقت را بدین شکل بیان میکند:

«فهو عبد لله ربّ بالنسبة الى العالم. و لذلك جعله خلیفه و أبنائه خلفاء.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۳) یعنی انسان کامل در مقایسه با خداوند، عبد و در مقایسه با عالم، رب است.

حقیقت محمدیه

یکی از ابعاد مهم نظریه انسان کامل در اندیشه عرفانی ابن عربی، پرداختن به مصداق اتم حضرت حق یا همان حقیقت محمدیه می‌باشد. توضیح بیشتر اینکه از نظر عارفان عین ثابت اسم جامع الله (یعنی انسان کامل) همان حقیقت اصلی و باطنی رسول اکرم (ص) است. به بیان دیگر این حقیقت امری ازلی و ابدی است و مصداق حقیقی و ازلی-ابدی دارد و از جنس تعین اول است؛ ولی ظهور عینی و خارجی آن در قالب انسان کامل مصداق بردار و کثیر است، بدین صورت است که در هر عصر و زمانی به اقتضای شرایط به نحوی خاص جلوه می‌یابد و نبی‌ای از انبیای الهی به ظهور می‌رسد و این مسیر تکاملی ادامه یافته تا زمان ظهور بدن عنصری حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) که دیگر به نحو کامل متجلی شده است.

قیصری در فصل نهم از مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم ضمن بیان این مطلب، علت وحدت تعالیم انبیا از منظر قرآن کریم در آیه «لا نفرق بین احد من رسله» را همین واقعیت می‌داند :

«و اگر در صورت غلبه احکام وحدت در خودت، حقیقت آنها و بازگشتشان به سوی حضرت واحدیه را در نظر بگیری، حکم به اتحاد آنها و وحدت آنچه از دین الهی آورده‌اند می‌کنی، چنان‌که

خداوند متعال فرموده است: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (ما بین هیچ‌یک از پیامبران فرق نمی‌گذاریم). پس قطبی که مدار احکام جهان بر اوست و مرکز دایره وجود از ازل تا ابد است، به اعتبار حکم وحدت، یکی است و آن حقیقت محمدیه است، صلی الله علیه و آله. و به اعتبار حکم کثرت، متعدد است. و قبل از قطع نبوت، ممکن است قائم به مرتبه قطبی، پیامبری ظاهر مانند ابراهیم، صلوات الله علیه، باشد و یا ولی‌ای پنهان مانند خضر در زمان موسی، علیهما السلام، قبل از تحققش به مقام قطبی. ... تا اینکه با ظهور خاتم الاولیا که خاتم ولایت مطلقه است، این دایره نیز کامل شود» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۹).

به همین جهت است که از نظر عرفا، پیامبر اکرم (ص) در حدیث «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين»، به حقیقت اصلی خود که عین ثابت اسم جامع الله است و به پیش از خلقت باز می‌گردد اشاره می‌کنند. پس می‌توان گفت در واقع این بیان، سخن صادر نخستین از زبان پیامبر اکرم (ص) است؛ یعنی سخن آن جایگاه وجودی از زبان کسی که با او متحد شده است. برای درک بهتر آنچه گذشت، توجه به این نکته ضروری است که صادر نخستین جایگاه وجودی است که در قوس نزول پیش از ظهور افراد پیامبران تحقق داشته است. پس پیامبران و در صدر آن‌ها پیامبر اسلام (ص) در سیر استکمالی و درواقع در قوس صعود با آن حقیقت متحد شده‌اند (یزدان‌پناه؛ گرجیان عربی؛ محمدی، ۱۳۹۹، ص. ۵۴-۵۵).

با تامل در موارد فوق، تبیین ابن عربی از علت نام‌گذاری فص محمدی به «حکمه فردیه» روشن خواهد شد: «انما كانت حكمه فرديه لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني و لهذا بُدئ به الامر و ختم : فكان نبيا و آدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشاه العنصرية خاتم النبیین.» (از آن جهت حکمتش فردی است که او کامل‌ترین موجود در نوع انسان می‌باشد، از این روی که کار بدو آغاز و انجام یافت. او پیغمبر بود درحالی‌که آدم هنوز بین آب و گل بود، سپس به نشاء عنصریش پایان بخش پیامبران می‌باشد.) (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۴۱۰-۴۱۱)

مقایسه حکیم متاله اشراقی و انسان کامل عرفانی

برای مقایسه تطبیقی آراء این دو اندیشمند برجسته جهان اسلام، توجه به تمایز رویکردی ایشان ضروری است. شیخ اشراق، گرچه عارفی بزرگ است، لیکن در تدوین نظام حکمت اشراقی خویش، رویکردی کاملاً فلسفی - هرچند با مبانی شهودی - اتخاذ نموده است. به بیان دقیق‌تر، هرچند ممکن

است برخی مبانی اندیشه وی در وهله نخست با آراء عرفا اشتراکاتی ظاهری داشته باشد، لیکن در غایت و تحلیل نهایی، متفاوت خواهد بود. این در حالی است که نظام فکری ابن عربی تماماً بر پایه مبانی عرفانی استوار گردیده است. به تعبیر دیگر، ابن عربی توانست گنجینه پراکنده معارف عرفانی پیشینیان را در قالب نظامی جامع و منسجم سامان بخشد که یکی از ارکان اصلی و گسترده‌ترین بخش‌های این نظام منسجم، نظریه انسان کامل به شمار می‌رود.

علی‌رغم وجود این تفاوت کلی در رویکرد، اشتراکاتی در اندیشه سهروردی درباره «حکیم متاله» و در اندیشه ابن عربی درباره «انسان کامل» مشاهده می‌شود.

برای مثال «تطابق عالم و آدم» که از اصلی‌ترین ویژگی‌های انسان کامل عرفانی است، در حکمت اشراق به طور ضمنی به آن اشاره شده است و انسان دارای سه مرتبه عقلی، مثالی و حسی است؛ همین ویژگی در اندیشه عرفانی ابن عربی به جهت اعتقاد به مراتب استیداعیه قوس نزول، آسان‌تر و استوارتر تبیین می‌گردد. علاوه بر اینکه جامعیت انسان کامل در ابن عربی تا صقع ربوبی نیز راه یافته و حتی تعیین اول و ثانی را نیز در بر دارد.

یکی دیگر از وجوه اصلی انسان کامل در منظومه فکری عرفانی، جایگاه واسطه‌ای وی در ارتباط میان حق و خلق است. این نقش محوری در هر دو ساحت نزولی و صعودی نظام هستی تداوم می‌یابد. در سیر نزول، انسان کامل به عنوان نخستین تجلی گاه مراتب وجود و اولین نمود عینی اعیان ثابته در عالم خارج محسوب می‌گردد. در سیر صعودی نیز این واسطه‌گری با ظهور متعین و متکثر این حقیقت واحد - که به تناسب شرایط و اقتضائات زمانی در قالب انبیاء الهی متجلی می‌شود - تداوم می‌یابد. این سیر تکاملی نهایتاً در خاتم‌الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله به کمال نهایی خود رسیده و به صورت کامل‌ترین مصداق این حقیقت، یعنی حقیقت محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله، ظهور می‌یابد.

این نقش واسطه‌ای در دو سیر نزولی و صعودی را می‌توان در نظام فکری سهروردی نیز ردیابی نمود. از منظر سیر نزول، حکیم متأله به مثابه تجلی نور اقرب یا یکی از انوار قاهره، به عنوان مجرای فیض الهی میان نورالانوار و مراتب پایین‌تر هستی عمل می‌نماید. در سیر صعودی نیز، سالک با اتصال به حقیقت نوری خود و رسیدن به رب‌النوع خویش، به مقام دریافت و انتقال فیض الهی نائل می‌آید. چنانچه این دو مؤلفه اساسی در اندیشه سهروردی (یعنی مفهوم حکیم متأله و رب‌النوع) را بر یکدیگر منطبق بدانیم، و در کنار روایات معتبری که حقیقت نوری محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله را اولین مخلوق

الهی معرفی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۲)، قرار دهیم، می‌توان نشانه‌هایی از نزدیکی دیدگاه سهروردی به نظریه انسان کامل در سنت دینی و عرفانی را مشاهده نمود. این قرابت زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم مصداق اتم انسان کامل در اسلام، وجود مقدس پیامبر خاتم صلی‌الله علیه‌وآله است که طبق روایات، اولین نور صادر از ذات الهی محسوب می‌گردد. از سوی دیگر، روایاتی که از عقل به عنوان اولین مخلوق الهی یاد می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷)، نوعی وحدت میان انسان کامل و حقیقت عقلی (عقل فعال یا نور اقرب یا یکی از انوار قاهره) را نشان می‌دهند.

از دیگر وجوه اشتراک این دو اندیشمند در نظریه انسان کامل -که خود ریشه در باور به نقش واسطه‌ای انسان کامل دارد- ضرورت وجود عینی و مستمر چنین شخصیتی در عالم عنصری در تمامی ادوار تاریخی است. به تعبیر ابن عربی، حضورمستمر انسان کامل در جهان مادی، شرط اساسی بقا و استمرار نظام هستی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که فقدان این حضور، به منزله آغاز فروپاشی نظام عالم و مقدمه برپایی قیامت تلقی می‌گردد.

مؤلفه مشترک دیگر در اندیشه این دو متفکر، مسئله خلافت و جانشینی انسان کامل است. در این زمینه، تأکید صریح شیخ اشراق بر مقام خلافت انسان کامل -یا همان حکیم متأله- کاملاً آشکار است. برخلاف برخی عناصر دیگر که به صورت پراکنده و تلویحی در نظام فکری وی قابل ردیابی است، مسئله خلافت انسان کامل در حکمت اشراق به وضوح مطرح شده و عنوان «خلیفه‌الله» به صراحت به حکیم متأله نسبت داده شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۲). همانگونه که پیشتر اشاره شد، سهروردی مهمترین ویژگی خلیفه‌الله را در «تأله» او می‌داند و این ویژگی را ناشی از ضرورت دریافت‌های غیبی برای تحقق مقام خلافت برمی‌شمارد.

در مقام مقایسه، تمایز دیدگاه ابن عربی در مسئله خلافت انسان کامل در جامعیت او نهفته است. در حالی که سهروردی بر جنبه ارتباط خلیفه با عالم غیب تأکید دارد، ابن عربی علاوه بر این جنبه، به رابطه خلیفه با مخلوقات نیز توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد. چنانچه گذشت، این نگاه دوجبه‌ای از آنجا نشأت می‌گیرد که هر خلیفه‌ای بالضرورة دارای دو نوع ارتباط است: ارتباط با مستخلف^۱ عنه (خداوند) و ارتباط با مستخلف^۲ علیهم (مخلوقات). بنابراین می‌توان گفت که ابن عربی با وارد کردن عنصر جامعیت در تبیین مقام خلافت، تفسیری کامل‌تر و نظام‌مندتر از این مفهوم ارائه نموده است.

نتیجه‌گیری

مفاهیمی چون «قطب»، «خلیفه الله» و به ویژه «حکیم متأله» در منظومه فکری سهروردی، به ایده انسان کامل اشاره دارند. می‌توان مهمترین شاخصه‌های انسان کامل در حکمت اشراقی را در چند محور اصلی دسته‌بندی نمود: نخست، تناظر وجودی با عالم کبیر به گونه‌ای که انسان متناسب با مراتب هستی، دارای سه مرتبه عقلی، نفسی و جسمی است؛ دوم، نقش واسطه‌ای در فرآیند فیض الهی چه در قوس نزول بواسطه تجلی عقلی بودن حکیم متاله و چه در قوس صعود با رجوع نفس سالک (حکیم متاله) به رب‌النوع انسان؛ سوم، توانایی اتصال به عالم غیب که شرط برخورداری از مقام خلافت است؛ و چهارم، داشتن مقام خلافة‌اللهی.

ابن عربی به عنوان یکی از پیشگامان طرح اصطلاح «انسان کامل» در عرفان اسلامی شناخته می‌شود. وی با وجود بهره‌گیری از مبانی فکری عرفای پیشین، این مفهوم را در چارچوبی جامع و ساختاریافته ارائه نمود که پیش از او سابقه نداشت. مهمترین ویژگی‌های انسان کامل در منظومه فکری ابن عربی را می‌توان در این موارد دسته‌بندی نمود: نقش واسطه‌ای میان حق و خلق به گونه‌ای که در فرض نبود انسان کامل در عالم، فیض الهی استمرار نخواهد داشت؛ کون جامع بودن انسان کامل یا به عبارتی جامعیت او، تا جایی که حتی صقع ربوبی را نیز در بر می‌گیرد؛ مقام خلافت الهی و تبیین مصداق اتم آن در قالب حقیقت محمدیه.

به طور کلی در تحلیل تطبیقی آراء این دو اندیشمند، علی‌رغم اختلافات بنیادین در مبانی معرفتی و چارچوب‌های نظری (که از سویی سهروردی با اتکا بر نظام نوری و اشراقی مختص به خویش، و از دیگر سو ابن عربی با استناد به مبانی وحدت‌وجودی عرفانی به تبیین مسائل پرداخته‌اند) و با توجه به عدم استفاده ابن عربی از مفاهیم اشراقی همچون «نور اقرب» یا «انوار طولی»، می‌توان مشابهت‌های قابل توجهی در خصوص نظریه «حکیم متأله» و «انسان کامل» در منظومه فکری ایشان مشاهده نمود.

قرابت مفهومی میان دو دیدگاه به حدی است که علی‌رغم تمایزات اساسی در مبانی، ساختار ادبی و بستر تاریخی شکل‌گیری‌شان، با نگرش تحلیلی به آراء سهروردی در خصوص «حکیم متأله» و مفاهیم مرتبطی چون «خلیفه اللهی» از دریچه نظریه «انسان کامل» ابن عربی، می‌توان آراء سهروردی را به عنوان گام‌های نخستین از همان دیدگاه بسط‌یافته و نظام‌مند عرفانی ابن عربی تلقی

نمود. در این زاویه دید، دیدگاه سهروردی از حیث نوآوری و شجاعت ناشی از تقدم در طرح مسئله حائز اهمیت است، حال آنکه نظریه ابن عربی به دلیل جامعیت نظام‌مند و انسجام درونی آن شایسته توجه ویژه می‌باشد.

بنابراین، یافته‌های پژوهش به بیانی ساده و خلاصه عبارتست از:
انسان کامل در حکمت اشراقی سهروردی با مفاهیمی چون قطب، خلیفه‌الله و حکیم متأله نمود می‌یابد و دارای ویژگی‌های ذیل است:

- ساختار سه‌گانه وجودی (عقل، نفس، بدن) در هماهنگی با عالم هستی
 - نقش واسطه در فیض الهی (در هر دو سیر نزول و صعود)
 - توان اتصال به عالم غیب
 - برخورداری از مقام خلافت الهی
- ابن عربی نظریه انسان کامل را در چارچوبی منسجم و بی‌سابقه تبیین کرده است، با ویژگی‌هایی چون:

- واسطه‌گری مطلق میان حق و خلق
 - جامعیت هستی‌شناختی (کون جامع)
 - تبیین انسان کامل در قالب مصداق حقیقت محمدیه
- با وجود تفاوت‌های مبنایی (نظریه نور در سهروردی و وحدت وجود در ابن عربی)، دیدگاه‌های آن دو در باب انسان کامل دارای شباهت‌های مفهومی مهمی هستند. می‌توان دیدگاه سهروردی را مقدمه‌ای فلسفی-اشراقی بر نظریه عرفانی ابن عربی دانست، که از نظر تاریخی و فکری، زمینه‌ساز گسترش بعدی مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شده است.

منابع

* قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). شعاع/اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. (چاپ پنجم). تهران: موسسه انتشارات حکمت.

ابن عربی، محمد بن علی. (بی‌تا). الفتوحات/المکیه. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۳۶). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*. لیدن : مطبع بریل.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۹). *متن و ترجمه فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجهوی*. (چاپ دوم). تهران : انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). *نقش الفصوص (نقد النصوص)*. (چاپ دوم). تهران : سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- امینی نژاد، علی. (۱۳۹۸). *حکمت عرفانی*. (چاپ چهارم). قم : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۴). "بررسی تطبیقی وجوه هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا"، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. شماره ۷. ص ۷۴-۴۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۹). *هیاکل النور، شرح فارسی عهد آل مظفر، تصحیح محمدکریم زنجانی اصل*. تهران : نشر نقطه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین*. (چاپ سوم). تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. جلد دوم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین*. (چاپ دوم). تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. جلد سوم.
- صدوقی سها، منوچهر. (۱۴۰۱). «ابن عربی در بحث اثبات ولایت، متأثر از سهروردی است»، در *خبرگزاری مهر*، <https://www.mehrnews.com/news/5551988>
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق سهروردی*. تهران : انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. <https://www.cgie.org.ir/fa/news/267304>
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*. (چاپ سوم). تهران : کویر؛ انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- کمالی زاده، طاهره. (۱۳۹۶). «تردد راز آلودجایگاه وجود شناختی و معرفت شناختی عقل فعال در رساله‌های رمزی سهروردی». *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۴۹(۱)، ۱۱۹-۱۳۴.

لطفی، زهرا؛ صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۸). "انسان کامل خسروانی به روایت سهروردی در مقایسه با آراء ملاصدرا"، *تاریخ فلسفه*. شماره ۲. ص ص ۶۱-۹۲.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق.). *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الخیار*. ج ۱ و ج ۲۵ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

یزدانپناه، سیدیدالله؛ گرجیان عربی، محمد مهدی؛ محمدی، صدیقه. (۱۳۹۹). "بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی"، *آیین حکمت*. شماره ۴۳. ص ص ۴۳-۶۶.