https://coth.ui.ac.ir/?lang=en
Journal of Comparative Theology
E-ISSN: 2322-3421
Document Type: Research Paper
Vol. 17, Issue 1, No.35, 2026 pp.89-44
Receive: 03/08/2025 Accepted: 08/09/2025

From Descent to Transcendence: A Comparative Study of the Mystical Views of Boehme and Ibn Arabi on the Fall of Adam and Its Role in Education and Spiritual Wayfaring

Mohsen Golpayegani *
Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Mog1626@gmail.com

Seyed Mohammad Hossein Mirdamadi
Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Smh.mirdamadi@theo.ui.ac.ir

Abstract
This research presents a comparative analysis of the concept of "human descent" (Hebut) in the mystical systems of Jacob Boehme, the German Christian mystic, and Ibn Arabi, the Andalusian Muslim mystic. The study interprets descent not merely as a historical event but as an ontological and spiritual reality pivotal to the process of human transcendence. Utilizing a qualitative, descriptive, and analytical-interpretative method based on the primary texts of both thinkers, the findings reveal that both view descent as a necessary stage for human evolution and the actualization of inner potentials. Boehme attributes the descent to Adam's lack of divine knowledge, unfamiliarity with evil, and desire to experience multiplicity, occurring through the projection of imagination and separation from primordial unity. Conversely, Ibn Arabi sees it as a stage for realizing the station of vicegerency (Khilafah) and actualizing the Divine Names, which is impossible without entering the world of multiplicity. A key innovation of this article is its analysis of the concept of a "second descent", interpreted in both traditions as a disconnection from inner vision and neglect of divine truth. Ultimately, the article provides a pedagogical model where human entry into the world, with all its limitations, is considered a ground for cultivating knowledge, experiencing divine love, and consciously returning to the station of proximity to God.

Keywords: Jacob Boehme, Ibn Arabi, Descent (Hobut), Spiritual Education, Spiritual Wayfaring (Suluk).

Introduction
In the age of globalization, interfaith dialogue has become essential. This study employs a sympathetic and overlapping research approach, focusing on spiritual, moral, and human commonalities while viewing interpretive differences as opportunities for deepening mutual understanding. Jacob Boehme, a seminal figure in Protestant mysticism, and Ibn Arabi, the "Greatest Master" of Islamic mysticism, developed profound cosmological models despite emerging from

*Corresponding author
Golpayegani, M. and Mirdamadi, S. M. H. (2026). From Descent to Ascension: A Comparative Study of Boehme's and Ibn Arabi's Mystical Views on Adam's Fall and Its Role in Spiritual Training and Journey. *Comparative Theology*, *17*(1), 89-44.

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/coth.2025.146149.2016

different religious contexts. Although Boehme had no direct knowledge of Islamic mysticism, fundamental concepts in their thought—such as theophany, the unity of existence, the perfect human, and the struggle between light and darkness—share significant similarities (Weeks, 1991, pp. 10-15). Both systems view the world as a theatre for divine manifestation. A central commonality is the concept of the Perfect Man (al-Insān al-Kāmil), who, for Ibn Arabi, is the comprehensive manifestation of God's names (Ibn Arabi, 1994, p. 256; Corbin, 2002, p. 98), and for Boehme, is the balanced embodiment of the "Word of God" within the conflicting forces of existence (Weeks, 1991, p. 102). The article aims to fill a scholarly gap, as no prior work has directly compared these two mystics' views on descent.

Materials and Methods

This research adopts a qualitative methodology that is descriptive and analytical-interpretative. The primary materials are the original texts of both thinkers:

1. **Ibn Arabi:** *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Illuminations) and *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom).
2. **Jacob Boehme:** Works including *Aurora*, *Mysterium Magnum*, *The Three Principles of the Divine Essence*, and others as listed in the references. The analysis involves a close reading of these texts to extract and explain key concepts, employing a comparative approach that seeks maximum complementarity between the two systems.

Research Findings

The analysis yielded several key findings organized around the themes of the descent:

Reasons for the Descent

- **Boehme:** The descent was caused by 1) Adam's lack of knowledge of God, 2) his inability to know good without experiencing evil, and 3) his spirit's need to achieve the "birth of the Son" within itself through the complete surrender of his will to God (Boehme, 1910, Ch. 9.13, 15, 26.16).
- **Ibn Arabi:** The descent was necessary for 1) the actualization of God's names and attributes within the human form, 2) the realization of human vicegerency on Earth, and 3) self-knowledge, which is the prerequisite for knowing God (Ibn Arabi, 1994, Vol. 2/135; Vol. 3/267; Ibn Arabi, 1946, p. 51).
- **Comparison:** Both see descent as necessary for human completion. Boehme emphasizes a cognitive flaw, while Ibn Arabi stresses an ontological purpose.

The Stages of Descent

- **The First Descent:**
  - **Boehme:** An internal fall where Adam's innate imagination and desire for multiplicity awaken his earthly nature (Boehme, 2009, Ch. 17.34).
  - **Ibn Arabi:** A "compositional descent" from the spiritual world to the realm of nature (mulk), essential for the manifestation of divine names (Ibn Arabi, 1946, p. 52).
- **Adam's Error & The Tree:**
  - **Boehme:** A mistake in judgment; he acted on his desire for experiential knowledge prematurely, leading to separation from Sophia (Boehme, 2010, Ch. 6.33; Peckler, 2009, p. 97).
  - **Ibn Arabi:** Not a moral error but a divine decree; symbolizes the transition from synthetic knowledge (al-ʻilm al-ijmālī) to detailed knowledge (al-ʻilm al-tafṣīlī) (Ibn Arabi, 1994, Vol. 1/120).
- **The Second Descent:**
  - **Boehme:** A "deep sleep", representing a surrender to the earthly realm to prevent Adam from fully becoming a devil (Boehme, 2013, Ch. 17.21).
  - **Ibn Arabi:** A spiritual decline and return to the veils of the ego, a dangerous "internal apostasy" (Ibn Arabi, 1994, Vol. 4/311).

The Role of Eve and Satan

- **Eve:**
  - **Boehme:** Adam's equal and potential savior, preventing a worse fall (Boehme, 2011a, Ch. 17.21).
  - **Ibn Arabi:** A mirror for man to understand himself and divine beauty (Ibn Arabi, 1994, Vol. 1/123-124).
- **Satan:**
  - **Boehme:** Motivated by jealousy; deceived by mixing truth and falsehood (Boehme, 2009, Ch. 20.16).
  - **Ibn Arabi:** A manifestation of divine will necessary for fulfilling Adam's vicegerency (Ibn Arabi, 1946, p. 53).

Consequences of the Fall

- **Negative Consequences:**

- **Boehme:** The body became earthly and subject to death; senses and will became animalistic; the divine idea was deactivated; evil traits entered; procreation became animalistic and a result of the Fall (Boehme, 1910, ch.10.7; 2010, ch.7.6; 1653, ch.1.44; 2012, ch.1.6, ch.7.3,4; 2009, ch.20.28; 2018, ch.1.4; 2009, ch.28.5, ch.71.31; 2011a, ch.1.8,12).
- **Ibn Arabi:** Distance from the Divine Presences; affliction with the commanding self (nafs al-ammārah); limitation of presential knowledge (ilm al-hudūrī); subjection to time and space; procreation subjected to natural laws (Ibn Arabi, 1994, Vol. 2/235; Ibn Arabi, 1946, p. 52, 72; Ibn Arabi, 1994, Vol. 3/41,179).

- **Positive Consequences:**
  - **Boehme:** Prevention of a complete demonic fall and the possibility of return to the original state (Boehme, 1910, ch.26.2; 1919, ch.7.19; 2011b, ch.26.2; 1910, p.10).
  - **Ibn Arabi:** Possibility of the manifestation of all Divine Names; possibility of conscious return to God; manifestation of Divine Love; possibility of true servitude (ubūdiyyah) (Ibn Arabi, 1994, Vol. 2/269; Ibn Arabi, 1946, Adam Chapter; Ibn Arabi, 1994, Vol. 3/112; Ibn Arabi, 1946, Adam Chapter).

The Educative Role of the Fall

The fall is a master plan for human perfection, providing the grounds for growth through earthly experience.

- The first fall represents initial familiarity with the earthly world, where imagination transforms summary knowledge into detailed knowledge.
- Engagement with multiplicities must not cause neglect of one's heavenly aspect.
- The key to salvation is following divine guidance (Sharia) after receiving God's "words" (Bagharah/37-38).
- **Conclusion:** Entering the earth is both a threat (enslavement to desire, forgetfulness) and an **opportunity** (using earthly life for heavenly knowledge, becoming a link between creation and command).

Discussion of Results and Conclusions

The current comparative discussion reveals profound structural similarities alongside doctrinal differences:

a) **Shared Ontology:** Both mystics frame descent as a necessary ontological process within a journey from Unity → Multiplicity → Conscious Return to Unity.

b) **The Perfect Human:** The goal of descent is the realization of the Perfect Human, who balances and manifests all divine attributes.

c) **Two Descents:** The distinction between a necessary first descent (into materiality) and a dangerous second descent (into spiritual neglect) is a key innovative finding of this study.

d) **Symbolic Interpretation:** Central elements (Tree, Eve, Satan) are interpreted symbolically and ontologically rather than literally or merely morally.

e) **Divergence on "Error":** The main divergence lies in interpreting Adam's act: Boehme sees a willful error, while Ibn Arabi sees a divine predestination.

f) **Spiritual Pedagogy:** The article concludes by proposing a unified model for spiritual education (*tarbiyat*). Descent provides the field for spiritual growth where engagement with worldly multiplicities, temptations, and beauty—if guided by divine law and remembrance—becomes the means for self-knowledge and ultimate transcendence. The earthly journey is a blend of threat (succumbing to ego) and opportunity (using the world as a mirror for God).

الهیات تطبیقی
سال هفدهم، شماره اول، پیاپی سی و پنجم، ۱۴۰۵
ص ۸۹-۱۱۴
تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۷

مقاله پژوهشی

از هبوط تا تعالی: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های عرفانی بومه و ابن‌عربی دربارهٔ هبوط آدم و نقش آن در تربیت و سلوک معنوی

محسن گلپایگانی *، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
mog1626@gmail.com
سید محمدحسین میردامادی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
smh.mirdamadi@theo.ui.ac.ir

چکیده

این پژوهش مفهوم و جایگاه «هبوط انسان» در نظام عرفانی یاکوب بومه، عارف مسیحی آلمانی، و ابن‌عربی، عارف مسلمان اندلسی، را بررسی می‌کند. در این بررسی، هبوط نه صرفاً به عنوان یک رویداد تاریخی، بلکه به مثابهٔ واقعیتی هستی‌شناختی و سلوکی تفسیر شده است که نقشی کلیدی در فرایند تعالی انسان ایفا می‌کند. روش پژوهش کیفی (توصیفی) و تحلیلی-تفسیری است و بر تحلیل متون اصلی این دو عارف و تبیین مفاهیم کلیدی آنها با رویکرد تطبیق و تکمیل‌کنندگی حداکثری مبتنی است. یافته‌ها نشان می‌دهد هر دو عارف هبوط را لازمهٔ سیر تکاملی انسان و ظهور استعدادهای باطنی او می‌دانند. بومه هبوط را ناشی از عدم معرفت آدم به خدا، ناآشنایی با شر و تمایل به تجربهٔ کثرات می‌دانند که در قالب فرافکنی خیال و جدایی از وحدت اولیه رخ می‌دهد. در مقابل، ابن‌عربی آن را مرحله‌ای از تحقق مقام خلافت و فعلیت‌بخشی اسمای الهی می‌داند که بدون ورود به عالم کثرات امکان‌پذیر نیست. در هر دو نظام، هبوط نه گناه، بلکه ضرورت هستی‌شناختی برای وصول به کمال است. یکی از نوآوری‌های مقاله تحلیل مفهوم «هبوط دوم» است که در آثار هر دو عارف به معنای انقطاع از شهود باطنی و غفلت از حقیقت الهی تعبیر شده است. در نهایت، با تفسیر تربیتی و سلوکی از هبوط، مقاله الگویی ارائه می‌دهد که در آن، ورود انسان به دنیا با همهٔ محدودیت‌هایش، بستری برای رشد معرفت، تجربهٔ عشق الهی و بازگشت آگاهانه به مقام قرب تلقی می‌شود. در نهایت، اینکه این پژوهش از هر دو جانب می‌تواند نشان دهنده ظرفیت امتداد کاربردی عرفان نظری در حوزه تربیت وامکان تقریب بین ادیانی باشد.

واژه‌های کلیدی

یاکوب بومه، ابن‌عربی، هبوط، شجره، تربیت معنوی، سلوک.

---

* مسؤول مکاتبات

گلپایگانی، محسن و میردامادی، سید محمدحسین . (۱۴۰۵). از هبوط تا تعالی :بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های عرفانی بومه و ابن‌عربی در باب هبوط آدم و نقش آن در تربیت و سلوک معنوی، *الهیات تطبیقی*، *۱۷* (۱)، ۸۹-۱۱۴.

2322-3421© University of Isfahan
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

10.22108/coth.2025.146149.2016

۱- مقدمه

در عصر حاضر، گفت‌وگو میان ادیان به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای هم‌زیستی بدل شده است. رویکرد پژوهشی همپوشان و همدلانه که در دهه‌های اخیر به صورت مطالعات تطبیقی بر آن تأکید شده، تلاشی است برای عبور از رویکردهای تقابل‌محور و ورود به فضایی که در آن، بر اشتراکات معنوی، اخلاقی و انسانی تمرکز می‌شود. این رویکرد، با ترکیب نگاه تطبیقی و مقایسه‌ای، پدیدارشناسانه و تفسیری، امکان بررسی زمینه‌های مشترک در تجربهٔ زیستهٔ پیروان ادیان را فراهم می‌کند؛ در عین حال، تفاوت‌های تفسیری و تاریخی میان این دو سنت نیز در پرتو یک رویکرد همدلانه، نه مانعی برای گفت‌وگو، بلکه فرصتی برای تکمیل و تعمیق فهم متقابل تلقی می‌شوند.

عارف پروتستان (لوتری) به‌نامِ آلمانی، یاکوب بومه[1]، کفاشی ساده بود که به یکی از عمیق‌ترین عارفان مسیحی تبدیل شد و جریان اندیشهٔ دینی و فلسفی در غرب را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد. برخی از تألیفات مهم وی عبارت‌اند از: آورورا: طلوع در سپیده‌دم؛ اصول سه‌گانهٔ ذات الهی؛ حیات سه‌گانهٔ بشر؛ سرّ عظیم؛ حیات فراحسّی؛ و ... (Martensen, 1885, p. 12). بومه نه فقط بر متفکران دینی مانند «جرج فاکس»[2] تأثیرگذار بود، بلکه به نوبهٔ خود تأثیر بسیاری بر جنبش‌های عرفانی، مانند زهدگرایان گذاشت. بومه الهام‌بخش عارفانی مانند «ویلیام لاو»[3] و نیز رمانتیک‌های آلمان به ویژه «شلینگ»[4] شد. بومه همچنین تأثیری مهم بر ایده‌های شاعر، هنرمند و عارف رمانتیک انگلیسی، ویلیام بلیک،[5] داشت. ادعا می‌شود هگل[6] فلسفهٔ خود را بر عرفان بومه بنا نهاد. همچنین، روانکاو معروف سوئیسی، کارل گوستاو یونگ[7] هم تحت تأثیر بومه بود. هگل و همچنین دانشمند و شاعر آلمانی، اوگوست ویلهلم شلگل[8]، بومه را «نخستین فیلسوف آلمانی» نامیده‌اند (Weeks, 1991, pp. 2–3). بومه مدلی از کیهان‌شناسی عرفانی ارائه می‌دهد که در آن، تجلیات الهی در تمامی مراتب هستی ساری و جاری هستند. او از زبانی پر از استعاره و نماد بهره می‌برد که مستقیماً بر شهود و درک باطنی اثر می‌گذارد. این ویژگی، آثار او را به عرفان شرقی، به ویژه اسلامی، نزدیک می‌کند (Weeks, 1991, pp. 10-15). همچنین، در الهیات مسیحی معاصر، بومه به عنوان پلی میان تجربهٔ شخصی عرفانی و نظریهٔ الهیاتی شناخته می‌شود.

محیی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰–۶۳۸ق)، مشهور به «شیخ اکبر»، از برجسته‌ترین اندیشمندان عرفان نظری در جهان اسلام است که با تلفیق گفته‌های وحیانی قرآن، آموزه‌های حدیثی و تجربیات شهودی، نظامی فراگیر از جهان‌بینی عرفانی پدید آورد. او در آثار سترگ خود مانند *الفتوحات المکیهٔ* و *فصوص الحکم*، مبانی هستی‌شناختی عرفانی را در قالب نظریهٔ «وحدت وجود» مبحث تجلی اسمای الهی و مفهوم انسان کامل تبیین می‌کند. مکتب عرفان نظری ابن‌عربی، افزون بر وجه عملی تصوف، بر وجه نظری و عقلانی شهود عرفانی تأکید دارد. این مکتب، با بهره‌گیری از تفسیر آیات و روایات و ترسیم مراتب وجود در قالب نظریهٔ تجلی و فیضان، تلاش دارد شهودهای عرفانی را توصیف و تحلیل کند. سلسلهٔ شاگردان و شارحان او، مانند صدرالدین قونوی، داوود قیصری و ملاجلال‌الدین دوانی، در گسترش و ترویج این دستگاه نقش‌آفرین بوده‌اند. میراث این جریان فکری، با گذر از مرزهای فرهنگی و مذهبی، یکی از تأثیرگذارترین ظرفیت‌های معرفتی در سنت اسلامی به شمار آمده

---

[1] Jacob Boehme
[2] George Fox
[3] William Law
[4] Friedrich Wilhelm von Schelling
[5] William Blake
[6] Hegel
[7] Carl Gustav Jung
[8] August Wilhelm von Schlegel

است (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۰، صص. ۳-۷؛ قیصری، ۱۳۸۱الف، صص. ۲-۱۵). همچنین، آثار ابن‌عربی بر چهره‌های حکمت اسلامی همچون ملاصدرا، علامه طباطبایی، امام خمینی و ... تأثیر داشته‌اند و به قدر امکان گنجایش در این مقاله، از گفته‌های برخی از اینان در راستای توضیح متن ابن‌عربی استفاده شده است.

اگرچه یاکوب بومه شناخت مستقیم از عرفان اسلامی نداشت، بسیاری از مفاهیم او – مانند *تجلّی*، *وحدت هستی*، *انسان کامل*، *کشمکش نور و ظلمت* – شباهت‌هایی اساسی با اندیشه‌های ابن‌عربی دارند؛ از این رو، مقایسهٔ تطبیقی میان این دو شخصیت زمینه‌ای پربار برای مطالعات تطبیقی عرفانی در مواردی که متون مشترک متناسبی از نظر کیفیت داشته باشند، فراهم کرده است.

این دو عارف در دو بستر فرهنگی و دینی متفاوت رشد یافته‌اند، اما شباهت‌های بنیادینی در نظام عرفانی آنها دیده می‌شود که حاکی از اشتراکات ژرف‌ساختی در ساحت تجربهٔ باطنی دین است. با آنکه ابن‌عربی بر وحدت مطلق تأکید دارد و بومه بیشتر به تضادهای درون‌الوهی اشاره می‌کند، در هر دو نظام، جهان به مثابهٔ صحنه‌ای برای تجلی و ظهور حق تلقی می‌شود.

مفهوم «انسان کامل» نیز نقطهٔ اشتراک اساسی دیگری است. ابن‌عربی انسان کامل را مظهر جامع اسمای الهی می‌داند؛ موجودی که آینهٔ تمام‌نمای حق است و فقط اوست که می‌تواند به ادراک جامع از خداوند نائل آید (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ص. ۲۵۶؛ کربن، ۱۹۷۱م/۱۳۸۱، ص. ۹۸). نزد بومه نیز، انسان کامل تجلی «کلمهٔ خدا» در عالم است؛ کسی که درون خود میان نیروهای متقابل هستی، مانند نور و ظلمت، تعادل برقرار کرده است (Weeks, 1991, p. 102)؛ بنابراین، اگرچه زبان عرفانی بومه (مسیحی–هرمسی) و ابن‌عربی (اسلامی–فلسفی) متفاوت است، ساختار تفکر هر دو از یک الگوریتم هستی‌شناختی پیروی می‌کند:

۱. یک واقعیت یگانه و مطلق (Ungrund) یا ذات خدا
۲. تضاد درونی در آن برای ظهور خود (نور/ظلمت ⟵ وحدت/کثرت)
۳. نیروی تنش‌زا که موجب آفرینش می‌شود (آتش یا اراده ⟵ تجلی و ارادهٔ حق)
٤. آفرینش به عنوان بستر بازگشت انسان به مبدأ

در هر دو نظام عرفانی، انسان نقطهٔ کانونی آفرینش و آینهٔ تمام‌نمای حق است. از منظر یاکوب بومه، انسان حامل هر سه اصل الهی است: آتش یا خشم، نور یا عشق و تحقق اینها در جسم و صورت (هر یک از این اصول به ترتیب از پدر، پسر و روح‌القدس ناشی می‌شوند) (Boehme, 1910, p. 7) که به ترتیب معادل سه اصل وحدت، تجلی و کثرت در عرفان ابن‌عربی هستند. این سه اصل در وجود انسان بستر «تولد دوم» را فراهم می‌کنند.

در موضوع هبوط، می‌توان نقطهٔ مشترک جذابی میان اسلام و مسیحیت یافت که از منظر عرفای بزرگی همچون ابن‌عربی و بومه واجد عمق و ضرورت معنوی است. هبوط در لغت به معنای پایین‌آمدن از بالا و مقابل صعود است (محمد فؤاد، ۱۳۸۳). قرآن کریم در سه سورهٔ بقره (۳۵ تا ۳۸)، اعراف (۱۹ تا ۲۵) و طه (۸۵ تا ۱۲۳) به طور ویژه به هبوط آدم اشاره کرده است. در تورات نیز در باب اول سفر پیدایش پس از تکوین عالم هستی و در باب‌های دو تا پنج آن، دربارهٔ پیدایش آدم بحث شده که هبوط نیز در آن است. همچنین، در انجیل برنابا ۶ و ۷ به هبوط آدم اشاره شده است.

از منظر عرفان اسلامی، هبوط بیانگر فرایند ورود انسان به حیات دنیایی است. عالمِ زمین پایین‌ترین مرتبهٔ زندگی و نمونهٔ رقیقه‌ای از عالم آسمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۶۱). وجود زمینی، وجود رو به تکامل و تمامیت انسان (چه در جهت الهی و چه در جهت شیطانی) و وجود آسمانی، وجود خاص انسان است (طالب‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۶۱). مسئلهٔ هبوط در نگاه الهیات عرفانی یک مسئلهٔ سلوکی انسان‌شناختی و مربوط به آدمیت است (طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۱۳۲/۱). در حقیقت، هبوط به معنای تغییر منظر انسان از عالم ملکوت به عالم جسمانی است که این تغییر منظر در اشاراتی در روایات اسلامی آمده

است (بنگرید به ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۸۰/۱)؛ بنابراین، ماجرای هبوط، ماجرای تجسم حال انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۲۱۴/۶). در عرفان مسیحی، هبوط یا سقوط آدم[1] معمولاً نمادی از فقدان آگاهی روحانی و جدایی از وحدت با ذات الهی است، نه صرفاً یک رویداد تاریخی. این مفهوم نشان‌دهندهٔ گذار بشر از حالت معصومیت نخستین و پیوند مستقیم با خداوند به وضعیتی است که در آن، انسان در برابر وسوسه تسلیم و از آگاهی الهی جدا می‌شود. در این نگاه، سقوط به مثابهٔ فراموشی حقیقت یگانهٔ وجود و غرق‌شدن در جهان مادی و محدودیت‌های ادراکی تفسیر می‌شود. برخی از مکاتب عرفانی باور دارند هدف نهایی مسیر روحانی بازگشت به آن وحدت ازدست‌رفته است؛ یعنی بازیابی آن اتحاد نخستین با منشأ الهی (Kvam et al., 1999, pp. 15-40).

همچنین، در روایت هر دو دین، هبوط انسان از بهشت به زمین دارای ظرفیت‌های تربیتی است. ابن‌عربی معتقد است انسان باید فرود آید تا بالا رود و زمین جایگاه فعلیت‌بخشیدن به بالقوگی‌های روح الهی در انسان است. بومه نیز باور دارد انسان برای تحقق «تصویر خداوند» در خویش، باید از وحدت اولیه خارج شود، با عبور از تاریکی و تجربهٔ ماده، دوباره به نور بازگردد. این حرکت از وحدت به کثرت و بازگشت به وحدت، جوهر عرفان هر دو است. این نگاه عرفانی به هبوط اشتراکی ژرف بین اسلام و مسیحیت ایجاد می‌کند: هبوط نه نوستالوژی تاریخی، بلکه کُدی برای سلوک در بستر حرکت نور و ظلمت و صعود و نزول است. این تطبیق به زبان جهانیِ «تجربهٔ عرفانی» صحه می‌گذارد. نیز نزدیکی ریشه‌ای ادیان ابراهیمی را در واقعهٔ هبوط نشان می‌دهد. همچنین، از رهگذر تطبیق، می‌توان برخی از مفاهیم را بهتر فهم کرد. ابن‌عربی با مفهوم «انسان کامل» و بومه با اندیشهٔ «تصویر خدا در انسان»، تأکید می‌کنند مقصد دین شکوفایی معنوی انسان است. این هم‌سویی می‌تواند مبنای تربیتی و اخلاقی قدرتمندی در دوران بحران معنویت باشد. در مجموع، تطبیق این دو عارف گامی برای احیای تجربهٔ زندهٔ الهی در دل انسان مدرن است.

در رابطه با پیشینهٔ بحث، مقاله‌هایی مستقل دربارهٔ مسئلهٔ هبوط از دیدگاه ابن‌عربی مشاهده نشدند؛ فقط عالمی و کاظم توری در مقالهٔ «هبوط از نگاه مفسران و اندیشمندان عرفان اسلامی» (۱۳۹۶، ص. ۶۵) و اکبری و فیاض‌بخش در پژوهشِ «واکاوی معرفت‌شناسانهٔ اسکان حضرت آدم (ع) در بهشت برزخی و هبوط از آن، از منظر حکمای نوصدرایی» (۱۳۹۸، ص. ۴۶۷)، بسیار اندک و ضمن چند سطر، نظر ابن‌عربی دربارهٔ هبوط را تبیین کرده‌اند. همچنین، شهبازی (۱۴۰۱) نیز در مقالهٔ «تفسیر و تأویل آفرینش و هبوط آدم از منظر مفسران و عرفای اسلامی»، به جمع‌آوری و تحلیل دیدگاه‌های مفسران اسلامی و عارفان مسلمان دربارهٔ هبوط دست یازیده و در ضمن آن، آرای ابن‌عربی را نیز بیان کرده است. ما به منظور اتقان در پژوهش خویش به این مقاله‌ها نیز مراجعه کردیم؛ اما دربارهٔ برداشت بومه از هبوط یا تطبیق دیدگاه او با ابن‌عربی در این زمینه پژوهشی یافت نشد؛ هرچند برخی از مقاله‌ها گاه به شکل مستقل و گاه به صورت تطبیقی به برخی از اندیشه‌های این دو عارف اشاراتی داشته‌اند؛ برای نمونه، رولاند پیچ، در مقالهٔ «یاکوب بومه و اسلام» دیدگاه عارفانهٔ بومه نسبت به اسلام را بررسی کرده و در بخشی کوتاه از آن، به دیدگاه بومه دربارهٔ هبوط اشاراتی داشته است (۱۳۸۶، صص. ۴۶-۴۷) که در پژوهش حاضر، به خوانش او در این زمینه توجه داشته‌ایم. همچنین، رحیمی‌فر و همکاران در مقالهٔ «زن در اندیشهٔ موسی دلئون و یاکوب بومه»، دیدگاه یهودیت و مسیحیت دربارهٔ زن را با خوانش موسی دلئون و بومه تطبیق داده‌اند و در بخش‌هایی از آن، بحث هبوط را پیش کشیده‌اند (۱۴۰۰، صص. ۱۳۶، ۱۳۹) که ما در این پژوهش از آن بهره گرفته‌ایم. ویژگی این مقاله نوآوری در تطبیق دیدگاه‌های عرفانی این دو عارف – که تا کنون انجام نشده است – و پرکردن خلأ موجود در این ادبیات پژوهشی است. همچنین، بیان تفصیلی و تکمیل‌کنندگی که در آثار پیش‌گفته

[1] Fall of man

وجود ندارد، دیگر ویژگی این پژوهش است. نکتهٔ پایانی اینکه تقدم و تأخر و تفصیل و اجمال مطالب بومه و ابن‌عربی متناسب با پیش‌بینی آشنایی مخاطبان مقاله با محتوای متون ارائه شده است.

۲- دلایل هبوط

هبوط آدم در اندیشهٔ عرفانی، نه یک سقوط محض، بلکه گامی ضروری در مسیر تکامل روحانی انسان است. نزد عارفانی مانند ابن‌عربی و یاکوب بومه، این هبوط بی‌دلیل نیست، بلکه زمینه‌ساز «بیداری» و بازگشت آگاهانه به حقیقت الهی است. بومه چند دلیل برای هبوط بیان می‌کند:

۱. عدم معرفت به خدایی که در آدم آشکار شده بود؛

۲. عدم معرفت به خوبی‌ها؛ زیرا بدی‌ها را تجربه نکرده بود. او می‌نویسد: «چگونه ممکن است شادی وجود داشته باشد وقتی که هیچ غمی شناخته نشده است؟» (Boehme, 2010, ch. 9, n. 15)؛

۳. روح انسان که خدا از روح خود در او دمیده بود، از پدر لایزال نشئت گرفته بود؛ اما این روح هنوز به تولد پسر در خودش نائل نشده بود، جایی که انتهای کمال طبیعت است ... (Boehme, 1910, ch. 9, n. 13). به باور بومه، انسان فقط زمانی به شباهت واقعی و بی‌نقص با خدا و سعادت کامل دست می‌یابد که تمامی میل و ارادهٔ خود را قاطعانه در اختیار پسر قرار دهد که قلب یا نور پدر است: «روح حیات، از ارادهٔ ابدی پدر، در انسان دمیده شد و این اراده هدفی جز تولد یگانه فرزند او ندارد. پدر از این طریق به انسان روح می‌دمد و این همان روح ابدی انسان است. روح باید ارادهٔ احیاشدهٔ خود را در ارادهٔ ابدی پدر که همان قلب خداست قرار دهد؛ آن هنگام است که او قدرت قلب خدا و همچنین نور جاوید مقدس او را که در آن بهشت و پادشاهی آسمانی و شادی ابدی به وجود می‌آید، دریافت می‌کند» (Boehme, 1910, ch. 26, n. 16).

به طور خلاصه، می‌توان فلسفهٔ هبوط از نظر بومه را معرفت خدا، معرفت به کثرت‌ها در قالب تضاد و آشکارکردن خدا در خود با تسلیم کامل ارادهٔ خود در برابر ارادهٔ خدا دانست؛ به عبارت دیگر، جمع مقام وحدت و کثرت در معرفت و عمل علت هبوط در عرفان مسیحی با قرائت بومه است.

ابن‌عربی نیز دلایلی را برای هبوط آدم بیان می‌کند:

۱. هبوط وسیله‌ای برای تحقق اسما و صفات الهی در قالب انسان: او معتقد است انسان مظهر اسما و صفات الهی است و فقط در عالم دنیا می‌تواند همهٔ آن اسما را فعلیت ببخشد. به همین دلیل، هبوط او به زمین فرصتی است برای تجلی این اسما (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۳۵/۲). این همان تعبیر آشکارگی خدا در خود است؛ این آشکارگی به علت نقص امکانی و قصور در جوهر نفس انسانی جز با هبوط امکان‌پذیر نبود (ملاصدرا، ۱۳۸۷، صص. ۶۹-۷۰). در بیانی دیگر، ابن‌عربی می‌نویسد: «إن هبوط آدم إلی الأرض لم یکن عقوبة بل انتقالًا من حضرة الجمع إلی حضرة الفرق لیُظهر الأسماء الإلهیة فی العالم السفلی کما أظهرها فی العالم العلوی، فهو المظهر الأول للجسد کما أن محمد هو المظهر الأول للروح» (ابن‌عربی، ۲۰۰۵م، ص. ۴۱). در این بیان، اظهار اسمای الهی از عالم جمع به عالم تفصیل و فرق در قالب انتقال فیض محمدی (ص) بیان شده است. این هبوط لازمهٔ حکمت الهی و باعث تحقق ملکوت در عالم ارض شد: «هبوط آدم... کان لإقامة الخلافة فی الأرض، فلو بقی فی الجنة لما ظهر الملکوت الأرضی، فکان نزوله إنفاذًا للحکمة الإلهیة فی إظهار العالم الأدنی علی مثال الأعلی» (ابن‌عربی، ۲۰۰۶م.ب، ص. ۵۸). در تعبیری دیگر، این هبوط اتمام قوس نزول خوانده شده است: «هبوط آدم... إتمام لدائرة الوجود الإنسانی، فإن الحقیقة المحمدیة مبدأ الأرواح، وصورة آدم الهابطة مبدأ الأجساد، فتمّ بهما قوس النزول» (قیصری، ۱۳۸۱ب، ص. ۹۲).

۲. هبوط مقدمه‌ای برای تحقق خلافت انسان در زمین: انسان باید در زمین به عنوان خلیفهٔ خدا عمل کند و این مقام فقط در زمین و دارِ تکلیف معنا می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۲۶۷/۳). تعبیر ابن‌عربی با عنوان خلافت و اشاره به دارِ تکلیف بودن دنیا به معنای آشکارگی خدا در انسان با تسلیم در برابر اوست.

۳. هبوط برای شناخت خویش و حق است: از منظر ابن‌عربی، معرفت نفس مقدمهٔ معرفت حق است و این خودشناسی فقط در مواجهه با کثرت و تنوع دنیوی ممکن است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۱)؛ بنابراین، ابن‌عربی معرفت کثرات را مقدمه‌ای برای معرفت نفس و آن را مقدمه‌ای برای معرفت حق می‌شمارد. این اهداف هبوط عبارت دیگری از جمع بین وحدت و کثرت در معرفت و آشکارکردن وحدت در مظاهر کثرت است.

با مقایسهٔ فلسفهٔ هبوط از نظر دو عارف، به این نتیجه می‌رسیم که هر دو مواردی مشترک را بیان کرده‌اند؛ ولی مقام خلافت در زمین یا همان آشکارکردن اسمای حق در طبیعت که به تعبیری آشکارکردن وحدت در مظاهر کثرت است، در عبارت‌های بومه نیست؛ هرچند بازگشت این تعبیر به آشکارگی خدا در خود با مواجهه با کثرات است. اما تفاوت مهم دیگر این است که در عرفان ابن‌عربی که متأثر از قرآن کریم است به منشأ بودن علم اسمایی آدم در هبوط تأکید می‌شود؛ ولی در عرفان بومه این هبوط ناشی از جهل یا عدم معرفت و التفات به خدا و خوبی‌ها شمرده شده است. نتیجه آنکه، در اصل منشأ هبوط، چنین تفاوتی رخ می‌نماید؛ ولی در سایر تبیین‌های الحاقی، هرچند در نوع تعابیر یا تفصیل و اجمالِ آنها تفاوت وجود دارد، نظر این دو عارف قابل تقریب است. به عبارت دیگر، تفاوتی بین فلسفهٔ هبوط (یعنی برای چه هبوط صورت گرفت و علت غایی آن چه بود) و منشأ هبوط (یعنی چه چیز باعث این واقعه و علت قابلی آن در آدم شد) وجود دارد. در علت غایی، هر دو آشکارگی خدا را با تعابیر متفاوت بیان می‌کنند؛ اما در منشأ هبوط، ابن‌عربی بر منشأیی کمالی (لزوم ظهور اسما در عالم کثرت) تأکید دارد؛ ولی بومه به منشأیی نقصی (عدم توجه آدم به خدا و خوبی‌ها) توجه می‌کند.

۳- مراحل هبوط

بومه، بعد از علت هبوط، به ماهیت هبوط انسان اشاره می‌کند. نکتهٔ جالب این است که گویا بومه به دو نوع هبوط در آدم اعتقاد دارد و از لابه‌لای کلمات وی، می‌توان به دو هبوط ره یافت که یکی مقدمهٔ دیگری است. در میان کلمات ابن‌عربی نیز می‌توان به هبوطی دومرحله‌ای نزد وی دست یافت.

۳-۱- هبوط اول آدم

اولین هبوط از نظر بومه، همان تمایل درونی به نفسانیات است که سبب شد روح طبیعت در انسان بیدار شود. او در ابتدا، دوئیتی را در انسان نام می‌برد و معتقد است نبرد بزرگِ بین خیر و شر از همان نخست در قلب انسان جاری بود؛ زیرا انسان همهٔ هستی را در درون خود دارد (و در تمام هستی نبرد بزرگ در جریان است). همچنین، از سویی دیگر، بومه معتقد است انسان هنوز به شباهت کامل با خدا نیز درنیامده بود و ناقص بود و از طرفی هم اختیار آزاد داشت که می‌توانست خیر و شر را انتخاب کند: «انسان قدرت تصمیم‌گیری داشت و در این کار آزاد بود، زیرا نه تنها گوهر نور، بلکه مبدأ آتش نیز در او وجود داشت. او هم آگاهی و معرفت داشت و هم میل (هوس) و طلب ...» (Boehme, 2018, ch. 1, n. 381).

به باور بومه، در حالی که در آدم هر سه اصل بنیادین الوهی (آتش، نور، ظلمت)، در وحدت و هماهنگی بود، او نه فقط قلب خدا، بلکه به همان میزان و با همان قوت و قدرت، شیطان و پادشاهی ناسوتی را نیز جذب می‌کرد: «تصویر خدا (انسان)

بین سه اصلی قرار داشت که همهٔ آنها مایل بودند او را به سوی خود بکشند» (Boehme, 2009, ch. 17, n. 34)؛ بنابراین، هبوط اول آدم، نزول او به عالم طبیعت به خاطر طبیعت و سرشت درونی اوست.

ابن‌عربی هبوط اول را نزول از عالم روحانی یا حضرات الهی به عالم مُلک و طبیعت تلقی می‌کند؛ اما این نزول را «نزول تکوینی» و نه «تبعیدی» می‌داند. طبق نظر ابن‌عربی، هبوط روحانی برای حقیقت محمدیه است. او در باب شصت‌وسوم *فتوحات مکیه* می‌نویسد: «اعلم أن الحقیقة المحمدیة هی الاصل... فی ظهور الخلق، و آدم أول مَن ظهرت فیه هذه الحقیقة» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۲۴۸/۲)؛ بنابراین، هبوط در حقیقت نزول حقیقت انسان کامل یا حقیقت محمدی (ص) و ظهور آن در عالم طبیعت است و زمانی آدم شایستهٔ خلافت الهی است که بتواند این حقیقت را حمل کند و مظهر آن شود: «فکان آدم جامعاً للحقائق الإلهیة والکونیة و لذلک کان خلیفة، وما جعله خلیفة إلا الحقیقة المحمدیة التی تجمعت فیه» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۴۸). در واقع، هبوط برای ابن‌عربی فرصتی برای ظهور اسمای الهی در عالم کثرات است؛ زیرا انسان، به ویژه آدم، مظهر تمام اسما و صفات خداوند است.

در *فصوص الحکم*، در فصل «فصّ آدمی»، ابن‌عربی می‌گوید: «آدم به‌درستی خلیفهٔ خدا بود؛ چراکه خلافت تنها از جانب کسی ممکن است که به‌جای او کسی دیگر منصوب شود. پس آدم به صورت کسی درآمد که از او خلیفه شد (یعنی خداوند)، نه به صورت جهانی که بر آن خلافت یافت؛ و اگر از بهشت فرود نمی‌آمد، اثر و نقش خلافت در زمین پدیدار نمی‌گشت» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۲). او در ادامه تأکید می‌کند هبوط آدم شرط تحقق مقام خلافت در زمین بود؛ زیرا در بهشت، آدم نمی‌توانست اسمای الهی را در تعامل با خلق و طبیعت ظاهر کند.

ابن‌عربی هبوط را نه گناه، بلکه تحقق هدف خلقت انسان می‌داند. به تعبیر او، آدم باید به زمین هبوط می‌کرد تا صفات ربوبی از طریق او در عالم امکان متجلی شود. این دیدگاه با نظریهٔ «انسان کامل» ابن‌عربی هماهنگ است؛ جایی که آدم به عنوان نخستین انسان کامل، باید در کثرت ظاهر شود تا وحدت در کثرت شناخته شود. در تبیین این نظریه، ابن‌عربی می نویسد: «اعلم أیدک اللّه أن أصل أرواحنا روح محمد (ص) فهو أول الآباء روحاً و آدم أول الآباء جسماً... و أول روح إنسانی وجد روح محمد و أول جسم إنسانی وجد جسم آدم» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۱۲۶). ابن‌عربی روح محمد (ص) را مبدأ فیض همهٔ ارواح می‌داند و آدم نخستین قالب جسمانی است که این فیض را دریافت کرده است. این حقیقت مرتبهٔ جامع همهٔ اسما و صفات الهی در مرتبهٔ تجلی است که مراتب گوناگون ارواح از فیضان این روح هستند. ابن‌عربی این روح را سرّ آیهٔ میثاق (اعراف/۱۷۲) می‌شمارد (ابن‌عربی، ۲۰۰۶م.الف، ص. ۳۴)؛ بنابراین، همان‌طور که آدم واسطه در افاضهٔ صورت‌های حسی است، روح محمد (ص) واسطه در افاضهٔ ارواح بر اجساد است (قیصری، ۱۳۸۱الف، ج. ۵۱۲/۲). طبق این نظر، محمد (ص) پدر روحانی خلق است؛ همان‌طور که آدم (ع) پدر جسمانی انسان‌هاست (جیلی، ۱۹۹۷م، ج. ۷۲/۱). این تجلی انسان کامل شرط بروز کمالات انسانی در عالم ارض است: «لو لم یهبط آدم... لما التقت الروح الکلی بالصورة الجسمیة فی الأرض، وهو شرط فی بروز الکمالات الإنسانیة» (قیصری، ۱۳۸۱ب، ص.۹۲). و سبب اتصال ملکوت آسمان و ملک زمین شد: «هبوط آدم کان بوّابة امتزاج الروح المحمدی بالجسد الآدمی، فظهرت الإنسانیة الکاملة المتصلة بالسماء والأرض» (نابلسی، ۱۹۹۸م، صص. ۳۱۱-۳۱۲).

همچنین، ابن‌عربی در *الفتوحات المکیه* نیز می‌گوید: «هبوط آدم به زمین مجازاتی نبود، بلکه برای آن بود که خداوند به واسطهٔ او اسرار اسما خود را در عالم طبیعت آشکار سازد. پس آدم آینهٔ حق و مخلوقات بود» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۸۷/۳)؛ بنابراین، هبوط اول آدم از نظر ابن‌عربی همان توجه به کثرت است. این توجه به این علت است که طبیعت او که کمالی برای او و در راستای غایت آفرینش اوست، چنین است. توجه به کثرت به معنای تبدیل حیات انسان به پایین‌ترین مرتبهٔ حیات است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ص. ۵۴).

در این بخش، تفاوت جدی بین کلام بومه و ابن‌عربی وجود دارد؛ زیرا هبوط نزد ابن‌عربی مقام خلیفه‌اللهی و سیر محمدی در قالب انسان‌هاست که با وجود جسمانی آدم شروع می‌شود. این هبوط فیضان روح کلی در قالب اجسام آدم و ذریهٔ اوست. در این هبوط، تجلی اسمای الهی محقق شد: «لما هبط آدم من الجنة إلی الأرض، نزل معه العلم الأسمائی، فهو فی الأرض مرآة الأسماء، ومحمد مرآة الذات» (ابن‌عربی، ۱۹۹۳م، ص.۲۱۲)؛ اما در تفسیر بومه، به عنوان تمایلات نفسانی و در قالب اصل تضاد درونی مطرح شده است. به علاوه، در سایر تبیین‌های قابل تطبیق نیز، برتری ابن‌عربی توضیح بیشتر و هماهنگ با مطلب است.

۳-۱-۱- خطای آدم

از نظر بومه، آدم اختیار و آزادی داشت، ولی از آزادی اعطاشده به شکلی انحرافی استفاده کرد و به بی‌راهه رفت؛ او به پست‌ترین خصوصیات و صفات درونی خود که تمایلی شیطانی بود، اجازهٔ بیدارشدن داد؛ به عبارت دیگر، او به جهان ناسوتی درونش اجازه داد تا سربرآورد. بومه در تبیین این مسئله اشاره می‌کند کلمهٔ الهی که باعث تکثیر عالم از واحد است و کیفیات و اشکال و ارواح عالم را شکل می‌دهد، در درون آدم فعال بود. اینجا بود که روح آدم عاشق نوع آفرینش کلمه در حالت تمایزیافتگی‌اش شد و از آنجا که قدرت تشخیص نداشت، به‌درستی این تمایز را درک نکرد و راه شهوت را در پیش گرفت (Boehme, 2010, ch. 6, n. 33). از نظر بومه، «سقوط آدم پس از آن بود که آدم خواست خود را – از طریق تخیل – از اصل دوم خارج کرده و به اصل سوم رساند. او خود را در آرزوی «جهانِ» بیرونی نشان داد که در اصل سوم وجود دارد» (Boehme, 2010, ch .1, n. 5-6)؛ بنابراین، بومه هرچند هبوط اول را لازمهٔ طبیعت آدم می‌داند، معتقد است در نوع عملی‌کردن این طبیعت، آدم دچار اشتباه شد. شاید او باید برای ظهور این میل طبیعی منتظر امر خدا می‌ماند.

ابن‌عربی، هبوط آدم را نه به عنوان «خطا» در معنای رایج اخلاقی آن، بلکه به عنوان مرحله‌ای ضروری در سیر وجودی و تحقق اسمای الهی در عالم ماده تفسیر می‌کند. از دیدگاه ابن‌عربی، آنچه در ظاهر به عنوان خطا یا گناه از سوی آدم دانسته می‌شود (یعنی خوردن از شجرهٔ ممنوعه)، در واقع خطا نیست، بلکه تقدیر الهی و عین مشیت خداوند است. آدم به عنوان «مظهر کامل اسمای الهی» باید به عالم ماده (دنیا) هبوط می‌کرد تا آن اسما در مراتب پایین‌تر تجلی یابند. ابن‌عربی معتقد است: «هبوط آدم، نه از سر معصیت، بلکه به سبب عشق و شوق الهی به ظهور در مراتب پایین‌تر بود» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۰).

بر این اساس، خوردن از شجرهٔ ممنوعه در واقع امری است که به ضرورت تحقق کمال آدمی و تجلی اسمای الهی در عالم کثرات انجام شد. او می‌نویسد: «اگر از درخت نمی‌خورد، خلافت در زمین پدیدار نمی‌شد و این غایت خلقت است» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ۵۲). در نتیجه، «خطا» در این معنا فقط ظاهری است برای بیان یک حقیقت عمیق‌تر. آدم مأمور به هبوط بود، نه محکوم به مجازات. البته بر اساس قرآن کریم، این خطای ظاهری باعث ظهور نیازها شد (بدت لهما سوئاتهما: اعراف/۲۲) و انسان به نیازهای حیوانی تمایل پیدا کرد (طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۱۲۷/۲).

در نوع برداشت بومه و ابن‌عربی در بحث «خطیئهٔ آدم» تهافت دیده می‌شود. به نظر بومه، آدم دچار خطای در تشخیص و اجرا شد و کار درست را انجام نداد؛ اما ابن‌عربی این خطا را به معنای امری سرزنش‌آمیز نمی‌داند، بلکه نوعی واقعهٔ تکوینی می‌شمارد که چاره‌ای جز آن نبود.

۳-۱-۲- شجره

بومه معتقد است عواقب زیادی به دنبال این خطیئهٔ آدم به وجود آمد؛ از جمله ظهور درخت خیر و شر: «برای اولین بار، درخت خیر و شر به عنوان محصولی از تخیل خودِ آدم ظاهر شد ... و به همین دلیل آدم به خواب رفت و بیداری اولیهٔ خود

را از دست داد. بدین ترتیب، سوفیا (حکمت) از او «کناره‌گیری» کرد و از او یک زن جدا شد. سرانجام، آدم، حوا و فرزندان آنها در تاریکی اصل سوم تابع ستاره‌ها، سیارات و عناصر شدند»؛ از این رو، به گفتهٔ بومه، «اگرچه ما به شیوهٔ لوسیفر سقوط نکرده‌ایم، اما از شیوهٔ کاملاً انسانی خود افتاده‌ایم» (Peckler, 2009, p. 97).

به اعتقاد بومه، روح آدم می‌خواست تفاوت گرما و سرما، رطوبت و خشکی، سختی و نرمی، تندی و شیرینی، تلخی و ترشی را بچشد و این همان بود که خدا از آن (درخت معرفت و شناخت) منع کرده بود. بومه بیان می‌کند به دلیل این میل انحرافی، درخت وسوسه در انسان رشد کرد و در آنجا صفات خاکی و جسمانی آشکار شدند و این همان هبوط اولیه و درونی در انسان بود که بعداً با خوردن حقیقی از درخت خیر و شر به هبوط حقیقی او انجامید (Boehme, 2009, ch. 17, n. 15; Boehme, 2013, ch. 17, n. 20).

همچنین، بومه معتقد است وقتی درون آدم به آنچه خدا از آن نهی کرده بود، مایل شد، خداوند پیش‌بینی کرد که شیطان از این نقطه‌ضعف استفاده خواهد کرد تا او را به میل شیطانی آشنا کند؛ در اینجا بود که خداوند درخت زندگی و درخت دانش خوب و بد را که به وسیلهٔ آن شکستنِ (مرگِ) بدن خارجی آغاز می‌شد، در برابر انسان قرار داد. خدا این کار را کرد تا مبادا انسان مدت‌ها در مرکز دنیای تاریک محبوس شود (Boehme, 2013, ch. 17, n. 38)؛ بنابراین، بومه ورود به مرتبهٔ تخیل یا شجره را پیامد خطای آدم می‌داند و پس از این، این شجره نمود خارجی پیدا کرد و زمینهٔ تناول آدم از آن ایجاد شد. در عرفان مسیحی، جبران این خطا با فدیهٔ مسیح بیان شده است (قرنتیان، ۱۵: ۲۱).

در آثار ابن‌عربی، به ویژه در *الفتوحات المکیه*، «شجره» نماد علم تفصیلی یا علم اسمایی یا شهود تفصیلی است؛ یعنی علمی که به کثرت اشیا نظر دارد، برخلاف علم اجمالی که حضرت آدم پیش از چشیدن از آن در مقام جمع داشت: «درختی که آدم از آن نهی شد، درخت علم تفصیلی بود. نهی از آن نه به خاطر گناه بودنش، بلکه به دلیل خروج از مقام جمع، صادر شد» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۲۰/۱). در این نگاه، خوردن از شجره به معنای نزول از مقام وحدت به عالم کثرت است؛ یعنی گذار از توحید شهودی اجمالی به آگاهی از مظاهر گوناگون الهی. این جهت نقصی که در انسان بوده به تعبیر خطیئه آمده است. پس خطیئه در واقع یکی از مراحل سفر آدمی محسوب می‌شود. نفس انسان در سفر خود عوالمی همچون مقام جمعی و عالم اسما را طی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۴۷۴). نکتهٔ دیگر آنکه در علم تفصیلی، علم اجمالی نیز وجود دارد؛ بنابراین، حقیقت شجره مقام جمع بین وحدت و کثرت یا مقام انسان کامل است (طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۱۳۰/۱). در عرفان اسلامی، انسان کامل حضرت خامس است که تمام مراتب عالم را داراست و از هیچ عالمی غفلت ندارد (قیصری، ۱۳۸۱الف، ص. ۱۱۶).

ابن‌عربی در جایی دیگر از فتوحات، شجره را نماد «زن» و «جمال» می‌داند. در این تفسیر، خوردن از شجره تمایل آدم به حضرت حواست که خود ظهور جمال الهی است. در نتیجه، میل به شجره، میل به تجلیات الهی است: «پس شجره، زن است، به سبب جمالِ (حق) که در اوست و محبت آدم به او (حوا)، محبت آدم به الله در صورت زن است» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۸۲/۲). در اینجا، شجره راهی برای شناخت خدا از طریق عشق و شهود جمالی است و عشق و زن در اینجا جایگاهی قدسی دارند. راهکار جمع بین این برداشت ابن‌عربی و برداشت قبلی این است که این دو را عام و خاص بدانیم؛ یعنی شجره همان شهود تفصیلی است که یکی از مصادیق آن شهود جمالی با مظهریت زن است.

اگر قوهٔ خیال آدمی را ابزاری برای درک شهود تفصیلی بدانیم، سخن بومه و ابن‌عربی مکمل هم هستند. هرچند بومه این خیال را در مقایسه با مقام حقیقت اجمالی اول مذموم و باعث کناره‌گیری حکمت از آدم می‌شمارد، این مذمت به خاطر تنزل از مقام اجمال به مقام تفصیل و غفلت از مقام قبل است؛ اما اگر آدمی توانایی جمع دو مقام را داشت، دارای کمال بیشتری نسبت به قبل از هبوط بود.

۳-۲- هبوط دوم آدم

پس از هبوط اول، یاکوب بومه کیفیت هبوط دوم را شـــرح می‌دهد. به اعتقاد او، در ابتدا آدم به جهان آســـمانی و ابدی تعلق داشت؛ اما پس از هبوط اول، تصویر خدا در او کم‌رنگ شد و به حالت زمینی میل کرد و در نتیجه، به ناتوانی رسید و خواب بر او چیره شد. به باور بومه، «تا زمانی که آدم در سیمای خدا بود، هیچ خوابی در او راه نداشت، و او از خورشید و ماه بی‌نیاز بود» (Boehme, 2009, ch. 19, n. 4). به باور بومه، «خواب بیانگر مرگ و تسلیم بود؛ یعنی قلمرو زمینی، انسان را فتح کرده بود و بر او حکومت می‌کرد» (Boehme, 2011a, ch. 1, n. 5).

البته بومه این خواب و ناتوانی را لطفی الهی برای نجات آدم از تنزل رتبهٔ بیشـــتر و جلوگیری از تخریب عمیق‌تر می‌داند: «وقتی آدم خدا را رها کرد و وارد خودخواهی شد (و میل نفسانی در او بیدار شد)، خدا اجازه داد خوابی عمیق بر آدم مستولی شود؛ زیرا اگر چنین شرایطی نبود، او در خودخواهی خود با قدرتِ آتش تبدیل به یک شیطان می‌شد» (Boehme, 1653, ch. 2, n. 363). در اینجا بود که شیطان با قدرت بیشتری نسبت به تحریک خودپرستی در آدم عمل کرد و تلاش کرد تا او را به شکلی جدی‌تر آلوده کند؛ بنابراین، بومه هبوط دوم را در راستای بُعد بیشتر آدمی از مقام آسمانی و ظهور ناتوانی‌هایی در او می‌داند که البته این ناتوانی‌ها به نفع اوست تا به یک شیطان تبدیل نشود (Boehme, 2013, ch. 17, n. 21).

ابن‌عربی هبوط دوم را بازگشت انسان از حالت قرب و معرفت به حالت فراموشی و غفلت می‌داند؛ یعنی وقتی انسان پس از دریافت حقیقت (معرفت حضوری به حق)، بار دیگر در کثرات، مشغولیت و خودپرستی گم می‌شود، در واقع دچار «هبوط ثانی» شده است. در *الفتوحات المکیه*، ابن‌عربی در این باره می‌نویسد: «هبوط دوم انسان، فرودآمدن او از مقام مشاهده [الهی] به حجاب نفس و عالم است؛ به گونه‌ای که پس از بودن در نور حضوری، به تاریکی طبیعت بازمی‌گردد» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۳۱۱/۴).

ابن‌عربی این هبوط را برای انسانِ سالک خطری بزرگ می‌داند؛ زیرا پس از چشیدن طعم وصال، ممکن است با انحراف از سیر الی‌الله، بار دیگر گرفتار حجاب‌های وجودی شود. این همان چیزی است که در اصطلاح عرفا «سقوط پس از عروج» یا «ردّهٔ باطنی» نیز خوانده می‌شود. در ادامه، در *فصوص الحکم*، در فص شیثی، این هبوط دوم را مرتبط با «تسلیم‌شدن به صورت و غفلت از معنا» می‌داند: «هنگامی که انسان از مقام روح به حکم صورت تنزل یابد، دچار هبوط دوم شده است، هرچند در ظاهر همچنان بر زمین باشد» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۶۲).

هبوط اول نزول از بهشت به زمین و هبوط دوم نزول از شهود به حجاب است؛ البته این بهشت از بهشت‌های دنیا بوده و در حقیقت، حیث امری جسمانیت انسان بوده است؛ زیرا پس از خلقت جسمانی او رخ داده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۱۳۹/۱-۱۴۰)؛ یعنی در هبوط اول آدم در برابر عالمی جدید قرار گرفت که از عالم اول غافل شد؛ ولی در هبوط دوم از خداوند و لذات معنوی نیز غافل شد. هبوط اول برای تحقق خلافت و تجلی اسما لازم بود؛ ولی هبوط دوم نتیجهٔ غفلت یا انسداد معرفت بود. هبوط اول تکوینی و ضروری بود؛ ولی هبوط دوم اختیاری بود یا در اثر ضعف در سلوک اتفاق افتاد. هبوط اول مقدمهٔ ظهور انسان کامل بود؛ ولی هبوط دوم خطری برای سیر به خدا محسوب می‌شد.

در مقایسهٔ برداشت بومه و ابن‌عربی از هبوط دوم، تنافی و ناسازگاری دیده نمی‌شود. بومه ظهور ضعف در هبوط دوم را لطف الهی می‌داند؛ ولی ابن‌عربی به این ضعف اشاره‌ای ندارد و قاعدتاً مقام خیال و رؤیت شجره و ظهور خواب قبل از هبوط دوم شکل گرفته و هبوط دوم نهایتِ آن سیر است. در اینجا، ابن‌عربی توضیحات بیشتر و کامل‌تری دارد و منطقاً بعضی از توضیحات بومه در این قسمت باید مربوط به مرتبهٔ قبل از هبوط دوم باشد.

۳-۲-۱- همسر آدم

به باور بومه، در این هنگام وقت آن فرارسید که خالق برای آدم همسری بسازد؛ همسری که سبب‌ساز گناه آدم شود و ابتدا از میوهٔ شیطانی بخورد؛ زیرا اگر آدم قبل از آنکه زن از او ساخته شود، از درخت می‌خورد، وضعش به‌مراتب بدتر و وخیم‌تر می‌شد (Boehme, 2013, ch. 17, n. 21)؛ بنابراین، از دیدگاه بومه، زن (از نظر معنوی) نجات‌دهندهٔ مرد است و خواهد بود. در اندیشهٔ بومه، «حوا نه فقط از روح آدم که از جوهر مادی آدم (دندهٔ او) نیز گرفته شد و زن عصارهٔ تمامی قدرت‌های آدم است» (Boehme, 1910, ch. 13, n. 14). سپس، بومه چنین استدلال می‌کند که «عقل چنین حکم می‌کند که چون حوا از دندهٔ آدم ساخته شد، پس باید بسیار پایین‌تر از انسان باشد؛ اما حقیقت چنین نیست، بلکه از نظر نمود و کیفیت اولیه، حوا از تمامی ذاتیات و خصوصیات آدم گرفته شد» (Boehme, 1910, ch. 13, n. 18) و بنابراین، کاملاً همسان و هم‌رتبهٔ آدم بود (Boehme, 1910, n. 13).

به باور بومه، حوا همچون آدم، به شکل خدا آفریده شده بود؛ اما شباهت ناب و خالص به خدا در هیچ یک از آنها وجود نداشت (Boehme, 1910, n. 36). به باور بومه، «آدم و حوا آگاهی و معرفتِ بهشتی داشتند که البته با میل زمینی آمیخته بود. آنها برهنه بودند و اعضای بدن حیوانات را برای زاد و ولد داشتند؛ اما این را نمی‌دانستند و از آنها شرم نمی‌کردند؛ زیرا قبل از اینکه از میوه‌های زمینی استفاده کنند، هنوز روح جهان خاکی بر آنها حکومت نکرده بود» (Boehme, 2011a, ch. 1, n. 6, 15). به همین سبب، تعلق نجابت و باکرگی به آنان نیز وجهی ندارد: «هیچ کس نمی‌تواند به‌راستی بگوید که حوا، قبل از تماس با آدم، یک باکرهٔ پاک و عفیف بوده است؛ زیرا به‌محض اینکه آدم از خواب بیدار شد، او را در کنار خود دید و خیلی زود به او تعلق خاطر پیدا کرده و احساس عشق نمود. سپس حوا را به سمت خود برد و گفت: «این گوشت گوشت من و این استخوان استخوان من است ...» حوا نیز به همین ترتیب به آدم علاقه‌مند شد و در درون هر یک اشتیاق به دیگری برافروخته شد. پس کجاست عفاف و بکارت ناب؟ آیا این حیوانیت نیست؟ آیا تصویر خارجی انسان تبدیل به حیوان نشده است»؟ (Boehme, 2011b, ch. 36, n. 6).

به طور خلاصه، باید گفت بومه معتقد است همسر آدم هرچند هم‌رتبه با اوست؛ اما از او آن‌هم از دندهٔ چپ او آفریده شده است و هرچند واسطهٔ فریب دادن اوست، باعث نجات او محسوب می‌شود. این ادعاهای بومه با توضیحات تکمیلی که از ابن‌عربی خواهد آمد، می‌تواند از ناسازگاری بدوی بیرون آید.

خلقت حوا در سفر تکوین باب دوم آیهٔ هفت تورات آمده؛ ولی در قرآن به‌تصریح نیامده است، بلکه به اشاره در آیهٔ اول سورهٔ نساء و آیهٔ ۳۹ سورهٔ زمر و آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ اعراف بیان شده است.

ابن‌عربی تأکید می‌کند حوا از آدم خلق شده است و در نتیجه دو حکم دارد: «نفی نقص» در انسانیت و «اثبات زنیت» به عنوان حالتی تصادفی (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۲۳/۱). او معتقد است میل مرد به حوا در واقع میل به خودِ آدم است؛ زیرا زن جزء مرد است و میل زن به مرد نیز بازگشت به اصل خود محسوب می‌شود: «میل مرد به زن میل کل به جزء و اصل به فرع خود است و میل زن به مرد میل جزء به کل، فرع به اصل و غریب به وطن خود است» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۲۳/۱). پس از دید او، زن آینهٔ مرد است تا از طریق عشق به زن، مرد به زیبایی حق برسد. زن به واسطهٔ معطوف‌بودن به رابطه با مرد، «جزء» است و مرد «کل». این تقسیم‌بندی جزئی و کلی راهی است برای درک حقیقت وحدت وجود؛ شاید به این تفسیر که هر دو یک وجود هستند که در عوالم پایین نقش‌هایی مختلف پذیرفته‌اند تا در راستای آفرینش غایی خود قرار گیرند.

ابن‌عربی تعبیر خلقت زن از ضلع یا دندهٔ آدم را تعبیری عرفانی و نه فیزیکی و برای آن می‌داند که انحنای ضلع نشان انعطاف و مهرورزی او نسبت به فرزند و شوهرش باشد (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۲۴/۱). چپ‌بودن نیز می‌تواند اشاره به نزدیکی به کانون قلب و مهر داشته باشد.

پس به طور خلاصه، از دیدگاه ابن‌عربی، در خلق و تکوین، حوا از آدم خلق شده و جنسیت او تصادفی است. در فلسفهٔ محبت، عشق به زن تجلی عشق به خود و سپس عشق به حقیقت الهی است. در تساوی وجودی، زن و مرد در انسانیت برابر هستند، حتی اگر از نظر خلقت متفاوت باشند. در نقش هستی‌شناختی، زن آینه‌ای است برای خودشناسی و آینه‌رویی حق.

در مقایسهٔ آرای بومه و ابن‌عربی دربارهٔ همسر آدم، تبیین ناسازگاری‌هایی که در برداشت بومه بود، در آثار ابن‌عربی دیده می‌شود. ابن‌عربی نیز بر همسانی رتبهٔ زن و مرد تأکید می‌کند و تأخر خلقت او را تصادفی از نوع جداشدن جزء از کل به منظور شناخت بهتر خود و حق می‌شمارد. در این تأخر خلقت اشاره به دنده در آثار ابن‌عربی بیانگر مهرورزی و انعطاف حوا شمرده شده است و شاید وجه نجات آدم به وسیلهٔ حوا این باشد که از آنجا که بومه بر تحریک حس برتری‌جویی در شجره تأکید می‌کرد، این وساطت حوا که نوعی آینهٔ جمال حق بوده، خودبینی آدم را تضعیف کرده و از نابودی کلی او در منیت و برتری‌جویی جلوگیری کرده است؛ بنابراین، کلام ابن‌عربی عارف مسلمان در این بخش می‌تواند تکمیل‌کننده و توجیه‌کنندهٔ منطقی کلام بومه، عارف مسیحی به شمار آید.

۳-۲-۲- نقش شیطان و کیفیت فریب او

بومه دلیل دشمنی شیطان با انسان را حسادت می‌داند. او معتقد است ذات آسمانی آدم و جایگاه بهشتی او و ذریه‌اش سبب تحریک حس حسادت شیطان بود: «هنگامی که آدم و حوا به عنوان زن و مرد در بهشت بودند، هنوز یک ذات آسمانی را دارا بودند، اگرچه این ذات با مادیات مخلوط بود. شیطان چنین چیزی را تحمل نمی‌کرد؛ زیرا به‌شدت حسود بود. سپس، بعد از اینکه سقوط کرد و از شکل فرشتگی خود محروم و حوا همسر او شد، شیطان فکر کرد که ممکن است در بهشت بچه‌هایی به وجود آورند و در آن بمانند؛ بنابراین تصمیم گرفت آنان را اغوا کند تا از میوه ممنوعه بخورند تا از این طریق زمینی شوند» (Boehme, 2011a, ch. 1, n. 7).

به باور بومه، شیطان همان مار نبود، بلکه او برای اغوای بشر از مار بهره برد که به عنوان نمادی زنده از درخت وسوسه، باعث می‌شد آنها تصور کنند با خوردن میوهٔ ممنوعه خداگونه می‌شوند (Boehme, 2009, ch. 17, n. 37). به اعتقاد بومه، شیطان برای رسیدن به هدف خود، دروغ و حقیقت را با هم مخلوط کرد: «او به اولین انسان‌ها گفت که مانند خدا خواهند بود. منظور او این بود که طبق اصل اول (آتش یا همان خشم) چنین خواهند شد؛ اما در مورد اصل دوم چیزی نگفت» (Boehme, 1910, ch. 17, n. 96). همچنین، بومه معتقد است شیطان از پیشینهٔ الهی خود که پیش‌تر بندهٔ مقرب الهی بود، برای فریب انسان استفاده کرد: «یک قدرت آسمانی بزرگ نیز در شیطان وجود داشت؛ زیرا او پیش‌تر بندهٔ مقرب خدا بود؛ بنابراین او حیله و دروغ خود را به وسیلهٔ نیروی ارادی قوی وارد کرد تا تخیل انسان را برانگیزد و گمراه کند و انسان او را با خدای خویش اشتباه بگیرد» (Boehme, 2009, ch. 20, n. 16).

در آثار اصلی ابن‌عربی مانند *الفتوحات المکیهٔ* و *فصوص الحکم*، به‌صراحت نیامده که شیطان به «صورت مار» درآمده باشد، بلکه بیشتر جنبه‌های باطنی وسوسهٔ شیطان و نقش او در تحقق علم و آگاهی حضرت آدم بیان شده است؛ اما در فصّ آدمی، ابن‌عربی از نقش شیطان به عنوان مظهر ارادهٔ الهی یاد می‌کند که وسوسه‌اش موجب تحقق علم آدم و آغاز تجربهٔ خلیفه‌اللهی می‌شود: «فما عصی آدم ربَّهُ عن أمرٍ إلهی، بل عن أمرٍ تکوینیٍ، إذ لا یکون إلا ما شاء الله» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۳). این عبارت نشان می‌دهد از نظر ابن‌عربی، حتی گناه آدم نیز در چارچوب اراده و مشیت الهی قرار دارد و شیطان ابزاری برای تحقق آن بوده است. او شیطان را یک «ضرورت وجودی» و نمایندهٔ جنبه‌ای از تجلی مشیت الهی می‌داند، نه صرفاً موجودی حیله‌گر در لباس مار. اما ایدهٔ اینکه شیطان به صورت «مار» ظاهر شد، بیشتر ریشه در ادبیات یهودی و مسیحی دارد، به ویژه در سفر پیدایش در عهد عتیق، جایی که مار نماد فریبکاری است (پیدایش، ۱: ۳).

٤- پیامدهای هبوط

از دیدگاه بومه و ابن‌عربی، آدم پس از هبوط با دگرگونی‌هایی ژرف روبه‌رو شد که سرآغاز رنج‌ها و محدودیت‌های بشری بود. در این میان، این دو عارف نتایج منفی و مثبت این رخداد را برشمرده‌اند.

۴-۱- نتایج منفی هبوط

بومه تبعات منفی هبوط را این‌چنین می‌شمارد:

۱. **جسم انسان زمینی شد و مرگ در او راه یافت:** بومه بیان می‌کند: «نباید هیچ کس تصور کند انسان قبل از هبوط دارای اندام‌های تناسلی حیوانات بوده و ...؛ زیرا این‌چنین ناپاکی، نه در تثلیث مقدس وجود دارد و نه در بهشت؛ بلکه متعلق به زمین است؛ زیرا انسان همانند فرشتگان، موجودی نامیرا و مقدس آفریده شد» (Boehme, 1910, ch. 10, n. 7). در ادامه، بومه معتقد است: «اگرچه انسان با توجه به بدن ظاهری زمینی خود، در زمرهٔ یکی از حیوانات قرار گفت؛ و به عبارتی، تبدیل به تصویر حیوانیِ خدا شد ...؛ اما با این حال، انسان استاد و پادشاه همهٔ حیوانات شد و دارای عقل بالاتری نسبت به اشکال صرف حیوانی است» (Boehme, 2010, ch. 7, n. 6).

۲. **حواس و ادراکات انسان نیز ماهیتی زمینی و حیوانی پیدا کرد:** به باور بومه، حواس خدایی آدم نیز تبدیل به حواس حیوانی شد؛ به طوری که او دیگر قادر به درک خدا و آنچه الهی است، نیست (Boehme, 1653, ch. 1, n. 44).

۳. **اراده و ذهن انسان نیز مادی و حیوانی شد:** از دیدگاه بومه، ذهن و ارادهٔ آدم پس از هبوط، توسط روح این جهان اسیر شد و زندانی طبیعت شد و اکنون توسط یک عنصر یا عناصری مختلف از این جهان تصرف شده است؛ همان‌طور که از نیروی مزاج‌های مختلف چنین امری مشخص است (Boehme, 2012, ch. 1, n. 6).

۴. **لذایذ و تمایلات انسان نیز حیوانی شد:** یاکوب بومه معتقد است تمایلات حیوانی در انسان گاه به حدی غلبه دارند که درون انسان را تبدیل به حیوان می‌کنند؛ اگرچه از نظر ظاهری، همه شبیه به انسان هستند (Boehme, 2012, ch. 7, n. 3, 4).

۵. **اندیشهٔ الهی در آدم غیرفعال شد:** بومه معتقد است آدم ارادهٔ خود را تسلیم خدا نکرد و اگر نفس آدمی، همان‌طور که در رابطه با آدم اتفاق افتاده است، ارادهٔ خود را به خدا تسلیم نکند، اگرچه ایده و اندیشهٔ الهی نابود نمی‌شود، در انسان غیرفعال می‌شود. به باور بومه، نباید گمان کرد ضمیر (نفس) آسمانی انسان پس از هبوط، نیست و نابود شد. آن نفس در او باقی مانده است؛ اما در زندگی (شخصی) او جایگاهی ندارد، بلکه در خداوند مستور شده است و برای انسان قابل درک و تصور نیست (Boehme, 2009, ch. 20, n. 28).

۶. **صفات بد و شیطانی(جهنمی) در انسان راه یافت:** بومه بیان می‌کند: «ما، فرزندان بیچارهٔ حوا، ... اکنون دیگر در عشق خدا با هم همراه نیستیم، بلکه، با انبوهی از لعنت، حسد، آدم‌کشی و خصومت در درونمان، همدیگر را آزار می‌دهیم، نکوهش می‌کنیم، یکدیگر را بی‌آبرو می‌کنیم، نسبت به یکدیگر رذالت می‌ورزیم، برای همدیگر مرگ و انواع شرارت را آرزو می‌کنیم و از بدبختی یکدیگر لذت می‌بریم» (Boehme, 2018, ch. 1, n. 4).

۷. **تولیدمثل در اثر هبوط ایجاد شد:** بومه معتقد است روش حیوانیِ فعلیِ انسان برای تولیدمثل از سقوط او ناشی می‌شود. این امر از شکل بارداری حوا از آدم پس از این و همچنین احساس شرمندگی ارثی نسبت به اعمال جنسی و اندام‌های تناسلی ثابت می‌شود (Boehme, 2018, ch. 1, n. 608). بومه برای اثبات مدعای خود همچنین استدلال می‌کند: «اگر خدا انسان را برای این زندگی زمینیِ فسادپذیر، پست و فقرزده، بیمارگونه و حیوانی آفریده بود، او را در بهشت قرار نمی‌داد. اگر او در

ابتدا قصد داشت که بشر نیز باید همانند جانوارن خود را تولید کند، آنها را در آغاز راه به دو صورت مردان و زنان می‌ساخت و خلق می‌کرد، نه فقط به شـــکل یک مرد» (Boehme, 2009, ch. 28, n. 5). به باور بومه، انســـانی که تمثال زنده‌بودن و زندگی‌بخشـی خداوند اسـت و در نتیجه قدرت آفرینش را داراسـت، می‌تواند بدون وجود جنسـیت‌های مختلف و از هم جدا شـده، از خود، خودش را تولید کند و نیازی به اندام تناسـلی و انجام اعمال جنسـی ندارد. حتی او معتقد اسـت مجموع همهٔ بشـریت یک آدم اصـلی اسـت که خداوند او را تنها خلق کرد و تولید سـایر موجودات را هم به او سـپرد. او باید ارادهٔ خود را کاملاً به خدا تســـلیم می‌کرد و همراه با خدا، انســـان‌های دیگری را از خود و مطابق با خودش به وجود می‌آورد (Boehme, 2011a, ch. 1.8, n. 12; ch. 71, n. 31).

به باور بومه، اشـتیاق برای آمیزش در زنان و مردان از جداشـدن اصـل آتش و اصـل نور در آدم ناشـی می‌شـود. بومه این اشتیاق و طلب دوطرفهٔ مرد و زن به یکدیگر را چنین توضیح می‌دهد که «مادرِ آب به‌شدت مادرِ آتش را می‌خواهد و در طلب کودکِ حاصـل از عشـق اسـت. به همین ترتیب، مادرِ آتش آن را در مادرِ آب جسـتجو می‌کند و بنابراین هر دو جنس تمایل زیادی به آمیخته شدن با یکدیگر دارند» (Boehme, 1910, ch. 8, n. 42).

البته به باور بومه، این تمایل (هوس) در پیشگاه خدا امری زشت و مکروه است؛ اما اگر با وفاداری و انضباطِ نکاح عاشقانه کنترل و اداره شـود، بردبارانه از جانب خداوند همراهی و تحمل می‌شـود: «ازدواج و نکاح جنسـی با همسـر گناه نیسـت؛ زیرا مطابق با فطرت انسـانی انسـان اسـت. انسـان با نیروی طبیعت خویش تحریک می‌شـود و در قبال آن، در صـبر الهی توسـط روح معنوی مدارا و تحمل صـورت می‌پذیرد» (Boehme, 1910, ch. 2, n. 409)؛ با این حال، بومه بیان می‌کند: «شـهوت و هوس جنسـی، بدون اینکه با وفاداری ازدواج عاشـقانه شـرف و جلال یابد، صـرفاً یک خواسـتهٔ حیوانی و گناهکارانه اسـت؛ و اگر در ازدواج تنها به دنبال ارضـای شـهوت جنسـی هسـتید، پس برتر از یک حیوان نیسـتید» (Boehme, 1910, ch. 20, n. 64). بومه معتقد اســـت در حین عمل جنســـی، هم یک تعامل و فعل‌وانفعال الهی رخ می‌دهد، و هم از ســـوی دیگر، از دنیای زمینی و شـیطانی نیز تأثیراتی بر آن وجود دارد؛ به همین خاطر اسـت که به‌شـدت، ماهیت کودک به کیفیت (الهی یا شـیطانی بودن) والدینش بستگی دارد (Boehme, 1910, ch. 25, n. 31).

این نکته جالب توجه است که در تورات یا دست‌کم برداشت‌های از تورات، در باب نامه‌های رسولان باب ۸، آیه‌های ۱۲ و ۱۳، تغییر ماهیت انسـان بعد از هبوط آمده اسـت؛ در حالی که از نظر قرآن (تین/۴، ۵) هبوط پس از خلقت جسـمانی مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ص. ۵۳).

ابن‌عربی نیز تبعات منفی هبوط را این‌چنین می‌شمارد:

۱. دوری از حضـرات الهی و فنا در ذات حق: هبوط به معنای خروج از مقام قرب الهی به مرتبهٔ عالم ماده اسـت. آدم که در مقام «قرب خاص» و تجلی اســـمای الهی قرار داشـــت، پس از هبوط، از آن مقام به عالم کثرات و حجاب‌ها تنزل یافت (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۲۳۵/۲). در اینجا، ابن‌عربی به مفهوم «حجاب‌های نورانی و ظلمانی» اشـاره می‌کند که مانع شـهود کامل حقیقت می‌شوند. هبوط باعث شد انسان از حضور دائمی در قرب الهی فاصله بگیرد.

۲. ابتلا به نفس امّاره و کشـمکش‌های درونی: یکی از نتایج هبوط ورود انسـان به مرحله‌ای از زندگی اسـت که در آن با تمایلات نفسـانی و خواهش‌های حیوانی روبه‌رو می‌شـود. ابن‌عربی می‌گوید: «فصـار الإنسـان بعد الهبوط فی معرکهٔ بین الروح والنفس» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۲). از نگاه او، پیش از هبوط، نفس انسان صاف و خالی از آلودگی بود؛ ولی با ورود به عالم ماده، نفس امّاره پدید آمد و سبب کشمکش‌های درونی و رنج روح شد.

۳. محدودشدن علم حضوری و شهودی: در مقام پیشاهبوطی، آدم به علم حضوری دسترسی داشت و به همهٔ اسما علم داشت؛ اما پس از هبوط، این علم به‌تدریج فراموش شد یا در پرده رفت: «کان آدم یعلم الأسماء کلها علماً ذوقیاً، فلما هبط نسی بعضها واحتاج إلی التعلیم بالتجربة» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۴۱/۳). از این منظر، هبوط نوعی فراموشی علم لدنی است و جای آن را علم حصولی و تجربی گرفت که محدودتر و خطاپذیر است.

۴. ابتلا به زمان و مکان و فقدان مقام اطلاق: در بهشت یا عالم حضرات الهی، انسان در ورای زمان و مکان بود؛ اما پس از هبوط، در قید زمان‌مندی و مکان‌مندی گرفتار شد: «الهبوط هو الدخول فی الزمان، والخروج من حضرة الأبد» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۷۲). این محدودیت باعث شد انسان دیگر نتواند همانند قبل در مقام شهود دائمی و بی‌واسطه قرار گیرد؛ با این حال، او این هبوط را مرحله‌ای ضروری در سیر الی‌الله و بازگشت به حق می‌داند.

ابن‌عربی باور دارد پیش از هبوط، انسان در بهشت الهی یا عالم مثال و ارواح زندگی می‌کرد. در این مقام، تولیدمثل به معنای مادی وجود نداشت، بلکه تکثیر ارواح به صورت تکوینی، تجلی‌وار و بی‌نیاز از ترکیب جنسی بود: «وکان وجود الذریة من آدم فی عالم الأرواح کما یتجلی الواحد فی المرایا المختلفة» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۷۹/۳). در این دیدگاه، فرزندان آدم به صورت بالقوه در حضرت علم الهی یا عالم ذر وجود داشتند، نه به صورت مادی. وجود آنان به گونه‌ای همانند ظهور نور در آینه‌ها بود؛ یعنی کثرتی در مظاهر بدون تفکیک حقیقی در ذات.

ابن‌عربی در فص آدمی نیز اشاره می‌کند خلقت اولیه آدم و همسرش (که او را با تعبیر «نفس واحده» بیان می‌کند) نتیجهٔ فعل الهی و نه آمیزش مادی بود. هبوط به معنای نزول از عالم امر به عالم خلق است و این نزول سبب شد تا انسان وارد نظام مادی عالم شود: «فلما نزل إلی الأرض، جُعل له التکاثر بالتزویج والمباشرة، کما تکاثر باقی الحیوان» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۵۵). پس از هبوط، انسان مشمول قوانین طبیعت شد؛ از جمله، تولیدمثل از طریق ازدواج و آمیزش جنسی. این مرحله در نگاه ابن‌عربی نشانهٔ دورشدن انسان از مقام روحانی است و ورود او به عالم اسباب و واسطه‌ها.

ابن‌عربی در تفسیر عرفانی خود، تولد انسان در عالم مادی را نماد تولد عقل جزئی از عقل کلی و نفس ناطقه از نفس کلی می‌داند. در این دیدگاه، زن و مرد ابزارهای تجلی اسم الهی هستند (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۲۳۱/۴). جنسیت در عالم امر، امری رمزی و تجلی کمالات الهی است و در عالم خلق و بعد از هبوط، امری زیستی و فعال می‌شود.

بنابراین، پیامدهای منفی هبوط از نظر بومه بیشتر ناشی از لوازم زمینی‌شدن است؛ ابن‌عربی نیز این لوازم را بیشتر از بُعد دوری از وجههٔ آسمانی آدم نام می‌برد. ادبیات بومه بیشتر حالت همه‌فهم یا شاید تقریب به ذهن و تمثیلی دارد؛ ولی ادبیات ابن‌عربی بیشتر وجودشناختی است. در رابطه با تولیدمثل زمینی هم، بومه آن را فی‌نفسه حیوانی و گناهکارانه می‌داند مگر آنکه وجههٔ اخلاقی و وفادارانه آن پیوست شود؛ ولی ابن‌عربی آن را لازمهٔ این مرتبه از زندگی و نمادگونه می‌داند و به‌خودی‌خود آن را نامقدس نمی‌شمارد.

۴-۲- نتایج مثبت هبوط

بومه معتقد است هبوط دوم برای روح آدمی که هبوط اولیه کرده بود، فوایدی هم داشت.

۱. عدم سقوط به مرتبهٔ شیطانی: به باور بومه، خداوند با واردکردن انسان به زندگی زمینی، او را از سقوط کامل به ورطهٔ شیطانی حفظ کرد: «خداوند انسان را تحت حمایت و محافظت خود قرار داد؛ به طوری که ممکن است او به این راحتی تبدیل به شیطان نشود. خداوند این کار را با ورود او به زندگی زمینی انجام داده است» (Boehme, 2011b, ch. 26, n. 2). به اعتقاد

بومه، خدا باعث شد نفس و روح به گوشت و خون وارد شود تا او به همین راحتی قادر به دریافت خشم نباشد (Boehme, 1919, ch. 7, n. 19). «خدا بدون دلیل در سوراخ‌های بینی آدم، روح حیات و زندگی خارجی و زمینی را ندمید. آدم ممکن بود مانند لوسیفر تبدیل به یک شیطان شود؛ اما خدا به این وسیله مانع آن شد» (Boehme, 2011b, ch. 26, n. 2).

۲. امکان بازگشت به اصل اولیه: به باور بومه، در مجموع، روح ظاهری (طبیعت انسانی) برای بشر بسیار مفید است. اگر روح حیوانی، آتش را در بند خویش اسیر نکند و به روح آتشین زمینی لذات و سرگرمی‌های حیوانی را عرضه نکند و آن را جلوه ندهد، بسیاری از نفوس فاسد و تباه می‌شوند. اینجاست که ممکن است نفس در میان این سرگرمی‌ها دوباره توجهی به تصویر نجیب و پاک (خدایی خویش) پیدا کند و مجدداً شروع به جست‌وجوی آن کند (Boehme, 2011b, ch. 26, n. 10).

ابن‌عربی با نگاهی وجودشناسانه هبوط را امری مثبت در جهت سلوک آگاهانه انسان تفسیر می‌کند.

۱. امکان ظهور همهٔ اسمای الهی: به اعتقاد ابن‌عربی، آدم مظهر کامل اسما و صفات الهی است. بهشت فضایی نبود که همهٔ اسما، به ویژه اسمای متضاد مانند قهار، صبور، غفور و منتقم، در آن به طور کامل ظهور یابند. زمین با ویژگی‌هایش مانند محدودیت، رنج و تضاد، زمینه‌ساز تحقق این اسما شد: «فهبوطه إلی الأرض کان لإظهار الأسماء الإلهیة کلها فیه، فالأرض محلّ التجلّی الأتمّ» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۲۶۹/۲؛ Chittick, 1989, p. 85).

۲. امکان بازگشت به خدا: از دیدگاه ابن‌عربی، انسان با اختیار و معرفت، راه بازگشت به سوی خدا را می‌پیماید. این بازگشت آگاهانه بر اقامت ناآگاهانه در بهشت ترجیح دارد. «فهبوطه لیس نقیصة، بل هو بدایة الکمال، لأن الرجوع بعد العلم أفضل من الإقامة مع الجهل» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، فصّ آدمی؛ Nasr, 1981, p. 123).

۳. ظهور عشق الهی در انسان: همچنین، از منظر ابن‌عربی، فراق و دوری ناشی از هبوط مقدمه‌ای برای ظهور عشق میان خدا و انسان است. عشق زمانی معنا می‌یابد که فقدان و شوق وصال وجود داشته باشد. «فما کان هبوطه إلا لکی یعرف محبوبه، فبُعده کان عین قربه، لأن الحب لا یُدرک إلا بالفقد» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج. ۱۱۲/۳؛ Izutsu, 1983, p. 267).

۴. امکان عبودیت حقیقی در زمین: در بهشت، انسان تجربه و شناختی از خیر و شر نداشت. زمین، با امکان انتخاب، خطا، توبه و آگاهی، بستر شکوفایی عبودیت حقیقی شد. «العبودیة الحقة لا تکون إلا باختیار، و لا اختیار إلا فی دار الامتحان» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، فصّ آدمی؛ کربن، ۱۹۷۱م/۱۳۸۱، ص. ۹۸).

۵- نقش سلوکی تربیتی هبوط در رویکرد عرفانی یاکوب و ابن‌عربی

در برداشتی عمیق‌تر از دیدگاه‌های عرفانی بومه و ابن‌عربی دربارهٔ هبوط، می‌توان ادعا کرد هبوط می‌تواند یک نقشهٔ راه کلی برای کمال انسان باشد. پیامدهای مثبتِ هبوط از دیدگاه این دو عارف را نه فقط مخصوص آدم ابوالبشر، بلکه می‌توان بستر رشد همهٔ بنی‌آدم در زمین دانست: انسان به این دنیا می‌آید تا خود و خدا را بهتر بشناسد و با تجربهٔ تزاحمات و تضادها و کثرات این عالم، زمینهٔ رشد او بیشتر فراهم شود؛ توضیح آنکه هبوطِ اول همان انس ابتدایی انسان با عالم زمین است که معمولاً در دوران کودکی او رخ می‌دهد و کم‌کم با قواعد زمین آشنا می‌شود. در مراحل اولیهٔ رشد کودک، قوهٔ تخیل او فعال می‌شود که نمادی از شجره در تفسیر یاکوب بومه است. کارکرد خیال آن است که دانسته‌های اجمالی و فطری در مواجهه با تجربیات تبدیل به علم و شهود تفصیلی شود و این همان اشارهٔ ابن‌عربی در پیامد هبوط است. همهٔ دانش‌های بشری دارای بن‌مایه‌های فطری هستند که در مواجهه با مشکلات و تضادها و تزاحم‌ها شکوفا می‌شوند و شاخ و برگ پیدا می‌کنند و کامل می‌شوند. البته فقط ناملایمات نیستند که سبب شکوفایی دانش بشر می‌شوند، بلکه لذت‌ها یا شهودهای جمالی نیز یک‌سری از

درون‌مایه‌های انسان را ظاهر می‌کنند. عشق و شعر و هنر در قالب زندگی و علم و فن خود را نشان می‌دهند. ایثارها و دلدادگی‌های زندگی و علوم ادبیات و صنایع هنری و فنون معماری از جملهٔ این نشانه‌ها هستند. اما این مواجهه با کثرات و خودنمایی‌های اسمای جلالی و جمالی نباید باعث غفلت او از جنبهٔ آسمانی‌اش شود. اگر از جنبهٔ آسمانی انسان غفلت شود یا دچار انگیزه‌های شیطانی می‌شود یا نیرو و انگیزهٔ او دچار ضعف می‌شود و به تعبیر بومه، به خواب می‌رود یا به تعبیر ابن‌عربی، فطرت شهودی او به حجاب می‌رود و دچار مرگ قلب می‌شود که کانون حیات معنوی اوست.

شجرهٔ کثرات باعث انس انسان است و برای او تعلق خاطر می‌آورد و اصولاً اگر این تعلق خاطر نبود، آدمی در زمین نمی‌ملند و به هدف نهایی آمدنش نمی‌رسید. این تعلق خاطرِ آدمی در پرتو شهودهای جمالی او اتفاق می‌افتد که در تعبیر آسمانی هبوط، همسر نمادی از این تعلقات است؛ همسری که به تعبیر بومه، از خودبینی مهلک آدمی او را نجات می‌دهد و منیتش را وسعت می‌بخشد. این شهود جمالی به تعبیر ابن‌عربی، می‌تواند آینه‌ای برای شناخت خود و حق باشد؛ اما همین تعلقات با غفلت از معرفت آسمانی زمینه‌ساز حضور مخرب شیطان حسود است.

کلید نجات آدمی در اینجا این است که از جنبهٔ آسمانی خود غفلت نکند و دلمشغولی زمینی چه در قالب جمالی یا جلالی، او را از حقیقت خداخواهش غافل نکند. در قرآن کریم، دفع خطر این مرتبه از هبوط با نسخهٔ تبعیت از هدایت الهی صورت می‌پذیرد: «فمن تبع هدای فلاخوف علیهم و لاهم یحزنون» (بقره/۳۸). این هدایت همان تلقی کلمات (بقره/۳۷) است و ماحصل آن تبعیت از شریعت و دین برای وصول به کلمه و هدایت است؛ چنانکه در آیات ۳۶ تا ۳۸ سورهٔ بقره دو بار دستور هبوط آمده و میان این دو دستور تلقی کلمات و توبهٔ آدم مطرح شده است؛ هبوط اول نشانهٔ واقعیت تکوینیِ توجه به زمین و اعتبارات عرفی آن و هبوط دوم اشاره به واقعیت تکوینیِ توجه به اعتبارات شریعت پس از تلقی کلمات است (طباطبایی، ۱۳۷۵ق/۱۳۷۲، ج. ۱۳۴/۱، ۱۳۵).

یکی از مصداق‌های اسمای جمالی در هستی زن است و ازدواج با او تحت هدایت شریعت می‌تواند جنبه‌های آسمانی آدمی همچون وفاداری و عشق به حق را فعال کند. ورود آدمی به زمین برای او یک تهدید و یک فرصت است. تهدید از آن نظر که اسیر تمایلات زمینی شود و فرصت، از آن نظر که این تمایلات را بستری برای معرفت آسمانی خود قرار دهد. تهدید، از آن نظر که علم حضوری خود به خدا را به‌کلی فراموش کند و فرصت، از آن نظر که با علوم حصولی و تجربی، زمین را آباد کند و تحت حاکمیت خدا (با کمک جنبهٔ آسمانی خود) درآورد. تهدید، از آن نظر که با خوگرفتن به جزء، از کل غافل شود و فرصت، از آن نظر که با تعامل معرفت کل و جزء، کل را بهتر بشناسد و جزء را به کل ملحق کند و حلقهٔ وصلی برای اتصال عالم خلق به عالم امر شود. فرصت، از آن نظر که جامع وحدت و کثرت و جامع عقل و خیال شود و از خیال و وهم خود تحت حکومت عقل بهره برد و تهدید، از آن نظر که در اسارت کثرات قوهٔ عاقلهٔ خود را قربانی وهم کند و شیطان شود و فرصت نجات از هلاکت را که در هبوط دوم برایش فراهم شد، از دست دهد.

٦- نتیجه

در این مقاله، ضمن آشنایی با دو قرائت عرفانی اسلامی و مسیحی، نکات مشترک، نکات متمایز و جنبه‌های مکمل دو رویکرد را بررسی کردیم و از دو قرائت به عنوان بستری برای رسیدن به پیام تربیتی مشترک بهره بردیم. برخی از نتایج این مقاله عبارت‌اند از:

۱. یاکوب بومه و ابن‌عربی هبوط انسان را نه یک مجازات، بلکه ضرورتی تکوینی در مسیر رشد و فعلیت‌یافتن انسان تلقی می‌کنند. هبوط مرحله‌ای از سیر انسان از وحدت به کثرت و سپس بازگشت آگاهانه به وحدت است.

۲. بومه، با تأکید بر تسلیم ارادهٔ انسان به قلب الهی و ابن‌عربی با نظریهٔ خلافت، انسان را محل ظهور جامع اسمای خداوند می‌دانند؛ در زمین است که انسان می‌تواند حقیقت الهی را در خود منعکس کند.

۳. هر دو به‌نوعی به هبوط اول (نزول به عالم ماده) و هبوط دوم (غفلت از حقیقت درون) قائل هستند. هبوط اول ضروری و آفرینشی است؛ اما هبوط دوم اختیاری و ناشی از غفلت است و بنابراین، خطرناک‌تر از اولی محسوب می‌شود.

۴. تقدم هبوط بر خلقت جسمانی نزد بومه در برداشت‌ها از قرآن کریم مورد مناقشه قرار گرفته است.

۵. بومه از شجره و خیال به عنوان منشأ درونی هبوط یاد می‌کند و ابن‌عربی نیز «علم تفصیلی» را آغاز ورود انسان به ساحت کثرت و تعین می‌داند. خیال و شهود تفصیلی در هر دو نظام نقش میانجی بین وحدت و کثرت را دارند.

۶. در دیدگاه هر دو، زن یا حوا فقط ابزار فریب نیست، بلکه نماد تعلق و شهود جمالی است که در سلوک عرفانی می‌تواند واسطهٔ شناخت حق شود. ابن‌عربی زن را آینهٔ حقیقت می‌داند و بومه نیز با وجود تضاد ظاهری، به نقش نجات‌بخش او اشاره دارد.

۷. ابن‌عربی خطای آدم را مشیت الهی و مقدمهٔ تحقق خلافت می‌داند و آن را تقدیری الهی می‌شمارد؛ اما بومه آن را خطای در تشخیص و اقدام زودهنگام و بدون بلوغ روحی تلقی می‌کند.

۸. بومه پس از هبوط، ویژگی‌های جسمانی انسان مانند تولیدمثل را نشانه‌ای از سقوط و حیوان‌گونگی می‌داند؛ در مقابل، ابن‌عربی این تحولات را طبیعی در سیر نزول و مشمول حکمت تجلی اسمای الهی می‌بیند.

۹. سلوک انسان در دیدگاه مشترک این دو عارف از وحدت اولیه آغاز می‌شود، با هبوط به عالم کثرت و تجربهٔ تضادها ادامه می‌یابد، از طریق شهود جمالی و علم تفصیلی به شناخت خویشتن می‌رسد، سپس با آگاهی از خطر غفلت (هبوط دوم) و بهره‌گیری از هدایت، به مقام قرب و انسان کامل نائل می‌شود.

۱۰. این مطالعهٔ تطبیقی نشان داد عرفان اسلامی و عرفان مسیحی، با وجود تفاوت‌های دینی، در سطح شهودی و هستی‌شناختی به اشتراکاتی ژرف دست می‌یابند. ابن‌عربی و بومه، هر دو، انسان را موجودی الهی می‌دانند که از طریق آگاهی، رنج و عشق، می‌تواند به مقام اتحاد با حق برسد. این هم‌پوشانی، زمینه‌ای غنی برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و دینی فراهم می‌کند. همچنین، برداشت عرفانی از هبوط می‌تواند الگویی مؤثر برای تربیت معنوی انسان معاصر باشد. این نگاه رشد معنوی را نه در فرار از جهان، بلکه در رویارویی آگاهانه با تضادها، میل‌ها، رنج‌ها و بازگشت به خویشتن معنا می‌کند. هبوط فرصتی برای آموختن و رشد اخلاقی است، نه صرفاً تنبیه یا سقوط.

۱۲. درک عرفانی از هبوط، اخلاقی پدید می‌آورد مبتنی بر تواضع، همدلی، پذیرش رنج، و مسئولیت فردی در مسیر رشد. این اخلاق عرفانی می‌تواند با اندیشه‌های انسان‌گرایانه، عرفان‌های شرقی و جریان‌های معنوی نوپدید هم‌پوشانی یابد و الگویی برای اخلاق جهانی در عصر بحران معنویت ارائه دهد.

خلاصهٔ نتایج این پژوهش در جدول (۱) بیان شده است.

جدول ۱. مقایسهٔ آرای بومه و ابن‌عربی دربارهٔ هبوط

مؤلفه	یاکوب بومه	ابن‌عربی	نقاط اشتراک/افتراق
تعریف هبوط	واقعیت هستی‌شناختی و سلوکی؛ ناشی از عدم معرفت و تمایل به کثرات	مرحله‌ای از تحقق خلافت و تجلی اسمای الهی	هر دو هبوط را ضرورت تکاملی می‌دانند، نه سقوط محض
هدف هبوط	تجربهٔ تضادها (خیر/شر) برای رسیدن به تعادل	فعلیت‌بخشی اسمای الهی در عالم کثرت	هر دو هبوط را بستر رشد انسان می‌دانند
علت هبوط	عدم معرفت به خدا تجربهٔ کثرات برای شناخت خیر و شر تمایل به ظهور خدا در خود	تحقق خلافت الهی ظهور اسمای الهی شناخت نفس و حق	هر دو بر ضرورت هبوط برای تکامل تأکید دارند، اما با تفاوت در بیان و توجه به ضعف معرفتی آدم نزد بومه
هبوط اول	تمایل ذاتی به نفسانیات و کشمکش درونی خیر و شر	تحقق مقام خلافت و تجلی اسمای الهی و مقام انسان کامل	هر دو هبوط اول را تکوینی و ضروری می‌دانند؛ اما بومه بر نقش طبیعت آدمی در وسوسه تأکید دارد و ابن‌عربی بر مقام تجلی انسان کامل
هبوط دوم	غلبهٔ حالت زمینی و خواب روحانی	غفلت از شهود و حجاب نفس	هر دو هبوط دوم را اختیاری و خطرناک می‌دانند
نقش شجره	نماد تمایلات نفسانی و انحراف تخیل	نماد علم تفصیلی و شهود کثرات	هر دو شجره را نقطه‌عطف هبوط می‌دانند، اما با تفاوت در ارزش‌گذاری
نقش زن	واسطهٔ فریب؛ اما نجات‌دهندهٔ آدم	آینهٔ جمال الهی و مظهر تعلق	هر دو زن را عامل پیوند به حق می‌دانند
خطای آدم	خطای در تشخیص و اقدام زودهنگام	تقدیر الهی و مقدمهٔ تحقق خلافت	بومه: ارادی / ابن‌عربی: تکوینی
علت دشمنی شیطان	حسادت به مقام آدم و ذریهٔ او	جزء مشیت الهی برای تحقق خلافت	تفاوت در رویکرد: بومه: روان‌شناختی / ابن‌عربی: هستی‌شناختی
هویت شیطان	فرشتهٔ سقوط‌کرده با قدرت‌های باقی‌مانده	مظهر وجه قهری الهی	تفاوت در ماهیت‌شناسی شیطان
پیامدهای منفی	جسمانی‌شدن انسان محدودیت حواس و ادراک تولیدمثل حیوانی	دوری از حضرات الهی محدودیت علم حضوری	هر دو بر کاهش تجرد انسان تأکید دارند
پیامدهای مثبت	جلوگیری از سقوط کامل امکان بازگشت به خدا	ظهور همهٔ اسمای الهی عشق و عبودیت حقیقی	هر دو بازگشت آگاهانه را برتر از اقامت در بهشت می‌دانند
راه نجات	فدیه (عیسی) و تولد دوم با ایمان و تسلیم اراده به خدا	سلوک عرفانی و جمع وحدت و کثرت	هر دو بر ضرورت هدایت الهی تأکید دارند؛ اما ابن‌عربی نقش انسان در سلوک را پررنگ‌تر می‌داند

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا (ع)* (مهدی جواهری، مصحح). انتشارات جهان.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم* (ابوالعلاء عفیفی، محقق). دارالکتب العربی.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۹۳م). *المواقف و المخاطبات* (محمود الغراب، محقق). دارالمحجه.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴م). *الفتوحات المکیة* (عثمان یحیی، محقق). دار صادر.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۵م). *رسالة النور*. دارالمحجه البیضاء.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۶م.الف). *عنقاء مغرب*. دار الکتب العلمیه.

ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۶م.ب). *التدبیرات الالهیه*. دار الکتب العلمیه.

اکبری، محمدعلی، و فیاض‌بخش، نفیسه (۱۳۹۸). واکاوی معرفت‌شناسانهٔ اسکان حضرت آدم (ع) در بهشت برزخی و هبوط از آن، از منظر حکمای نوصدرایی. *فلسفهٔ دین*، *۱۶*(۳)، ۴۵۹-۴۷۷.
https://doi.org/10.22059/jpht.2019.277589.1005645

پیچ، رولاند (۱۳۸۶). یاکوب بومه و اسلام (احمد رجبی، مترجم). *هفت آسمان*، (۳۶)، ۳۹-۶۶.
https://www.magiran.com/p2159541

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *تحریر رساله الولایه (شرح رساله الولایه ابن‌عربی)*. نشر اسراء.

جیلی، عبدالکریم (۱۹۹۷). *الانسان الکامل*. الهیئه المصریه العامه للکتب.

رحیمی‌فر، عمران، قنبری، بخشعلی، و عدلی، محمدرضا (۱۴۰۰). زن در اندیشهٔ موسی دلئون و یاکوب بومه. *مطالعات عرفانی*، *۱۷*(۱)، ۱۲۵-۱۴۴. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113231.html

شهبازی، اصغر (۱۴۰۱). *تفسیر و تاویل آفرینش و هبوط آدم از منظر مفسران و عرفای اسلامی*. یازدهمین همایش ملی متن پژوهی ادبی هنر و ادبیات عرفانی، تهران. https://civilica.com/doc/1518104

طالب‌زاده، حمید (۱۳۸۹). *انسان‌شناسی تطبیقی در قرآن و عهدین*. مؤسسهٔ دانش و اندیشه معاصر.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲). *تفسیر المیزان* (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). انتشارات اسلامی. (اثر اصلی منتشرشده در ۱۳۷۵ق)

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۸ق). *مجموعهٔ رسائل فلسفی، کلامی، عرفانی* (لطف‌الله آیتی، سرویراستار). مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.

عالمی، محمدحسین، و کاظم توری، سعیده (۱۳۹۶). هبوط از نگاه مفسران و اندیشمندان عرفان اسلامی. *مطالعات تفسیری*، *۸*(۳۱)، ۵۷-۶۶. http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-646-fa.html

قونوی، صدر الدین (۱۳۷۰). *مفتاح الغیب* (نجیب مایل هروی، محقق). انتشارات مولی.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۱الف). *شرح فصوص الحکم ابن‌عربی* (سید جلال‌الدین آشتیانی، محقق). حکمت.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۱ب). *التعلیقات علی لطائف الإعلام* (محمد خواجوی، محقق). انتشارات مولی.

کربن، هانری (۱۳۸۱). *اسلام ایرانی (ج. ۱: ابن‌عربی و مکتب عرفان اندلس)* (حسین الهی قمشه‌ای، مترجم). نشر مرکز. (اثر اصلی منتشرشده در ۱۹۷۱م)

محمد فؤاد، عبدالباقی (۱۳۸۳). *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*. نوید اسلام

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی* (محمد خواجوی، مصحح). مؤسسهٔ تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه* (سید محمد خامنه‌ای، مصحح). بنیاد صدرا.

نابلسی، عبدالغنی (۱۹۹۸م). *إیضاح المقاصد فی شرح قصیدهٔ ابن الفارض*. دار صادر.

References

Holy Qu'ran

Bible

Akbari, M. A., & Fayyazbakhsh, N. (2019). The Epistemic Exploration of Adam's Residence in the Intermediate-World Paradise and His Fall from it from the Viewpoint of Neo-Sadrian Philosophers. *Philosophy of Religion*, *16*(3), 459-477. https://doi.org/10.22059/jpht.2019.277589.1005645 [In Persian]

Alemi, M. H., & Kazem Touri, S. (2017). Hubut, Falling Down, in Commentators and Muslim Mystics Views. *Journal of The Holy Quran and Islamic Texts*, *8*(31), 57-66. http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-646-fa.html [In Persian]

Boehme, J. (1653). *A consideration upon the book of Esaias Stiefel of the Threefold State of Man, and his New Birth*. John Macock.

Boehme, J. (1910). *The three principles of the divine essence*. Yogi Publication Society.

Boehme, J. (1919). *Six theosophic points* (J. Rolleston Earle, Trans.). A. A. Knopf.

Boehme, J. (2009). *The mysterium magnum* (J. Sparrow, Trans.). Free electronic text edition.

Boehme, J. (2010). *Of the election of Grace* (Kindle Ed.). Kraus House.

Boehme, J. (2011a). *The incarnation of Jesus Christ* (W. Kraus, Trans.). Jacob Boehme Online. (Original work published 1620)

Boehme, J. (2011b). *Answers to forty questions concerning the soul* (J. Sparrow, Trans.). John M. Watkins.

Boehme, J. (2012). *The four complexions* (J. Lead. Ed.). Black Swan.

Boehme, J. (2013). *Aurora: Day spring. Eric Bowers*. Literary Collections.

Boehme, J. (2018). *Polemical writings, Jacob Boehme*. Jacob Boehme Online.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. SUNY Press.

Corbin, H. (2002). *Iranian Islam (Vol. 1: Ibn Arabi and the Andalusian School of Mysticism)*. (H. Elahi Ghomshe'i, Trans.). Nashr-e Markaz. (Original work published in 1971). [In Persian]

Ibn Babouyeh, M. (1999). *Oyun akhbar al-Reza* (M. Javaheri, Ed.). Entesharat-e Jahan. [In Persian]

Ibn Arabi, M. (1946). *Fusus al-hikam* (A. Afifi, Ed.). Dar al-kutub al-arabi. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (1993). *Al-mawaqif va al-mukhatabat* (M. al-Gharab, Ed.). Dar al-mahajja. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (1994). *Al-futuhat al-makkiyya* (O. Yahya, Ed.). Dar-sader. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (2005). *Risalat al-noor*. Dar al-mahjja al-bayda. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (2006a). *Anqa maghrib*. Dar al-kutub al-ilmiya. [In Arabic]

Ibn Arabi, M. (2006b). *Al-tadbirat al-ilahiya*. Dar al-kutub al-ilmiya. [In Arabic]

Izutsu, T. (1983). *Sufism and taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press.

Javadi Amoli, A. (2014). *Tahrir risalat al-wilayah (sharh risalat al-wilayah Ibn Arabi).* Nashr Isra. [In Arabic]

Jili, A. K. (1997). *Al-insan al-kamil*. Al-hey'a al-masriya al-amma lil-kutub. [In Arabic]

Kvam, K. E., Schearing L, S., & Ziegler, V. (1999). *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim readings on genesis and gender*. Indiana University.

Martensen, H. L. (1885). *Jacob Boehme: His life and teaching, or studies in theosophy* (T. Rhys Evans, Trans.). Hodder and Stoughton.

Mohammad Fuad, A. (2004). *Al-mo'jam al-mofahras le alfaz al-Quran al-karim*. Navid-e islam. [In Arabic]

Molla Sadra, M. (1987). *Sharh-e osul-e Kafi* (M. Khajavi, Mosahheh). Mo'assese-ye tahqiqat va

Motale'at-e Farhangi. [In Arabic]
Molla Sadra, M. (2008). *Al-mazahir al-elahiyya fi asrar al-olum al-kamaliyya*. (S.M. Khamenei, Mosahheh). Bonyad-e Sadra. [In Arabic]
Nablusi, A. (1998). *Eezah al-maqased fi sharh-e qasidat-e Ebn al-Fared*. Dar Sader. [In Arabic]
Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the sacred*. State University of New York Press.
Peckler, M. A. (2009). *Imagination, religious practice, and world transformations: Sophia, Heidegger, and Jacob Bohme's the way to Christ.* University of Denver and Iliff School of Theology.
Peich, R. (2007). Jacob Boehme & Islam (A. Rajabi, Trans.). *Haft Aseman*, (36), 39-66. https://www.magiran.com/p2159541 [In Persian]
Qunavi, S. (1991). *Mefath al-gheyb* (N. Mayel Heravi, Mohaqqeq). Entesharat-e Mowla. [In Arabic]
Qeysari, D. (2002a). *Sharh-e fosus al-hekam-e Ebn Arabi* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Hekmat. [In Arabic]
Qeysari, D. (2002b). *Al-ta'liqat ala lata'ef al-a'lam* (M. Khajavi, Ed.). Entesharat-e Mowla. [In Arabic]
Rahimi Far, I., Ghanbari, B., & Adli, M. (2021). Woman in the Thought of Moses de Leon and Jacob Boehme. *Mystical Studies, 17*(1), 125-144. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113231.html [In Persian]
Shahbazi, A. (2022). *Interpretation and interpretation of the creation and fall of Adam from the perspective of Islamic commentators and mystics*. Eleventh National Conference on Literary Text Studies of Art and Mystical Literature, Tehran. https://civilica.com/doc/1518104 [In Persian]
Talebzadeh, H. (2010). *Comparative Anthropology in the Quran and the Two Testaments*. Mo'asseseh Danesh va Andisheh Mo'aser. [In Persian]
Tabatabai, S. M. H. (1993). *Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi Hamadani, Trans.). Entesharat-e Islami. (Original work published in 1375 AH) [In Persian]
Tabatabai, S. M. H. (1997). *A collection of philosophical, theological, and mystical treatises* (L. Ayati, Ed). Mo'asseseh Motale'at va Pazhoohesh-ha-ye Farhangi. [In Persian]
Weeks, A. (1991). *Böhme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Centur Philosopher and Mystic*. State University of New York Press.