

تعریف انسان در ساختار انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی و آگوستین

mjnicdel@yahoo.com

Kermania59@yahoo.com

محمدجواد نیک‌دل / دکترای ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

چکیده

انسان و مسائل مربوط به آن همواره معرکه آرای متفکران بوده است. تعریف انسان یکی از مسائلی است که اندیشمندان مختلف به فراخور اندیشه و فهم خود، بدان پرداخته‌اند. این نوشتار به روش تحلیلی - توصیفی کنکاشی است درباره تعریف انسان در ساختار انسان‌شناسی عرفانی از نگاه دو اندیشمند بزرگ و تأثیرگذار جهان اسلام و مسیحیت؛ یعنی ابن عربی و آگوستین. تعریف این دو اندیشمند از انسان، بسیار ویژه و متفاوت است. ابن عربی تعریف افلاطون از انسان را نادرست می‌داند. تعریف او از انسان بر پایه اندیشه «خدا» و «شناخت حق تعالی» استوار است. آگوستین چند تعریف از انسان ارائه می‌کند که در یکی از آنها با تعریف افلاطون هماهنگ است؛ اما تعریف دیگر او نیز ناظر به اندیشه خداست که در اینجا به گونه‌ای با ابن عربی هماهنگ است. باین‌حال تعریف این دو از انسان، در ساختار انسان‌شناختی عرفانی خاص خود، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: انسان، تعریف، انواع انسان، انسان کامل، انسان حیوان، انسان‌خدا، انسان پارسا، انسان هبوط‌یافته، خدا.

محبی‌الدین ابن عربی بسیار پرکار بوده و حدود ۸۵۰ اثر علمی به وی نسبت داده شده که از آن همه حدود هفتصد اثر معتبرند و بیش از چهارصد اثر از آنها هنوز باقی است (کالین، ۲۰۱۴، ص ۱۶۲). به گفته علامه حسن‌زاده آملی «آثار عرفانی وی، به‌ویژه *فصوص و فتوحات*، تفسیر انفسی و بیان مقامات عروجی و اسرار و بطون آیات و روایات هستند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷)، و «تمام کتاب‌های *قنوی* و دیگر شاگردان شیخ اکبر و نیز کتاب‌ها و رساله‌های شاگردان آنان، تا *اسفار* و دیگر کتاب‌های *صدرالمتألهین* و رساله‌های شاگردانش تا زمان ما، آنچه از معارف ذوقی و حقایق شهودی و تفسیر انفسی آیات و روایاتی را که دربردارند، از آثار شیخ اکبر دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۷۰). دیگران نوشته‌اند: «اگرچه آثار ابن عربی بیشتر در زمینه عرفان و تصوف است، اما تمامی علوم اسلامی (از جمله حدیث، تفسیر، سیره نبی، فلسفه، ادبیات از جمله شعر صوفیانه) و علوم طبیعی را نیز دربرمی‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۶۴).

آگوستین نیز بیشتر به عنوان بزرگ‌ترین الهی‌دان لاتینی عالم مسیحی معروف شده است؛ باین حال وی یکی از کسانی است که موجب پیشرفت رهبانیت و ترویج عرفان شد. عدم توافق پژوهشگران بر سر تعریفی واحد از عرفان، برخی را بر آن داشت تا نپذیرند که آگوستین یک عارف بوده است (مگین، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱)؛ ولی دام کوتبرت باتلر یکی از نخستین پژوهشگران در زمینه عرفان مسیحی در این باره می‌نویسد:

از نظر من آگوستین پادشاه عارفان است؛ بی‌ظنیر و دارای دو عنصر تجربه عرفانی است که در کسی دیگر نیافتیم، یکی ذهنی وقاد و گیرا در تجربه‌های عرفانی، و دوم عشق و محبت به خدا که شور و شوقی سوزان است (باتلر، ۱۹۲۶، ص ۲۰).

اولین آندرهیل عرفان‌شناس برجسته معاصر، شخصیت و اندیشه‌های آگوستین را دومین نقطه عطف بزرگ (پس از شخصیت پولس) در تاریخ عارفان مسیحی دانسته‌اند (آندرهیل، ۱۹۱۰، ص ۶۰). این نقطه عطف آنچنان مهم است که برای شناخت کامل عارفان قرون وسطا، به‌ناچار کتاب *اعترافات* او را باید کاملاً درک کرد. اهمیت آگوستین از دو جهت است: نخست اینکه او عارفی طبیعی (عارف عقلی) با توانایی قابل توجه در خودکاوی و فن بیان است و یکی از حیرت‌آورترین گزارش‌ها را در تاریخ تحول یک نفس (به‌واسطه لطف فوق طبیعی خدا) ارائه کرده است؛ و دوم اینکه اندیشه یونانی و احساس دینی را به مسیر اصلی عرفان مسیحی وارد کرد (همان). آگوستین هم در طلب حقیقت و جمال بود و هم عاشق و دوستی بی‌باک (همان، ص ۶۱).

۱. تعریف انسان از نگاه ابن عربی

واژه «انسان» از «همزه نون سین» به معنای «آشکار شدن شیء» و «هر چیزی که مخالف شیوه توحش است» ریشه گرفته است. انس به یک شیء زمانی حاصل می‌شود که آن شیء دیده شود: «أُنْسْتُ الشَّيْءَ إِذَا رَأَيْتَهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۵). ابن عربی معتقد است علت نام‌گذاری انسان به این نام، انس او با مرتبه

کمالیت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۳). وی انسانیت را یک مرتبه دانسته، می‌گوید: مرتبه انسانیت، واحد و یگانه است که در آدم ﷺ گرد آمده است؛ براین اساس، او مجموع فرزندان است: «ان حقيقة الانسان واحدة يجمعها آدم ﷺ اذ هو مجموع الذرية» (ابن عربی، ۱۰۵۲ ق، ص ۲۴).

ایشان می‌گوید این حقیقت واحد و یگانه، در «انسان کامل» تحقق می‌یابد؛ از این‌رو، می‌گوید اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر، به سبب شباهت انسان کامل و سایر افراد بشر در شکل (همان، ص ۳۹۶) و صفت آنهاست؛ بنابراین وی واژه «انسان» را در سه مرتبه وجودی متفاوت به کار می‌برد که عبارت‌اند از: مرتبه انسانی (یا انسان کامل)، مرتبه عالم (یا انسان کبیر)، و مرتبه قرآن (یا انسان کلی): «ما فی الوجود إلا ثلاثة أناساً الإنسان الأول الكل الأقدم والإنسان العالم والإنسان الأدمی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۱). هریک از سه واژه از «انسان» ریشه گرفته‌اند.

ابن عربی معنای انسانیت را خلافت و جانشینی خدای متعال دانسته، خلافت خدای متعال را مرتبه‌ای می‌داند که شامل ولایت، نبوت، رسالت، امامت، امر و ملک است: «ان معنى الانسانية هو: الخلافة عن الله، و ان الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية والنبوة، والرسالة والامامة والامر والملك...» (ابن عربی، ۱۰۵۲ ق، ص ۴۷).

از نظر وی ولایت، رسالت، امامت، امر و ملک، ویژه انسان کامل است و سایر انسان‌ها که به مقام انسان کامل نرسیده‌اند، از آن بی‌بهره‌اند؛ بنابراین ابن عربی تعریف/رسطو از انسان یعنی «حیوان ناطق» را درست نمی‌داند و شاگردان و شارحان وی نیز اشکال‌های بسیاری به این تعریف گرفته‌اند (فناری، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۵-۳۶). به طور خلاصه می‌توان گفت ابن عربی، «ناطق» را فصل انسان نمی‌داند و می‌گوید «نفس ناطقه» ویژه انسان نیست؛ بلکه میان حیوان، نبات، و جماد مشترک است. او می‌گوید «نطق» لازمه وجود است، و هر موجودی دارای درک، شعور و نطق است. وی این ادعا را به قرآن کریم که می‌فرماید: «هیچ چیز نیست مگر آنکه او [خدای سبحان] را به پاکی یاد می‌کند و می‌ستاید» مستند می‌کند:

فالكل [الحیوان، النبات، والجماد] عند أهل الكشف حیوان ناطق بل حی ناطق غیر إن هذا المزاج الخاص یسمى إنساناً لا غیر بالصورة... قال تعالی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴)؛ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ج ۳، ص ۳۹۳؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۷۷).

بنابراین از آنجاکه همه موجودات خدای سبحان را تسبیح می‌کنند، دارای «نفس ناطقه» هستند. تبیین انواع انسان از نگاه ابن عربی، تعریف وی از انسان را روشن‌تر می‌کند.

۱-۱. انواع انسان از نگاه ابن عربی

آنچنان که پیش‌تر گفته شد، ابن عربی انسان را حقیقتی واحد و یگانه می‌داند که در «انسان کامل» تحقق می‌یابد. او اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر را به سبب شباهت‌های موجود میان شکل و صفت‌های افراد بشر و انسان کامل می‌داند. فہم منظور ابن عربی از این ادعا، نیازمند بیان گونه‌های انسان از نگاه اوست. انسان از نظر ابن عربی بر سه گونه است که شرح کوتاه آنها به قرار ذیل است:

۱. حیوان: این مرتبه تنها اشاره به صفت حیات دارد که بزرگ‌ترین شرف حیات است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۴) و شرط مرتبه انسانی است. به تعبیر دیگر، بهره‌مندی انسان از حیات، مانند سایر جان‌داران را «حیوان» گویند؛

۲. انسان حیوان: آنکه از حقایق حقی تهی است و تنها حقایق کونی در او آشکار شده است (همان، ج ۳، ص ۲۹۵، ۲۹۸ و ۳۱۵؛ ج ۱، ص ۶۴۱). انسان حیوان، جزئی از عالم است؛ عالمی که مسخر انسان کامل است. از این‌رو، انسان حیوان جزئی از انسان کامل است (همان، ج ۳، ص ۴۰۹). انسان حیوان در شکل، صورت و نشئه طبیعی، شبیه انسان کامل است؛ اما در باطن و نیز به لحاظ رتبه انسانی چنین نیست (همان، ج ۳، ص ۲۶۶ و ۳۹۰؛ ج ۴، ص ۱۱۲). انسان حیوان برخلاف انسان کامل، جلای عالم نیست (همان، ج ۳، ص ۳۷۰). انسان حیوان خلیفه انسان کامل است. او صورت ظاهره‌ای است که حقایق عالم (حقایق خلقی) به وسیله آن جمع می‌شوند؛ درحالی‌که انسان کامل علاوه بر حقایق خلقی، جامع حقایق حقی نیز هست و از این‌رو، خلیفه خدای سبحان است (همان، ج ۳، ص ۴۳۷). انسان حیوان از نظر ابن عربی همان «حیوان ناطق» است (همان، ج ۴، ص ۷۵). او می‌گوید انسان حیوان، شناختی نسبت به خدای خود ندارد (همان، ص ۳۰۸). در تبیین این سخن باید گفت: از آنجاکه انسان حیوان، موجودی در زمره موجودات دیگر است، پس «نطق» لازمه وجود او نیز هست. در نتیجه او نیز نسبت به خدای متعال شناخت دارد و به لحاظ همین شناخت، تسبیح‌گوی اوست؛ اما شناخت انسان حیوان از خدای متعال در مقایسه با شناخت انسان کامل از خدای تعالی آنچنان ناچیز است که گویی شناختی از خدا متعال ندارد. از این‌رو، ابن عربی می‌گوید انسان حیوان شناختی از خدا ندارد؛

۳. انسان کامل: آنکه هم حقایق الهی و هم حقایق کونی در وی آشکار شده است (همان، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۱۵). از نگاه ابن عربی مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع تمام مراتب الهیه و کونیه (از عقول و نفوس کلیه و جزئیه گرفته تا مراتب طبیعی و پایین‌ترین تنزلات وجود) که از آن به مرتبه عمائیه (که با مرتبه الهیه برابر است) نیز یاد می‌شود. از این‌رو، تفاوتی میان مرتبه انسان کامل و مرتبه الهیه نیست، مگر در ربوبیت و مربوبیت:

و مرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود ويسمى بالمرتبة العمائیه ايضاً، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية، لذلك صار خليفة الله (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

وی می‌گوید نسبت انسان کامل به جهان مانند نسبت نگین خاتم (انگشتر) به خاتم (محل نام صاحب خاتم) است؛ یعنی همان‌طور که نام را بر نگین انگشتر نقش می‌زنند، اسمای الهی و حقایق کونی را نیز در نهاد انسان کامل نقش می‌زنند. به تعبیر دیگر، قیام و بقای عالم به انسان کامل است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۵۰). وی آدم را روح عالم دانسته (همان، ص ۴۸-۵۰؛ همو، ۱۳۷۰ ب، ص ۳) و می‌گوید خدای سبحان تمام عالم را به وجود آورد درحالی‌که این عالم روح نداشت، همچون آیینه‌ای که چیزی در آن دیده نمی‌شد؛ آدم عین جلای آینه و روح آن صورت بود (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۸-۵۰).

ابن‌عربی معتقد است صورتی که انسان کامل براساس آن آفرینش شده است، کامل‌ترین صورت است: «... لأنه ليس أكمل من الصورة التي خلق عليها الإنسان الكامل» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱).
و این کامل‌ترین صورت، صورت حق تعالی است (همان، ج ۳، ص ۲۶۶). ابن‌عربی می‌نویسد انسان کامل که خلیفه خداست، حق تعالی را در ظاهر و باطن و نیز در صورت و مقام و معنا دارد، و سپس حقیقت خلافت را همان، آفرینش انسان کامل بر صورت خدا معرفی می‌کند: «الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته وهي الخلافة... فالإنسان الكامل الذي هو الخليفة قدر الحق ظاهرا و باطناً صورة و منزلة و معنى» (همان، ج ۴، ص ۱۳۲).
اگر ویژگی و کیفیت آفرینش بر صورت خدا مشخص شود، آنگاه حقیقت خلافت روشن می‌شود. پیش‌تر گفته شده که ابن‌عربی می‌گوید از آنجاکه انسان کامل جامع حقایق حقی و خلقی است؛ پس دارای مقام خلافت است. بنابراین آفرینش بر صورت خدا، آفرینشی است که جامع حقایق حقی و خلقی می‌باشد، و انسان کامل یا انسان خلیفه، انسانی است که تمام حقایق حقی و خلقی در نهاد او قرار داده شده است. از این‌رو، ابن‌عربی معتقد است انسان کامل راز خداوند (سر الله) در وجود انسان است و از این‌رو، آن ضرر و محدودیت‌هایی را که در وجود انسان است تحمل می‌کند:

إن الخلافة سر الله في البشر لذا تحملت ما فيها من الضرر

(همان، ص ۲۶۸).

او می‌گفت خدای سبحان، انسان کامل را خلیفه خود قرار داد تا اراده خود را در جهان اعمال فرماید و بدین وسیله نگهدار جهان باشد. برای این منظور، حق تعالی ساختار وجودی انسان کامل را به گونه‌ای قرار داده است که یک رویش به سوی حق تعالی و فیض و رحمتش است، و روی دیگرش به سوی هستی و آفریدگان حق تعالی است تا فیض حق تعالی را در آنها جاری سازد (صدرالمألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، خدای سبحان این ظرفیت را در نوع انسان قرار داده است؛ اما کامل‌ترین درجات آن را در انسان کامل قرار داده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۳).

۲. تعریف انسان از نگاه آگوستین

آگوستین در موارد مختلف درباره تعریف انسان سخن به میان می‌آورد و چند تعریف برای آن بیان می‌کند که آنها را به صورت کوتاه بررسی می‌کنیم:

۱. انسان حیوان ناطق (عاقل یا اندیشنده) و میرا (فانی) است (پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۲۱).

تعریف انسان به «حیوان ناطق و میرا»، تعریفی افلاطونی است که یک جنس و دو فصل دارد: جنس در این تعریف، «حیوان» است و فصل نخست آن، «ناطق» است که انسان را از سایر حیوان‌ها جدا می‌کند و فصل دوم «میرا» است که انسان را از «موجودات نامیرا» (مانند فرشته) جدا می‌کند. براین‌اساس حیوان را به دو دسته می‌توان

تقسیم کرد: ناطق (عاقل و اندیشنده) و غیرناطق. حیوان ناطق نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: حیوان ناطق میرا و حیوان ناطق نامیرا (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۴)؛

۲. انسان نوع متوسطی میان حیوان و فرشته است: حیوان یک موجود زنده، غیرناطق و میراست و فرشته موجودی ناطق و نامیراست. از آنجاکه انسان حیوان ناطق و میراست، برتر از حیوان و فروتر از فرشته است. او در «میرا بودن» با حیوان و در «ناطق بودن» با فرشته مشترک است (همان، ص ۵۵)؛

۳. انسان ماده عقلانی شکل یافته از روح و بدن است (همان؛ کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸؛ پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۲۱).

آگوستین این تعریف را تعریف سنتی خوانده (ر.ک: آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵؛ کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸) و آن را مطابق تعریف مشهور از انسان دانسته است (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸). این تعریف با تمرکز بر دوگانگی روح و بدن، مسئله ارتباط و اهمیت نسبی روح و بدن را در هر تلاشی برای تعریف انسان مطرح می‌کند (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵). انسان در اینجا صرفاً به عنوان نوعی خاص از حیوان که نه الهی است (زیرا فانی و میراست) و نه حیوانی (چراکه ناطق است) در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه بیشتر پدیده‌ای بی‌بدیل و منحصر به فرد است که ساختار پیچیده آن ترسیم دقیق‌تری می‌طلبد. این تعریف همچنین موجب ایجاد پرسشی درباره قوای روح، مانند تعقل و اندیشه می‌شود که به نظر می‌رسد جاودانه بودن آن را نشان می‌دهد. همچنین در این تعریف، روح شامل نفس یا عقل است که جزئی جداگانه از روح انسان در نظر گرفته نمی‌شود. نفس یا عقل، بهترین بخش وجود انسان است که سایر بخش‌های وجودی انسان از آن تبعیت می‌کنند (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵) و به باور آگوستین نفس حادث است نه قدیم مانند خدا (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۲۵). بر این اساس وی می‌تواند درباره چیستی انسان بگوید: انسان روحی عقلانی همراه با بدن است (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۷). از نگاه آگوستین روح با بدن دو شخص نمی‌سازد؛ بلکه یک انسان ایجاد می‌کند که در آن، بدن ابزار روح است و روح، حاکم بر بدن می‌باشد (همان).

ایشان از روح با تعابیر دیگری چون «آنیما» (anima) و «آنیموس» (animus) - هرچند به صورت نامنظم - نیز یاد می‌کند. اگرچه آنیما و آنیموس، به روح حیوان و انسان اشاره دارند، اما بدون تفاوت معنایی عموماً برای روح انسان به کار می‌روند (همان، ص ۷). نفس، بخشی از روح (بهترین یا برجسته‌ترین بخش آن) است. با این حال آنیموس نیز می‌تواند به معنای نفس موجودات عاقل باشد (همان). از نظر آگوستین، «روح» در گسترده‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم آن، تجلی حیات اشیاست؛ پس از این نظر بیانگر تصور رایج از آنیما به عنوان اصل نفس یا زندگی است. آنچه زنده است، نابود می‌شود، آنچه زنده نیست، بدون روح است. ایشان تقسیم سنتی روح انسان را به بخش‌های عقلانی و غیرعقلانی می‌پذیرد. برای مثال حافظه، احساس درک و میل شدید، از قوای غیرعقلانی هستند؛ اما نفس، درک و اراده، از قوای عقلانی‌اند (همان). بر این اساس انسان از نگاه آگوستین موجودی است که از روح و بدن تشکیل یافته است؛

۴. انسان ترکیب یافته از روح و بدن، یک «شخص» (پرسونا) است: گفته شده است که اشارات آگوستین به تعریف انسان به عنوان شخص (persona) هیچ چیز دیگری به نتایج قبلی اضافه نمی‌کند و استفاده وی از اصطلاح «شخص» بیشتر از ادعاهای وحدت شخصیت مسیح علیه السلام با وجود دو طبیعت وی (طبیعت الهی و طبیعت انسانی) ناشی می‌شود. این اصطلاح، در جایی که باور تثلیث یا مسائل مربوط به افراد تثلیث مورد گفت‌وگو باشد، به «انسان» اشاره دارد؛ بنابراین کاربرد این اصطلاح در جایی است که یک گفت‌وگوی مسیحی و تثلیثی وجود دارد و اصطلاح «شخص» به طور طبیعی بر وحدت ترکیب روح و بدن در انسان (مسیح علیه السلام) و استفاده روح از بدن تأکید دارد (همان، ص ۵۸۵۷).

به علاوه گفته می‌شود اگرچه «شخص» از قوه نفسانی و فعالیت‌های اینچینی متمایز است، اما آگوستین می‌تواند «شخص» را «خود انسان» بداند. انسان به وسیله حافظه، درک و عشق را به یاد می‌آورد، می‌فهمد و محبت می‌ورزد. با این حال انسان نه حافظه است و نه درک و نه عشق؛ بلکه همه اینها را دارد. به بیان دیگر، انسان با اینکه دارای حافظه، درک و عشق است؛ اما یک فرد است، نه سه فرد (همان، ص ۵۸)؛

۵. انسان موجودی هبوط یافته و نجات یافته است که برای رسیدن به حقیقت (کلمه خدا که حقیقت تغییرناپذیر و یگانه مولود خداست) (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۵۷) همواره نیازمند لطف خداست. انسانی که می‌تواند به هر حقیقتی برسد، برای رسیدن به آن حقیقتی که او را نجات می‌دهد، همواره نیازمند لطف خداست (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸)؛

۶. انسان (مرد و نه زن) موجودی است که به صورت خدا و شبیه او آفریده شده است (شاف، ۱۸۹۰؛ پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۱۸). آگوستین این تعریف را با استناد به کتاب مقدس مطرح کرده است. براساس کتاب مقدس، انسان به صورت خدا و شبیه او آفریده شده است (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷، ۵: ۱ و ۹: ۶؛ اول قرنتیان، ۱۱: ۷؛ یعقوب، ۳: ۹)؛ از این رو، انسان دارای عزت و عظمت خدایی است و ظرفیت رسیدن به شأن و مقام خدایی را دارد. انسان در آغاز آفرینش دارای عدالت و قدوسیت بود (پیدایش، باب‌های اول و دوم) و تنها در این حالت بود که می‌توانست با خدا رابطه داشته باشد (شاف، ۱۸۹۰).

آگوستین عبارت «به صورت خدا» را به معنای «قوه تعقل انسان» (یا همان نفس) که بازتاب حکمت خداست، می‌دانست. وی معتقد بود همین قوه، انسان را از حیوان متمایز می‌کند. به تعبیر دیگر، انسان به سبب اینکه به صورت خدا آفریده شده، اشرف آفریدگان است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۲۸). او می‌گفت قوه تعقل یا همان نفس به وسیله سقوط تباه شده است؛ اما ممکن است با فیض دوباره احیا شود: «زیرا بعد از گناه اصلی (یا موروثی و یا جبلی) انسان مطابق صورت خالق خود در معرفت خدا احیا می‌شود» (همان).

آگوستین می‌گفت از آنجاکه انسان به صورت خدا آفریده شده، بدون تردید نفس انسان، او را به خدای سبحان نزدیک‌تر می‌کند (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۳۱)؛ ولی از آنجاکه ردایل، تیره‌کننده ذهن (نفس) هستند، نه تنها او را از بهره‌مندی و اقامت در نور، بلکه حتی از تحمل آن نور ناتوان کرده‌اند. بنابراین تا وقتی نفس به تدریج بهبود یابد و

پس از نوسازی قابلیت درک چنین سعادت‌تی را کسب کند، در نخستین گام باید از ایمان پر شود تا پالایش یابد. برای اینکه انسان در این ایمان با اطمینان هرچه بیشتر به سوی حقیقت پیشرفت کند، خود حقیقت (خدایی که پسر خداست و جامه انسانیت را بدون نابودشدن الوهیتش پوشیده)، این ایمان را پایه‌گذاری کرد تا از طریق یک خدا - انسان راهی برای انسان به سوی خدا وجود داشته باشد و این واسطه بین خدا و انسان همان عیسی مسیح (انسان - خدا) است؛ زیرا انسانی واحد (عیسی مسیح ﷺ) هم واسطه است و هم راه (یوحنا، ۱۴: ۶).

آگوستین در ادامه درباره این راه، می‌گوید: یگانه راهی که در مقابل همه لغزش‌ها مصونیت کامل دارد، هنگامی فراهم می‌شود که یک شخص در یک زمان هم خدا باشد و هم انسان: «خدا تا مقصد ما باشد و انسان تا راه ما باشد» (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

اینکه موجودی در یک زمان هم خدا و هم انسان باشد (انسان خدا)، تناقض و محال است که آگوستین و سایر مسیحیان در پاسخ به منتقدان «انسان خدا» و «خدای واحد سه‌گانه» (تثلیث) گفته‌اند: «انسان خدا» و «خدای واحد سه‌گانه»، «راز»ی است که باید بدان ایمان آورد. همچنین گفته‌اند از عقل و روش عقلانی باید دوری کرد؛ زیرا عقل، بنیان ایمان مسیحی را نابود می‌کند. آنان با این کار در واقع صورت مسئله را پاک کرده‌اند.

۲-۱. انواع انسان از منظر آگوستین

آگوستین اگرچه از انواع مختلف انسان به صورت مجزا سخنی به میان نیاورده است؛ اما از لابه‌لای سخنان وی می‌توان انواع مختلفی برای انسان به دست آورد که براساس نوع منطقی (حیوان ناطق) نیست؛ بلکه ناظر به اندیشه «خدا» و ارتباط‌گیری با خدای زنده (رکن اصلی ایمان مسیحی) است. براساس اندیشه‌های آگوستین سه نوع انسان می‌توان یافت:

۱. انسان سقوط کرده: موضوع اصلی اندیشه آگوستین «سقوط طبیعت انسان» است. براساس کتاب مقدس (پیدایش، باب سوم)، اندیشه «سقوط» بیانگر این است که طبیعت انسان از حالت مطلوب اولیه خود «سقوط» کرده است؛ بنابراین وضعیت کنونی طبیعت بشر آن چیزی نیست که خدا می‌خواست. نظام آفرینش، دیگر مستقیماً با «خوبی» و یک‌پارچگی آغازین آن مطابقت ندارد و از بین رفته است؛ زیرا نظام آغازین سقوط کرده است؛ با این حال آنچنان که آموزه‌های نجات و پارساشمردگی تأیید می‌کنند، این امر قابل درمان است (مک‌گراث، ۲۰۱۱، ص ۲۴). آگوستین درباره سقوط انسان می‌گوید انسان با انجام گناه نخستین، دچار وسوسه غرور و خودپسندی شد؛ خود را با خدا برابر دانست؛ پس نافرمانی کرد و از خاستگاه الهی خود (خدا) دور افتاد و به سوی بدی و شر سوق یافت (آگوستین، ۲۰۰۳، ص ۱۳). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، او می‌گفت انسان در آغاز آفرینش عدالت و قدوسیت داشت و تنها در این حالت می‌توانست با خدا رابطه داشته باشد. وی تأکید می‌کند: نژاد بشر هنگام مجازات آدم و حوا به واسطه اولین زن به عقب آدم ﷺ تبدیل شده و در اولین انسان حاضر بودند (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۲۷)؛ زیرا ذات

انسان‌ها در نطفه آدم ﷺ وجود داشت و از آنجاکه این ذات به وسیله گناه آلوده و عادلانه محکوم به مرگ شد، هیچ انسانی در شرایطی جز گناه تولد نیافت (همان، ص ۲۷۶). آگوستین گناه را جزو ذات و طبیعت انسان می‌داند و می‌گوید این نه پدیده‌ای اختیاری، بلکه جزء لاینفک از وجود انسان است (مک‌گراث، ۲۰۱۱، ص ۲۴). او معتقد است انسان سقوط کرده هرچند موجودی مختار است، اما «اراده آزاد» (liberum arbitrium) انسان نمی‌تواند او را نجات دهد. از این‌رو، اصطلاح «اراده آزاد دریند» (Liberum arbitrium captivatum) را برای او به کار می‌برد و می‌گوید فیض می‌تواند اراده آزاد این نوع انسان را از بند رها سازد و آن را به «اراده آزاد رهایی‌یافته» (Liberum arbitrium liberatum) تبدیل کند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۳۴)؛

۲. انسان پارسا (پسران خدا): اینان نجات‌یافتگان‌اند؛ کسانی که خدا با فیض خود آنها را از بند گناه رها ساخته است. آگوستین معتقد است انسان گنهکار (انسان سقوط کرده) به هیچ‌وجه توانایی لازم را برای رهایی خود از گناه ندارد. وی براساس عهد جدید معتقد است خدا بر حسب فیض خود، انسان گنهکار را از زیر بار گناه نجات می‌دهد و به او پارسایی می‌بخشد (رومیان، ۳: ۲۸؛ اعمال رسولان، ۱۳: ۳۹؛ فیلیپیان، ۳: ۹)؛ در نتیجه انسان گنهکار تبدیل به انسان پارسا (پسر خدا) می‌شود (یوحنا، ۱: ۱۲). پارسا شدن فعل انسان گنهکار نیست (رومیان، ۳: ۲۸؛ غلاطیان، ۲: ۱۶)؛ بلکه هدیه خدا به اوست (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۳۹). آگوستین معتقد است این پارسایی که خدا ارزانی می‌دارد در وجود فرد قرار دارد؛ یعنی امری درونی است و جزئی از وجود فرد می‌شود. به تعبیر دیگر، اگرچه سرچشمه این پارسایی خارج از فرد گنهکار است، اما جزئی از وجود او می‌شود (همان، ص ۳۳۹-۳۴۰ و ۳۳۸). او می‌گفت گنهکار هنگام پارساشمردگی، پارسا می‌شود؛ یعنی «پارسایی پارساشمارنده» (Justifying righteousness) به فرد اضافه می‌شود (همان، ص ۳۴۰). به تعبیر دیگر، اینجا دو چیز وجود دارد: یکی «پارسا اعلام شدن» که از سوی خداست و دیگری فرایند «پارساشدن» که در نهاد انسان است. برخی اولی را «پارساشمردگی» (Justification) و دومی را «تقدیس» (Sanctification) یا «تولد تازه» (Regeneration) می‌نامند (همان). آگوستین نه تنها این دو را دو امر متمایز نمی‌داند، بلکه دو روی یک سکه می‌داند (همان). از زمان آگوستین به این سو، آموزه کلیسا همیشه این بود که پارساشمردگی، هم به واقعه «پارسا اعلام شدن» (being declared righteous) و هم به فرایند «پارسا شدن» (being made righteous) اشاره دارد (همان)؛ از این‌رو، کلیسا در شورای ترنت (۱۵۴۷م) ضمن تأیید دیدگاه آگوستین (همان) و متأثر از اندیشه وی، پارساشمردگی را فرایند احیا و تولد تازه در دوران طبیعت انسان تعریف کرد که همزمان، وضعیت بیرونی و طبیعت درونی گنهکار را متحول می‌کند:

پارساشمردگی فرد گنهکار به طور خلاصه عبارت است از انتقال از وضعیتی که در آن انسان به عنوان فرزند آدم [ﷺ] نخست‌زاده شده است به وضعیتی که در آن انسان به واسطه فیض و از طریق آدم ثانی، یعنی نجات‌دهنده ما عیسی مسیح [ﷺ] فرزندخوانده خدا می‌گردد (همان، ص ۳۴۲).

خلاصه اینکه شورای ترنت با تأکید بر دیدگاه آگوستین اعلام کرد پارساشمردگی هم یک واقعه (پارسا اعلام شدن) است به واسطه کار مسیح ﷺ و هم یک فرایند (پارسا گشتن) به وسیله کار روح‌القدس در درون فرد (همان)؛

۳. انسان خدا (عیسی علیه السلام): اگرچه عیسی علیه السلام یکی از پیامبران الهی است، اما آگوستین بر الوهیت او تأکید داشت و می‌گفت او خداست؛ پسر خداست که از عالم الوهی برای نجات مردم به عالم ماده نزول کرد، جسم گرفت و حقیقتاً انسان شد، با مردم زندگی کرد، رنج کشید، بر صلیب رفت و سرانجام به جایگاه الوهی خود بازگشت (یاسپرس، ۱۹۶۲، ص ۸۲-۸۴). وی می‌گفت انسانیت عیسی مسیح علیه السلام از الوهیت او جدا نیست (همان، ص ۸۴)؛ یعنی آن حضرت را «انسان خدا» می‌دانست؛ بنابراین آگوستین با پذیرش دیدگاه رسمی کلیسا درباره عیسی علیه السلام که ریشه در کتاب مقدس دارد، وی را هم کاملاً انسان (Jesus is fully human) و با ویژگی‌های انسانی (لوقا، ۲: ۶-۷؛ غلاطیان، ۴: ۴؛ متی، ۲۶: ۳۸؛ ۴: ۲؛ ۸: ۱۰؛ مرقس، ۱۵: ۳۷؛ یوحنا، ۴: ۶؛ ۱۱: ۳۵؛ ۱۲: ۲۷؛ ۱۹: ۲۸؛ اول پطرس، ۴: ۱) می‌دانست و هم کاملاً خدا (Jesus is fully divine) و با ویژگی‌هایی خدایی (یوحنا، ۱: ۱-۴؛ ۲۰: ۲۸؛ متی، ۸: ۲۶-۲۷؛ ۹: ۲-۶؛ ۲۸: ۹ و ۱۷؛ مرقس، ۲: ۷؛ ۷: ۳۲-۳۵؛ لوقا، ۴: ۴۱ و ۷: ۱۲-۱۵؛ ۲۴: ۵۲) (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۲۳). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد این ادعا، تناقضی آشکار و در نتیجه محال است. آگوستین و دیگر مسیحیان نتوانسته‌اند هیچ پاسخ عقلانی‌ای برای این تناقض ارائه کنند. تنها با استناد به کتاب مقدس، ادعا می‌کنند که این یک راز است («و بالا جماع سر دینداری عظیم است که او در جسم ظاهر شد...» (اول تیموتائوس، ۳: ۱۶)) و راز را نباید فاش کرد؛ زیرا اگر فاش شود دیگر راز نخواهد بود؛ بنابراین باید بدان ایمان داشت.

آگوستین همچنین با استناد به کتاب مقدس، معتقد است عیسی علیه السلام «پسر خدا» است و به این مسئله در عبارات خود اشاره دارد (هایدل، ۲۰۰۹، ص ۸۲). اگرچه به ادعای مسیحیان، عیسی علیه السلام هیچ‌گاه این عنوان را درباره خود آشکارا به کار نبرده است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۰)؛ با این حال نزد آنان عنوان «پسر خدا» یکی از مهم‌ترین القاب آن حضرت به‌شمار می‌آید (همان). به باور پولس، عیسی علیه السلام به سبب رستاخیزش از مردگان، «به پسر خدا معروف شد» (همان). اگرچه پولس عنوان «پسر خدا» را هم برای آن حضرت و هم برای مؤمنان مسیحی به کار می‌برد؛ اما برخی معتقدند میان پسر خدا بودن مؤمنان و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام تفاوت وجود دارد؛ زیرا پسر خدا بودن مؤمنان بنا بر فرزندخواندگی آنهاست و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام ناشی از این واقعیت است که او «پسر خود خدا» (God's own son) است (رومیان، ۸: ۳۱؛ مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در انجیل یوحنا و رسالات یوحنايي اصطلاح «پسر» (huios) منحصر در عیسی علیه السلام است؛ ولی اصطلاح کلی‌تر «فرزند» (tekna) بر مؤمنان اطلاق شده است. گویا منظور این است که مؤمنان به وسیله فیض، این امکان را یافته‌اند تا با خدا همان رابطه‌ای را داشته باشند که عیسی علیه السلام با پدر دارد. با این حال رابطه میان عیسی علیه السلام و پدر یا بر رابطه میان مؤمنان و خدا مقدم است و یا شالوده و اساس چنین رابطه‌ای است (همان، ص ۲۱۱). از نظر پولس تمام مؤمنان (زن و مرد) به واسطه فرزندخواندگی، «پسران خدا» هستند و مراد از فرزندخواندگی این است که تمام مؤمنان به عنوان وارثان، از حق وراثت برخوردارند (همان).

همان‌طور که اشاره شد، به‌رغم ادعای آگوستین و مسیحیان که عیسی علیه السلام را «پسر خدا» می‌خواندند آن حضرت خود را «پسر انسان» معرفی می‌کرد (متی، ۸: ۲۰؛ ۹: ۶؛ ۱۰: ۲۳؛ ۱۱: ۱۹؛ ۱۶: ۱۳؛ مرقس، ۲: ۱۰ و ۲۸؛ ۸: ۳۱ و ۳۸؛ ۱۰: ۴۵؛ ۱۳: ۲۶؛ ۱۴: ۲۱ و ۴۱ و ۶۲؛ لوقا، ۵: ۲۴؛ ۶: ۲۲؛ ۷: ۳۴ و...). به‌علاوه گفته شد که از نگاه آگوستین و مسیحیان، عیسی علیه السلام هم کاملاً انسان و هم کاملاً خداست. از این‌رو، به باور بسیاری از مسیحیان اصطلاح «پسر انسان» همتای «پسر خدا» است و گواهی بر جنبه انسانی عیسی علیه السلام است؛ درست همان‌طور که اصطلاح «پسر خدا» معرف الوهیت اوست (همان). همچنین گفته شده است که اصطلاح «پسر انسان» دلالت‌های بسیاری دارد؛ از جمله درد و رنج، اعاده حق و داوری؛ از این‌رو، درباره عیسی علیه السلام به کار برده می‌شود (همان).

جرج کئرد (George Caird) از صاحب‌نظران درباره عهد جدید، معتقد است عیسی علیه السلام با استفاده از این اصطلاح می‌خواست بر یگانگی‌اش با بشریت، به‌ویژه با ضعیفان و افتادگان صحنه گذارد و به رسالت ویژه خود به عنوان نماینده از پیش تعیین‌شده اسرائیل جدید که منادی داوری خدا و پادشاهی اوست، گواهی دهد (همان).

اما درباره ادعای خدا بودن عیسی علیه السلام باید گفت: نام مقدس خدا در یهودیت، «یهوه» است. یهودیان برای اشاره به یهوه، از چهار حرف عبری که تراگرامتون (Tetragrammaton) نامیده می‌شوند استفاده می‌کردند. این چهار حرف در انگلیسی، بیشتر به صورت YHWH یا «یهوه» نشان داده می‌شود. یهودیان اجازه نداشتند نام خدا را بر زبان جاری سازند؛ از این‌رو، به جای آن از واژه ادونای (Adonai) استفاده می‌شد. هنگام ترجمه عهد عتیق به زبان یونانی (ترجمه هفتادی)، نام خدا به «kyrios» ترجمه شد. بدین ترتیب واژه یونانی «kyrios» (در آرامی: mar) به تدریج منحصرأ درباره خدا به کار گرفته شد (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲). هنگامی که اصطلاح «kyrios» (خداوند) در عهد جدید درباره عیسی علیه السلام به کار برده می‌شود، به صورت تلویحی بیانگر یگانگی عیسی علیه السلام و خداست. شاید بهترین شاهد بر این ادعا سخن پولس در نامه به فیلیپیان: «به نام عیسی هر زانویی... خم شود» (فیلیپیان، ۲: ۱۰ و ۱۱) می‌باشد، که مربوط به گذشته است؛ یعنی پولس این عبارت را از یکی از نخستین نویسندگان مسیحی که هویتش احتمالاً برای همیشه در پرده ابهام باقی خواهد ماند، نقل کرده است. این نویسنده گنم این بیانیه فوق‌العاده مهم عهد عتیق را که «هر زانویی در برابر خداوند خدا خم خواهد شد» (اشعیا، ۴۵: ۲۳)، درباره عیسی مسیح علیه السلام به کار می‌برد (همان، ص ۲۱۲).

بر این اساس آگوستین معتقد است خدا به وسیله عیسی علیه السلام که کلمه خداست، جهان را آفرید (هایدل، ۲۰۰۹، ص ۸۲). عهد جدید در فضای یکتاپرستانه اسرائیل نگاشته شده است؛ از این‌رو، خدا نامیدن هر کسی جز خدا، کفر محض بود. باین‌حال در عهد جدید در سه مورد و آشکارا، عیسی علیه السلام به عنوان «خدا» - با تمام دلالت‌های آن - خوانده شده است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳). این سه مورد عبارت‌اند از:

۱. آغاز انجیل یوحنا: «... کلمه خدا بود» (یوحنا، ۱: ۱)؛

۲. اعتراف توما: «خداوند من و خدای من» (یوحنا، ۲۰: ۲۸)؛

۳. آغاز رساله به عبرانیان: «اما در حق پسر: خدا تخت تو تا ابد آباد است... تو ای خداوند در ابتدا زمین را بنا کردی و افلاک مصنوع دست‌های تو است» (عبرانیان، ۱: ۸-۱۰).

علاوه بر اینها، مواردی از عهد جدید نیز وجود دارد که عملکردهایی را از عیسی علیه السلام نشان می‌دهد که معمولاً خاص خداست (ر.ک: مک‌گراث، ۲۰۱۷). برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱. عیسی نجات‌دهنده بشریت است: براساس عهد عتیق تنها نجات‌دهنده بشریت خداست. مسیحیان با آگاهی کامل از این مسئله و با استناد به عهد جدید آشکارا اعلام می‌کردند: تنها نجات‌دهنده، عیسی علیه السلام است (اعمال رسولان، ۴: ۱۲)؛ او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهازند (متی، ۱: ۲۱)؛ او رئیس نجات است (عبرانیان، ۲: ۱۰) و نجات‌دهنده‌ای است که مسیح خداوند می‌باشد (لوقا، ۲: ۱۱). در این بیانات و بیانات بی‌شمار دیگری از این دست، عملکردهایی به عیسی علیه السلام نسبت داده می‌شود که در اصل تنها مختص خداست و تنها از او ساخته است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳).

۲. پرستش عیسی علیه السلام: در چارچوب فرهنگ یهودی که مسیحیان اولیه در آن زندگی می‌کردند، تنها خدا شایسته پرستش بود؛ باین حال کلیسای اولیه مسیح علیه السلام را به عنوان خدا می‌پرستید. عهد جدید در این باره آشکارا گفته است که مسیحیان کسانی هستند که «نام خداوند ما عیسی مسیح را می‌خوانند» (اول قرنتیان، ۱: ۲). عبارت «خواندن» در عهد عتیق برای پرستش و تکریم خدا به کار می‌رود (پیدایش، ۴: ۲۶؛ ۱۳: ۴؛ مزامیر، ۱۰: ۱؛ ارمیا، ۱۰: ۲۵؛ یوئیل، ۲: ۳۲). براین اساس می‌بینیم که برای عیسی علیه السلام نیز آشکارا عملکردی مانند خدا قائل بودند؛ زیرا او را نیز همچون خدا می‌پرستیدند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳)؛

۳. عیسی علیه السلام خدا را مکشوف می‌کند: در این باره گفته شده است: «کسی که مرا دیده پدر را دیده است» (یوحنا، ۱۴: ۹). این عبارات که شبیه آن در انجیل یوحنا فراوان است، تأکیدی بر این باور است که پدر در پسر سخن می‌گوید و عمل می‌کند. به عبارت دیگر، از نگاه یوحنا، خدا در مسیح علیه السلام و از طریق او مکشوف می‌شود. دیدن عیسی علیه السلام در حکم دیدن پدر است؛ بنابراین در اینجا نیز بار دیگر می‌بینیم که عیسی علیه السلام در نقش خدا عمل می‌کند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳-۲۱۴).

آنچنان که دیدیم دست‌کم درباره بحث ما، میان عهد عتیق و عهد جدید، اختلاف و تناقض‌های بنیادین وجود دارد؛ باین حال آگوستین بر وحدت میان عهدین تأکید دارد و ضمن پذیرش دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره عیسی علیه السلام از عهد جدید، می‌گوید مسیح «پرده‌ای را می‌پوشاند» که معنای واقعی عهد عتیق را پنهان می‌کند و به خواننده اجازه می‌دهد تا دریابد هر دو (یعنی عهدین) به یک ایمان واحد شهادت می‌دهند؛ هرچند نحوه بیان آنها متفاوت باشد (همان، ص ۱۱۶). وی درباره رابطه میان عهد عتیق و عهد جدید بیان معروفی دارد که در حیطه تفسیر کتاب مقدس اهمیت فراوان یافته است: «عهد جدید در عهد عتیق نهفته است و عهد عتیق در عهد جدید آشکار می‌شود» (همان).

جالب اینجاست که آگوستین هیچ‌گاه درصدد برنیامد تا مبحث مسیح‌شناسی (آموزه‌های مربوط به شخصیت مسیح ﷺ) را بررسی کند (همان، ص ۱۲)؛ از این‌رو، دیدگاه او درباره شخصیت مسیح ﷺ همان دیدگاه عهد جدید است؛ یعنی به باور وی عیسی ﷺ در عین حال که انسان است، پسر خدا و خدا نیز هست.

بنابراین نوع دیگری از انسان وجود دارد که در عین حال که کاملاً انسان است، کاملاً خدا نیز می‌باشد و تنها مصداق آن، عیسی مسیح ﷺ است. این موجود که آفریدگار همه آفریدگان است، در عین حال که موجودی بی‌نهایت است، از همه آفریدگان خود برتر می‌باشد و با همه آنها متفاوت است؛ ولی با آنها بیگانه نیست؛ بلکه چون ذات او محبت است، به آفریده خود نزدیک شده و حتی با او یگانه می‌شود. به تعبیر دیگر، پیروان عیسی مسیح ﷺ با پذیرش فیض خدا و نیز انجام برخی آیین‌ها مانند غسل تعمید و عشای ربانی به اتحاد با وی درآمده (میلر، ۱۹۸۱، ص ۱۱۶؛ و نیز، رک: آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا، ص ۱۹۸) و از این‌رو، آنها نیز خدا و پسر خدا می‌شوند.

باین‌همه گفته شد که آگوستین معتقد است تنها یک نوع انسان وجود دارد و آن انسان هبوط‌یافته (انسان سقوط کرده) و نجات‌یافته (انسان پارسا) است (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۹)؛ اما باید دانست که او این سخن را برای رد دیدگاه کسانی که معتقد بودند انسان، موجود طبیعی محض (انسان طبیعی) است که فاقد هدف و رسالت فوق طبیعی می‌باشد، بیان داشت. او گفت انسان موجودی هبوط‌یافته و نجات‌یافته است که تنها یک غایت نهایی (غایت فوق طبیعی) دارد و آن رسیدن به حقیقت است و این حقیقت، ایجاد رابطه واقعی با خداست که برای ایجاد آن همواره نیازمند لطف خدا می‌باشد (همان).

به‌هرحال براساس سخنان آگوستین، انسان سه گونه متفاوت دارد: ۱. «انسان پارسا» که پارسایی جزء ذات او شده است؛ ۲. «انسان سقوط کرده» که ذاتش عاری از پارسایی است؛ ۳. «انسان خدا» که همزمان که انسان است، خدا نیز هست و او تنها عیسی ﷺ است.

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی تعریف *فلاطون* از انسان یعنی «حیوان ناطق» را درست نمی‌دانست. وی می‌گفت «نطق» لازمه وجود است و هر موجودی دارای درک، شعور و نطق است؛ زیرا همه موجودات تسبیح‌گوی خدای سبحان‌اند. بنابراین «ناطق» فصل انسان نیست؛ بلکه «نفس ناطقه» مشترک میان حیوان، نبات و جماد است. او می‌گفت «حیوان ناطق» تعریف «انسان حیوان» است. از آنجاکه انسان حیوان، موجودی مانند سایر موجودات است، پس «نطق» لازمه وجود او نیز هست و به لحاظ همین نطق مانند سایر موجودات، تسبیح‌گوی خدای سبحان است. از این‌رو، او نیز مانند سایر موجودات از خدای سبحان شناخت دارد؛ اما شناختی بسیار ضعیف.

وی با تقسیم انسان به «انسان حیوان» و «انسان کامل» می‌گفت این دو تنها در شکل ظاهری به یکدیگر شباهت دارند؛ اما در باطن و معنای انسانیت اینچنین نیست.

او در تعریف انسان می‌گفت: انسان حقیقت واحد و یگانه‌ای است که جامع حقایق حقی و کونی است و این حقیقت، در «انسان کامل» تحقق می‌یابد؛ از این رو، اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر را نمی‌پذیرفت. او معنای انسانیت را خلافت و جانشینی از خدای سبحان می‌دانست و می‌گفت خلافت مرتبه‌ای است که شامل ولایت، نبوت، رسالت، امامت، امر و ملک است؛ از این رو، خلافت را ویژه انسان کامل می‌دانست و می‌گفت سایر انسان‌ها که به مقام انسان کامل نرسیده‌اند، از آن بی‌بهره‌اند؛ چراکه سایر انسان‌ها (انسان حیوان) خلاف انسان کامل، تنها حقایق کونی را دربردارند و از حقایق حقی بی‌بهره‌اند؛ اما از آنجاکه انسان کامل براساس صورت حق تعالی آفریده شده است، پس تمام حقایق حقی و کونی را دربردارد.

همچنین از آنجاکه انسان کامل، خلیفه خداست، پس حق تعالی را در ظاهر و باطن، در صورت و مقام و معنا دارد و تنها تفاوت او با حق تعالی در ربوبیت و مربوبیت است. از این جهت انسان کامل را «سرّ الله» می‌خواند. او حقیقت خلافت را همان، آفرینش انسان کامل بر صورت خدا معرفی می‌کند.

تفاوت دیگر میان انسان کامل و انسان حیوان، تفاوت آنها در شناخت حق تعالی است. انسان کامل به لحاظ اینکه حقایق حقی و کونی را داراست، در بالاترین مراتب وجود قرار دارد و در نتیجه از کامل‌ترین شناخت نسبت به خدای تعالی برخوردار است؛ اما انسان حیوان، تنها حقایق کونی را دربردارد؛ پس از خدای سبحان شناخت کاملی ندارد. انسان حیوان به لحاظ همین شناخت ناقص و به لحاظ ناطق نبودنش، تسبیح‌گوی خدای سبحان است. اما نکته اینجاست که شناخت انسان حیوان از خدای سبحان، در مقایسه با شناخت انسان کامل از خدای تعالی آن قدر ناچیز است که گویی شناختی از خدای سبحان ندارد؛ از این جهت/بن‌عربی می‌گوید انسان حیوان، شناختی از خدای سبحان ندارد.

به‌هرحال براساس آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که تعریف انسان از نگاه/بن‌عربی دایرمدار شناخت خداست؛ زیرا انسان از نگاه/بن‌عربی، انسان کامل یا همان انسان خلیفه است و انسان خلیفه موجودی است که به لحاظ دارا بودن حقایق حقی و کونی، بالاترین شناخت از حق تعالی را داراست.

آگوستین با پذیرش تعریف *فلاطون* از انسان، انسان را مرکب از نفس و بدن دانست. وی نفس را جزء باقی، ثابت و الوهی و بدن را جزء موقت، متغیر و فانی می‌دانست. همچنین معتقد بود نفس، بدن را به کار می‌گیرد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۹۲). آگوستین نیز انسان را موجودی شبیه خدا می‌دانست که بر صورت خدا آفریده شده است. وی می‌گفت این انسان از جایگاه الوهی برخوردار بود؛ اما گناه جلیلی آدم علیه السلام بر نسل او تأثیر گذاشت و آنان را از جایگاه الوهی‌شان دور ساخت و از خدا جدا کرد؛ از این رو، خدا برای از بین بردن این جدایی و نجات انسان از بند گناه، پسر خود (عیسی علیه السلام) را که او نیز خداست، به جهان ماده فرستاد، تا او را به مقام الوهی‌اش بازگرداند؛ از این رو، معتقد بود انسانی که به عیسی علیه السلام (انسان خدا) ایمان آورد، با او متحد می‌گردد و او نیز مانند عیسی علیه السلام پسر خدا و خدا خواهد شد. این نوع انسان، «انسان پارسا» است. انسانی که به انسان خدا ایمان نیاورد، «انسان سقوط کرده» است و به مقام الوهی خود بازخواهد گشت. چنین انسانی تنها «حیوان ناطق» است.

اصطلاح «انسان پارسا» و «انسان سقوط کرده» از آموزه‌های محوری آگوستین است که تعریف جدیدی از انسان است که بر محور اندیشه خدا (تثلیث) هستند؛ از این رو، اگرچه تعریف نخست آگوستین از انسان همان تعریف مشهور افلاطونی است، اما تعریف دیگر او که مبتنی بر اندیشه‌های مسیحی و عرفانی اوست، بر پایه اندیشه خدا (تثلیث) استوار است که به لحاظ رویکرد خاص به انسان، بسیار متفاوت با تعریف افلاطونی از انسان است.

ابن عربی می‌گوید: مرتبه انسانیت، واحد و یگانه است که در آدم علیه السلام گرد آمده است. بر این اساس او مجموع فرزندان است. آگوستین نیز تأکید می‌کند که نسل آدم علیه السلام به وسیله حواء علیها السلام در او حاضر بودند؛ زیرا ذات انسان‌ها در نطفه آدم علیه السلام وجود داشت؛ یعنی انسانیت از نظر آگوستین نیز مرتبه‌ای واحد و یگانه است که در آدم علیه السلام گرد آمده است و او مجموع فرزندان است. باین تفاوت که ابن عربی می‌گوید مرتبه انسانیت که واحد و یگانه است در انسان کامل است که به بالاترین درجات وجودی دست یافته است، چراکه او عصاره هستی (عالم حقی و خلقی) است؛ اما آگوستین از مرتبه واحد انسانیت، برای توجیه گناه نخستین و انتقال این گناه به نسل بشر و آلودگی همه انسان‌ها استفاده کرده تا بگوید انسان، موجودی سقوط کرده است که تنها راه نجاتش، اعطای فیض خدا از طریق مسیح علیه السلام به اوست؛ پس هر که طالب فیض و نجات است، می‌بایست به مسیح علیه السلام ایمان بیاورد.

تفاوت دیدگاه ابن عربی و آگوستین درباره آفرینش انسان بر صورت خدا نیز در این است که ابن عربی معتقد است تنها انسان کامل بر صورت خداست؛ چراکه تنها اوست که جامع حقایق حقی و کونی است و از این جهت انسان کامل راز خداست، باین حال خدا نیست؛ اما آگوستین معتقد است تمام انسان‌ها بر صورت خدا آفریده شده‌اند؛ زیرا خدا قوه عقلانی (نفس) را در وجود انسان تعبیه کرده است که از این طریق و تنها با کمک فیض که ایمان به عیسی علیه السلام است، با خدا متحد شود و تبدیل به موجودی الوهی می‌گردد. اندیشه «انسان خدا» یعنی انسان شدن یک موجود الوهی، تناقضی است که آگوستین و سایر مسیحیان پس از درماندگی در توجیه آن، آن را راز خدا معرفی کردند.

همچنین از سخنان آگوستین نیز می‌توان دریافت که ایشان نیز مانند ابن عربی، انسان را به چند قسم تقسیم می‌کند؛ با این تفاوت که قسم خاصی از این تقسیم‌بندی، یعنی «انسان خدا» تناقض دارد و عقل وجود چنین انسانی را به شدت انکار می‌کند؛ زیرا امکان ندارد یک موجود در عین حال که انسان است، خدا نیز باشد. به تعبیر دیگر محال است که موجودی از همان جهت که انسان است، خدا نیز باشد؛ چراکه اگر انسان باشد، محدود و ناقص است و اگر خدا باشد، نامحدود و کامل است. انسان خدا، جمع میان محدود و نامحدود و جمع میان ناقص و کامل است و این محال است.

به هر حال از نگاه ابن عربی، انسان (حتی انسان کامل) خدا نیست؛ اما از نظر آگوستین «انسان خدا» خداست و «انسان پارسا» نیز به مقام خدایی می‌رسد.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ترجمه قدیم با حروف چینی و رسم الخط جدید، چ پنجم، بی‌جا، انتشارات ایلام.
- عهد جدید، بی‌تا، ترجمه تفسیری، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۰۵۲ق، *بلغة الفواص الى معدن الاخلاص فی معرفة الانسان*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۷۰الف، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۰ب، *نقش الفصوص (نقد النصوص)*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمدهارون، قم، مرکز نشر و مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، چ دوم، تهران، سمت.
- آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا، *سورای کلیساهای جماعت ربانی، کتاب الف: دروس مقدمه‌ای درباره زندگی مسیحی و اصول اعتقادات*، بی‌جا، بی‌نا.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____، ۱۳۸۰، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم، الف. لام. میم.
- صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۴۱۶ق، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تصحیح و تقدیم محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، محمدداود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- میلر، و. م.، ۱۹۸۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، حیات ابدی.
- Augustine, 1958, *City of God*, International edition, Doubleday.
- , 2003, *The City of God*, edited: Dyston. R.W, New York, Cambridge.
- Butler, Dom Cuthbert, 1926, *Western Mysticism, Second edition with Afterthoughts*, London, E. P. Dutton & GO. INC.
- Copleston, S.J. Frederick, 1993, *A History Of Philosophy*, V. II., New York London Toronto Sydney Auckland, Image Books Doubleday.
- Heidl, György, 2009, *The influence of Origen on the young Augustine: a chapter of the history of Origenism*, USA, Gorgias Press LLC.
- Jaspers, Karl, 1962, *Plato and Augustine From The Great Philosophers*, edited by Hannah Arendt, Translated by Ralph Manheim, New York, A Harvest Book, A. Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt, Brace & World, Inc.
- Kalin, Ibrahim, 2014, "The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology", in *Islam*, V. 1, Editor-in-chief: Ibrahim Kalin, Editorial board member: Salim Ayduz, and Caner Dagli, Oxford University Press.
- McGinn, Bernard, 1992, *The Foundations of Mysticism*, New York, Crossroad.
- McGrath, Alister E., 2011, *Christian theology: an introduction*, "The doctrine of grace: the Pelagian controversy", 5th ed., United Kingdom, Wiley-Blackwell.
- , 2017, *Christian Theology: An Introduction*, 25th Anniversary Sixth Edition, John Wiley & Sons Ltd, Blackwell.
- O'Daly, Gerard, 1987, *Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley and Los Angeles*, University of California Press.
- Schaff, Philip, 1890, *NPNF1-02. St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, New York, The Christian Literature Publishing Co.
- The Fathers Of The Church*, 1981, A New Translation, V. 30, Saint Augustine Letters, V. IV, Translated by Wilfrid Parsons, S.N.D., Washington. D.C., The Catholic University Of America Press, INC., Third Printing.
- Underhill, Evckyn, 1910, *The Mystics of The Church*, London, James Clarke & CO., Limited.