

کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی*

سید رضا فیض^۱

چکیده

از «کرامت ذاتی انسان» که در مقدمه‌ی «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی» از آن یاد نموده‌اند و آن را «اساس آزادی و عدالت و صلح» به شمار آورده‌اند، هیچ تعریفی به دست نداده‌اند و برای آن هم مبنایی ذکر ننموده‌اند. اما در متون اسلامی به‌ویژه در آثار عارفان، با اینکه کرامت انسانی به وضوح بیان و مبانی آن هم استوار شده است، از ذکر آن به عنوان یک منبع اصیل حتی در میان خود مسلمانان غفلت نموده‌اند.

نویسنده برای بیان «کرامت ذاتی انسان»، چهره‌ی شاخص عرفان اسلامی یعنی محی‌الدین ابن عربی را برگزیده و آرای او را درباره‌ی انسان و در بستر هستی‌شناسی وی بیان نموده است.

در نظر ابن عربی، کرامت انسانی از آن جا است که او را بر «صورت الهی» (الصورة الالهیة) آفریده‌اند و از او موجودی حامل اسماء و صفات حق ساخته‌اند. انسان از این جهت، مانند آینه‌ی حق و مظهر او جلوه می‌کند و بر مثال آینه، هم نشانی از حقیقت مطلق و جمال و جلال ابدی را و هم جز موجودی مجازی ارایه نمی‌دهد.

واژگان کلیدی

حقوق بشر؛ کرامت ذاتی انسان؛ ابن عربی؛ انسان‌شناسی عرفانی

۱. معاون گروه سلامت معنوی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه و عرفان اسلامی

کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی

«کرامت انسانی» در حقوق و معاهدات بین‌المللی

اصطلاح «کرامت انسانی» به اشکال مختلف در متون حقوقی ذیل مشاهده می‌شود:

الف - منشور سازمان ملل متحد (La Charte des Nations Unies)

امضاکنندگان این منشور (به تاریخ ۱۲ آوریل ۱۹۴۵م.) به ایمان خود به «حقوق اساسی انسان، کرامت او و ارزش شخص انسانی» با این عبارت تأکید ورزیده‌اند:

«... à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, ...»

ب - اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (به تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸م.)

در مقدمه‌ی این اعلامیه باز اصطلاح «کرامت انسانی» را به کار برده‌اند ولی قید «ذاتی» (inhérente) را نیز بر آن افزوده‌اند و این «کرامت ذاتی» را هم از آن «همه اعضای خانواده‌ی انسانی» دانسته‌اند و آن را اساس آزادی، عدالت و صلح به شمار آورده‌اند:

«Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.»

ج - «میثاق بین‌المللی درباره‌ی حقوق مدنی و سیاسی» (به تاریخ ۲۳ مارس ۱۹۷۶م.)

(Pacte international relatif aux droits civils et politiques)

در این میثاق باز هم در مقدمه و هم به مناسبت‌های مختلف از «کرامت انسانی»

یاد نموده‌اند؛ مثلاً در ماده‌ی ۱۰ این میثاق، درباره‌ی سلب آزادی مشروع از افراد انسانی می‌خوانیم که این امر باید «با انسانیت و با احترام به کرامت ذاتی شخص انسانی انجام شود.»

«Toute personne privée de sa liberté est traitée avec humanité et avec le respect de la dignité inhérente à la personne humaine.»

د - «میثاق دوم بین‌المللی مربوط به حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی» (به تاریخ ۳ ژانویه ۱۹۷۶ م.)

در این میثاق نیز به‌جز در مقدمه در ماده‌ی ۱۳ آن در باب «حق تعلیم و تربیت برای همه‌ی افراد» به هدف تعلیم و تربیت در شکوفایی شخصیت انسانی و کرامت انسان اشاره شده است:

«...l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et du sens de sa dignité ...»

اما در هیچ‌یک از این متون اصطلاح «کرامت انسانی» تعریف نشده است و به منشأ این کرامت نیز اشاره ننموده‌اند. آیا در نظر مؤلفان منشور ملل متحد و یا اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مفهوم «کرامت انسانی» امری بدیهی بوده است؟ بدون تردید امضاکنندگان منشور ملل متحد و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، با خاطره‌ی جنگ و جنایات هولناک جنگی به لزوم وضع مقرراتی برای حفظ حقوق انسان‌ها متوسل شده‌اند و شخص انسان را بدون درنظر گرفتن ملاحظات دیگری، صاحب کرامت دانسته‌اند. البته این امر پیشرفتی برای حقوق بشر به شمار رفته و می‌رود ولی باید به‌خاطر داشت که مفهوم «کرامت ذاتی انسان» مبتنی بر معرفت ذات انسانی است که متأسفانه به دلایل واضحی مورد توجه مؤلفان این معاهدات قرار نگرفته است.^۱ در واقع با مراجعه به تاریخ و تاریخچه‌ی این اسناد، می‌توان

فهمید که نویسندگان این معاهدات، بر سر ویرانه‌های دو جنگ عالم‌گیر و میلیون‌ها جسد سوخته و در خون غلطیده به یاد «کرامت انسانی» افتاده‌اند ولی معلوم نیست که با چه مبنا و نظری انسان را ذاتاً موجودی صاحب کرامت دانسته‌اند؟^۲

بنا به نظر نگارنده این سطور، بیان عرفا از «کرامت انسانی» مبنی بر معرفت ویژه‌ای از انسان است که خواننده‌ی محترم آن را ضمن مطالعه‌ی مطالب آینده درخواهد یافت و خواهد دانست که چون عارف و صوفی یا یک مسلمان از «کرامت انسانی» سخن می‌گوید این اعتقاد عمیقاً از آگاهی و عرفان به مقام و موقعیت وجودی انسان نشأت گرفته است و تنها به حیات و هستی مادی او نظر ندارد و البته اعتقاد به کرامت ذاتی انسان با توجه به معرفت ذات او، با تصور کرامتی که منشأ آن پیدا نیست و جز به ظواهر حیات انسان نظر ندارد تفاوتی عظیم خواهد داشت.

پس از ذکر این مقدمه، اینک در آغاز هر چند به اجمال به نظام انسان‌شناسی عارفانه و سه ویژگی آن اشاره می‌کنیم و سپس بر همین مبنا به مفهوم «کرامت انسانی» نزد عرفا به‌ویژه ابن عربی می‌پردازیم.

سه ویژگی انسان‌شناسی عارفانه

الف - انسان به مثابه‌ی مظهر و مرآت حق

در منظر عرفا انسان نقطه‌ی تقابل حق و خلق به شمار می‌رود و مانند آینه در برابر اسماء‌الحسنی و صفات حق قرار دارد به گونه‌ای که نام یا نام‌ها و صفت یا صفاتی از حق تعالی در انسان متجلی می‌گردد. انسان در این نظر، مظهر حق به شمار می‌آید و حق را در اسما و صفات کمال، جلوه می‌دهد. مولانا می‌فرماید:

آدم اصطربلاب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست
(مولانا جلال‌الدین مولوی، ۱۳۷۵ش، دفتر ششم، ص ۹۲۸)

اما شگفت آن‌که همین ظهور و مظهریت در عین حال، حقیقت اسما و صفات حق را می‌پوشاند. مثال آن مانند آینه‌ای است که هر چند مجازاً خورشید را نمایش می‌دهد و آثار او را منعکس نماید ولی در حقیقت، خورشید را نیز می‌پوشاند. یعنی در واقع، حقیقت خورشید قابل انعکاس در آینه نیست و آنچه که مشاهده می‌شود فقط تصویر و جلوه‌ای بیش نیست و البته این تصویر هم جز تصویر خورشید نمی‌باشد.

جمله تصویرات عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
عکس‌ها را ماند این و عکس نیست در مثال عکس، حق بنمود نیست
(همان، ص ۹۳۰)

البته کمال این مظهریت فقط در «انسان کامل» وجود دارد و اوست که می‌تواند «آینه‌ی تمام‌نما» شود و همه‌ی اسما و صفات حق را منعکس نماید. دیگران بالقوه چنین استعدادی دارند ولی آینه‌ی دل‌هاشان چندان صاف و صیقلی نیست که بتواند محلی برای انعکاس اسما و صفات الهی به شمار آید.

آینه مثال گویایی است برای وضع «تقابل حضرتین»^۳ یعنی تقابل حق و خلق. نجم‌الدین رازی معروف به دایه (قرن هفتم هجری) با همین مثال آینه^۴ خلقت انسان و نظر عنایت حق را بر او چنین وصف می‌فرماید:

«... گل آدم را در تخمیر انداخته که «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» و در هر ذره از آن گل، دلی تعبیه می‌کرد، و آن را به نظر عنایت پرورش می‌داد و به

حکمت با ملایکه می گفت: شما در گِل منگرید در دِل نگرید... در بعضی روایات آن است که چهل هزار سال در میان مگه و طایف با آب و گل آدم از کمال حکمت و دستکاری قدرت می رفت و بر بیرون و اندرون او مناسب صفات خداوندی آینه ها بر کار می نشانند که هر یک مظهر صفتی بود از صفات خداوندی تا آنچه معروف است هزار و یک آینه مناسب هزار و یک صفت بر کار نهاد.» (نجم رازی، ۱۳۷۳ ش، ص ۷۲)

بنابراین تمثیل زیبا و رسا، در آفرینش انسان، هزار و یک آینه به کار رفته است تا هزار و یک صفت حق در او منعکس گردد.^۵ (مولانا جلال الدین مولوی، ۱۳۷۵ ش، دفتر ششم، ص ۹۲۸)

ب - انسان همچون علت غایی آفرینش

به جز ویژگی مظهریت حق که با تمثیل آینه نمایش داده شد انسان اصل جهان و میوه و ثمره هستی نیز هست. همچنان که میوه نسبت به شاخ و برگ متأخر ولی به رتبه و غایت متقدم است انسان نیز در هستی متأخر آفریده شده ولی غایت و مقصود هستی هم او است و به این معنی سابق و مقدم به شمار می رود. باغبان از همان آغاز بر میوه نظر دارد؛ هر چند که زمان ظهور آن دیرتر می نماید و به این معنی، گرچه به ظاهر میوه از شاخ می روید ولی به معنی شاخ از میوه روییده است. مولانا می فرماید:

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودى میل و امید ثمر	کى نشاندی باغبان بیخ شجر؟
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد
پس به صورت آدمی فرع جهان	وز صفت، اصل جهان این را بدان

(همان، دفتر چهارم، صص ۶۳۷ و ۵۱۸)

آفریده‌ی نخستین بنا بر روایات اسلامی «عقل» بوده که حکما آن را «عقل اول» و عرفا آن را «حقیقت محمدیه» یا نور محمدی - صلوات الله علیه - نامیده‌اند. پس از آن، درجات و مراتب هستی از عقول و نفوس و افلاک و آسمان‌ها و زمین و جماد و نبات و حیوان به‌ظهور رسید تا انسان که در آخرین مرحله‌ی تنزل وجودی از خاک آفریده شد اما همین انسان از نظر رتبه، به دلیل همان بذر عقل، در مرتبه‌ی نخستین قرار گرفته است و این چنین دور هستی که با «عقل» آغاز شد، با «عقل» به انجام رسید و با او دو سر حلقه‌ی هستی به هم پیوست. صدرالدین شیرازی، فیلسوف متأله، این موقعیت ویژه انسان را چنین خلاصه می‌کند:

«... و به يتصل دائرة الوجود، كما قيل في الفرس:

دو سرِ خطِّ حلقه‌ی هستی به حقیقت به هم توپیوستی

فانظر ايّها العارف في حكمة الصّانع البديع ...، والنافع المنيع، كيف بدء بالعقل و ختم بالعقل ...» (ملاصدراي شیرازی، ۱۳۵۸ش، ص ۷۲)

ابن عربی نیز در «فصوص الحکم» (فصل آدمی)، کمال دور و دایره‌ی عالم امکان را با نشئه‌ی انسانی با این عبارت کوتاه بیان می‌کند:

«فتمّ العالم بوجه»

تاج‌الدین خوارزمی در شرح این جمله آورده است:

«... پس تمام شد عالم به وجود خارجی این کون جامع؛ از آن که روح عالم است وی را و متصرف در وی ...» (۱۳۶۴ش، ص ۶۹)^۶

ج - مقام جمعی انسان

باز درباره‌ی ویژگی دیگر انسان می‌توان گفت که تن آدمی از مرتبه فروتر یعنی خاک و باطن و معنای او از مرتبه فراتر یعنی عقل و روح آفریده شده است و از این جهت نیز انسان پدیده‌ی شگفتی است که میان فراتر و فروتر، میان اسفل سافلین و اعلی علیین پیوند زده است. به عبارت دیگر انسان ترکیبی از عوالم ملک و ملکوت، زمین و آسمان و پستی و بلندی است و به همین دلیل هم از او به «مقام جمع» یا «وجود جمعی» یاد نموده‌اند. باز نجم‌الدین رازی می‌فرماید:

«قالب انسانی از جمله‌ی آفرینش به مرتبه فروتر افتاد و اسفل سافلین به حقیقت او آمد... پس از این‌جا معلوم می‌شود که اعلی علیین آفرینش روح انسان است و اسفل سافلین قالب انسان ... شیخ این ضعیف، سلطان وقت خویش، مجدالدین بغدادی - رضی الله عنه - در مجموعه‌ای از تصانیف خود می‌فرماید: فسبحان من جمع بین اقرب الاقربین و ابعد الابعدين بقدرته ...» (۱۳۷۳ش، ص ۶۶)

این ترکیب جمعی انسان یعنی جمع صورت ظاهری و صورت باطنی او، توسط ابن عربی (در فصوص فصّ آدمی) چنین بیان شده است:

«فأنشأ صورته الظاهره من حقائق العالم و صوره و أنشأ صورته الباطنه علی صورته تعالی.»

یعنی: پس خدای متعال شکل ظاهر انسان را از حقایق و صور عالم و شکل باطنی او را بر صورت خود آفرید.

«تاج‌الدین خوارزمی»، شارح فصوص الحکم، در ترجمه و شرح «علی صورته تعالی» آورده است که بر «صورت خویش یعنی متصف به صفات و اسمای خود.» (۱۳۷۷ش، ص ۱۵۲)

مولانا نیز به روش خود درباره‌ی مقام شکوفایی معنوی انسان از خاک تیره چنین فرموده است:

این فضیلت خاک را زآن رو دهیم زآنکه نعمت پیش بی‌برگان نهیم
 زآنکه دارد خاک شکل اغبری وز درون دارد صفات انوری
 زین ترش‌رو خاک صورته‌ها کنیم خنده‌ی پنهانش را پیدا کنیم
 زآنکه ظاهر خاک اندوه و بکاست در درونش صد هزاران خنده‌هاست
 (مولانا جلال‌الدین مولوی، دفتر چهارم، ۱۳۷۵ش، ص ۵۳۶)

آنچه که معروض شد خوشه‌ای از خرمن عظیم ادبیات عرفان اسلامی در معرفت انسانی بود و چون مقصد ما بیان آن نبود، آن اندازه که لازم و میان همه‌ی عرفا مقبول بود، گفته شد. اینک به کرامت انسانی به‌عنوان ثمره‌ی این معرفت باز در نظر این بزرگان می‌پردازیم و آن را در دو بخش مطالعه می‌کنیم:

کرامت انسانی

الف - مفهوم کرامت انسانی

در اسلام، کرامت انسانی یک مفهوم قرآنی است. چه حق تعالی درباره‌ی فرزندان آدم فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰) (همانا که ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و ایشان را در برّ و بحر گردانیدیم و از پاکیزه‌ها روزی دادیم و ایشان را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری بخشیدیم).

پیداست که جمله‌ی آغازین آیه‌ی مبارکه بر کرامت تکوینی انسان دلالت دارد و ذیل آیه‌ی ضمن یادآوری نمونه‌هایی از این کرامت به امتیاز و برتری او در

میان انواع خلایق اشاره شده است.

مولانا در خطاب به انسان، با توجه به همین کرامت و خلعت الهی، او را با عبارات شگفتی ستوده و از او به عنوان جوهر وجود و غایت هستی یاد نموده است:

تاج کرمناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آوین برت
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه اند و او غرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش تو چرایی خویش را ارزان فروش؟
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده
آفتاب از ذره‌ای شد وام خواه زهره‌ای از خمره‌ای شد جام خواه^۷

(همان، دفتر پنجم، ۷۸۳)

اکنون باید دید که «کرامت» انسان برای چیست؟ و از میان آفریدگان چرا تنها او را به چنین خلعتی زیور بخشیده‌اند؟

امام المفسرین، «طبرسی»، ذیل همین آیه، «کرمنا» را چنین تفسیر نموده است:

«کرمناهم بالنطق و العقل و التمییز و الصوره الحسنه و القامه المعتدله و تدبیر امر المعاش و المعاد و بتسلیطهم علی ما فی الارض و تسخیر سایر الحيوانات لهم».^۸

بنابراین یک سلسله صفات ویژه‌ی انسان و توانایی‌های او مانند نطق (البته نطق به معنای فلسفی آن به معنای تفکر هم می‌تواند باشد)، قدرت تشخیص و تمیز، هیأت و قامت معتدل و قدرت تسخیر و تسلط بر روی زمین یا بر روی حیوانات و غیره، نشان کرامت انسانی شناخته شده است. البته این فهرست جهت نمونه ابراز شده است و شامل همه‌ی علایم کرامت انسانی نیست.

برای عرفا، همه‌ی این آثار، ظهور و جلوه‌ی «کرامت انسانی» به شمار می‌روند نه این که خود به تنهایی کرامت محسوب شوند؛ حتی گاه این توانایی‌ها، بالقوه برای انسان خطری مهلک هم هستند که به آن اشاره خواهیم نمود. برای عارف،

کرامت انسانی در آن چیزی است که ابن عربی آن را به اختصار، «صورت» می‌نامد و البته منظور، صورت حق است. انسان را بر «صورت حق» آفریده‌اند. «خُلِقَ عَلَى الصَّوْرَةِ».

مستند عرفا در این بیان، حدیث معروف و منقولی است از طریق عامه و منسوب به مقام رسالت - صلوات الله علیه و آله - : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۹ البته بیان این مطلب که انسان بر صورت حق آفریده شده است، کوچک‌ترین خدشه‌ای به تنزیه حق متعال ندارد و البته تشبیه هم نیست بلکه همان‌گونه که در بخش نخست بیان شد نشان این حقیقت است که انسان حامل اسما و صفات الهی است یا باز همان‌گونه که اشاره شد آینده‌ی صفات کمال الهی است. برای مثال علم و اختیار و بینایی و شنوایی صفاتی هستند که در انسان وجود دارد ولی البته اصل و حقیقت این صفات مختص ذات باری تعالی است؛ بنابراین اسما و صفات حق در آینده‌ی وجود انسان منعکس می‌گردد و او به این معنی، عکس و صورت الهی است. انسان به همین دلیل به گفته‌ی «شیخ محمود شبستری»، مسجود ملایک شد؛ زیرا فرشتگان او را عکس و صورت معبود خود یافتند و به بیگانه سجده نکردند:

از آن گشتی تو مسجود ملایک که بودی عکس معبود ملایک

بنابراین هر فرد انسانی بالقوه دارای صفات الهی است که گاه تخلّق به آن بالفعل هم مطلوب است و گاه هم باید از آن احتراز کند؛ مانند کبریایی که از صفات جلال و مختص حق تعالی است و هر چند انسان می‌تواند به این صفت درآید ولی تخلّق وی به آن نوعی معارضه با حق به شمار می‌رود و چنین انسانی نام «طاغوت» به‌خود می‌گیرد. به‌عکس به صفت رحمت و بخشش و دیگر صفات جمال الهی درآمدن نه تنها مذموم نیست بلکه ممدوح و توفیق و تأییدی ربّانی

است.

پس همان گونه که ملاحظه شد در نظر عرفا، کرامت انسانی از این ویژگی و خلعت الهی نشأت می گیرد و سایر امتیازات انسان مانند نطق و سمع و بصر و قدرت تسخیر آسمان و زمین و حیوان و نبات، چیزی جز جلوه های این وصف شگفت انگیز انسان نیست و البته این وصف هم ذاتی او و در طبیعت و خلقت او نهفته است.

به عبارت دیگر اگر انسان بینا و شنوا و دانا و تواناست برای این است که حق بینا و شنوا و دانا و تواناست و البته حقیقت این صفات از آن پروردگار و مجاز آن ها از آن انسان هاست. این صفات ودیعه و امانتند و انسان حامل آنهاست اما پیداست که این کرامت شگفت انگیز خطری در خود نهفته دارد که از دیدگاه عرفا به ویژه ابن عربی به دور نمانده است.

ب - خطر نهفته در کرامت انسانی

همان گونه که گفته شد، این کرامت ویژه و شگفت آور انسان و توانایی ها و دانایی های او عاریتی و مجازی است، زیرا حقیقت و اصل این صفات مختص ذات باری تعالی است و او جز عکس و بدلی برای این صفات نیست اما همین مجاز و بدل می تواند هر زمان انسان را به حفره وحشتناک وسوسه و گمان دراندازد و او را به ربوبیت وهمی دچار سازد. ابن عربی در مبحثی با عنوان «منزل الالفه» ضمن اشاره به «صورت» به عنوان مناسبتی میان حق و خلق و نیز یادآوری قابلیت انسان برای پذیرش اسما و صفات الهی تأکید می نماید که به همین دلیل هم، هیچ موجودی به جز انسان «ادعای الوهیت» نکرده است بلکه دیگران الوهیت را برای آن موجودات ادعا نموده اند نه خود آنها. عین عبارت او را از «فتوحات» نقل

می‌کنیم:

«لا يتألف اثنان الا بمناسبه فمَنْزَل الالفه هي النسبه الجامعه بين الحقّ و الخلق و هي الصوره التي خُلِق الانسان عليها و لذلك لم يدّع احد من خلق الله الالهيه الاّ الانسان و من سواه ادّعت فيه و ما ادّعاها و ما ثمّ موجود يقبل التسميه بجميع الاسماء الالهيه الاّ الانسان و قد ندب الي التخلق بها و لهذا اعطي الخلافه و النيايه و علّم الاسماء كلّها و كان آخر نشأة في العالم...» (۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۰۳)

یعنی: بدون مناسبتی، هیچ الفتی میان دو چیز برقرار نمی‌شود. مقام الفت همین نسبت جامع میان حق و خلق است و این همان صورتی است که انسان را بر آن آفریده‌اند و به همین سبب هم هیچ آفریده‌ای از آفریدگان خدا به‌جز انسان ادعای الوهیت ننموده است و غیر از انسان الوهیت درباره‌ی آنان (موجودات دیگر) [را انسان‌ها] را ادعا نموده‌اند نه این که خود آن را ادعا کنند و هیچ موجودی نمی‌تواند به همه‌ی نام‌های الهی نامیده شود مگر انسان. چه او را در اتّصاف به این اسما نایب حق قرار داده‌اند و به همین دلیل به او مقام خلافت و نیابت بخشیده‌اند و کلیه اسما را به او آموخته‌اند و او آخرین نشئه در این عالم به شمار می‌رود.»

مطابق این بیان، انسان در ادعای الوهیت برای خود به‌طور متناقضی هم عظمت و هم غایت جهل خود را به حقیقت خلقت خویش به نمایش درمی‌آورد. ادعای الوهیت و ربوبیت برای دیگران (سایر موجودات یا پدیده‌ها) نیز چیزی جز نشان جهل مضاعف او به خلقت خود و خلقت دیگران نمی‌باشد؛ بنابراین ادعای الوهیت انسان یا پرستش ارباب و اصنام نمایش غریبی از جهل انسانی است.

باید افزود که برای اهل عرفان، کمال معرفت انسان در شناخت ذات خود خلاصه می‌شود زیرا در این شناخت، شناخت حق نهفته است و این معرفت نیز چیزی جز آگاهی از بهره‌ی هستی خود نیست و این بهره هم چیزی جز فقر و

عجز در برابر هستی مطلق نمی‌باشد. این فقر را گاه «فقر کیانی» یا «فقر امکانی» نامیده‌اند. انسان هر اندازه به این فقر آگاه گردد در حقیقت به اصل خود یعنی به وصف عبودیت خود نزدیک شده است و چون به وصف عبودیت درآمد، طبعاً به لسان حال و مقال به ربوبیت حق شهادت خواهد داد، زیرا حقیقت و ذات انسان در برابر حق چیزی جز عبودیت محض نیست، همچنان که حقیقت حق در برابر خلق چیزی جز ربوبیت محض نیست. درس عرفان نیز درس این تواضع شگفت‌انگیز است که انسان بپذیرد که در کمال بلندی، پست و در کمال قوت و توانمندی ناتوان است و این دو حال متناقض انسان، ناشی از وصف حقیقی او یعنی عبودیت حق و وصف مجازی او یعنی جلوه‌ی مظهریت حق می‌باشد.

ابن عربی این تواضع خردمندانه را به انسان چنین یادآور شده است:

«کن فقيراً من الله كما كنت فقيراً إليه و معني فقرک . من الله ان لا يشم منك رائحه من روائح الربوبية بل العبودية المحضه كما انه ليس في جناب الحق شيء من العبودية و يستحيل ذلك عليه فهو رب محض فكن انت عبداً محضاً فكن مع الله بقیمتك لا بعینك فان عینك علیه روائح الربوبية بما خلقك علیه من الصوره ...» (همان، ج ۴، ص ۴۸۲)

یعنی: فقیر خدا باش چنان که به او فقیری و معنای فقیر خدا بودن آن است که تنها بوی عبودیت محض از تو شنیده شود و از تو بویی از بوهای ربوبیت شنوده نشود. همان گونه که در جناب حق چیزی از عبودیت وجود ندارد و این امر برای او ممکن نیست بلکه او رب محض است، تو نیز عبد محض باش! و در برابر خدا نه با عین و ذات خود بلکه با بهای خود (به اندازه‌ای ارزش بندگی خود) باش! چه عین و هستی تو به آن سبب که آن را بر «صورت» آفریده‌اند، بوهایی از ربوبیت به همراه دارد ...»

شاید حافظ نیز با روش خود، در این بیت به همین امر اشاره می‌کند:

به صدق کوش که خورشید زاید از نفست که از دروغ، سیه‌روی گشت صبح نخست

زیرا برای عکس خورشید یا شمعی ضعیف هیچ دروغی گزاف‌تر از ادعای خورشید بودن یا خورشید نمودن نیست و «صبح نخست» انسان که به سیاه‌رویی او منتهی می‌شود همین ادعای الوهیت و ادعای توانایی و دانایی او است و البته چون از این لاف‌زنی‌ها آسوده گشت لاجرم خورشید حقیقت در ارض وجود او خواهد درخشید.

همه‌ی دعاوی انسان مانند علم و اندیشه و اختیار و همه‌ی مکتب‌ها و نحله‌های فکری و همه‌ی دانانمایی‌ها و قدرت‌نمایی‌ها، نهایتاً «صبح کاذب» یا «صبح نخست» انسانی به شمار می‌روند و هر چند اندک روشنی‌ای دارند ولی قبل از هر چیز دروغ‌گویی و لاف‌زنی و فریب‌کاری‌های نفسانی او را به نمایش می‌گذارند و البته هر دروغی به راستی رهنمون می‌شود. مولوی می‌فرماید: «هر دروغی در جهان از راست خواست.» اگر حقیقتی نبود هیچ‌کس به دروغ ادعای داشتن آن حقیقت را نمی‌کرد؛ اگر سکه رایج ارزش نداشت کسی سکه قلب نمی‌ساخت. همه دعاوی انسان به‌ویژه انسان قدرتمند و دانشمند از این قبیل است: «الهی من کان حقائقه دعاوی فکیف لایکون دعاویه دعاوی.»^{۱۰}

اما اگر انسان به صدق کوشید و حقیقت خود و بهای واقعی خود را شناخت در آن‌صورت است که خورشید از نفس او خواهد زایید و زمین و خاک وجود او را به نور حق منور خواهد نمود و البته این نور نور حقیقی است؛ بنابراین، عکس خورشید نباید به خطا و جهل برای خود وصف خورشیدی قایل شود ولی عجب آن‌که در این ادعای گزاف هم صادق است و هم کاذب و عجیب‌تر آن‌که صدق

او از شدت جهل او ناشی می‌شود. در این حال بار امانت الهی را با خود می‌کشد و داغ «ظلومی» و «جهولی» را نیز بر پیشانی خود دارد.

این بخش از مقاله را با کلامی از ابن عربی به پایان می‌برم که در این باب بسیار گویاست. شیخ در معنای «سجده» و ریشه‌ی این لغت به این نکته اشاره می‌کند که: «سجود فرو افتادن از رفعت و بلندی است؛ چه این لغت را در اصل در فرو افتادن شتر به کار می‌برند. «و قلن له اسجد للیلی فاسجدا ای طأطأ البعیر لها لترکبه.»

بنابراین «سجود» فرو افتادن از بلندی است. برای انسان نیز چون رتبه بلندی و رفعت محقق است ولی وصف حقیقی او نیست به سجده می‌افتد تا از آن رفعت و همی فرود آید و به حقیقت اولیه‌ی خود باز گردد و در این رجوع است که دوباره و این بار به گونه‌ای حقیقی به کرامت یا مقام قرب دست می‌یابد. وی این حکمت متعالی را در عبارت مهم ذیل خلاصه نموده است:

«و کونک علی الصوره کونک مظهرالاسماء الالهیه و کونک مظهرالاسماء الالهیه اعطاک الرفع و لا تصافک بالرفع امرت بالسجود فاعلم!» (۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۲)

یعنی: «پس چون تو را بر صورت حق آفریدند مظهر نام‌های الهی شدی و چون مظهر نام‌های الهی شدی به تو رفعت و بلندی بخشیدند و چون به رفعت و بلندی متصف گردیدی تو را به سجده فرمان دادند، این را بدان!»

پس از این مختصر در معرفی انسان‌شناسی عارفانه و عنایت عارفان به کرامت انسانی، بخش دیگر را به لزوم حفظ حیات انسان و رعایت نشئه‌ی انسانی باز بر همان مبنای عرفان اختصاص خواهیم داد.

کرامت انسان و لزوم رعایت «نشئه‌ی انسانی»

سراسر آثار ابن عربی و سایر عرفا، البته به پیروی از کتاب و سنت از این نکته سرشار است که رحمت عام الهی یا به تعبیر رایج نزد ایشان، «رحمت رحمانیه» حق بر غضب او سبقت دارد^{۱۱} و ایجاد، خود عین رحمت بر خلاق است و هر موجود از آن جهت که مشمول حکم وجودی است از این رحمت عام برخوردار می‌باشد: «فکل موجود مرحوم» (همان، ص ۱۷۸) ولی این رحمت و عنایت در مورد نشئه‌ی انسانی شکل ویژه‌ای به خود می‌گیرد. زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم انسان با وصف مظهریت و خلافت، در حقیقت مانند مرآت، محلی برای ظهور و انعکاس تجلیات الهی به شمار می‌رود و الزاماً رعایت حدود و حقوق انسان، رعایت حدود و حقوق جناب الهی است.

ابن عربی این عنایت ویژه به انسان و سبب آن را ضمن «فصل یونسی» از کتاب «فصوص الحکم» تحت عنوان «فصل حکمه نفسیه»^{۱۲} فی کلمه یونسیه» آورده است. در این فصل با وجود نام‌گذاری آن به نام حضرت یونس از داستان این پیامبر و خشم او بر قومش و ترک آن قوم و توبه‌ی ایشان و رحمت و غفران الهی بر او و بر آنان سخنی به میان نیامده است ولی در واقع، نفس این نام‌گذاری و مطالب فصل درباره‌ی رعایت نشئه‌ی انسانی با این قصه هماهنگی کامل دارد. به‌عکس در آغاز این فصل از حضرت داود - علیه السلام - و مکالمه‌ی او با حق در مورد بنیان مسجد بیت‌المقدس ذکری به میان آمده است که برای بیان مقصود شیخ باز در باب لزوم رعایت انسان و لزوم شفقت بر خلق و ترجیح آن بر غیرت برای حق بسیار پرمعنی است که عیناً آن را نقل می‌کنیم:

«و اعلم انّ الشفقه علی عبادالله احق بالرعایه من الغیره فی الله، اراد داود بنیان البیت المقدّس فبناه مراراً، فکلّمًا فرغ منه تهدّم، فشکا ذلك الی الله فاوحی الله الیه

ان بیّتی هذا لایقوم علی یدی من سفک الدماء، فقال داود یا ربّ الم یکن ذلک فی سبیلک؟ قال بلی و لکنّهم الیسوا عبادي؟ قال یا ربّ فاجعل بنیانه علی یدی من هو منّی، فإوحی الله الیه ان ابنک سلیمان ینیّه. فالغرض من هذه الحکایه مراعاة هذه النشأة الانسانیة و ان اقامتها اولی من هدمها ...»^{۱۳}

ولی اکنون ببینیم که در این فصّه، آرای ابن عربی و لزوم رعایت «نشئه‌ی انسانی» بر چه اساسی استوار شده است؟

ما این آرا را در دو بخش مطالعه می‌کنیم:

الف - از همان آغاز فصّه، باز ابن عربی یادآور می‌شود که خداوند متعال حیات و «نشئه‌ی انسانی» را در تمامیت خود یعنی «روحاً و جسماً و نفساً»، بر صورت خود آفریده است و مرگ و نابود کردن انسان نیز باید یا به اراده‌ی حق و یا به امر او انجام پذیرد. به این دلیل، ویران کردن بنای انسانی به وسیله‌ی غیر حق تعالی، ظلم و تجاوز و هدم بنیانی است که پروردگار، آبادی و عمارت آن را اراده فرموده است:

«اعلم أنّ هذه النشأة الانسانیة بکمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته، فلا يتولی حلّ نظامها الاّ من خلقها امّا بیده و لیس الاّ کذاک - او بامر. و من تولّاها بغیر امر الله فقد ظلم نفسه و تعدّي حدالله فیها و سعی فی خراب من امر الله بعمارتها و اعلم أنّ الشفقه علی عباد الله احقّ بالرعاية من الغیره فی الله.»

از این بیان پیداست که حیات برای انسان‌ها یک ودیعه‌ی الهی به شمار می‌رود و احدی حق تجاوز به آن را ندارد و به همین دلیل هم زندگی جز به دست حق (یعنی اراده‌ی تکوینی) یا به امر و فرمان حق (یعنی اراده‌ی تشریعی) نباید از هیچ انسانی سلب شود. مطابق این رأی حتی فرد نیز مالک حیات خود نیست و نمی‌تواند آن را از خود سلب نماید.

اما چرا این عنایت ویژه برای حفظ حیات انسانی؟ پاسخ این است که «خلقها الله

علی صورته» یعنی این نشئه و ترکیب را در کمال خود، خداوند بر صورت خود آفریده است و طبعاً بر آن عنایت دارد.

شیخ توضیحات دیگری در این باره ارائه می‌دهد که در عرفان وی از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. وی با تأکید بر ترجیح عفو و بخشش درباره‌ی قصاص (به‌ویژه در قتل) با این که حق تعالی آن را مقرر فرموده است ضمن استنباط لطیفی از آیه مبارکه مربوط به قصاص چنین می‌افزاید:

«الآیه یقول: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (شورا/ ۴۰) فجعل القصاص سيئةً اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً^۱ «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شورا/ ۴۰) لأنه علي صورته. فمن عفا عنه و لم يقتله فاجره علي من هو علي صورته لأنه احقّ به اذ انشأه له و مظهر بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه انما يراعي الحق ...» (خوارزمی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۶۸)

جهت وضوح بیشتر، ترجمه‌ی تفسیرگونه‌ی این بخش را عیناً از کتاب «شرح فصوص خوارزمی» (قرن نهم هجری) می‌آوریم:

«یعنی، نمی‌بینی که حضرت حق - سبحانه - می‌فرماید: «جزای سیئه، سیئه است مثل آن»، پس قصاص را همچو قتل عمد سیئه داشت؛ یعنی فعل ضرر رساننده خواند با آن که مشروع است. پس هر که عفو کند و به صلح گراید پس اجر او بر خدای باشد از آن که معفو عنه بر صورت حق است؛ پس اجر عفوکننده بر آن باشد که معفو عنه بر صورت او است که آن حق است، از آن که حق سزاوارتر است به عفو کردن از عبید خود؛ چه ایشان را از برای خویش آفریده است تا اسما و صفات او ظاهر گردد... پس اجر عفو کننده از قصاص برای مراعات نسل و بقای نوع بر ذمت کرم حق باشد تا او را جنت عطا دهد و عفو ذنوب و مغفرت سیئات او کند ... و مراعات جانب انسان مراعات حق است.» (همان، ۱۳۶۸ش، ص ۶۰۵)

تفسیر جمله‌ی اخیر، در حوصله‌ی این مقال نیست ولی فقط یادآور می‌شود که با این دید عارفانه، ابن عربی شخص محکوم را مانند هر انسانی با توجه به ذات و عین او (و نه فعل او)، مظهر و محلّ نام مبارک «الظاهر» می‌داند و در این منظر کلی، عالم و آدم را از چنان جایگاهی برخوردار می‌بیند که هر یک در ظهور و جلوه‌ی خود مانند آینه گردانی، به جلوه گاه جمال و جلال هستی تبدیل می‌شوند.

جلوه گاه رخ تو دیده‌ی من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند

یادآور می‌شویم که این دلبستگی عارفانه به جهان و انسان که در بطن خود نوعی گسستگی از جهان را نیز دربر دارد مبحثی شگفت است که تنها اهل معرفت آن را دانسته و فهمیده‌اند. باز حافظ می‌فرماید:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوش آراست

در نظر نخستین، نگاه عالم و عاقل و نگاه عارف و صاحب‌دل به جهان یکسان می‌نماید ولی اگر یکی آن را پیکری بی‌جان می‌داند و شیفته‌ی تشریح آن می‌شود دیگری در هر ذره‌ی آن جان و جانانی می‌بیند که قرار از کف او می‌گیرد. تفاوت این دو نگاه را مولانا تفاوت کفر و ایمان دانسته و آن را چنین تصویر نموده است:

عاشق صنع خدا با فرّ بود عاشق مصنوع او کافر بود

در این منظر است که انسان با سنگ و گیاه و زمین و آسمان و کوه و کهکشان نجوا می‌کند و به آنان به عشق و احترام می‌نگرد و البته در دل چنین صاحب‌دلی انسان‌ها هر چند خطا کار جای ویژه‌ای دارند زیرا همه برای او آیت و آینه‌ی حقند و بر آیت حق نگاه گستاخ نمی‌توان انداخت:

گستاخ به هر جا نتوانم نظر انداخت پنهان ز نظرها همه جا بلکه تو باشی

نگاه‌های آلوده و دریده یا عبوس و گستاخ به هستی، همه از آن ناشی می‌شود که جهان و جهانیان برای اینان اجسامی مرده‌اند و از این عالم چیزی جز «ظاهر» آن نمی‌شناسند. «یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنيا و هم عن الاخره هم غافلون.» (روم: ۷) اکنون بار دیگر جمله‌ی «و ما ظهر بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه فانها يراعي الحق» توجه کنیم که چگونه رعایت خلق و انسان به رعایت حق می‌انجامد یا رعایت حق به رعایت انسان و جهان منتهی می‌شود، زیرا در هر موجودی وجودی نهفته است و در هر ظاهری نشانی از سرّ و باطن می‌توان یافت. «هیچ سر نیست که او سرّ خدا نیست.» ذیل عباراتی که نقل شد، تعبیرات شارحان فصوص قابل توجه و تأمل است که به پاره‌ای از آن اشاره می‌کنیم:

– خواجه محمّد پارسا (مسکرنژاد، ۱۳۶۶ش، ص ۳۸۳): «یعنی اگر کسی واجب‌القتل باشد از جهت شرع، شفقت کردن و از وی عفو کردن اولی‌تر از قتل به حق کردن.»

– تاج‌الدین حسین خوارزمی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷ش، ص ۸۳۱): «یعنی شفقت بر بندگان حق و رعایت جانب ایشان سزاوارتر است از کشتن ایشان به غیرت، اگرچه آن کشتن نیز لله و فی الله باشد.»

– مؤیدالدین الجندی (آشتیانی و ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۱ش، ص ۵۶۰): «الابقاء علی النفوس المستحقه للقتل شرعاً ... احقّ بالرعايه من الغيره في الله الموجبه للقتل، فان في القتل هدم بنیان الرّب، و هو الانسان و في الابقاء و الشفقه علی النفوس و ان كانت كافره، قد یوجب استماله الکافر علی الدین کما شوهده هذا في كثير و لا سيما اذا ابقى علیه بنیه ذلك، فان الله یثنيه علی ذلك و لا یؤاخذه علی عدم الغیره فيه ...»

دیگر شارحان فصوص نیز با عبارات مختلف همه بر همین امر یعنی ترجیح شفقت بر نفوس و رعایت نشئه‌ی انسانی برای خدا تأکید نموده‌اند.

ب - ابن عربی با تفکیک دو مفهوم «عین انسان» و «فعل انسان» به این نکته اشاره می‌کند که «کرامت انسانی» فطری و ذاتی است. آنچه که انسان را موضوع ذمّ و مدح قرار می‌دهد فعل او است و نه عین او. چه همان‌گونه که گفتیم عین انسان بر صورت حق آفریده شده و این کرامت، ذاتی او است ولی انسان به صفت موجود مکلف با انجام یا ترک افعال، مذموم و ممدوح یا مستوجب ذمّ و مدح می‌شود اما این ذمّ و مدح نیز جز با بیان شرع امکان‌پذیر نیست. فقط شرع الهی است که می‌تواند عملی را مذموم یا ممدوح معرفی کند.

عبارت ابن عربی چنین است:

«و ما یذم الانسان لعینه، و انّما یذم الفعل منه، و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه فلا مذموم الاّ ما ذمّه الشرع ...»

داود قیصری در شرح این فقره آورده است:

«ای لیس الانسان مذموماً من حیث انه انسان بل من حیث افعاله الذمیه یذمّ و فعله لیس عینه، فلا یبطل عینه و لایخرّب وجوده لفعله» (قیصری رومی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۷۷)

تاج‌الدین حسین خوارزمی نیز پس از یادآوری این که رعایت جانب انسان، رعایت جانب حق است همین جمله را چنین ترجمه و شرح کرده است:

«... و انسان از این روی که انسان است مذموم نیست بلکه مذمت او از جهت افعال ذمیمه است و فعل او عین او نیست. پس ابطال عین و تخریب وجود به سبب فعلش نباید کرد ...» (خوارزمی، ۱۳۷۷ش، ص ۸۳۳)

بنا به این تفکیک یعنی تفکیک عین انسان و فعل انسان، هیچ انسانی با این

وصف یعنی وصف انسانی نمی‌تواند موضوع مذمت قرار گیرد و تنها عمل انسان مذموم یا ممدوح واقع می‌شود. چه جوهر و ذات انسان به کرامت و تشریف الهی آراسته است و تنها عمل او را می‌توان با قواعدی ستود یا محکوم نمود و البته این امر، به این معنی است که انسان مسئول عمل خود می‌باشد. با این بیان ضرورتی ندارد که یادآور شویم، به طریق اولی هیچ انسانی به دلیل تعلقش به قوم و قبیله یا نژاد خاصی نمی‌تواند مورد مذمت قرار گیرد، زیرا گفتیم که کرامت در فطرت هر انسان است و هر کس مسئول عمل خود می‌باشد و با عمل خود موضوع مدح و ذم قرار می‌گیرد. وجود تاریخی قوم و قبیله هرگز در مسؤولیت کنونی انسان‌ها تأثیری ندارد بلکه هر قوم و هر فرد انسانی مسئول زمان خود و نه گذشته‌ی تاریخی خود است.^{۱۵}

اما قضاوت فعل یا افعال انسان (نکوهش و ستایش یا ذم و مدح) نیز به‌عهده‌ی انسان یا انسان‌های دیگر نیست، زیرا در این حال ذم و مدح می‌تواند به جهت غرض و مقصودی متوجه فردی گردد. به عبارت دیگر عمل انسان در رابطه با دیگری مطلوب یا نامطلوب، موجه یا ناموجه جلوه کند. به خلاف حکم شرع که تابع غرضی نیست بلکه کاشف از مصلحت یا حکمتی است که در آن حکم نهفته است. به همین دلیل ابن عربی می‌افزاید:

«و لسان الذم علي جهة الغرض مذموم عند الله.»

قیصری در شرح این جمله چنین آورده است:

«ای، اذا ذم احد شيئاً لا يوافق غرضه و جعله مذموماً، فذلك الذم مذموم عند الله، لأن صاحبه واقف عند غرضه و حظّ نفسه بخلاف ما يذمه الشرع، فانه اخبار عما في نفس الامر علي ما هو عليه و لا غرض للشارع في ذلك ...» (قیصری رومی،

۱۳۷۵ش، ص ۹۷۸)

آنگاه ابن عربی می‌افزاید:

«فلا مذموم الا ما ذمه الشرع، فان ذم الشرع لحكمه يعلمها الله او من اعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحه ابقاء لهذا النوع و ارداعاً للمتعدّي، حدود الله فيه و «لكم في القصاص حيوه يا اولي الالباب» و هم اهل لبّ الشيء الذين عثروا على اسرار النواميس الالهيه و الحكيمه.^{۱۶}»

یعنی: «... پس امر مذمومی جز آن که شرع آن را مذموم دانسته است وجود ندارد، زیرا ذم شرع به سبب حکمتی است که آن را خدا می‌داند یا کسی که خدا او را دانا نموده است. چنان که خداوند قصاص را بنا به مصلحت بقای این نوع (نوع آدمی) و جلوگیری از تعدی و تجاوز تشریع فرمود: «و لكم في القصاص حيوه يا اولي الالباب» (بقره/ ۱۷۹) و اولی الالباب (خردمندان) اهل لبّ و مغز هر چیزند که بر اسرار نوامیس الهی و نوامیس حکمی (و عقلی) دست یافته‌اند.»

پس از بیان دو نکته‌ی فوق یعنی آفرینش انسان بر فطرت الهی و تفکیک عین و فعل انسان، نتیجه‌گیری ابن عربی درباره‌ی لزوم حفظ حیات و رعایت نشئه‌ی انسانی به صورت این تکلیف مهم خلاصه می‌شود:

«و اذا علمت ان الله راعي هذه النشأه و اقامتها فانت اولي بمراعاتها، ا ذلك بذلك السعاده فانه مادام الانسان حيّاً يرجي له تحصيل صفه الكمال الذي خلق له و من سعي في هدمه، فقد سعي في منع وصوله لما خلق له.» (عفی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۸)

یعنی: «پس چون دانستی که خداوند این نشئه را رعایت فرموده و آن را برافراشته است تو بر رعایت آن اولی‌تری، زیرا سعادت تو در [رعایت] این نشئه است زیرا انسان تا زمانی که زنده است برای حصول وصف کمالی که به خاطر آن آفریده شده است، به او امید می‌رود و چون کسی در ویران ساختن آن کوشید به ویران کردن راه وصول کمالی که برای آن آفریده شده است کوشش نموده

است.»

باز ابن عربی ضمن اشاره به یکی دیگر از منابع نابودی بشر یعنی جنگ، با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) از آن چنین یاد می‌کند:

«... و ما احسن ما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم «لا انبئکم بما هو خیر لکم و افضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم و تضربوا رقابکم؟ ذکر الله.»

خواجه محمد پارسا در شرح این فقره در فصوص چنین آورده است:

«یعنی: اگرچه غذا به امر حق است و درجه شهادت بدان حاصل و شهدا را حکم دارین و سبب اعلای کلمه الله، اما ذکر الله از آن فاضل تر که غزو موجب هدم بنیان ربّ است از طرفین و هیچ عمل تدارک این نوع فساد نمی‌کند.» (پارسا، ۱۳۶۶ش، ص ۳۸۶)

تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی نیز در ترجمه و شرح همین فقره چنین آورده است:

«و چه در غایت خوبی است آنچه رسول - علیه السلام - می‌فرماید که: شما را خبر دهم به آنچه بهتر باشد از غزات و شهادت در راه خدای - عزّ وجلّ - آن ذکر باری است - سبحانه - زیرا جهاد و غزات موجب هدم بنیان ربّ است از طرفین و اگر چه در وی اعلای کلمه الله و رفع اعلام حق و ثواب شهادت هست و لکن همه‌ی این، تقابل هدم بنیان ربّ و سبب تدارک آن نتواند بود.» (خوارزمی، ۱۳۶۸ش، ص ۶۰۷)

سایر شرح‌های فصوص نیز با عبارات مختلفی همین نظر را منعکس نموده‌اند؛ بنابراین اگر چه جهاد فی سبیل الله و شهادت در راه خدا عبادتی تمام و فوزی عظیم به شمار رفته است باز «ذکرالله» را از آن برتر دانسته‌اند. از توضیحات عارفانه و عمیق ابن عربی و شارحان فصوص در این باب صرف‌نظر می‌کنیم و

تنها یادآور می‌شویم که همگی بر این نکته تأکید کرده‌اند که ذاکر، با شرایط کامل آن مطابق حدیثی، جلیس و همنشین خداست و به‌علاوه در ذکر «هدم بنیان رب» یعنی قتل انسان‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر جنگ و قتال ذاتاً مطلوب نیست و به ضرورت مطلوب می‌گردد، در حالی که ذکر و یاد حق ذاتاً مطلوب است.

یادآور می‌شویم که این فقره از فصوص و شرح آن برای نشان دادن کرامت انسانی و لزوم حفظ رعایت حیات انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا همان‌گونه که ملاحظه شد انسان در این منظر همانند معبدی «بنیان رب» نامیده شده است که حق متعال خود آن را ساخته و پرداخته است تا در او متجلی گردد و در آن، او را و نام او را به ستایش و بزرگی یاد کنند. ویران کردن آن نیز به‌منزله‌ی ویران کردن معبد حق و جلوگیری از پرستش و ستایش جناب او در این معبد است. باز با تمثیل آینه نیز می‌توان این مطلب را واضح‌تر بیان نمود. گفتیم که هر انسان بر مثال آینه‌ای، پاره‌ای از صفات و اسمای حق تعالی را منعکس می‌نماید. نابود کردن هر انسان، در واقع نه تنها شکستن این آینه که خاموش کردن انعکاس تجلی خورشید انوار الهی در صفحه‌ی این آینه است. در پایان، ابن عربی برای پاسخ‌گویی به این پرسش که: پس چرا مرگ یا چرا تشریع اعدام؟ می‌افزاید:

«و ما يتولَّى الحقَّ هدم هذه النشأ بالمسمي موتاً، و ليس باعدام و إنما هو تفریق ، فيأخذة اليه، و ليس المراد إلا أن يأخذة الحق اليه، “و اليه يرجع الامر كله” ... و لو ان المّيت و المقتول - ايّ ميت كان او ايّ مقتول كان - اذا مات او قتل لا يرجع الى الله، لم يقض الله بموت احد و لا شرع قتله، فالكلّ في قبضته فلا فقدان في حقّه فشرع القتل و حكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته: فهو راجع اليه.»

یعنی: «حق با آنچه که آن را مرگ می‌نامند ویرانی این نشئه را مقرر نفرموده است و [مرگ] نابود کردن و اعدام نیست بلکه نوعی جدایی است ... و مقصود جز این نیست که حق او را به سوی خود بازگرداند، زیرا «امر، تمام امر به سوی او بازگشت می‌کند» ... و اگر مرده یا مقتول، هر مرده و هر مقتولی پس از مرگ و قتل به او بازگشت نمی‌نمود خداوند هرگز به مرگ احدی فرمان نمی‌داد و قتل هیچ‌کس را مقرر نمی‌فرمود زیرا چه همه چیز در قبضه‌ی قدرت او است و دربار‌هی او فقدان و از دست رفتن چیزی [متصور] نیست؛ پس قتل را مقرر فرمود و به مرگ فرمان داد چون می‌دانست که بنده‌ی او از دست نمی‌رود و سرانجام به سوی او باز می‌گردد ...».

شرح این فقره از فصوص توسط خوارزمی حاوی نکته عرفانی ظریفی هم در باب حرمت حیات انسان و هم دربار‌هی موت و فنای او است که با نقل آن مقال خود را پایان می‌بریم و فهم آن را برعهده‌ی خواننده‌ی عزیز وا می‌گذاریم:

«پس اگر میت و مقتول، هر میتی که باشد خواه سعید و خواه شقی و هر مقتولی که بود خواه به ظلم و خواه به حق، اگر بمیرد و کشته شود و به حق راجع نگردد حق سبحانه و تعالی هرگز قضای موت بر هیچ احدی نکردی و قتل هیچ احدی را مشروع نساختی از آن که عدم، شرّ محض است و اعدام بالکلیّه موجب فنای ربوبیت، چه تحقق ربوبیت به ربوبیت است؛ پس اگر بدین موتِ صوری، از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت او بیرون می‌آید در ولایت سلطان اسم باطن و عبودیت او داخل می‌گردد؛ پس از بنده بودن خارج نمی‌گردد. "فالکلّ فی قبضته فلا فقدان فی حق" پس همه در قبضه‌ی اوست... در حق حق هیچ فقدان نیست...»

گر چه از ما کم شد از وی کم نشد بی دو چشم غیب کس محرم نشد

(خوارزمی، ۱۳۶۸ش، ص ۶۱۴)

پی‌نوشت‌ها

* پیش از این، خلاصه‌ی این مقاله در «مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها» از انتشارات دانشگاه مفید، اردیبهشت ۱۳۸۰، چاپ و منتشر گردیده است.

۱- در هنگام نگارش «اعلامیه‌س جهانی حقوق بشر» درباره‌ی ذات و طبیعت انسان، دو پیشنهاد مطرح بوده است که یکی همه‌ی انسان‌ها را «طبعاً دارنده‌ی خرد و شعور» و دیگری آفرینش همه‌ی انسان‌ها را «بر تصویر خدا و با شباهت به او» معرفی می‌نموده است اما نهایتاً نویسندگان این اعلامیه احتمالاً با نوعی واقع‌گرایی حقوقی و برای دستیابی به توافق، از هرگونه اشاره به «ذات و منشأ ماوراءالطبیعه‌ی انسان» خودداری نموده‌اند.

(برای اطلاع بیشتر به مقاله ذیل در «مجله‌ی بین‌المللی حقوق تطبیقی» شماره‌ی ۱، سال ۲۰۰۱م، ص ۲۳ مراجعه شود:

«Itinéraire philosophique vers la source du droit commun»

(مسیر فلسفی به سوی منبع حقوقی مشترک) Xavier Dijon R.I.D.C. 1-2001 p. 23

۲- باید به‌خاطر داشت که متأسفانه تدوین اعلامیه‌ی جهانی حقوقی بشر و اسناد مشابه آن، در عصر حاضر به‌وسیله‌ی دولت‌هایی انجام یافته است که خود بنیان‌گذار استعمار و آتش‌افروز دو جنگ جهانی بوده‌اند. تقسیم جهان نیز به دو بخش متمدن و وحشی و یا دو نژاد برتر و پست‌تر هم به ابتکار ایشان بوده است. با این وصف امضای این اعلامیه توسط همین دولت‌ها و دولت‌های دیگر، پیشرفتی برای حقوق انسان‌ها به‌شمار می‌رود.

۳- این تعبیر از ابن عربی است (ر.ک به: ابن عربی، التجلیات الالهیه همراه با تعلیقات ابن سودکین، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی ...، مرکز نشر دانشگاهی ایران، تهران، ۱۳۶۷م، ص ۲۹۰): «و تقابلت الحضرتان " بکمال المحاذاه بینهما ... فان کلّ تجلی یظهر من الحضرة الالهیه، له محلّ یحاذیه فیقبله فی الحضرة الجامعه الانسانیة.»

۴- برای اطلاع بیشتر از تمثیل «آینه» در عرفان اسلامی به مقاله ذیل در «مجله‌ی لقمان» (نشریه‌ی مرکز نشر دانشگاهی ایران به زبان فرانسه / سال یازدهم، شماره ۲) مراجعه شود:

«FEIZ Réza, le symbole du miroir dans la gnose musulmane» Luqman XI, 2, pp 7-20

۵- مولانا نیز تعبیر لطیف «کاریدن عقل را در گِلِ آدم» در این بیت مثنوی (دفتر ششم، ص ۹۲۸) به کار برده است:

ما کجا بودیم کان دِیان دین عقل می‌کارید اندر ماء و طین

ع- در مورد تأخر نشأت عنصریه انسان نیز در همین شرح و ذیل همین عبارت (ص ۶۹) می‌خوانیم: «و تأخر نشأت عنصریه او در وجود عینی خارجی از آن جهت است که چون او حقیقت متضمنه به جمیع کمالات و جامع همه حقایق بود، واجب شد که همه حقایق پیش از وجود او در خارج ایجاد کرده شود تا در حالت تنزلاتش بر این حقایق مرور واقع شود ... و این مرور از برای تهیه استعداد اوست مر کمالاتی را که لایق او باشد ... و اگر این مرور نبود، کاملان را عروج میسر نگشتی، چه خاتمه مشابه سابقه است ...»

۷- در دفتر دوم (ص ۳۱۲) باز با اشاره به همین آیه مبارکه آمده است:

توز «کرّمنا بنی آدم» شهی هم به خشکی هم به دریا پا نهی

۸- ضمناً در کتاب نفیس «مجمع البحرین» قاموس عظیم لغات قرآن و حدیث هم عیناً همین تفسیر و همین عبارت را ملاحظه می‌کنیم. (ر.ک. به: مجمع البحرین، تألیف الشیخ فخرالدین الطریحی (۹۷۹هـ.ق)، مؤسسه البعثه قم، ۱۴۱۴هـ.ق، ذیل کلمه کرّمنا)

۹- لازم به یادآوری است که حدیث مزبور از طریق اهل بیت - علیهم السلام - نیز امضا و تفسیر یا تکمیل شده است. مثلاً به این حدیث توجه شود:

«محمّد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر - علیه السلام - عما يروون ان الله خلق آدم على صورته؟ فقال: هي صورة محدثه مخلوقه، اصطفاها الله و اختارها على سائر الصور المختلفه فاضافها الى نفسه كما اضاف الكعبه الى نفسه، و الروح الى نفسه فقال بيتي و نفخت فيه من روحي.»

آیت الله حسن زاده آملی پس از نقل این حدیث (از اصول کافی معرّب ج ۱، ص ۱۰۴) افزوده‌اند: «در این حدیث شریف دقت شود که امام باقر - علیه السلام - روایت «ان الله خلق آدم على صورته» را رد نکرده است بلکه آن را قبول فرموده و امضا کرده است؛ سپس درصدد تفسیر آن برآمده است که: «هی صورته محدثه ...» و اگر سایل، استطاعت حمل معارف را داشت شاید امام در تفسیر معنی صورت، حقایقی را بر او افافه می‌فرمود. (ر.ک. به: شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات و تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷ش، ص ۸۳۰)

مرحوم محدث قمی نیز روایت دیگری را با مضمون مشابهی از حضرت رضا - علیه السلام - به این صورت نقل می‌کند: «عن الحسن بن خالد قال: قلت للرّضا - علیه السلام - يا ابن رسول الله! ان الناس يروون ان رسول الله - صلى الله عليه و آله - قال: ان الله خلق آدم على صورته. فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث. ان رسول الله - صلى الله عليه و آله - مرّ برجلين يتسابان، فسمع احدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك و وجه من يشبهك. فقال: يا عبدالله! لاتقل هذا لأخيك فإن الله - عزّوجلّ - خلق آدم على صورته» (ر.ک. به: تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگان اسلام و غرب،

- آیت الله استاد محمد تقی جعفری تبریزی، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰ش، صص ۲۸۳ و ۲۸۴، به نقل از سفینه البحار، ج ۲، صص ۵۴ و ۵۵
- ۱۰- فقره‌ای از دعای عرفه منسوب به حضرت سیدالشهداء - علیه السلام -
- ۱۱- برای نمونه در آغاز فصل ۲۱ (فصل مربوط به حضرت زکریا - علیه السلام -) چنین آمده است: «علم ان رحمه الله وسعت كل شيء وجوداً و حکماً و ان وجود الغضب من رحمه الله بالغضب. فسبقت رحمه الله غضبه ای سبقت نسبه الرحمه اليه نسبه الغضب اليه.» (ر.ک. به: فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، دارالکتب العربی بیروت، ۱۹۸۰م، فص ۲۱، ص ۱۷۷ متن)
- ۱۲- نَفْسِيَه یا نَفْسِيَه به سکون و یا فتح فاء هر دو خوانده شده است. در شرح قیصری بر فصوص (شرح فصوص الحکم داود قیصری به کوشش سید جلال‌الدین آشیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۷۴) آمده است: «... و آنها قارنها بالکلمه "اليونسِيَه" لانها كما ابتلاه الله بالحوث فی الیم، كذلك ابتلى النفس بالتعلق فی الجسم ... فهذه الحکمه حکمه نَفْسِيَه به سکون الفاء و قيل نَفْسِيَه، بفتح الفاء لَمَّا نَفَسَه الله بنفسه الرحمانی ...» ولی صدرالدین قونوی در «کتاب الفکوک»، (مقدمه و تصحیح و ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۸۵) با ترجیح نَفْسِيَه (سکون فاء) می‌فرماید: «ان سرّ تسمیّه شیخنا - رضی الله عنه - هذه الحکمه بالحکمه النَفْسِيَه هو من اجل ان یونس کان مظهرّاً لِلصَفَه الکلیّه الّتی یشترک فیها النفوس الانسانیّه ...»
- بنابراین قونوی با ترجیح سکون فاء (نَفْسِيَه) حضرت یونس - علیه السلام - را مظهر صفت مشترک نفوس انسانی دانسته است.
- ۱۳- فصوص الحکم عفیفی، ص ۱۶۷
- مولانا نیز در مثنوی (دفتر چهارم) این حکایت را آورده ولی وی خون‌های ریخته شده را عارفانه بر گردن صوت داودی نهاده است:

چون درآمد عزم داودی به تنگ	که بسازد مسجد اقصا به سنگ
وحی کردش حق که: ترک این بخوان	که ز دست برنیاید این مکان
گفت: جرمم چیست؟ ای دانای راز!	که مرا گویی که مسجد را مساز
گفت: بی‌جرمی، تو خون‌ها کرده‌ای	خون مظلومان به گردن برده‌ای
که ز آواز تو خلقی بی‌شمار	جان بدادند و شدند آن را شکار

- ۱۴- این استنباط ظریف لغوی از آیه مبارکه، به نوعی فلسفه «عقوبت» را در اسلام ترسیم می‌کند؛ به این معنی که گرچه عقوبت مشروعیت دارد و احیاناً برای حفظ حیات جامعه هم ضروری است ولی ذاتاً مطلوب نیست. استعمال کلمه «سِيَّه» به‌عنوان معادل کلمه عقوبت در آیه مبارکه این معنی را

به وضوح القا می‌نماید. شیخ این نکته را در موارد متعدد و با عبارات مختلف یادآور می‌شود. برای نمونه در فتوحات (ج ۴، ص ۴۶۹) پس از تأکید بر اینکه عفو و بخشش از مجرم برتر از عقوبت او است می‌افزاید: «... فَأَنَّ الْمُؤَاخَذَةَ وَالْعُقُوبَةَ جَزَاءٌ وَمَا فِي الْجَزَاءِ عَلَى الشَّرِّ فَضْلٌ إِلَّا إِذَا كَانَ فِي الدُّنْيَا لَهَا فِي إِقَامَةِ الْحُدُودِ مِنْ دَفْعِ الْمَضَرَّةِ الْعَامَّةِ وَمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْمَصَالِحِ الَّتِي تَعُودُ عَلَى النَّاسِ...»

یعنی: «زیرا اخذ و عقوبت جزامت و جزا را بر شرّ فضیلتی نیست مگر آن‌که در اقامه حدود مضرتی از عامه مردم دفع یا مصلحتی بر ایشان عاید گردد».

برای اطلاع بیشتر از آرای ابن عربی در باب عقوبت به مقاله ذیل مراجعه شود :

Réza Feiz, «La Notion de Peine chez les Soufis: L'Ecole d'Ibî Arabî»
(Archives de Politique Criminelle N 23, éd: A. Pédone, Paris 2001, P. 131)
۱۵- در این باره آیه مبارکه ذیل که دو بار در یک سوره و پس از بیان سرگذشت اقوام گذشته بیان شده بسیار گویا است:

«تِلْكَ أَمَةُ قَدْ خَلَتْ، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره/۱۳۴ و ۱۴۱)
(آنان امتی بودند که گذشتند. برای ایشان است آنچه که به‌دست آوردند و برای شماست آنچه که به‌دست آوردید و شما را از کردار ایشان نخواهند پرسید.) یادآور می‌شود که روش قرآن در بیان تاریخ و قصص گذشتگان روش بیدار کردن و هشدار دادن و عبرت‌آموزی است نه متهم کردن انسان‌های حاضر به گناهان گذشتگان. در اسلام هرگز سخن از «گناه اولیه» به میان نمی‌آید. در اسلام انسان‌ها با فطرت پاک، زاده می‌شوند و سپس ناپاکی و آلودگی را اکتساب می‌کنند.

۱۶- منظور شیخ از «توأمیس الهی» شرایع الهی و منظور از «توأمیس حکمیه» احکامی عقلی می‌باشد. «ای الاحکام الّتی یقتضیها العقل» (ر.ک. به: شرح فصوص قیصری، ص ۹۷۸) به‌طور کلی ابن عربی قوانین را به «حکّمیه» و «حکّمیه» منقسم نموده است و مادام که قوانین عقل با احکام شرع مخالفتی ندارند مورد قبولند، زیرا عقل، نور هدایت الهی در درون وجود انسان‌ها و شرع، نور هدایت الهی از بیرون ایشان است.

فهرست منابع

ابن عربی، محمد بن علی (محب‌الدین) - (۱۳۸۱ ش.)، فتوحات (مترجم: محمد خواجه‌ای)
خوارزمی، تاج‌الدین حسین - (۱۳۶۴ ش.)، شرح فصوص الحکم (نجیب مایل هروی)، تهران، انتشارات مولی
خوارزمی، تاج‌الدین حسین - (۱۳۶۶ ش.)، شرح فصوص الحکم (خواجه محمد پارسا)، مرکز نشر دانشگاهی

- خوارزمی، تاج‌الدین حسین - (۱۳۶۸ ش.)، شرح فصوص الحکم (نجیب مایل هروی)، تهران، انتشارات مولی
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین - (۱۳۷۷ ش.)، شرح فصوص الحکم (تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- رازی، نجم‌الدین - (۱۳۷۳ ش.)، مرصاد العباد (به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- الطبرسی، امین‌الدین - (۱۴۰۵ هـ.ق.)، جوامع الجوامع فی تفسیر القرآن المجید، امام المفسرین ...، دار الأضواء بیروت
- قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (مُلاصدرا) - (۱۳۵۸ ش.)، الواردات القلبیه فی معرفة الربوبیه، انجمن فلسفه‌ی ایران
- قبیری رومی، محمد داود - (۱۳۷۵ ش.)، شرح فصوص الحکم (به کوشش استاد جلال‌الدین آشتیانی)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- مولوی، شمس‌الدین محمد - (۱۳۷۵ ش.)، مثنوی معنوی (تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی)، دفتر ششم، انتشارات ناهید

یادداشت شناسه‌ی مؤلف

سید رضا فیض: معاون گروه سلامت معنوی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه و عرفان اسلامی

نشانی الکترونیکی: rezafaiz@free.fr

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۶/۴