

تحلیل تطبیقی ضرورت وجود انسان کامل بر اساس روایات کتاب الحجة الکافی و آراء ابن عربی

محمدحسن ضیاءالدینی*

مصطفی فرهودی**

◀ چکیده

مناسبات تشیع و تصوف، از سده ششم و هفتم هجری قمری، به صورت جدی به عنوان یک مسئله پژوهشی مطرح شد و در جهت نفی و اثبات نیز طرف‌دارانی داشته و دارد. یکی از مباحثی که شیعه را در بُعد کلامی به تصوف نزدیک می‌کند، آموزه امامت است. این آموزه، رابطه بسیار نزدیکی با مباحث انسان کامل در عرفان دارد. یکی از مباحث چالشی امامت و انسان کامل، ضرورت وجود او در نظام هستی است؛ این ضرورت از دو زاویه تکوینی و معنوی، مورد توجه قرار گرفته است. از آنجاکه بیشتر آموزه‌های امامت در شاخه نقلی علم کلام بحث می‌شوند، جوامع روایی، مهم‌ترین منبع آن به شمار می‌آیند، بخشی از کتاب *الکافی* با عنوان «کتاب الحجة» که اختصاص به روایاتی با موضوع حجت‌های الهی دارد، محور اول این پژوهش و در سوی دیگر، با توجه به اینکه اولین تبیین متشخص از انسان کامل (هرچند به صورت پراکنده)، توسط ابن عربی انجام گرفت، آرای او به عنوان محور دوم، مورد توجه قرار گرفت. بحث از احادیث کتاب الحجة در دو بخش ضرورت تکوینی و معنوی سامان یافته و با آموزه‌های انسان کامل ابن عربی در همین دو بخش، سنجیده شد. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که آموزه‌های امامت در شیعه با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی ارتباط نزدیکی دارند. امام معصوم در کلام شیعه و انسان کامل در عرفان، هر دو از نظر تکوینی و معنوی برای بقای هستی و هدایت انسان ضروری هستند. می‌توان گفت از نظر نگارنده، با وجود تفاوت‌های ظاهری، هر دو آموزه به یک مصداق خارجی اشاره دارند و در ساحت‌های مختلف هم‌بستگی بالایی دارند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** انسان کامل، امام معصوم، کتاب الحجة، ابن عربی، تشیع و تصوف.

* دانشجوی دکتری تخصصی رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ Mhziaoddini@gmail.com

** استادیار گروه ادیان ایران دانشکده ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب؛ Mfarhoudi2@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی به‌ویژه از سده هفتم به این سو، بحث «انسان کامل» است. انتظام این مباحث توسط ابن عربی (م ۶۳۸ق)، باعث شد که مناسبات میان تشیع و تصوف، بیش از پیش به چشم آید. کمتر از یک سده بعد (قرن هشتم هجری)، گروهی از درون تصوف (مانند سید حیدر آملی، م ۷۸۷ق) و خارج از آن (مانند ابن خلدون، م ۸۰۸ق) بحث‌هایی در ارتباط آموزه‌های تشیع و تصوف سامان دادند. یکی از شواهد پایه نظریه مناسبت میان تشیع و تصوف، این‌همانی - یا دست‌کم هم‌بستگی - آموزه‌های پیرامونی «انسان کامل» و «امامت» است. ابن خلدون - با گزارشی از صوفیان زمان خود - طرح مباحث انسان کامل را نوعی تقلید از آموزه‌های - به عقیده او - غالیانه تشیع پیرامون امامت دانسته است؛ به باور او صوفیه به تشیع گرویده‌اند (ابن خلدون، ۱۴۰۱، ج ۱: ۵۳۹). فراتر از این تحلیل، دیدگاه سید حیدر آملی است که هر دو گروه متصوفه و شیعه را دارای یک اصل می‌داند و در مهم‌ترین کتاب خود (جامع الاسرار و منبع الأنوار)، با تکیه بر آموزه‌های امامت، حاملان اصلی اسرار امامان معصوم (ع) را اهل تصوف معرفی می‌کند که از ایشان با عنوان «مؤمن ممتحن» یاد کرده است (آملی، ۱۳۶۸: ۴۰-۴۳).

درمقابل، برخی بزرگان مذهب تشیع، هرگز صوفیه (یا دست‌کم برخی از ایشان) را گروهی شیعه یا نزدیک به شیعه ندانسته و ایشان را به‌شدت انکار کرده‌اند. برای نمونه در میان متقدمان می‌توان به نظر شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در کتاب الاعتقادات اشاره کرد؛ ایشان از جماعتی با عنوان «حلاجیه» یاد می‌کند که ادعای دانستن اسماء اعظم الهی داشته و بر خلوص تأکید می‌کنند درحالی‌که نماز و سایر واجبات را ترک کرده‌اند؛ سپس ایشان را در ردیف غلات می‌شمرد (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۱۰۱). او همچنین غلات را تکفیر کرده و ایشان را بدتر از کافران اهل کتاب و غیر اهل کتاب دانسته است (همان: ۹۷). نجاشی (م ۴۶۳ق) نیز در فهرست خود، کتابی از شیخ مفید (م ۴۱۳ق) با عنوان الردّ علی أصحاب الحلاج نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۰۱). همچنین شیخ مفید هم در کتاب تصحیح الاعتقاد الامامیه بعد از ذکر حلاج، او را در ردیف صوفیه دانسته و ایشان را به

الحاد و زندقه توصیف کرده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۳۴). نیز در میان متأخران، فعالیت‌های محمدعلی بهبهانی (فرزند وحید بهبهانی، م ۱۲۱۶ق) در مبارزه با صوفیه از همه مشهورتر است (شیروانی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۸۳۴). اگرچه بتوان قرن هفتم یا هشتم را آغاز پژوهش‌ها در بررسی هم‌بستگی میان تشیع و تصوف دانست، با طرح نوبه‌نوی مباحثی مانند انسان کامل و مسائل پیرامونی آن و همچنین تطور دیدگاه‌ها، نمی‌توان گفت که این بررسی‌ها تمام شده بلکه همچنان به‌عنوان یک مسئله پژوهشی، قابل بحث و بررسی است.

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

دیدگاه‌ها و تحلیل‌های پژوهشی از آغاز تاکنون در مورد هم‌بستگی میان تشیع و تصوف (در موضع اثبات یا رد آن)، به‌نوعی تجمیع شواهد به روش الهیاتی و رجوع به الهی‌دانان بوده است؛ بنابراین، مسئله امامت در کلام شیعی به‌عنوان پایه مقایسه، همواره از منظر متکلمان شیعه و استدلال‌های ایشان دیده شده است. آثاری از جمله کتاب *الصلة بین التصوف و التشیع* تألیف کامل مصطفی شیبی (۱۹۲۷-۲۰۰۶م) و کتاب *بین التصوف و التشیع* تألیف سید هاشم بن سید معروف الحسنی (۱۹۱۹-۱۹۸۴م) از جمله آثار سامان‌یافته با این روش‌اند. هرچند در مسئله اصل لزوم امام در شبکه‌سازی سعادت بشر که از مباحث عقلی علم کلام است، رجوع به متکلمان و استدلال ایشان ضروری است، از آنجاکه بیشتر مباحث امامت (ویژگی‌های امام، جایگاه‌شناسی امام در هستی، تعداد ائمه و...) در شاخه‌های نقلی علم کلام - یا در مواردی مشترک میان عقلی و نقلی - قرار می‌گیرد، سزااست در سنجش نقاط اشتراک و افتراق آن (با هر موضوع دیگر از جمله انسان کامل عرفانی)، پیش از مراجعه به دیدگاه متکلمان، از جوامع حدیثی بهره‌گیری شود. از این‌رو در این نوشتار، بخش کتاب *الحجۃ الکافی* تألیف شیخ کلینی (م ۳۲۹ق) که به اخبار مختص حجج الهی اختصاص دارد، به‌عنوان مرجع آموزه‌های کلامی شیعه در مسئله ضرورت وجود امام انتخاب شده است و در سوی دیگر این تطبیق، آرای

ابن عربی پیرامون لزوم وجود انسان کامل در نظام هستی قرار گرفته که به صورت پراکنده در آثار متفاوت او بازتاب داشته است.

بدیهی است که با توجه به صدور و تدوین اولیه روایات در قرن دوم و سوم و تنقیح و تدوین جوامع روایی در قرن چهارم و پنجم، در صورتی که بحث از بررسی تأثیر و تأثر باشد، تنها باید احتمال متأثر بودن آموزه‌های انسان کامل از روایات امامت طرح شود؛ اما پیش از بررسی این احتمال، بایسته است که میزان هم‌پوشانی و ناهمسانی این دو آموزه و همچنین فضای نظریه‌پردازی آن‌ها (در فضایی فارغ از تأثیرپذیری و اثرگذاری) روشن شود که این مهم به عنوان رسالت این نوشتار در موضوع ضرورت وجود امام معصوم و انسان کامل، در نظر گرفته شده است.

ضرورت این پژوهش از چند منظر قابل تبیین است؛ نخست با توجه به اینکه بسیاری از پژوهش‌های پیشین در این حوزه به استدلال‌های متکلمان یا تفاسیر ثانویه وابسته بوده‌اند، رجوع مستقیم به جوامع روایی شیعه (مانند کتاب الحجۃ) و آثار اصلی ابن عربی، امکان تحلیل بی‌واسطه و دقیق‌تری را فراهم می‌کند. افزون بر این، اگرچه مطالعاتی در زمینه ارتباط تشیع و تصوف انجام شده، بررسی تطبیقی متمرکز بر ضرورت وجود انسان کامل / امام معصوم از منظر تکوینی و معنوی کمتر مورد توجه قرار گرفته است و همچنین نتایج این پژوهش می‌تواند به فهم بهتر مشترکات معرفتی میان تشیع و تصوف کمک کرده و زمینه‌ساز گفت‌وگوهای عمیق‌تر میان این دو جریان فکری شود.

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. تعریف امام معصوم

در کلام شیعه، «امام معصوم» به شخصی اطلاق می‌شود که به واسطه نص و انتصاب الهی، عهده‌دار مقام امامت است و وظایف هدایت دینی، حفظ شریعت، و سرپرستی امت را بر عهده دارد. ویژگی‌های اصلی و مهم امام معصوم براساس منابع معتبر کلامی شیعه عبارت‌اند از:

(الف) عصمت: مصونیت کامل از گناه، خطا، و اشتباه در عقیده، قضاوت، و عمل. این ویژگی امام را به عنوان حجت الهی و مرجع بی خطای دینی معرفی می کند. شیخ مفید در *تصحیح الاعتقادات* صمت را شرط ضروری امامت دانسته و آن را ضامن هدایت صحیح امت می داند (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۵۴)؛

(ب) نص الهی: امامت از طریق نص صریح (مانند نص پیامبر صلی الله علیه و آله بر امام علی علیه السلام در غدیر) یا نص امام پیشین تعیین می شود. کلینی در *الکافی* روایاتی نقل کرده که بر نص الهی برای امامت تأکید دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۶-۲۷۸).

(ج) علم لدنی: امام دارای علم الهی است که از طریق وحی یا الهام به او عطا شده و او را قادر به تبیین احکام و حل اختلافات می سازد. این ویژگی در روایات کتاب الحجة الکافی، مانند روایت حارث بن مغیره، برجسته است (همان، ج ۱: ۲۲۳).

(د) حجت الهی: امام واسطه میان خدا و خلق است و حضور او برای اتمام حجت بر بندگان و تمییز حق از باطل ضروری است (همان، ج ۱: ۱۷۸).

مبنای نظری امامت در کلام شیعه بر قاعده لطف الهی استوار است. شیخ طوسی در *الاقتصاد استدلال* می کند که خداوند به حکم حکمت و عدالت، زمین را بدون امام معصوم رها نمی کند تا هدایت بندگان و حفظ نظام هستی تضمین شود (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۸۴). منابع معتبر مانند *الکافی* کلینی، *من لا یحضره الفقیه* صدوق، و آثار کلامی شیخ مفید و شیخ طوسی این تعریف را تأیید می کنند.

۲-۳. تعریف انسان کامل

در عرفان اسلامی، به ویژه در آرای محیی الدین ابن عربی، «انسان کامل» به موجودی اطلاق می شود که آینه تمام نمای اسما و صفات الهی است و به عنوان واسطه ظهور حق در عالم خلقت و هدایت معنوی بشر عمل می کند. ویژگی های انسان کامل براساس منابع معتبر عرفانی عبارت اند از:

(الف) آینه اسماء الهی: انسان کامل محل تجلی کامل اسماء حسناى خداوند است و غرض خلقت، یعنی شناخته شدن گنج مخفی الهی، از طریق او محقق می شود. ابن عربی

در *فصوص الحکم* می نویسد که انسان کامل آینه‌ای است که خداوند اعیان اسماء خود را در آن مشاهده می کند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۴۹).

(ب) **خلافت الهی**: او به عنوان خلیفه خدا، نماینده الهی در عالم است و وظایف هدایت خلق و مدیریت نظام هستی را بر عهده دارد (همو، بی تا، ج ۳: ۲۸۱).

(ج) **واسطه ظهور و بطون**: انسان کامل برزخ میان بطون (اسماء الهی) و ظهور (عالم هستی) است و بدون او، خلقت امکان تحقق ندارد (همو، ۱۴۲۱الف، ج ۱: ۴۰۱).

(د) **هدایت سلوکی**: او راهنمای معنوی است که بندگان را از طریق معرفت و مشاهده به سوی خداوند هدایت می کند. ابن عربی در *الفتوحات المکیه* تأکید می کند که شناخت خداوند بدون انسان کامل ممکن نیست (همو، بی تا، ج ۲: ۲۸۲).

مبنای نظری انسان کامل در عرفان ابن عربی بر وحدت وجود و حکمت الهی استوار است. خلقت برای ظهور اسماء الهی است و انسان کامل به عنوان نسخه کبیر عالم، شرط تحقق این غرض است. منابع معتبر این تعریف شامل *فصوص الحکم*، *الفتوحات المکیه*، و *دیوان ابن عربی* است.

۴. اهمیت متغیرهای مستقل پژوهش

کتاب *الکافی* تألیف محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)، به عنوان اولین و جامع ترین اثر از کتب اربعه شیعه، و آثار محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ق)، به ویژه *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه*، از ارکان اصلی سنت روایی شیعه و عرفان نظری اسلامی هستند. *الکافی* با بیش از شانزده هزار روایت در اصول، فروع، و روضه، به ویژه در بخش «کتاب الحجة»، منبع کلیدی کلام و فقه شیعی است و به دلیل دقت کلینی در انتخاب اسناد، نزد علمایی چون نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۳۸۹) و طوسی (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۷۲) ثقه شمرده شده و در استدلال های کلامی متکلمانی مانند شیخ مفید تأثیرگذار بوده است (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۵۴). آثار ابن عربی، با تبیین نظام مند وحدت وجود و انسان کامل، چارچوبی عمیق برای عرفان نظری فراهم کرده و بر عرفا، فیلسوفان و متکلمانی چون ملاصدرا و قیصری اثر گذاشته است (قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه؛ چیتک، ۱۳۸۷: ۲۳).

این دو مجموعه به دلیل جامعیت، اعتبار علمی، و تأثیر تاریخی، منابع بی‌بدیل برای پژوهش‌های الهیاتی و عرفانی‌اند.

۵. اعتبارسنجی روایات کتاب الحجة

در بحث‌های پیرامونی جوامع روایی، یکی از بحث‌های مهم، اعتبارسنجی روایات از نظر سندی است. از آنجاکه در این پژوهش عنوان «کتاب الحجة» در یک طرف پژوهش قرار گرفته و آموزه‌های این کتاب (نه عنوان احادیث شیعه با قید معتبر) موضوع بحث است، بررسی‌های سندی در ابتدای هر روایت، ضرورتی ندارد؛ اما نگارنده کوشیده است تا این اصل رعایت شود. بنابراین در صورتی که ویژگی منفردی در مورد امام معصوم (ع) در روایتی با سند ضعیف ذکر شده باشد، از آوردن آن چشم‌پوشی و به معانی نزدیک به آن از روایات دیگر با سند معتبر بسنده شده است؛ در مواردی نیز ویژگی‌هایی در چند روایت به صورت مشترک اما با اختلاف در تعبیر وجود دارد که برخی از آن روایات با مشکل سندی مواجه بوده و برخی دیگر معتبرند. در این صورت نیز تعبیر و واژگان نسخه معتبر، مورد بررسی و نقل و تحلیل قرار گرفته است؛ برای مثال ویژگی ضرورت حضور تکوینی امام معصوم در نظام آفرینش در روایتی با دو سند «أحمد بن مهران عن محمد بن علی و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۶) وجود دارد؛ به دلیل اینکه سند اول مشتمل بر محمد بن علی ابوسمینه است و بزرگان علم رجال او را «بسیار ضعیف و فاسد العقیده» (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۳۳۲) یا «کذاب» (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۹۴) و «غالی» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۲) معرفی کرده‌اند؛ و در سند دوم (هرچند این ضعف را ندارد) از آن رو که مشتمل بر محمد بن سنان است و آرای اهل حدیث در مورد وی متفاوت است؛ عده‌ای او را تضعیف کرده (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۹۲؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۲۷ق) و گروهی دیگر توثیق (کشی، ۱۴۰۴ق: ۷۹۶) نموده‌اند؛ همچنین تضعیف مفضل بن عمر توسط نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۱۶) و ابن غضائری

(ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۷)؛ از تحلیل متن این حدیث چشم‌پوشی شده و متن دیگری از این ویژگی با اختلاف در تعبیر، به‌عنوان مستند آورده شده است.

۶. شمای کلی تبیین ضرورت امام معصوم در نظام هستی، در احادیث کتاب‌الحجة

احادیث کتاب‌الحجة، ضرورت وجود امام معصوم (ع) را از دو جهت تبیین کرده‌اند: جهت نخست به اصل نظام آفرینش به معنای گردش روز و شب و بقای زمین و زمان و... برمی‌گردد و جهت دیگر به رسیدن بشر به سعادت برمی‌گردد.

بعد تکوینی

ضرورت تکوینی وجود امام در هستی، از مطالب مشترکی است که در مباحث انسان کامل و امامت وجود دارد. کتاب‌الحجة با عبارات متفاوتی از این ضرورت یاد کرده است که در ضمن سه دسته کلی قابل عرضه‌اند:

۱. دسته اول؛ روایاتی که امام معصوم (ع) را ستون و رکن زمین دانسته‌اند. در این دسته می‌توان به سه روایت با پنج سند متفاوت اشاره کرد که این عبارت در آنها تکرار شده است: «خداوند، امامان هدایت را، ارکان زمین قرار داد تا برای اهل آن بگسترده» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۶-۱۹۸). تعبیر ارکان زمین به‌ویژه وقتی در کنار سایر روایات قرار گیرد، نشان از ضرورت تکوینی امامان معصوم (ع) برای ایجاد نظام آفرینش و ادامه آن دارد. در میان اسناد این روایت، برخی مانند نقل کلینی از محمد بن یحیی از نظر علم درایه، صحیح‌اند؛ بنابراین هرچند اسناد دیگر این حدیث، با نگاه جداگانه ضعیف‌اند، با قرار گرفتن در کنار این سند صحیح و به‌ویژه با در نظر گرفتن یکسانی عبارت نقل‌شده در آنها، می‌توان آنها را در ردیف استشهاد آورد.

۲. دسته دوم؛ احادیثی که بقای زمین و اهل آن را بدون وجود امام نفی کرده‌اند. در این دسته می‌توان به هفت حدیث متفاوت اشاره کرد. هرچند کلینی همه آن‌ها را در یک بخش آورده، دو حدیث از میان آن‌ها به قرینه سیاق، مربوط به ضرورت

معنوی وجود امام در زمین‌اند و از پنج روایت باقی‌مانده در بیان ضرورت تکوینی، سه روایت، صحیح‌السند هستند که عبارت‌اند از:

أ) حدیث صحیح و شاء از امام رضا(ع): «از ایشان پرسیدم: آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمود: خیر» (همان، ج ۱: ۱۷۹). این متن نسبت به حدیث پیشین، صراحت بیشتری دارد و نیازمند تفسیر واژه «رکن» نیست؛ به‌نوعی این روایت می‌تواند احتمال‌های موجود در «رکن» را متعین در ضرورت تکوینی وجود امام نماید. به‌ویژه اینکه در ادامه حدیث، راوی می‌گوید: «به ما رسیده است که در این صورت (عدم وجود امام در زمین) خداوند به بندگان غضب می‌کند [و از این‌رو همه را عذاب کرده و از زمین برمی‌دارد]؛ امام(ع) می‌فرماید: «نه؛ زمین باقی نمی‌ماند؛ فرومی‌رود» (همان، ج ۱: ۱۷۹). با این متن، روشن می‌شود که راوی با پیش‌زمینه عذاب الهی در صورت نبود معصوم وارد بحث شده و امام(ع) به‌صراحت اعلام می‌دارد که زمین نه از جهت خشم خداوند، بلکه به‌دلیل ضرورت تکوینی حضور امام فرومی‌رود.

ب) حدیث محمد بن فضیل صیرفی از امام رضا(ع) که متن آن با حدیث پیشین یکسان است (همان، ج ۱: ۱۷۹)؛ بنابراین یا یک مجلس، در کلام دو راوی انعکاس یافته یا با توجه به شهرت مسئله «عذاب الهی در صورت نبودن امام(ع)»، به‌صورت متعدد مورد پرسش قرار گرفته است.

ج) حدیث صحیح ثابت بن دینار از امام صادق(ع)؛ که راوی پرسیده است: «زمین، بدون امام باقی می‌ماند؟ امام فرمود: اگر زمین بدون امام بماند، فرومی‌رود» (همان، ج ۱: ۱۷۹).

حدیث مشابهی توسط ابی‌هراسه از امام باقر(ع) نقل شده؛ در این حدیث آمده است: «اگر زمین، لحظه‌ای بدون امام بماند، اهلس را فرومی‌برد؛ مانند دریایی که افراد را غرق کند» (همان، ج ۱: ۱۷۹). این روایت از نظر سندی با دو مشکل روبه‌روست؛ نخست آنکه ابی‌هراسه که راوی اول این روایت است، شناخته‌شده نیست؛ هرچند روایتی مانند کلینی او را می‌شناخته‌اند، اکنون مجهول است. دوم وجود زکریا بن

محمد در سند که نجاشی او را واقعی و دچار خلط و اشتباه در امر احادیث دانسته است (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۱۷۲)؛ اما از آنجاکه احادیث دیگر این دسته معاضد و مؤید آن هستند، می‌توان با چشم‌پوشی از متن، معنای آن را پذیرفت. اهمیت این روایت در این بخش، تمثیلی است که امام(ع) آورده و نشانگر ضرورت تکوینی است.

۳. احادیثی که زمین و همه آنچه را بر آن است، ملک معصومان دانسته‌اند.

سهم این دسته، هشت روایت با ده سند است که شش سند از آن‌ها صحیح و دارای اعتبار متنی و محتوایی هستند. به دلیل تشابه این روایات در معنا، دو مورد از آن‌ها که برای استدلال مناسب‌ترند، در ادامه خواهد آمد.

أ) حدیث ابوخلد کابلی از امام باقر(ع) در تفسیر آیه «زمین از آن خداست، و آن را به هر کس از بندگان که بخواهد، واگذار می‌کند؛ و سرانجام (نیک) برای پرهیزکاران است» (اعراف: ۱۲۸). امام می‌فرماید: «در کتاب علی(ع) یافتیم که فرمود: من و اهل‌بیتم وارثان زمین و پرهیزکار هستیم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۰۷). هرچند که این بخش از روایت، ممکن است توارث زمین به‌عنوان ارثی معنوی و غیرمالکانه تفسیر شود، در ادامه امام(ع) به احیای اراضی اشاره کرده و آن را نیازمند اجازه معصوم (به‌عنوان مالک حقیقی زمین) می‌داند؛ سپس می‌فرمایند در دولت امام زمان(عج)، همه اراضی که در دست غیرشیعیان هستند، بازپس گرفته می‌شوند.

ب) روایت مسمع از امام صادق(ع): «تمام زمین و هرچه که از آن استخراج می‌شود، از آن ماست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۰۸). در این روایت نیز، حلال بودن مستخرجات زمین، متوقف بر اجازه معصوم دانسته شده و به شیعیان اجازه کلی برداشت تا زمان ظهور امام زمان(عج) را داده‌اند.

این دسته از روایات شاهی هستند که نشان می‌دهد خداوند، حضور امام معصوم را برای همیشه به‌صورت تکوینی ضروری دانسته است؛ زیرا حقیقت بیان‌شده در آیه، قید زمانی ندارد؛ بنابراین تا زمانی که زمین و هستی وجود دارد،

تحت مالکیت معصوم است؛ همچنین این مالکیت به صورت قضیه شرطیه نیست که در زمانی متوقع و در زمانی متحقق باشد، بلکه همواره هست و از حجت پیشین به حجت پسین منتقل می شود؛ همچنین استدلال امام (ع) و تفاوت حکمی در زمان امام زمان (عج) نشان می دهد که این مالکیت، تشریفاتی و اعتباری نیست، بلکه مالکیتی تام و حقیقی است که مالک می تواند در هر زمان، به گونه ای خاص با آن برخورد کند.

افزون بر آنچه به صورت صریح در این معنا آمد، روایاتی نیز وجود دارند که با بیان عام این ضرورت را تبیین کرده اند؛ به گونه ای که امکان توجیه آن در ضرورت تکوینی و معنوی یا تشریعی وجود دارد؛ اما با وجود قرآینی می توان گفت بیشتر آن ها مربوط تبیینی تشریعی یا معنوی دارند. در این میان تنها حدیث ابان بن تغلب از امام صادق (ع) با توجه به قرینه سیاق، در مقام تبیین ضرورت تکوینی است: «حجت الهی، قبل از خلق، همراه خلق و بعد از خلق وجود دارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۷). واژه «خلق» دو کاربرد دارد: اول به معنای مصدری که اگر در اینجا این معنا در نظر گرفته شود، متضمن مفاهیم غالبانه خواهد بود؛ دوم، به معنای اسم مفعول و مترادف مخلوق که جمع آن، خلائق است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۸۸)؛ در نتیجه، روایت، وجود حجت خدا را با سایر خلائق و پس و پیش از آن ها ضروری دانسته است. قرینه تکوینی بودن این ضرورت نیز، عبارت پیش و پس از خلائق است؛ زیرا ضرورت معنوی و سلوکی به این معناست که سایر خلائق به او اقتدا کرده و راه سعادت یابند؛ پس وقتی صحبت از قبل و بعد از وجود مخلوقات می شود، بعد تکوینی این ضرورت، مورد نظر است؛ هر چند، احتمال مقابل نیز منتفی نیست.

بعد تشریعی (معنوی)

برخی از احادیث کتاب الحجة، در مقام تبیین ضرورت معنوی امام (ع) در هستی اند. با توجه به این روایات، وجود امام (ع) برای رسیدن افراد به سعادت و رستگاری، در نقشه

ترسیمی خداوند، ضروری است. در اینجا نیز روایاتی به صراحت و برخی دیگر با قراین بر این نوع از ضرورت دلالت دارند. روایات صریح این باب، در سه دسته کلی قابل تبیین‌اند:

۱. دسته‌ای که ضرورت امام معصوم (ع) را به دلیل دعوت به حق ضروری دانسته‌اند. دو روایت در این دسته قرار می‌گیرند که یکی از آن‌ها به دلیل حضور عبدالله بن سلیمان عامری، در سند روایت، مهمل است (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۵۲۴)؛ زیرا اصحاب رجال حدیث، در مورد او جرح یا تعدیلی ندارند؛ اما سند دیگر، صحیح است و از طریق ابی حمزه بطنانی از امام باقر (ع) روایت شده است؛ هرچند که هر دو حدیث در معنا مشابه‌اند، به دلیل صحت سند روایت ابی حمزه، این متن مورد استشهاد قرار می‌گیرد: «امام باقر (ع) فرمود: از زمانی که حضرت آدم [ع] قبض روح شد، خداوند زمین را بدون امامی که به سوی خداوند هدایت کند، رها نکرده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۸-۱۷۹)؛ بنابراین خداوند براساس قاعده لطف، بر خود واجب کرده است که هستی، بدون امام هدایت‌کننده به خداوند و راه سعادت نماند.
۲. دسته‌ای که ضرورت امام معصوم را به دلیل شناخته شدن حق و باطل و اتمام حجت خداوند بر بندگان، ضروری دانسته‌اند.

چهار روایت در این دسته جای می‌گیرند: اول، بخشی از روایت ابی حمزه بطنانی که در دسته پیشین از آن یاد شد؛ دوم، روایتی صحیح از ابوبصیر؛ سوم، روایتی از کرام که دچار سقط سند است؛ چهارم روایتی از هشام بن حکم که به دلیل وجود «عباس بن عمر فقیمی» دارای اهمال است؛ زیرا در هیچ‌یک از کتب متقدم و معتبر رجالی، نامی از وی برده نشده است؛ بنابراین دو سند از این مجموعه، صحیح و قابل استشهادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۸ و ۱۷۹) که بررسی آن خواهد آمد و همچنین این دو روایت، می‌توانند مؤید مفهوم دو روایت دیگر نیز باشند؛ هرچند لفظ آن را به دلیل انفراد و ضعف، کنار گذاریم.

در روایت ابی حمزه آمده است: «زمین، بدون حجت خداوند بر بندگان، باقی نمی ماند» (همان، ج ۱: ۱۷۹). لغت دانان حجت را به معنای «برهان غالب» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۰) و «چیزی که در هنگام درگیری، به عنوان برگ برنده رو می شود» (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۹۲) معرفی کرده اند. با توجه به این معنا، خداوند امام معصوم را «حجت» قرار داده تا روز قیامت بر بندگان احتجاج کرده و روشن بودن حق و باطل در دنیا و لزوم تبعیت از حق را مستدل کند. روایت سوم این دسته که به دلیل سقط سندی، ضعیف است، جنبه دیگری از حجت را تبیین کرده است؛ در این روایت آمده است: «امام معصوم، آخرین بازمانده زمین است؛ [سنت الهی این گونه است] تا کسی بر خداوند احتجاج نکند که حجتی در زمان او نبوده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۸۰)؛ بنابراین، احتجاج به این حجت دوسویه است؛ خداوند از یک سو و بندگان از سوی دیگر می توانند به این حجت استناد کرده و اعمال و رفتار خود را که مطابق با دستورات این حجت بوده است، به درگاه الهی عرضه کنند.

روایت دیگر، حدیث صحیح ابوبصیر از امام باقر یا امام صادق (ع) است: «زمین بدون عالم، رها نمی شود؛ زیرا اگر چنین شود، حق از باطل شناخته نمی شود» (همان، ج ۱: ۱۷۸). این معنا نیز اشاره به هدف قرار دادن «حجت» است؛ تعریف حق و باطل، زمینه احتجاج خداوند به امام معصوم (ع) است.

۳. دسته ای که ضرورت وجود امام معصوم (ع) را از منظر سرپرستی مؤمنان و همچنین رفع تحیر و شک از بندگان تبیین کرده اند.

سهم این دسته نیز از اخبار کتاب الحجۃ، سه روایت است: اول روایتی به سند صحیح اسحاق بن عمّار از امام صادق (ع) (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۱۶، ۷۱، ۱۹۲، ۲۶۰، ۳۲۶ و ۴۱۲)؛ دوم روایتی از مناظره هشام بن حکم که دچار تعلیق سندی است و سوم روایت قاسم بن علاء که دچار ارسال در سند است؛ بنابراین یک روایت صحیح السند در این دسته وجود دارد. در روایت اسحاق بن عمار آمده است:

«زمین، خالی از امام نمی ماند تا [سرپرست مؤمنان باشد و] اگر چیزی زیاده یا نقصانی در کار ایشان بود، جبران کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۸). در دو حدیث دیگر، مسئله رفع تحیر و رهایی از گمراهی مطرح است که به دلیل ضعفِ سندی یادشده، مورد استناد قرار نمی گیرند؛ اما از نظر معنوی با روایاتِ دیگر سازگار و هم پوشان‌اند. در روایتِ مناظرهٔ هشام بن حکم با مرد شامی، او وجود امام را از آنجا ضروری می داند که اختلافات در جامعهٔ اسلامی همیشه وجود دارد و فردی از جانب خداوند و با علم الهی می تواند برطرف کنندهٔ این اختلافات و سرپرست مؤمنان باشد.

فضایی که در همهٔ این روایات حاکم است، توجه به بعدِ سعادت و معنویت انسان به عنوان غرضِ خداوند از خلقت است. بر این اساس، صورت استدلال براساس برهان خلف این گونه است که نبودِ امام معصوم در هستی، نقضِ غرضِ خداوند از خلقت است که با پیش فرض حکمت الهی، محال است.

روایاتی نیز به صورت عام یا مطلق به تبیین این ضرورت پرداخته اند که با توجه به قراین، ناظر به همین نوع از ضرورت هستند. برای نمونه می توان به احادیث ذیل اشاره کرد:

أ) روایتِ موثقِ ابوبصیر از امام صادق (ع) که از طریق واقفیهٔ ثقه یعنی طریق قاسم بن محمد جوهری از علی بن ابی حمزه بطنانی (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۲۴۹؛ طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۴۹) نقل شده است: «خداوند اجل و اعظم از آن است که زمین را بدون امام عادل واگذارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۸) وصف عدالت در این روایت، اشاره به جنبهٔ لزوم سلامت امام از هر لغزش و اعتمادِ مردم به وی دارد که تبیینِ ضرورت معنوی وجود امام است.

ب) مناجاتِ نقل شده از امیرالمؤمنین (ع) که کلینی آن را با دو سند از ابواسحاق سیعی از اصحاب امام علی (ع) نقل کرده است: «بارالها! تو زمین را خالی از حجتی از سوی خود بر مردم، نمی گذاری!» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۸). این

روایت مانند بیشتر روایاتی که با لفظ «حجت» بر این ضرورت تأکید کرده‌اند، جنبه احتجاجی و پیروی از حق را در بر می‌گیرد و از این رو، تبیین ضرورت معنوی وجود امام به شمار می‌آید.

ج) روایت صحیح حارث بن مغیره از امام صادق (ع): «علمی که با حضرت آدم (ع) نازل شد، هرگز برداشته نشد [و از شخصی به دیگری منتقل شد]؛ بنابراین هرگز عالمی [به این علم] از دنیا نرفت، مگر آنکه علمش را برای دیگری به ارث گذاشت؛ زمین بدون عالم باقی نمی‌ماند» (همان، ج ۱: ۲۲۳). در این روایت نیز به صورت مشخص بر علم ائمه (ع) تأکید شده است و بعدِ سرپرستی حجت، همچنین شناخت و شناساندن حق از باطل و حلال و حرام و ... مورد توجه قرار گرفته است.

د) مرحوم کلینی، بابی را در کافی با عنوان «اگر در زمین جز دو نفر باقی نمانند، یکی از آنان حجت الهی است» قرار داده است. عنوان باب از روایت یونس بن یعقوب گرفته شده است (همان، ج ۱: ۱۸۰). این باب پنج حدیث دارد که تنها همان روایت یونس از نظر اعتبار سندی، درجه صحیح دارد (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۹۳، ۳۵۴، ۴۳۷ و ۴۴۶؛ حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۸۹). این روایت نیز شبیه روایت کرام است که پیش‌تر گذشت و امام معصوم را آخرین بازمانده زمین معرفی می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۸۰). با این حساب، این روایت نیز بُعد حجت بودن امام را در نظر گرفته و از این رو مبین ضرورت معنوی وجود امام (ع) است.

شمای کلی تبیین ضرورت انسان کامل در نظام هستی در آرای ابن عربی

ابن عربی در تحلیل خود از جایگاه انسان کامل، به دو بعد ضرورت وجودی او اشاره کرده است: نخست بعد تکوین و دوم بعد سلوک. وی در تحلیل خود از انسان کامل، بیشتر به ترسیم و تحلیل ارتباط او با مبدأ هستی می‌پردازد و اگرچه تحلیل‌های او تا ارتباط انسان‌ها و هستی با انسان کامل نیز کشیده شده، نقش آموزه‌های انسان کامل در آرای او در حیطه ارتباط با خداوند پررنگ‌تر است. انسان کامل در دیدگاه ابن عربی، دلیل

خلقت بوده و برخلاف روایات، نسبت فراوانی آموزه‌های او در ضرورت تکوینی وجود انسان کامل، نسبت به ضرورت سلوکی او بیشتر است.

بعد تکوینی

مباحث ابن عربی در بعد تکوینی ضرورت وجود انسان کامل — همانند اصل مباحث انسان کامل — در لابه‌لای کتاب‌های او پراکنده است که در یک نگاه می‌توان آن‌ها را از نظر گستره استدلال، به موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. مباحث زیربنایی و نقش انسان کامل در ایجاد نظام هستی؛ ابن عربی در فص آدمی *فصوص الحکم*، تحلیلی از آفرینش انسان آورده است که اساس تمام آرای او در مورد ضرورت تکوینی انسان کامل در هستی است. به باور او، با استناد به حدیث قدسی «من گنج ناشناخته‌ای بودم که دوست داشتم شناخته شوم»، حرکت آفرینش از حبّ شروع شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۰۳) در این تحلیل، خداوند اراده دیدن عین اسمای حسنی خود را داشت و جهان را آفرید تا تأمین‌کننده این غرض باشد. بنابراین هرچیزی که آفریده شده، محلی برای حلول و نفخه روح است تا هوشمندانه به اندازه استعداد وجودی خود، روح و فیض تجلی را بپذیرد و از بدو آفرینش تا ابد، نمایشگر عین اسما باشد (همان، ج ۱: ۴۹). براساس تبیین ابن عربی، آفرینش هستی، بدون انسان، آینه‌ای بود که جلای نشان دادن اعیان اسماء الله را نداشت؛ و این جلا، آدم (ع) (انسان کامل) بود (همان، ج ۱: ۴۹). بنابراین عالم بدون انسان کامل، تنها یک صورت است و آنچه به این صورت روح می‌دهد، وجود انسان کامل است. ابن عربی با این پشتوانه، انسان کامل را نسخه کبیر عالم می‌داند (همو، ۱۴۲۱ الف، ج ۱: ۴۰۵). هرچند که از نظر ابعاد فیزیکی، گاهی به او، نسخه و جیز گفته است. به تعبیر او، انسان کامل صغیر الجسم و کبیر المعنی است (همو، بی تا، ج ۱: ۱۱۸؛ همو، ۱۴۲۱ ب، ج ۳: ۹)؛ وقتی وجود عالم، طفیل انسان کامل شد (همو، بی تا، ج ۲: ۳۹۶)، روشن است که در نگاه وی، نبود انسان کامل، به معنای عدم جلای نظام خلقت و نشان ندادن عین اسماء الله و

در نتیجه نقض غرض الهی از خلقت است که با پیش فرض حکمت الهی، محال است.

۲. نقش انسان کامل در بقای هستی؛ ابن عربی همان تحلیل پیشین را - که برای احداث جهان هستی بود - در بقای جهان نیز جاری می‌داند. با بیان او، محال است در نظام خلقت، نقش جلادهنده (انسان کامل) تعطیل شود. به بیان او: «تنها انسان کامل می‌تواند خلیفه‌الله باشد؛ او روح هستی است و عالم تا وقتی باقی است که او باقی باشد... هنگامی که او به سرای دیگر منتقل شود، آسمان فرومی‌افتد، کوه‌ها به حرکت آمده و متلاشی می‌شوند، بناها فرومی‌ریزند، ستارگان پراکنده می‌شوند و خورشید تاریک می‌شود؛ دنیا سربه‌سر می‌رود و جهان پس از مرگ برپا می‌شود» (همو، ۱۳۶۷ الف: ۲۲). از آنجاکه در تحلیل او، نفس هر موجود معلول، پس از آفرینش، واجب‌الوجود بالغیر است و از بین نمی‌رود، فرض انتقال از این جهان به سرای دیگر در عبارات او مطرح است، نه مردن یا نابودی. (همو، بی‌تا، ج ۲: ۵۶). او انسان کامل را «ستون آسمان» می‌نامد (همان، ج ۳: ۴۱۸) و با استناد به آیه «و آسمان از هم می‌شکافد و سست می‌گردد و فرومی‌ریزد» (حاقه: ۱۶) این اتفاق را حاصل انتقال انسان کامل از دنیای مادی به برزخ عنوان می‌کند (همان، ج ۳: ۴۱۹). این مفهوم در کلام ابن عربی به عبارت‌های گوناگونی آمده است؛ گاهی مسخر بودن آسمان و زمین را معلول وجود انسان کامل دانسته است (همان، ج ۳: ۱۵۱)، گاهی زمین را مسکن انسان کامل می‌داند که تمام موجودات دیگر به طفیل وجود او بر آن ساکن‌اند (همان، ج ۳: ۱۵۲) و در صورت انتقال وی از این مسکن به مسکن دیگر، مسکن او نیز خراب می‌شود.

۳. سهم انسان کامل از حضرت الهیه؛ ابن عربی با پایه همان آموزه که انسان، مصحح غرض الهی از خلقت و نشان‌دهنده خداست، به توصیف رتبه و جایگاه او می‌پردازد. او، انسان کامل را مختصری از حضرت الهیه توصیف کرده و حدیث «إن الله خلق آدم علی صورته» را از این منظر تبیین می‌کند (همو، ۱۳۶۷ ب: ۱). به

نظر او، انسان به یک لحاظ ریشه در ازل دارد؛ زیرا هر موجود چهار وجود دارد: وجودی در ذهن که از آن به وجود علمی نیز یاد می‌شود، وجودی در لفظ، وجودی در عین و وجودی در رقم. از آنجاکه انسان بر صورت الهی خلق شده است، باید علم به آن در علم قدیم ازلی خداوند، وجود داشته باشد. هرچند که این وجود عینی نیست؛ بنابراین ازلی بودن نیز در انسان نهفته است (همو، بی‌تا، ج ۱: ۵۴). ابن عربی در دیوان خود، از این امتیاز انسان کامل و بلندتر بودن رتبه او از فهم عادی سخن گفته است: «در هستی کسی نیست که وجود من [انسان کامل] را بشناسد؛ جز آنکه نمی‌توان [با هیچ چیزی] وی را ستود [به گونه‌ای که حق او ادا شود]» (همو، ۱۴۲۳ق: ۳۹). او با استناد به آیه «(به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بر زمین جانشینی می‌گذارم. فرشتگان گفتند: پروردگارا کسی را بر آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! ما تسبیح تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایقی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰)، دانستن کنه رتبه و حقیقت انسان را از حد فرشتگان نیز بالاتر دانسته است (همو، بی‌تا، ج ۱: ۵۸۶). او حتی انسان کامل را معلم فرشتگان دانسته است که مجهولات ایشان را تبیین می‌کند (همان، ج ۴: ۲۳۰). وی همچنین بر این باور است که حکم سجود فرشتگان بر آدم، مخصوص آدم نبوده است و به انسان کامل تعلق دارد که آدم، مصداقی از آن بود. همچنین این سجود، تنها یک بار نبوده و حکمی دائمی است و همواره در ملائعالی، ازدحامی از فرشتگان برای دیدن انسان کامل وجود دارد (همان، ج ۳: ۱۵۲).

۴. انسان کامل، حلقه واسطه ظهور و بطون حق؛ ابن عربی با تکیه بر وحدت وجود در عالم هستی، ظهور و بطونی را برای وجود واحد در نظر گرفته است. بطون وجود، اسماء الله و ظهور آن، عالم هستی است (همو، ۱۴۲۱ الف، ج ۱: ۴۰۱). همان گونه که در تحلیل حضرات خمس، واسطه‌ای میان تعینات حقی و تعینات خلقی در نظر گرفته‌اند که اعیان ثابته‌اند و به نوعی محصّح وصول، از تعینات حقی به تعینات

خلقی است (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۴۹۳). به نظر ابن عربی، وجود برای رسیدن از بطون (اسماء) به ظهور (هستی) نیازمند یک واسطه است که انسان کامل این نقش را ایفا کرده و برزخ میان بطون و ظهور است (ابن عربی، ۱۴۲۱ الف، ج ۱: ۴۰۱). این تبیین نیز، بر ضرورت تکوینی وجود انسان کامل تأکید دارد؛ زیرا با این حساب، امکان خلق هستی، بدون انسان کامل وجود ندارد.

بعد سلوکی

بیشتر تمرکز ابن عربی، در آموزه‌های مربوط به انسان کامل، بر بخش پیشین، یعنی ترسیم خط ارتباطی انسان کامل با خداوند و هستی است؛ اما در بخش سلوکی ضرورت وجود انسان کامل نیز، مطالبی را جسته‌و‌گریخته طرح کرده است که می‌توان آن را در عناوین ذیل بیان کرد:

۱. شناخت خداوند، بدون انسان کامل ممکن نیست؛ آموزه‌های عرفان عملی، بسیار متنوع‌اند. برخی از این آموزه‌ها پیوستگی زمانی دارند؛ یعنی نمی‌توان یک لحظه از آن چشم پوشید و برخی دیگر در مرحله‌ای از سلوک وجود دارند و ممکن است در مرحله‌ای دیگر وجود نداشته باشند. همچنین سهل‌انگاری در مورد برخی از آموزه‌ها، ممکن است آسیب یا آفت سلوکی به حساب آید؛ اما غفلت از برخی دیگر، انحراف از سلوک است؛ شناخت خداوند و نیت الهی داشتن در سلوک، از جمله مواردی است که در همه مراحل سلوکی باید در نظر سالک باشد و آسیب آن، انحراف از سلوک است؛ بنابراین بدون شناخت خداوند، سلوک به‌سوی او ممکن نیست. ابن عربی با تکیه بر این آموزه، معتقد است انسان کامل راه شناخت خداوند است و اگر کسی از راه شناخت انسان کامل وارد نشود، خداوند را آن‌چنان‌که هست، نشناخته است (همو، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۲ و ج ۴: ۱۳۲). او این نظریه را از حد انسان حیوانی (انسان غیرکامل) تا محدوده فرشتگان نیز سرایت می‌دهد (همان، ج ۲: ۲۸۲). بنابراین، وجود انسان کامل در برنامه سلوکی ضرورت دارد؛ زیرا تا او نباشد، خداوند شناخته نمی‌شود.

۲. انسان کامل، هادی به سمت خداست؛ ابن عربی، چهار نیابت برای انسان کامل از خداوند ثابت می‌داند:

أ) نیابت در صورت؛ انسان بر صورت الهی آفریده شده و در این صورت نایب خداوند است.

ب) نیابت در نیمی از صورت روحانی؛ از آنجاکه انسان کامل دارای تحیز است، نمی‌تواند نایب خداوند در صورت ظاهری باشد؛ اما صورت رفتاری او، نیابت از صورت الهی است.

ت) نیابت در اخراج ممکنات از عدم به وجود؛ انسان در ساحت رفتاری خود، گاهی به ممکناتی که از عدم به وسیله خداوند خارج شده و به حضرت خیال او رسیده‌اند، ترجیح وجودی حسّی می‌دهد و ایشان را از عدم عینی می‌رهاند و این نیابتی الهی است که به انسان عطا شده است.

ث) نیابت در معرفة الله؛ از آنجاکه معرفة الله، بر بندگان واجب است؛ پس خداوند دلیل و راهنمایی به عنوان انسان کامل به سوی خود نصب کرده است تا بندگان از طریق مشاهده به او دعوت شوند (همان، ج ۳: ۲۸۰-۲۸۱).

به بیان ابن عربی، خداوند، برای دعوت به خود از طریق مشاهده، لازم است که در نظام آفرینش، انسان کامل را قرار دهد که او نایب و خلیفه او باشد و گوش و چشم و سایر حواس او، نیابت از علم الهی کند (همان، ج ۳: ۲۸۱). او در تبیین این مباحث، به نوعی به آموزه عصمت نزدیک شده است.

۷. جمع‌بندی تحلیلی میان آموزه‌های کتاب الحجة و آرای ابن عربی

میزان هم‌بستگی آموزه‌های انسان کامل و امام معصوم - دست‌کم در کتاب الحجة کافی و آرای ابن عربی - به حدی است که نمی‌توان آن را اتفاقی یا تفسیری سلیقه‌ای و جانب‌دارانه پنداشت. انگاره تأثیرپذیری ابن عربی از این روایات را نمی‌توان با قطعیت بیان کرد؛ هرچند در برخی از عبارات‌های او، واژگانی به کار رفته است که این احتمال را تقویت می‌کند، اما راه توجیهات دیگر نیز در این مورد بسته نیست. برای مثال ابن عربی

در عبارتی، «انسان کامل» را مصداق «أولی الامر»ی بیان می‌کند که اطاعت او بر همگان واجب شده است یا نشناختن انسان کامل را موجب «مرگ جاهلی» عنوان می‌کند (همان، ج ۳: ۲۸۲) که در جوامع شیعی طرح شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۷۶)؛ اما ردّپایی از این عبارات در جوامع حدیثی عامّه نیز وجود دارد (ابی‌داود، ۱۹۹۹، ج ۳: ۴۲۵) و احتمال دارد که این عبارات از آنجا در کلام ابن‌عربی وارد شده باشد.

فارغ از اسامی مشیر - که در عرفان ابن‌عربی «انسان کامل» و در ادبیات روایی «امام معصوم» است - موجود متعالی‌ای که هریک از این محورها در مورد آن صحبت می‌کنند، به‌حدی نزدیک‌اند که می‌توان ادعا کرد یک مصداق خارجی وجود دارد و برای آن تعاریف یا عناوین گوناگونی مانند «خلیفه»، «نایب»، «روح هستی»، «ستون آسمان»، «هادی»، «باب‌الله»، «امام» در هر دو محور شکل گرفته است. شرایط زمانی نیز بر این تبیین‌ها تأثیر داشته است. بیشتر آموزه‌های امامت مانند عصمت و مواردی که در کتاب الحجة آمده، در قرن دوم و سوم هجری قمری تبیین شده است. همین مسئله باعث شده است که عده‌ای از مستشرقان تصور کنند که این عقاید در این زمان، توسط افرادی مانند هشام بن حکم، پیشنهاد شده و به وجود آمد (رونالدسن، ۱۹۹۰: ۳۲۹). با توجه به فراوانی تشکّل‌ها و گروه‌های اعتقادی به‌خصوص غالیان در مورد اهل‌بیت (ع) در قرن دوم و سوم، به نظر می‌رسد شدت گرفتن تبیین حالات و امتیازات امامت در آن قرن‌ها، نوعی دفاع از کیان اعتقادی تشیع و مرزگذاری میان خالق و مخلوق برگزیده بود؛ برخلاف نظر عده‌ای مانند ابن‌خلدون که این تبیین را موضعی غالیانه دانسته‌اند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۵۳۹)، می‌توان گفت که این فروکاست امام معصوم از مواضع غالیانه به جایگاه بنده‌ای برگزیده بود که در برابر سایر فرقه‌های اعتقادی و گاهی در حضور معصوم (ع) طرح و بحث می‌شد (ابن‌نعمه، ۱۴۰۵ق: ۵۰۴). تصوف نیز از همان ابتدای تشخیص در قرن دوم و سوم، به‌عنوان یک گروه فکری و عملی، با خوانش‌های منحرفانه‌ای مواجه شد؛ به‌گونه‌ای که ابونصر سراج - م ۳۷۸ ق - در قرن چهارم از فزونی

جماعت صوفی‌نمای منحرف شکوه می‌کند (سراج، ۱۹۱۴: ۵) ظهور تصوف حلولی و اتحادی در قرن سوم و چهارم در مشایخی مانند بایزید بسطامی (م ۲۵۳ق) و حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۵ق) و دیگران، باعث تلقی غلو در صوفیه شده بود؛ به گونه‌ای که شیخ صدوق و شیخ مفید - همان‌گونه که گذشت - صوفیه را در دسته غلات بررسی کرده‌اند؛ زیرا در مورد اقطاب خود دچار غلو شده‌اند. پرورش است که بستر غلو در تصوف، آموزه‌های انسان‌شناسی آن است. ابن عربی در قرن هفتم، آموزه‌های انسان کامل را بازخوانی، تبیین و شرح می‌کند و می‌توان گفت او نیز مانند اصحاب متکلم شیعه در قرن دوم تا چهارم، نوعی دفاع از تمایز حق تعالی و مخلوقات برگزیده را انجام داده است. به عبارت دیگر، برخلاف نظر عده‌ای مانند مصطفی کامل الشیبی که آموزه‌های انسان کامل را نوعی گرایش به غلو دانسته و آن را با آموزه امامت در تشیع سنجیده است (شیبی، ۱۳۹۶: ۲۷). این آموزه‌ها، فروکاستی نسبت به جایگاه بخشی غالیانه به اقطاب یا مشایخ است.

به هر حال، در بخش ضرورت تکوینی حضور امام معصوم (ع)، سه دسته حدیث بحث شد (رکن بودن معصومان برای هستی، باقی نماندن زمین و هر چه بر آن است بدون امام و مملوک بودن هستی برای معصومان) که در تبیین ابن عربی نیز وجود دارد. او نیز انسان کامل را ستون آسمان می‌داند؛ همچنین انسان کامل از نظر او رکن بقای هستی است و خلقت بدون او، ناقض غرض الهی است؛ همچنین نظریه مسکن بودن زمین برای انسان کامل را طرح می‌کند که به آموزه مالکیت امام برای زمین، نزدیک شود. هر چند مسئله نقض غرض الهی از خلقت در صورت نبود امام معصوم و انسان کامل در هر دو محور وجود دارد، تفاوتی نیز دارد؛ نقض غرض الهی در روایات به سعادت بشر معطوف شده و در جنبه معنوی ذکر شده است، اما در کلام ابن عربی، نقض غرض، بیشتر جنبه تکوینی دارد؛ زیرا غرض الهی از آفرینش، مسئله‌ای تکوینی (دیدن اعیان اسماء حسنی) است. توضیح اینکه با توجه به فضای روایات کتاب الحجة، غرض از خلقت، عبادت و خداشناسی است که یک مسئله معنوی به حساب می‌آید و هر چند که احادیثی مانند

حدیث لولاک (اگر تو نبودی، افلاک آفریده نمی‌شد) در جوامع اهل سنت (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۶۷۲) و جوامع متأخر شیعه (مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۹: ۶۱) به‌عنوان حدیث قدسی مطرح است، فضایی روایات کافی در این زاویه تبیینی ندارد. اما تبیین عرفانی ابن عربی بر نقطه تکوینی انسان نشان‌دهنده خدا متمرکز است. بنابراین با وجود اشتراک مشخصه‌ها، راه استدلالی این دو، از هم جداست.

در بعد معنوی و سلوکی نیز هم‌پوشانی زیادی وجود دارد. هرچند در نگاه کمی، گستره آموزه‌های روایی در مورد امام معصوم، در جنبه معنوی بیشتر است، می‌توان گفت که ابن عربی نیز همه جنبه‌های معنوی و سلوکی طرح‌شده در روایات را مطرح کرده است. تفاوتی که در این بخش وجود دارد، این است که روایات بیشتر به‌صورت جدی‌تری به این بخش نگاه کرده‌اند و موارد جزئی‌تری در این بعد طرح شده که به سعادت بشری، سرپرستی مؤمنان، رفع تحیر و شک و... معطوف است؛ چیزی که در کلام ابن عربی با گستره کمتر و موارد کلی‌تر و زیربنایی‌تر و تنها معطوف به سلوک بیان شده است.

۸. نتیجه‌گیری

براساس تحلیل تطبیقی روایات کتاب الحجۃ الکافی و آراء ابن عربی، می‌توان گفت آموزه «ضرورت وجود انسان کامل» در هر دو نظام معرفتی تشیع و عرفان اسلامی، هم‌راستا و از نظر معناشناختی بسیار نزدیک هستند. در هر دو رویکرد، وجود انسان کامل / امام معصوم، نه تنها ضرورتی معنوی برای هدایت و سلوک انسان‌ها بلکه ضرورتی تکوینی برای بقای نظام هستی قلمداد شده است. روایات شیعی بر محوریت امام در ساختار هستی و نقش او در شناخت حق، رفع تحیر، هدایت و اتمام حجت تأکید دارند؛ درحالی‌که ابن عربی، انسان کامل را آینه اسماء الهی و علت غایی خلقت می‌داند و او را حلقه واسطه ظهور و بطون حق معرفی می‌کند.

بااین‌حال، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد: در آموزه‌های شیعی، نقش امام در تحقق غرض الهی عمدتاً با تمرکز بر سعادت انسان و نظام تشریعی تبیین شده، درحالی‌که

ابن عربی براساس حکمت هستی‌شناسانه، غرض را در شناخت اسما و صفات الهی در آینه وجود انسان کامل می‌جوید.

درمجموع، با وجود تفاوت در اصطلاحات و فضای صدور این دیدگاه‌ها، می‌توان این دو نظریه را دارای تقارب مفهومی بالا دانست و از آن دفاع کرد که هر دو بر یک مصداق عینی و هستی‌شناختی دلالت دارند که از جنبه‌های گوناگون مورد توصیف و تحلیل قرار گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

- «فما فی ال‌کون من یدری وجودی / سوی من لایقیده الثناء»

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۱). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- ابن‌عباد، صاحب. (۱۴۱۴). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم‌الکتاب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷ الف). رسالة القسم الالهی (مجموعه رسائل ابن‌عربی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷ ب). نقش الفصوص (مجموعه رسائل ابن‌عربی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۱ الف). تنبيهات علی علو الحقیقة المحمدیة العلویة (مجموعه رسائل ابن‌عربی). بیروت: دارالمهجة البيضاء.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۱ ب). عنقا مغرب فی ختم الأولیاء و شمس المغرب (مجموعه رسائل ابن‌عربی). بیروت: دارالمهجة البيضاء.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳). دیوان ابن‌عربی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.

- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار صادر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰). *الرجال لابن الغضائری*. قم: مؤسسه دارالحديث.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقانیس اللغة*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- ابن نعمه، عبدالله. (۱۴۰۵). *هشام بن الحكم*. بیروت: دارالفکر.
- ابی داود، سلیمان بن داود. (۱۹۹۹). *مسند ابی داود*. قاهره: دار هجر.
- امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). *المحاسن*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- چیتک، ویلیام. (۱۳۸۷). *عالم خیال: ابن عربی و مسئله تنوع ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۲). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲). *خلاصة الأقوال (رجال العلامة الحلی)*. قم: الشریف الرضی.
- رونالدسن، دوايت. (۱۹۹۰). *عتیقه الشیعه*. بیروت: مؤسسه المفید.
- سراج، ابونصر. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. لیدن (هلند): بریل.
- شیبی، مصطفی کامل. (۱۳۹۶). *تشیع و تصوف*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.
- شیروانی، زین العابدین. (۱۳۶۱). *ریاض السباحة*. تهران: سعدی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴). *الاعتقادات*. قم: کنگره شیخ مفید.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. قم: کتابخانه محقق طباطبائی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷). *رجال الطوسی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴). *اختیار معرفة الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، ملاصالح. (۱۳۴۲). *شرح أصول الکافی*. تهران: انتشارات اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الامامیه*. قم: کنگره شیخ مفید.

۶۲ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۷-۶۲

نقاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۸). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

