Pazhuheshnameh Irfan
N.27, autumn and winter 2022-2023
Pages: 99- 118

Examining the position of the perfect man in forming the doctrine of the embodiment of deeds from the perspective of Ibn Arabi

Mahdi Safaei Asl [1]

Abstract: Ontological relationship of human actions with afterlife punishment which it is referred to "the embodiment of actions", has been particular importance to Muslim scholars, especially the mystics. Ibn 'Arabi, by introducing topics of anthropology and Perfect Man, takes a great step in explaining the subjects of the embodiment of actions and his commentators tried to proof this view. The present paper examines five attributes of Perfect Man, indicators such as the caliphate, disposition, ambition, comprehensiveness and knowledge. The comprehensiveness of Perfect Man causes the presence of all the worlds to him and the emergence of his intuitive knowledge to those worlds and revealing the inward entities to him. In addition that, Perfect Man with two attributes; disposition and ambition, is capable of creating external objects and proves the creation of inner actions by the soul in the afterlife.

Keywords: the embodiment of actions, Perfect Man, ambition, comprehensiveness, caliphate, tenure.

---

1. Phd Hamedan Buali university e-mail: safayyy@yahoo.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صفحات ۹۹-۱۱۸

بررسی جایگاه انسان کامل

در شکل‌گیری آموزهٔ تجسم اعمال از منظر ابن‌عربی

مهدی صفائی اصل*

چکیده: رابطهٔ تکوینی اعمال انسان با عقوبت اخروی که از آن به «تجسم اعمال» یاد می‌شود، اهمیت ویژه‌ای نزد دانشمندان مسلمان، خصوصاً عرفا داشته است. ابن‌عربی با طرح مسائل انسان‌شناسی و خصوصیات انسان کامل، گام بزرگی در تبیین مباحث تجسم اعمال برداشت و شارحان وی نیز برای تثبیت این دیدگاه، تلاش وافری کردند. مقاله حاضر با روش توصیفی- تحلیلی و تأکید بر آرای ابن‌عربی و تا حدودی شارحان و عارفان پس از او درصدد پاسخ به این سؤال است که مبحث انسان کامل و مسائل پیرامون آن، چه تأثیری در شکل‌گیری آموزهٔ تجسم اعمال داشته است؟ و در این - خصوص، به بررسی پنج مورد از خصوصیات انسان کامل پرداخته است. شاخصه‌هایی مانند خلافت، تصرف، همت، جامعیت و علم. جامعیت انسان کامل سبب حضور تمامی عوالم نزد او و پیدایش علم حضوری وی به حضرات مذکور و آشکار شدن باطن امور نزد او می‌گردد. علاوه بر اینکه انسان کامل با دو خصوصیت همت و تصرف، قادر به ایجاد اعیان خارجی بوده و خلق باطن اعمال توسط نفس در عوالم اخروی را اثبات‌پذیر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجسم اعمال، انسان‌کامل، همت، جامعیت، خلافت، تصرف

---

* دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه علامه طباطبائی e-mail: safayyy@yahoo.com

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۹/۱۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۷

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

مقدمه:

موضوع انسان کامل، یکی از دو بحث اساسی و برجسته در عرفان اسلامی است؛ چراکه عرفان برمبنای توحید و موحد طراحی شده و انسان کامل مصداق تام و بارز موحد است (آملی، ۱۳۸۲: ۲۸). معنا و مفهوم انسان کامل ریشه در آیات و روایات داشته و پیش از اسلام نیز در دیگر ادیان و مکاتب مورد اهتمام بوده و عرفا با الفاظ دیگری به این مفهوم اشاره داشته‌اند؛ اما ازنظر اصطلاحی، اولین بار توسط ابن‌عربی به‌کار گرفته شد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۵۰ و۵۴ و۷۵ و ۱۲۰؛ نیز بی‌تا، ج۱: ۱۶۳)، و پس از او نیز شاگردان و شارحان وی به تکمیل و تحکیم این بحث عرفانی پرداختند تاجایی‌که کتب مستقلی درخصوص انسان کامل نگاشته شد.

انسان کامل از نظر شیخ اکبر، گسترهٔ وسیعی داشته و غایت هستی شمرده می‌شود، به‌نحوی‌که تمام موجودات عالم، مسخَّر او قرار داده شده‌اند. به همین دلیل ابن‌عربی انسانی را کامل می‌داند که اولاً؛ کون جامع باشد، ثانیاً؛ تمام اسمای الهی در او ظهور پیدا کرده باشد. نتیجهٔ جامعیت او نیز حاکمیت بر اسما و تصرف او در آن‌هاست (ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۱۸۶). او انسان کامل را به‌عنوان روح عالم می‌داند، همان‌طور که روح بدن را تدبیر می‌کند و اگر از بدن خارج شود، بدن به جسم بی‌جان تبدیل می‌شود، انسان کامل را نیز برای عالم ضروری می‌داند؛ چراکه اگر انسان کامل از عالم هستی خارج شود، عالم از بین خواهد رفت (ابن‌عربی،بی‌تا، ج۲: ۴۶۸).

انسان از نظر معرفت‌شناختی نیز دامنهٔ وسیعی دارد. عرفا قلب انسان کامل را محل تجلیات ذاتی و اسمائی خداوند متعال می‌دانند، تاجایی‌که به‌واسطهٔ او، عالم هستی متجلی می‌شود؛ همانند انعکاس نور از آیینه‌ای که در مقابل تابش خورشید قرار گرفته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۲). از منظر ایشان، علم انسان کامل، نوری لدنی و مرتبه‌ای وجودی است که حتی می‌تواند مقدمهٔ تصرفات تکوینی در عالم واقع قرار بگیرد (آملی، ۱۳۸۲: ۵۱۰). او از طریق همین عنایت الهی قادر خواهد بود، اسرار پنهانی را نیز مطلع شود.

منظور از تجسم اعمال نیز وجود رابطهٔ تکوینی بین عمل و جزاست؛ به‌طوری‌که لذت و رنج اخروی، چیزی جز بازگشت عمل و اعتقاد انسان به او نیست. ابن‌عربی و شارحان وی در موارد متعددی به تجسم اعمال در کتب خود اشاره کرده و سعی در اثبات آن داشته‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

۳۰۷؛ ج۲: ۷۵؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۹۱؛ آملی، ۱۴۲۲، ج۳: ۴۸۲). لذا بررسی نقش انسان کامل در آموزهٔ تجسم اعمال با توجه به جایگاه ویژهٔ آن در مباحث معادشناسی ضروری است.

در این زمینه مقالاتی دربارهٔ تحلیل دیدگاه ابن‌عربی در موضوع انسان کامل نگاشته شده است، مقالاتی مانند: «انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی و پیشینهٔ آن» نوشتهٔ مرتضی شجاری یا «انسان کامل به روایت ابن‌عربی» نوشته غلامرضا اعوانی، اصغر دادبه و حسن بادنج و همچنین « انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی و مولانا» نوشتهٔ خلیل بهرامی، اما هیچ‌کدام از مقالات مذکور به بررسی نقش انسان کامل در تجسم اعمال از نظر ابن‌عربی نپرداخته است. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و تأکید بر آرای ابن‌عربی و تاحدودی شارحان و عارفان پس از او درصدد پاسخ به این سؤال است که چه رابطه‌ای بین انسان کامل و تجسم اعمال از منظر عرفانی وجود دارد؟ و به‌طور مشخص چه شاخصه‌هایی از انسان کامل بر تجسم اعمال دلالت می‌کنند؟ به این منظور، برخی ویژگی‌های انسان کامل مانند خلافت، تصرف، همت، جامعیت و علم مورد بررسی قرار گرفته است.

۱.جایگاه انسان کامل

شأن و جایگاه انسان کامل را می‌توان از دو بعد بررسی کرد؛ یکی رابطهٔ او با حق‌تعالی و خلقت او به‌عنوان اولین موجود و خلیفهٔ خداوند متعال و دیگری جایگاه او نسبت به عالم هستی و نقش او در جریان فیض الهی بر مخلوقات عالم.

۱. ۱. رابطهٔ انسان کامل با خالق هستی

از دیدگاه محیی‌الدین عربی خلقت انسان، اقتضای ذات خداوند متعال است و بر همین اساس، انسان به‌صورت حق‌تعالی خلق شد و هر اسم و صفتی که خداوند متعال دارد، به انسان نیز عطا شده است، غیر از وجوب ذاتی که به دلیل انقلاب ذات ممکن، اعطای آن به انسان محال است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۵۳). برای بیان رابطهٔ انسان و حق‌تعالی، بالاترین تعبیر را قیصری دارد، او در مقدمه *فصوص الحکم* می‌نویسد:

> *مرتبهٔ انسان کامل عبارت است از جمیع مراتب الهی و کونی که شامل عقول، نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعی تا آخرین تنزلات وجودی می‌شود. این جایگاه را «مرتبهٔ عمائیه» نامیده‌اند، مرتبه‌ای که هم‌طراز مرتبهٔ الهی است و هیچ فرقی بین آن‌ها نیست،*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

مگر اینکه یکی رب است و دیگری مربوب و به همین دلیل انسان خلیفهٔ الهی شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴).

تعبیرِ قیصری، ریشه در برخی روایات اهل‌بیت(علیهم‌السلام) دارد، در دعای ماه رجب[1] که از ناحیه مقدسه صادر شده، امام می‌فرماید: «**لَا فَرْقَ بَيْنَکَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ خَلْقُک**» (ابن طاوس، ۱۴۰۹، ج۲: ۶۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۵: ۳۹۳). بر همین اساس ابن‌عربی در انسان کامل می‌گوید: «فهو الحق الخلق» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۵۶). در این تعبیر، نشئهٔ ظاهری انسان هم‌طراز عالم هستی بوده و نشئهٔ روح انسان که صورت باطنی اوست، محاذی حضرت الهی و حقانی است و به‌عبارت‌دیگر، از آن نظر که متصف به اوصاف الهی است و عالم را تدبیر می‌کند، حق است و از این نظر که عبد و مخلوق است، خلق می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵؛ بابا رکنا، ۱۳۵۹، ج۱: ۱۴۵؛ همدانی، بی‌تا: ۵۲۷؛ نابلسی، ۱۴۲۹، ج۱: ۱۰۴).

انسان کامل است که مجلی ذات اوست — مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست
او چشمه حیـــات و همه زنده‌اند ازو — او حیّ جاودان به بقای حیـات اوســت
(نعمت الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۱۱۴)

بنابراین از دیدِ عرفا، انسان کامل مضاهی حضرت ربوبی است و هر جلوه‌ای که در عالم هستی وجود دارد، همگی از مسیر انسان کامل محقق شده و با توجه به مقام اطلاقی‌اش، ربوبیت عالم هستی را به عهده دارد.

۱. ۲. نسبت انسان کامل با عالم هستی

انسان کامل اولین مخلوق حق‌تعالی است و ازآنجایی‌که فیض الهی از طریق وسایط بر عالم جاری می‌شود، انسان واسطهٔ فیض مخلوقات دیگر خواهد بود؛ بنابراین کسب کمالات تمام موجودات متوقف بر انسان کامل و جایگاه او در عالم است و هر کمک و استمدادی به مخلوقات می‌رسد، صرفاً از طریق اوست؛ چراکه تمامی اسمای الهی از اسم «الله» کمک می‌گیرند و مظهر این اسم نیز انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۵). امام خمینی در مورد انحصار کسب فیض موجودات از انسان کامل می‌فرماید:

تمام دایرهٔ وجود از عوالم غیب و شهود تکوینا و تشریعا وجودا و هدایتا ریزه‌خوار خوان نعمت آن سرور هستند و آن بزرگوار واسطهٔ فیض حق و رابطهٔ بین حق و خلق است؛ و اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.22034.14.27.99]

غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی‌کرد و نور هدایت در هیچ‌یک از عوالم ظاهر و باطن نمی‌تابید (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

به همین دلیل انسان کامل برزخ و حدفاصل دو حضرت غیب و شهادت، وجوب و امکان، اطلاق و تقیید و یا حضرت الوهی و کونی است (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۴۳؛ جندی، ۱۴۲۳: ۷۱؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۲؛ جیلی، ۲۰۰۴: ۹۴؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۲). قونوی مقام برزخیت انسان را اصل هر تعین و منبع هرچیزی می‌داند؛ چراکه حائل بین دو حضرت، هم کمالات حضرت الوهی و هم کمالات حضرت کونی را داراست (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۴۳). بر همین اساس، برزخ بین دو حضرت، جامع بین آن‌ها نیز هست و اگر انسان کامل نقش برزخیت بین دو حضرت را ایفا نمی‌کرد، به دلیل عدم مناسبت بین دو حضرت مذکور، مدد و فیض الهی به عالم کونی نمی‌رسید.

با توجه به مقام برزخیت انسان و دارا بودن کمالات عالم غیب، رابطهٔ این وصف از انسان کامل با تجسم عمل نیز روشن می‌شود، زیرا برزخیت او سبب سیطرهٔ وی بر عوالم مادون ازجمله برزخ صعودی می‌شود که جایگاه ظهور باطن امور و تجسم اعمال است و ازسوی‌دیگر انسان کامل واسطهٔ فیض عالم الوهی به عالم کونی است و تجسم عمل نیز از این امر مستثنا نبوده و از مجرای انسان کامل امکان‌پذیر است.

ازسوی‌دیگر، عرفا جایگاه انسان کامل و نسبت او به عالم را به‌منزلهٔ نفس ناطقه انسان به بدن او دانسته (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۸۶؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۲۳۳؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۷؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۹۹). و تدبیر عالم را متوقف بر وجود او می‌دانند، به‌طوری‌که عالم بدون انسان کامل، مانند آیینه‌ای تار و کدر است که با وجود انسان کامل جلا پیدا می‌کند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۴۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۹۰). تشبیه انسان کامل به نفس ناطقه حاکی از رابطهٔ مستحکم او با عالم هستی است؛ زیرا عرفا قائل به اتحاد نفس و بدن بوده و بدن را مرتبه ضعیف نفس می‌دانند (جامی، ۱۳۵۸: ۱۵۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۸). بنابراین عالم برای انسان کامل همانند اعضا و جوارحی است که تحت تدبیر روح هستند و هرگونه تصرفی در عالم هستی برای او جایز است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

۲. ویژگی‌های انسان کامل

مهم‌ترین بخش از مباحث انسان کامل که وظیفهٔ اثبات تجسم عمل را دارد، ویژگی‌هایی است که برای انسان کامل بیان شده است. خصوصیات انسان کامل ازسویی باعث شناخت و تمایز او می‌گردد و ازسوی‌دیگر نشان‌دهندهٔ مقام و جایگاه او در عالم هستی است. جایگاهی که رابطهٔ او با خدا و خلق را روشن کرده و جامعیت و تسلط او را بر عالم نمایان می‌کند.

بخشی از این ویژگی‌ها مربوط به سعهٔ وجودی و تصرف انسان کامل و بخش دیگر مرتبط با علم و شناخت او از عالم هستی است؛ به‌طوری‌که گاهی احاطهٔ وجودی او بر دیگر عوالم، سبب تسلط او بر عالم هستی شده و حضرات مختلف نزد او حضور خواهند داشت و گاهی احاطهٔ علمی او باعث شناخت و درک او نسبت به دیگر عوالم و باطن امور می‌شود. در ادامه به دوبخش مذکور به‌طور مبسوط اشاره خواهد شد.

۲-۱. خلافت

کمال مطلوبی که انسان برای آن خلق شده، چیزی جز خلافت و نیابت انسان کامل از خداوند متعال نیست. انسان کامل درحقیقت سایهٔ خداست و ازآنجایی‌که حق‌تعالی در حجاب است، انسان کامل را مظهر اوصاف خویش و خلیفهٔ خود در زمین قرار داده و آنچه در آسمان‌ها و زمین است را مسخر او گردانده و به‌خاطر او آفریده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۸۰). ازسوی‌دیگر، ظهور خلیفه در عالم هستی باید با اوصاف «مستخلف عنه» باشد، ازهمین‌رو خداوند متعال خلیفه‌اش را در ابتدای امر با اسمای الهی آشنا کرد و تمامی آن‌ها را به او آموخت تا همانند ماهِ کامل که منعکس‌کنندهٔ نور خورشید است، خلیفه نیز تجلی حق بوده و حکم او همان حکم حق‌تعالی باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵۶). و ازآنجایی‌که اسمای الهی هرکدام اثر و خاصیت ویژه‌ای دارند، خلیفهٔ الهی قادر خواهد بود به‌وسیلهٔ اسما در عالم هستی تصرف کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵۶).

محیی‌الدین دلیل خلافت انسان کامل را مقام «خاتمیت» او می‌داند، زیرا پادشاه با نگین انگشتر خود، خزائن مملکت را نگهداری می‌کند و حق‌تعالی نیز به‌وسیلهٔ خلیفهٔ خویش، مخلوقاتش را حفظ می‌نماید (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۵۰)، بدین‌ترتیب خداوند انسان کامل را خلیفهٔ خویش برای حفظ مُلک و خلقش قرار داد. علاوه‌بر خاتمیت انسان کامل، جامعیت او نیز عامل مؤثری در کسب مقام خلافت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.22034.14.27.99]

است، زیرا اگر خلیفه واجد تمام اوصاف حق‌تعالی نباشد، حکم او در عالم هستی نافذ نخواهد بود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۷).

خلافت انسان رابطهٔ نزدیکی با خلاقیت او دارد، زیرا خلافت مستلزم دو نوع امر و اراده است که یکی تکوینی و دیگری قراردادی است. نوع تکوینی آن، که همان خلاقیت است، گاهی در عرصهٔ نفس انسان باعث پیدایش صور ذهنی و یا افعال ارادی می‌شود و گاهی نیز فراتر رفته و سبب خلق چیزی در عالم واقع می‌گردد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۷و۸). بنابراین خلاقیت به‌عنوان یک وصف مشترک بین انسان و خدا، محصول عنصر خلافت است و این خصوصیت تنها در انسان یافت می‌شود. با روشن شدن رابطهٔ خلافت و خلاقیت، ارتباط خلافت با تجسم اعمال نیز مشخص می‌شود، چراکه یکی از مباحث مهم در اثبات تجسم عمل، قدرت خیال انسان و خلاقیت او در عالم است که در انسان کامل این قوه در حد اعلای خود وجود داشته و باعث خلق اشیا توسط «همت» او در این دنیا شده و پس از مرگ، در تمام انسان‌ها این قوه به فعلیت می‌رسد؛ بنابراین خلق صور زشت و زیبا توسط نفس و قوهٔ خلاق انسان، هم در این دنیا و هم در عوالم اخروی قابل اثبات است. نکتهٔ دیگری که خلافت انسان کامل را با تجسم عمل گره می‌زند، قدرت تصرف او در عالم هستی و مسخر بودن موجودات عالم برای اوست که نحوهٔ ارتباط آن‌ها در ادامهٔ مقاله بررسی خواهد شد.

۲. ۲. تصرف

تصرف انسان کامل در مخلوقات، به حکم تملیک الهی است؛ بنابراین تصرف انسان در مُلکی است که خدا به او واگذار کرده و انسان کامل با «یدالله» این تصرف را انجام می‌دهد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۵). شیخ برای تائید این مطلب، به دو روایت استناد می‌کند که در اولی پیامبر اکرم(ص) در غزوه تبوک شخصی را از دور مشاهده کرده و فرمود: «کن اباذر» پس او ابوذر غفاری شد. دومین روایت نیز در مورد اهل بهشت است، زمانی که ایشان وارد بهشت می‌شوند، نامه‌ای به دست آن‌ها می‌دهند که نوشته است:

> *از خدای حی و قیومی که نمی‌میرد به انسان حی و قیومی که مرگ ندارد، اما بعد؛ همان‌طور که من به چیزی بگویم «باش»، موجود می‌شود، این خصوصیت را در تو نیز قرار دادم. سپس پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ‌یک از اهل بهشت به چیزی نمی‌گوید «باش»، مگر اینکه موجود می‌شود*(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

محیی‌الدین با ذکر روایات مذکور، تصرف و خلاقیت انسان را در دو عرصهٔ دنیا و آخرت مطرح می‌کند که اولی مربوط به انسان کامل است و دیگری عمومیت داشته و تمام اهل بهشت را شامل می‌شود. براین‌اساس، انسان کامل با تخلُّق به اخلاق الهی قادر به تصرف در عالم واقع و خلق و تبدیل اشیا است. این امر در پیامبران با وقوع معجزاتی مانند زنده کردن مردگان، تبدیل عصا به اژدها و دیگر موارد ثابت می‌شود و در مورد اولیای الهی نیز با صدور کرامات، قابل اثبات است. نکته‌ای که از نظر شیخ نیز پوشیده نمانده، وقوع این موارد به اذن الهی است، به‌طوری‌که انسان کامل در این‌گونه تصرفات، نقش «دست الهی» را دارد. ازسوی‌دیگر تصرف انسان کامل در اشیا، نه به وسیله نیاز دارد و نه خواهان اسم و رسم است، بلکه همان‌طور که انسان‌های عادی در کلام یا خوردن و نوشیدن خود تصرف می‌کنند، انسان کامل نیز در عالم تصرف می‌کند (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۳). تحلیل مذکور نشئت‌گرفته از دیدگاه عرفا دربارهٔ رابطهٔ انسان کامل با عالم است؛ چراکه ایشان انسان کامل را روح عالم و هستی را به منزلهٔ بدن انسان کامل می‌دانند و همان‌طورکه انسان در بدن خود تصرف می‌کند، انسان کامل نیز در عالم هستی تصرف می‌کند.

عبدالرحمان جامی نیز در میزان تصرف انسان کامل می‌گوید: «هیچ معنی از معانی از باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او و هیچ‌چیز از ظاهر به باطن در نیاید مگر به امر او» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹). این عبارت علاوه‌بر میزان تسلط انسان کامل بر عالم، اشاره به ظهور و بطون اشیا دارد و تجسم عمل نیز چیزی جز ظاهر شدن باطن اعمال و اعتقادات در برزخ و آخرت نیست؛ بنابراین حتی ظهورِ باطن اعمال نیز به اذن انسان کامل است و این به معنای علم او به باطن اعمال دروهلهٔ اول و تحقق خارجی آن‌ها به اذن او در وهلهٔ بعدی است.

با توجه به‌اینکه یکی از راه‌های اثبات تجسم اعمال، تسلط بر عالم برزخِ منفصل است که با در نظر گرفتن تسخیر تمام عالم برای انسان کامل، او قدرت تصرف در عالم مثال را داشته و اطلاع بر آن عالم یکی از ملزومات تسلط و تصرف اوست. ازسوی‌دیگر ظهور و بطون اشیا نیز تحت تسلط و تصرف انسان کامل است، به‌طوری‌که او مطلع بر هرچیزی است که بخواهد از بطون پا به عرصه ظهور (و یا بالعکس) بگذارد؛ بنابراین اشراف انسان کامل بر تجسم عمل که نوعی اظهار باطن است، ثابت می‌شود. پس او هم تسلط وجودی و هم تسلط علمی بر عالم برزخ دارد، عالمی که محل تجسد امور معنوی و تلطیف امور جسمانی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

۲. ۳. همت

ازآنجایی‌که انسان نمونهٔ کاملی از عالم اکبر و کون جامع است، می‌تواند همانند خداوند از قدرت خلق‌کردن نیز بهره‌مند باشد. چراکه نسبت موجودات به خداوند متعال همانند نسبت صورت‌های خیالی انسان به خودِ اوست. بدین‌ترتیب، انسان با خلقِ صور در عالم خیال، شبیه‌ترین موجود به خالق خویش است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۰). خلاقیت مذکور گاهی تنها در ذهن و نفس انسان شکل می‌گیرد و گاهی از مرز نفس فراتر رفته و در خارج نیز تحقق عینی می‌یابد.

ابن‌عربی از این قدرت خلاقهٔ انسان که منشأ آثاری خارج از نفس می‌گردد، به «همت» یاد می‌کند و قدرت مذکور را مرتبهٔ اعلی و پیشرفتهٔ قوهٔ خیال می‌داند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۸۸). به‌عبارتی عارف می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که آنچه دیگران با قوهٔ خیال خود در عالم خیال و رؤیا خلق می‌کنند، با همت خویش در عالم خارج و واقع خلق کند.

ممکن است برخی با توجه به‌مبنای ابن‌عربی در وحدت وجود و مسئلهٔ تشأن، خلق‌کردن در قاموس وی را بی‌معنا بدانند، چراکه کل عالم برمبنای ظهور و تجلی از حضرت حق صادر شده و زمانی که شیخ در مورد خداوند معتقد به خلق از عدم نیست؛ پس چطور در مورد عارف، قائل به خلق اشیا در خارج شده است؟

عفیفی در پاسخ به این اشکال دو صورت را مطرح می‌کند:

۱. عارف درحال فنای فی‌الله قدرت بر خلق پیدا می‌کند، به‌طوری‌که خداوند به دست او چیزی را در عالم خارج پدید می‌آورد؛ بنابراین فعل مذکور کار خداوند است اما به‌وسیلهٔ عارف در خارج محقق می‌شود و عارف نقشی جز وساطت در این زمینه ندارد. توجیه مذکور، شبیه به نظریهٔ کسب در تفکر اشاعره است.

۲. خلقِ عارف همان پدیدآوردن چیزی در یکی از حضرات خمس (حضرت ذات، عقول، ارواح، مثال و حس) است؛ بنابراین توجیه، منظور از همت این است که عارف در حضرت حس، چیزی را ظاهر می‌کند که در حضرات بالاتر بالفعل وجود داشته است نه‌اینکه عارف چیزی را به‌وسیلهٔ همت از عدم به وجود می‌آورد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶،ج۲: ۸۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

بنابر توجیه اول، اگرچه خداوند فاعل خلق است، اما نقش عارف در توجه تام به قوای روحی و تجمیع آن‌ها برای خلق یا تغییر اشیا نمود پیدا می‌کند؛ و در توجیه دوم، عارف واسطهٔ صرف نیست، بلکه نقش اساسی در اظهار حقایق بالفعل در عوالم بالاتر را ایفا می‌کند. باتوجه به دیدگاه ابن‌عربی در وحدت وجود، توجیه دوم صحیح‌تر است؛ زیرا بالاخره در توجیه اول، خلقِ با واسطه به عارف نسبت داده شده و اصل خلق را مربوط به خداوند دانسته است، درحالی‌که در تفکر وحدت وجود، از خلق به تشأن و ظهور تعبیر می‌شود؛ بنابراین توجیه دوم که اظهار چیزی در عوالم پایین است، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

در جای دیگر، شیخ با تمسک به آیه شریفه: «وَ لَكُمْ فيها ما تَشْتَهي أَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فيها ما تَدَّعُونَ» (فصلت: ۳۱). خلاقیت عبد را در دار آخرت اثبات کرده به‌طوری‌که اگر به چیزی بگوید: باش، بلافاصله تحقق خارجی پیدا می‌کند و تنها فرق بین عبد و رب را در فقر و نیاز عبد می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۷۳۴). این قدرت خلاقانه که در این دنیا برای معدودی از انسان‌ها فعلیت می‌یابد، در عوالم اخروی برای تمام انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و می‌تواند یکی از بهترین توجیهات تجسم اعمال و خلق صور زیبا و زشت در بهشت و جهنم باشد؛ زیرا برمبنای آیه: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِه» (اسراء: ۸۴)، انسان افعال خود را چه در دنیا و چه در آخرت، براساس سریرت خویش انجام می‌دهد و همت نیز در راستای ذات و ملکات انسان به خلق صور می‌پردازد.

۲. ۴. جامعیت

هرکدام از حضرات چهارگانهٔ لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت دارای جایگاه ویژهٔ خود بوده و هیچ‌کدام راهی به دیگری ندارند، به این معنا که حضرات بالاتر، کامل‌تر از عوالم پایین‌تر بوده و البته کمالات جزئی و تفصیلی حضرات فروتر را به‌نحو جمعی داشته و فاقد جزئیات و تفاصیل مراتب پایین‌تر هستند؛ اما انسان کامل، حضرتی است که جامع تمامی حضرات است (قونوی، ۲۰۱۰: ۸۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۵)؛ به‌طوری‌که جمیع کمالات آن‌ها به دو صورت جمعی و تفصیلی در انسان کامل یا همان «کون جامع» موجود است؛[۲] به‌عبارت‌دیگر او منعکس‌کنندهٔ عوالم دیگر است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۲؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۱۴)، و به همین دلیل در مقابل هر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.22034.14.27.99]

عالم وجودی، قوه‌ای ادراکی متناظر با آن عالم دارد؛ حواس ظاهری او در مقابل عالم ملک، قوهٔ خیال او دربرابر عالم مثال و قوای عقلی او در مقابل عالم ارواح است (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴).

انسان‌کامل ازآنجاکه عصارهٔ هستی است و تمام عوالم در او منعکس می‌شوند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۷)، حقایق موجود در عوالم و حضرات دیگر را در خود دارد و این به‌معنای حضور آن عوالم در حضرت انسان کامل است. ازسوی‌دیگر جامعیت او سبب می‌شود که هرگاه از عالم حس خارج شده و وارد عالم مثال شود، نفس او به‌واسطهٔ «همت» صورتی شبیه صورت دنیوی خویش خلق می‌کند، درحالی‌که صورت حسی او در عالم دنیا باقی است (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۳). خلق بدن در عالم مثال، اشاره به معاد جسمانی و نیاز نفس به بدن در عوالم برتر دارد و باتوجه به ارتباط وثیق معاد جسمانی و تجسم عمل و همچنین تناسب بدن برزخی و اخروی با اعمال انسان، ظهور باطن اعمال در قالب بدن را ثابت می‌کند.

یکی از ثمرات رسیدن انسان کامل به مقام جامعیت، علم او به حقایق اشیا و مبادی آن‌هاست؛ زمانی که انسان از قید عالم ماده و احکام آن رها شود و مراتب عوالم عِلْوی را پشتِ سر گذارد، به مرکز دایرهٔ وجود می‌رسد که جامع تمام مراتب هستی است. در این مقام، تمام حقایق الهی و کونی برای او که محیط بر کل دایرهٔ هستی است، معلوم می‌شود (حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۷). بنابراین علاوه‌بر حضور حضرات دیگر در حضرت انسان کامل، جامعیت علمی او نیز اطلاع از عوالم برتر و باطن امور را ثابت کرده و می‌تواند مقدمه‌ای برای اثبات تجسم اعمال باشد. یکی دیگر از نتایج جامعیت انسان کامل، ازلی و ابدی شدن او و اتصافش به دو اسم ظاهر و باطن است (امام خمینی، ۱۴۱۶ق: ۵۵)، که با اتصاف او به اسم ظاهر و باطن، هرچیزی از حیطهٔ ظاهر به باطن یا بالعکس وارد شود، به اذن و اطلاع انسان کامل خواهد بود و یکی از مصادیق آن، اعمال انسان است که تجسم باطن آن‌ها به اذن و اطلاع انسان کامل است.

۲. ۵. علم

انسان در ارتباط با واقعیت و عالم خارج، دو راه برای کسب اطلاع از آن دارد؛ راه اول علم حصولی است که از این طریق فقط می‌توان مفهومی از واقعیت به‌دست آورد و حقیقت اشیا برای کسی که علم حصولی دارد، پوشیده می‌ماند؛ اما از طریق حضور خود شیء نزد انسان و اتصال بی‌واسطه نفس با حقایق خارجی، حقیقت اشیا برای انسان روشن می‌شود و چنین علمی فرع بر میزان تجرد انسان و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

احاطهٔ او به اشیا است. البته تجرد انسان و به‌تبع آن، احاطهٔ او نیز دارای مراتبی است و هرچه میزان این تجرد بیشتر باشد، تسلط علمی بالاتر خواهد بود.

انسان کامل باتوجه به «فنای فی الله» و «بقای بالله» دارای بالاترین مرتبهٔ تجرد یا همان مقام «فوق التجرد» است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۵۳)، و این به‌معنای احاطه و تسلط مطلق او بر عالم هستی است. به همین دلیل زمانی‌که انسان کامل به مقام «فنای فی الله» و پس‌ازآن به «بقای بالله» رسید و خلافت الهی را به‌عهده گرفت، به‌واسطهٔ حق‌تعالی وسعت وجودی پیدا کرده و احاطه به تمام اشیا پیدا می‌کند (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۴). احاطه و تسلط مذکور ثمراتی دارد که یکی از آن‌ها اشراف به باطن امور است:

چون شما سوی جمادی می‌روید / محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید / غلغل اجزای عالم بشنوید...
فاش تسبیح جمادات آیدت / وسوسهٔ تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها / بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها

(مثنوی، دفتر۳: ۱۰۲۳- ۱۰۲۰)

حضور و سریان انسان کامل در عوالم هستی نیز اثبات‌کنندهٔ علم کامل او به عالم است؛ چراکه کمال انسان در سفر سوم به پایان رسیده و انسان‌کامل به‌مرحلهٔ «حق الیقین» می‌رسد و در این مرتبه موجود شدن تمام مخلوقات و تک‌تک انسان‌ها را تا روز قیامت مشاهده می‌کند و حتی مراتب آن‌ها را نیز می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸و۱۱۹). سریان انسان کامل در عالم را از تعبیر مشهور ابن‌عربی درمورد نسبت انسان کامل به عالم نیز می‌توان برداشت کرد؛ زیرا از دید شیخ نسبت انسان کامل به عالم همانند نسبت روح انسان است به بدن او و همان‌طورکه روح در بدن سریان دارد، انسان‌کامل نیز در عالم سریان دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۶۸). این تشبیه نکات دقیقی را به‌همراه دارد؛ اولاً علم روح به اعضا و جوارح خود، علم حضوری است و ادراک آن‌ها نیاز به‌واسطه ندارد، بدین‌ترتیب علم انسان کامل نیز حضوری بوده و به تمام مخلوقات علم حضوری دارد. دوماً نفس به‌صرف ارادهٔ کاری، اعضای خویش را برای انجام آن تحریک می‌کند، این امر در قوای باطنی ظهور و بروز بیشتری دارد؛ به‌طوری‌که انسان با اراده می‌تواند صوری را در خیال خلق کند. حالت مذکور در انسان کامل با تصرف او و همچنین قدرت خلاقه وی در عالم مثال متصل و منفصل نمود پیدا می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.22034.14.27.99]

قرابت رتبی انسان کامل نیز یکی از دلایل علم تام اوست؛ به‌طوری‌که ابتدا تمام علوم و حقایق از حضرت ربوبی بر مقام عقل اول که «رحمان» نام دارد، به‌صورت اجمالی نازل می‌شود و پس‌ازآن به‌صورت تفصیلی بر نفس کلی که «رحیم» نامیده می‌شود، نازل می‌گردد و سپس به مراتب پایین‌تر به‌صورت اجمالی و تفصیلی می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸؛ آملی، ۱۳۶۸: ۵۶۸). براین‌اساس، تمام علوم کلی و جزئی در دو مقام رحمان و رحیم قرار می‌گیرد و انسان کامل باتوجه به متناظر بودن هریک از مراتب وجودی‌اش با عالم هستی، در مقام روح، متناظر با عقل اول و در مرتبهٔ قلب، مقابل نفس کلی قرار دارد؛ بنابراین انسان کامل باتوجه به اتحاد با دو عالم عقل اول و نفس کلی، واجد تمامی علوم کلی و جزئی است. برهمین‌اساس، برخی شارحان محیی‌الدین باتوجه به حدیث «قرب نوافل» اقدام به اثبات علم مطلق انسان کامل کرده‌اند؛ به‌طوری‌که اگر حق‌تعالی شنوایی، بینایی و دیگر قوای کسی شد، هیچ ذره‌ای در زمین و آسمان از نظر او غایب نخواهد بود و اگر اراده کند چیزی را بداند، به‌واسطهٔ مضاهی بودن او با حق‌تعالی، علم به آن چیز پیدا می‌کند. پس همهٔ اشیا در مرتبهٔ جمعی او حاضر بوده و نسبت او به عالم همانند مرکز دایره به محیط آن است که تسلط به تمام حقایق کونی و الهی دارد (حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۶و۵۷).

عرفا علم انسان کامل را از طریق علم به اسما و اعیان نیز مطرح کرده‌اند؛ چراکه او مظهر تمام اسمای الهی است و برهمین‌اساس در تمام مراتب عالم حضور داشته و عالم نیز نزد او حاضر است: «**فکل من فی العالم جاهل بالکل عالم بالبعض إلا الإنسان الکامل وحده فإن اللّه علمه الأسماء کلها و آتاه جوامع الکلم**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۹۸). ازسوی‌دیگر براساس دیدگاه ابن‌عربی و عرفا درمورد اعیان ثابته، تمامی احوالات یک موجود برمبنای اقتضائات عین ثابت آن شیء است و انسان‌کامل نیز با آگاهی از اعیان، به گذشته، حال و آینده موجودات اطلاع پیدا می‌کند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۶۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۷۱)، بنابراین انسان کامل با رسیدن به مرتبه تعین ثانی به «سرُّ القدَر» دست می‌یابد و با ارتقاء به تعین اول، «سرّ سرّ القدر» را درک می‌کند. نتیجهٔ درک این دو مقام، علم اجمالی و تفصیلی انسان‌کامل به تمام اشیا است؛ چراکه آن‌ها را در مقام وحدت و کثرت مشاهده کرده است.

بنابراین انسان‌کامل باتوجه به سریان، تجرد تام، احاطه، قرابت و مضاهی بودنش با حق‌تعالی و همچنین علم او به اسما و اعیان ثابته، علمی کامل، حقیقی و حضوری به اشیا عالم دارد تاجایی‌که او را مظهر کامل علم باطن الهی معرفی کرده‌اند(کاشانی، ۱۴۲۲، ج۱: ۲۰۹)، براین‌اساس، احاطهٔ علمی او بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.22034.14.27.99]

عوالم برتر ثابت شده و تجسم عمل که همان باطن اعمال دنیوی است باتوجه به اشراف و تسلط علمی انسان کامل بر باطن امور، قابل اثبات است؛ چراکه اشراف انسان‌کامل به ملکوت اعمال، ازآنجایی که علمی حضوری و حقیقی است، اثبات‌کنندهٔ تجسم عمل در برزخ و آخرت است. زیرا از نظر ابن‌عربی آنچه انسان‌های عادی در آخرت مشاهده می‌کنند، عارف در همین دنیا می‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۷۳۴) . همچنین براساس تطابق عوالم، برزخ و آخرت در بطن همین دنیا موجود بوده و مشاهدهٔ باطن عمل در این دنیا به‌معنای وجود و حضور آن باطن در عوالم برتر است، پس مشاهده و علم به آن در دنیا اثبات‌کنندهٔ تحقق عینی باطن اعمال در برزخ و قیامت خواهد بود.

علاوه‌بر اینکه عرفا علم انسان کامل را مبدأ قدرت و ولایت او دانسته‌اند؛ چراکه علم او نوری لدنی و مرتبه‌ای وجودی است که هرکس به آن مقام برسد، قدرت تصرف در تکوین را داشته و دارای ولایت تکوینی خواهد بود. ازاین علم در قرآن به «علم الکتاب» و در حدیث به «علم الاسماء» یاد شده است (آملی، ۱۳۸۲: ۵۱۰ تعلیقه ۲۱۶). بنابراین با اثبات احاطهٔ علمی انسان‌کامل به عالم هستی، تصرف تکوینی او در عالم نیز ثابت می‌شود که منشأ ظهور باطن امور و خلق اشیا در عالم واقع است.

نتیجه:

مبحث انسان کامل باتوجه به جایگاه خود در عالم هستی و همچنین علم و احاطه به عوالم گوناگون، نقش مهمی در اثبات تجسم اعمال دارد. ابن‌عربی دو رکن اساسی را در تعریف انسان کامل به‌کار برد؛ یکی جامعیت و دیگری مظهریت او برای اسمای الهی. شاید این دو خصیصه را بتوان جامع تمام اوصاف انسان کامل دانست. ازسوی‌دیگر، عالم هستی را به غیب و شهادت تقسیم کرد، به‌طوری‌که اگر انسان به غیب عالم دسترسی پیدا کند، خداوند او را بر کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. این امر باعث مشاهدهٔ عین مثالی نفس در خارج است. اگرچه از نظر او اعمال انسان از سنخ عرض‌اند، اما در عوالم دیگر صوری قائم به نفس داشته و تجسد می‌یابند، به‌طوری‌که انسان آن‌ها را مشاهده کرده و می‌تواند با آن‌ها گفت‌وگو کند. همچنین با طرح خلاقیت انسان پس از مرگ، به قیام صدوری صور برزخی نسبت به نفس اشاره کرد. لذا باتوجه به مجموعهٔ این مبانی که همگی در گسترهٔ خیال مطرح‌اند، تجسم اعمال علاوه‌بر مشهود بودن برای برخی عرفا، معقول نیز خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

همچنین روشن شد که انسان کامل تمامی کمالات جمعی و تفصیلی حضرات دیگر را داراست و به همین دلیل اولاً؛ احاطهٔ وجودی بر دیگر عوالم داشته و آن عوالم نزد او حضور دارند، ثانیاً؛ به همهٔ حضرات علم داشته و منعکس‌کنندهٔ عوالم دیگر است و ثالثاً؛ در تمام عوالم سریان دارد. علاوه‌بر اینکه براساس تطابق او با عالم کبیر، هریک از قوای ادراکی او در مقابل عالمی از عوالم هستی قرار می‌گیرد. دو خصوصیت علم و احاطهٔ او بر دیگر عوالم به‌معنای اشراف او بر غیب عالم و باطن امور است، بنابراین جامعیت انسان مقدمه‌ای برای کشف باطن اعمال و اثبات تجسم عمل در برزخ و قیامت است.

خصوصیت بارز دیگری که در مقالهٔ حاضر به آن اشاره شد، علم انسان کامل است. علمی که براساس حضور او در دیگر عوالم شکل گرفته و خطابردار نیست. به‌واسطهٔ همین علم است که در سفر سوم، سالک الی الله کامل شده و به مرحلهٔ «حق الیقین» می‌رسد و مراتب تمام مخلوقات و انسان‌ها را از ازل تا ابد مشاهده می‌کند. مشاهده‌ای که عرفا از آن به ملکوت عالم یا دیدن حقیقت اشیا تعبیر می‌کنند. در این مقام، انسانْ فانی در حق شده و با حقْ اشیا را می‌بیند و می‌شناسد، به‌عبارت‌دیگر انسان‌کامل در این مرحله مضاهی با حق شده و دیدن و شنیدنش الهی می‌شود، تنها تفاوتش با حق در این مقام، در ربوبیت و مربوبیت یا در وجوب و امکان است. زمانی که انسان کامل به این جایگاه دست یافت، مظهر اسم «ظاهر و باطن» الهی شده و باطن امور و ازجمله باطن اعمال خود و دیگر بندگان، برای وی روشن می‌شود.

برزخیت او بین عالم غیب و شهادت نیز حاکی از احاطهٔ او بر هر دو عالم دارد، برهمین مبناست که او واسطهٔ فیض حق‌تعالی بر عالم هستی است و ازآنجایی‌که مظهر اسم «الله» است، دیگر اسمای الهی در خدمت او بوده و تمام کارهای خویش در عالم را از طریق همین اسما انجام می‌دهد.

مسخر بودن عالم برای انسان کامل نیز حاکی از تسلط و احاطه اوست، تسخیری که اگر اراده کند چیزی را در عالم خلق کند، کافی است بگوید: باش تا وجود پیدا کند. شیخ با توسل به روایتی این امر را برای بهشتیان نیز ثابت کرد. با توجه به همین قدرت خلاقهٔ انسان است که صور زشت و زیبا را در عوالم اخروی ایجاد می‌کند؛ بنابراین آنچه برای انسان در عوالم دیگر تجسم می‌یابد یا حتی به دست او موجود می‌شود، انسان کامل در همین دنیا خلق و یا مشاهده می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

بنابراین انسان با هویت واحد در عوالم دیگر حضور پیدا می‌کند و ازآنجایی‌که روح او در تمام عوالم به تدبیر بدنش می‌پردازد، در عوالم دیگر نیز بدنی متناسب با همان نشئه را تدبیر خواهد کرد و البته بدن او در عوالم دیگر، هماهنگ با اعمال او و نتیجهٔ آن‌هاست، به‌طوری‌که حسن و قبح اعمال او گاهی در بدن برزخی و اخروی‌اش تأثیر گذاشته و به شکل‌های زشت یا زیبا نمایان می‌شود و گاهی نیز این اعمال در خارج از نفس او تجسم پیدا می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در مورد مقام و منزلت انسان کامل، تعبیرات دیگری نیز در روایات وارد شده است، مانند: «**اجْعَلُونَا عَبِيداً مَخْلُوقِينَ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُم**» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۴۱) و یا «**لَا تَتَجَاوَزُوا بِنَا الْعُبُودِيَّةَ ثُمَّ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُم**» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۲: ۴۳۸). در روایت مذکور، امام صرفاً مقام ربوبیت را از خویش ساقط کرده و هر مقام و جایگاه دیگر را ثابت نموده است.

۲. از نظر امام خمینی انسان کامل دارای تمام مراتب ظهورات و مظهر همه عوالم از ملک تا ملکوت است، به همین دلیل انسان کامل در هر مرتبه‌ای حضور دارد و با آن‌ها یکسان است؛ به‌عبارت‌دیگر انسان کامل با جبروت، جبروت است و با ملکوت، ملکوت و با ملک، ملک است (امام خمینی، ۷:۱۴۱۶).

کتاب‌نامه:

- ابن‌ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____. (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن طاوس، علی بن موسی. (۱۴۰۹)، *إقبال الأعمال*؛ چاپ دوم، تهران: دارالکتب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح و شرح ابوالعلا عفیفی، قاهره: درا احیاء الکتب العربیة.
- _____. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة (۴ جلدی)*، بیروت: دار الصادر.
- _____. (۲۰۰۳)، *کتاب المعرفة*، تصحیح محمدامین ابوجوهر، دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۸۲)، *انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة*، تصحیح محسن موسوی، قم: نورعلی نور.
- _____. (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحیط الاعظم*، تصحیح محسن موسوی، چاپ سوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- بابا رکنا، مسعود بن عبدالله شیرازی. (۱۳۵۹)، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، تصحیح رجبعلی مظلومی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة*، تصحیح نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- _____. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق)، *الانسان الکامل*، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____. (۲۰۰۴)، المناظر الاهیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسینی الکیلانی، ناصربن الحسن. (۱۴۲۸ق)، *حکم الفصوص و حکم الفتوحات*، قاهره: دار الآفاق العربیة.
- حسینی خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۱)، *خلافیت و خلافت انسان در فلسفه و عرفان اسلامی*، خردنامه صدرا، شماره ۲۸، صفحات ۱۲-۵.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- [امام] خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۰)، *آداب الصلاة، هفتم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

- _____ . (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*، تصحیح سید جلال آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»*، قم: پاسدار اسلام.
- _____ . (۱۴۱۶ق)، *شرح دعاء السحر*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح محسن کوچه‌باغی، چاپ دوم، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی.
- فرغانی، سعید الدین. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____. (۲۰۱۰)، *مفتاح الغیب*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تصحیح سید جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- _____ . (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن‌عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- نابلسی، عبد الغنی.(۱۴۲۹ق)، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تصحیح عباس خیاط‌زاده، کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- همدانی، سید علی. (بی‌تا)، *حل فصوص الحکم*، نرم افزار عرفان، مرکز تحقیقات کامپیوتر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.22034.14.27.99]