

بررسی تطبیقی

وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا*

□ حسین بلخاری قهی^۱

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

بحث انسان کامل از بنیادی‌ترین مباحث حوزه حکمت و فلسفه اسلامی است. اهمیت این بحث از آن روست که انسان کامل حلقه واسط میان وجود مطلق و موجود مقید است. با وجود انسان کامل، هستی بسط و گسترش می‌یابد و کنز مخفی آشکار می‌شود. این وجه هستی‌شناختی انسان کامل با ساحت معرفت‌شناختی او کامل می‌گردد؛ بدین معنا که از دیدگاه بزرگانی چون ابن عربی و ملاصدرا عرفان به حق جز از طریق معرفت به انسان کامل ممکن نخواهد بود. بنابراین، انسان کامل عامل بسط وجود و نشان معرفت به ذات حق است و از این رو، آئینه اسما و صفات پروردگار می‌باشد. این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی، مفهوم انسان کامل را در دو وجه هستی‌شناختی و وجودشناختی با تأکید بر آرای ابن عربی و ملاصدرا بررسی می‌کند. فرضیه این مقاله آن است که رویکرد ابن دو

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (kamalieh@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m_shahrudi@yahoo.com).

بزرگ به مفهوم و کاربرد انسان کامل در معارف الهی، در عین شباهت‌های آشکار اختلافاتی نیز دارند؛ اختلافاتی که شاید بتوان مهم‌ترین وجه آن را در نگرش کاربردی صدررا به انسان کامل و اخلاقی نمایاندن او دید تا نگرش ابن عربی که انسان کامل را صرفاً در مقام و ساحتی تجریدی بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: انسان کامل، وجه هستی‌شناختی، وجه معرفت‌شناختی، محیی‌الدین بن عربی، ملاصدررا.

مقدمه

مجموع تحقیقات و مطالعات در حکمت و عرفان اسلامی و مقدم بر آن، قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام نشان می‌دهد که مفهوم انسان کامل در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی توجه‌برانگیز و شایان تأمل بسیار است. شدت ظهور این معنا در تمدن اسلامی چنان بالاست که محققان، نظریهٔ انسان کامل را از بنیادی‌ترین اصول اندیشهٔ حکمت اسلامی می‌دانند. در میان متصوفه، برخی عرفا و مشایخ تصوف از انسان کامل سخن به میان آورده‌اند؛ برای مثال، حلاج نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات عالی شده، نام برده است. او خود را سالکی می‌دانست که به چنین مقامی نائل شده است و سرانجام جان خود را نیز در این راه از دست داد. پس از وی، بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل التمام» را برای انسان نمونهٔ خود به کار برد و سپس محیی‌الدین بن عربی نخستین کسی بود که در عرفان اسلامی، اصطلاح «الانسان الکامل» را در آثار خود از جمله *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* به کار برد و دربارهٔ ویژگی‌های چنین انسانی به تفصیل سخن گفت. عزیزالدین نسفی کتابی به زبان فارسی و با عنوان *الانسان الکامل* نوشت که مشتمل بر ۲۲ رساله است. نسفی انسان کامل را کسی می‌دانست که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل باشد:

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارتی دیگر بگویم: بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف. ای درویش! جملهٔ سالکان که در سلوک‌اند درین میان‌اند و کار سالکان این است که این چهار چیز را به کمال رسانند. هر که این چهار چیز را به کمال رسانید به کمال

خود رسید. ای بسا کس که درین راه آمدند و درین راه فرو رفتند و به مقصد نرسیدند و مقصود حاصل نکردند (۱۳۸۶: ۷۴).

پس از نسفی افراد زیادی از صوفیه همچون شمس تبریزی، مولوی، عبدالکریم جیلی و دیگران در این باره به بحث پرداختند و به انسان کامل (به تعبیر نسفی) القاب و اسامی متعدد و مختلف دادند:

چون انسان کامل را دانستی، اکنون بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است. به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند و جمله، راست است. ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند و عیسی گویند که مرده زنده می‌کند و خضر گویند که آب حیات خورده است و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد؛ از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل، دل آن شخص است و موجودات، بی‌دل نتوانند بود. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم دانایان بسیار باشند، اما آن که دل عالم است یکی بیش نبود (همان: ۷۵).

الف) انسان کامل در رأی و نظر متقدمان حکیم

مقوله انسان کامل به دلیل آمیختگی مفهومی و معنایی با مفاهیم حکمی و عرفانی نمی‌تواند سابقه‌ای صرفاً مشایی یا عقلی داشته باشد بلکه باید آغاز ظهور آن را در حکمتی نوری و اشراقی جستجو کرد که بزرگی چون شیخ اشراق بانی و مبدع آن است. دقیقاً از همین روست که در یکی از رساله‌های این بنیان‌گذار حکمت اشراقی چنین تعریف کاملی از انسان کامل ظهور دارد:

... و کامل‌ترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل گردد؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقین حاصل شود، آنگاه او را «عقل مستفاد» خوانند و هیئت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید... تا آنگاه که یکی شود با عقول مفارق. و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها آن است که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود، چنان که سخن خدای به گوش بشنود و

فریشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقای نفس انسانی واجب است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۴۴۵).

چنان که می‌بینیم، شیخ انسان کامل را عقل مستفادی می‌داند که پس از حصول یقین، هیئت صالح و اخلاق جمیل در او پدیدار می‌گردد و متحد با عقول مفارق می‌شود. از دیدگاه شیخ اشراق، نبوت عالی‌ترین درجه انسان کامل است که بدان مستمع مستقیم کلام خدا می‌شود و جانش به تمامی حقایق عالم بصیر می‌گردد؛ انسانی که به تعبیر شیخ، موجب بقای نفس انسانی در عالم است و به تعبیری، بقای هستی در گرو وجود چنین انسانی است.

چنین رویکردی در عرفان ابن عربی جایگاهی برجسته می‌یابد و در شرح فصوص الحکم قیصری که از مهم‌ترین شروح فصوص الحکم ابن عربی است، این گونه آشکار می‌گردد:

جميع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود، مرتبه انسان کامل است و از این جهت، انسان خلیفت خداست که کتاب جامع کتب الهی و کونی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰).

در اشعار شاه نعمت‌الله ولی که خود عارفی کامل و در عین حال، مفسری بصیر در بیان حقایق عرفانی است، انسان کامل «کون جامع» به شمار می‌رود:

کون جامع نزد ما انسان بود	ور نباشد این چنین، حیوان بود
جامع انسان کامل را بخوان	معنی مجموع قرآن را بدان
نقش می‌بندد جمال ذوالجلال	در خیال صورت او بر کمال

(۱۳۸۰: ۹۳۸)

این در حالی است که از دیدگاه شاه نعمت‌الله، انسان کامل مجلای ذات حق نیز می‌باشد:

انسان کامل است که مجلای ذات اوست	مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست
انسان کامل است که او کون جامع است	تیغ ولایت است که برهان قاطع است

(همان: ۱۲۳)

همچنین در باب این مجلاست:

مجلای اتمّ و نور مطلق	ای مظهر اسم اعظم حق
وی مصدر هرچه هست مشتق	ای نور تو صادر نخستین
وی اصل اصول هر محقق	ای عقل عقول و روح ارواح
وی اعظم نیرات و اشراق	ای شمس شمس و نور انوار
هستی ز تو یافته است رونق	ای فاتحه کتاب هستی
ذوالغایه به غایه گشت ملحق	در تو ای نبیّ ختمی

(غروی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۸۲)

انسان کامل مجموع جمیع اسماست و به واسطه اوست که اسما و صفات آشکار

می‌شود:

جامع مجموعه اسما بود	چیست انسان دیده بینا بود
آن ایاز بندگی پادشاه	مجمع الطاف و اسرار اله
مطلع انوار ربانی است او	مخزن اسرار سبحانی است او
می‌نماید او به مردم آشکار	روح و جسم و عین و اسم، این چهار

(همان: ۹۳۷)

مولانا نیز که عارفی جامع است، نگره عرفانی و حکمی انسان کامل را همچون

شیخ اشراق عامل بقای هستی یا قوام سماء می‌داند:

باطن ما گشته قوام سما	ظاهر آن اختران قوام ما
پس به معنی عالم اکبر تویی	پس به صورت عالم اصغر تویی

(بلخی، ۱۳۷۳: ۵۱۲)

بی‌تردید، اندیشه مولانا بازتاب شعر پر معنایی است منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام:

وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تَشَعَّرُ	دواؤك فيك وما تُبصِرُ
وَفِيكَ انطوى العالم الأكبرُ	أتزعم أنّك جرم صغیر
بأحرفه يظهر المضمّرُ	فأنت الكتاب المبین الذی
وفكرك فيك وما تُصَدِرُ	وما حاجة لك من خارجٍ

(باعونی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۲)

عبدالرحمن جامی نیز که یکی از بزرگ‌ترین مفسران منظوم آرای ابن عربی شناخته

می‌شود در هفت اورنگ خویش ضمن اشاره به ابیات مولی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌آورد:

آدمی چیست برزخی جامع	صورت خلق و حق در او واقع
نسخهٔ مجمل است مضمونش	ذات حق و صفات بی‌چونش
متصل با دقایق جبروت	مشمتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق	ظاهرش خشک‌لب به ساحل فرق
یک صفت نیست از صفات خدا	که نه در ذات او بود پیدا ^۱

(جامی، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

چنان که گفتیم، مفهوم انسان کامل که حلقهٔ وصل جهان غیب و جهان ظهور و آئینهٔ تمام‌نمای اسما و صفات حق در عرصهٔ حکمت و عرفان اسلامی است، سابقه‌ای بلند در آرا و متون عرفای ما دارد. نمونه‌هایی که ذکر شد صرفاً تأکیدی بود بر جایگاه منیع این بحث گران‌سنگ و طلّیعه‌ای بر شناخت ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل به ویژه در آرای ابن عربی و ملاصدرا.

ب) مرتبهٔ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در حکمت و

فلسفهٔ اسلامی

نگره‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، دو بعد از ابعاد تبیینی مفاهیم و حقایق فلسفی به ویژه در عرصهٔ معانی مرتبط با انسان و حیات اوست. هر دو نگره، متأثر از دو وجه مطلق تمامی اشیای عالم‌اند که از یک‌سو ساحت وجودی یا هستی‌شناختی دارند و از سوی دیگر، ساحت ماهوی یا چیست‌انگارانه. بدون تردید، رویکرد توأمان به این دو ساحت، در شناخت کیفی و عمقی موضوع تحقیق مؤثر است. از همین رو، در این مقاله به انسان کامل از هر دو ساحت توجه می‌شود. در طول مقاله و به هنگام ضرورت، جایگاه این دو رویکرد را در تبیین حقیقت انسان کامل بیان خواهیم کرد.

انسان کامل که از جایگاه بنیادینش در حکمت و عرفان اسلامی سخن گفتیم، در ساحت هستی‌شناختی، حلقهٔ واسط میان وجود مطلق و محض حق، و وجود مقید و

۱. این اشعار منسوب به حضرت علی علیه السلام را جامی نیز نقل کرده است (ر.ک: جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ۷۳).

کثرت محسوب می‌شود. به طور ویژه، از دیدگاه ابن عربی و پیروانش^۱ تنها وجود شریف انسان کامل (به تعبیر او حقیقت محمدیه) است که ظرفیت و قابلیت تجلی و ظهور اسما و صفات حق را دارد. تحقق انسان کامل به اسم اعظم است. همان طور که دار هستی دارای اسم اعظم است، اسم اعظم نیز مظهري دارد که آن را انسان کامل گویند و مصداق آن حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که از آن با واژه‌هایی مختلف تعبیر می‌شود. نور محمدی اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین یا مبدأ ظهور عالم و سرانجام نخستین تعینی است که ذات احدیت قبل از هر تعینی با آن تعین یافته است:

حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم مبدأ ظهور عالم و بالاخره نخستین تعینی است که ذات حق قبل از هر تعینی با آن تعین یافته است. حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم و ارتباطی با انسان، و رابطه‌ای است با معرفت اهل عرفان از جهت ارتباطش با عالم مبدأ آفرینش جهان که آفریننده جهان بیشتر از هر چیزی آن را آفریده و هر چیزی را از آن خلق کرده است. آن از حیث ارتباطش با انسان صورت کامل انسان است و از جهت ارتباطش با معارف حقه و علوم باطن، سرچشمه همه آن علوم و معارف است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۲۱).

بنابراین، نقش انسان در این قلمرو، نقش انسان کامل و به عبارتی نقش آنتولوژیک یا هستی‌شناختی است؛ یعنی وجوه ذومراتب وجود این شخصیت انسان کامل است که حلقه اتصال وجود مطلق و مقید^۲ را ممکن ساخته است و به عبارتی نخستین مرتبه اظهار

۱. برای مثال: «ولکلّ حضرة من هذه الحضرات إنسان کامل فی کلّ عصر هو حامل حکمتها، فکانت کمل الأنبياء من آدم إلى محمد ﷺ فی دورة تلك النبوة، حمله أحكام هذه الحکمة، والحکم الجامع لجميع الأحکام الحکمیة کلها، والحکمة الأحدثیة الجمعیة الکمالیة لجميع الحکم إنما هی فی کلمة خاتم النبیین علی ما یأتی إن شاء الله» (جنیدی، ۱۴۲۳: ۸۴).

۲. «وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حدود خاص نباشد و وجود مقید بر خلاف آن محدود به حدود خاص است؛ مانند انسان، فرس، قلب، روح و غیره» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱/۴۳۰). همچنین مراد از وجود مطلق، وجود حق تعالی است که محدود به حدی نیست در مقابل وجود مقید که مانند وجود انسان، نبات، جماد و غیره است. جامی گوید: بدان که به نزد محققان صوفیه، حق وجود مطلق است؛ یعنی بود و یافت و هستی محض، و آن را فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده‌اند و گاه مراد از وجود مطلق، «وجود من حیث هو وجود» را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۹ و ۳/۲۳) و وجود مقید وجودی است که محدود به حدود است مانند وجود جماد، نبات، معادن، عقول، نفوس و غیره در مقابل وجود مطلق (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۳: ۳/۲۱۲۳).

و تجلی مراتب وجودیه در عالم می‌شود. این مقام منیع از دیدگاه ابن عربی و پیروانش به وجود مبارک حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد که دارای چنین قابلیت و ظرفیتی است. مبنای نظر ابن عربی و مفسران دیدگاه‌های او حدیث مشهور «لولاك لما خلقت الأفلاك»^۱ و نیز روایاتی چون «أول ما خلق الله نوری» است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۱۸). این معنا هنگامی که در کنار قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد»^۲ قرار

۱. برای مثال خوارزمی در شرح فصوص گوید: «اما به حسب کمالات این حقایق، چون حق سبحانه قلب انسان کامل را آئینه تجلیات ذاتیه و اسمایه گردانید تا اول بر تو تجلی کند و به واسطه او بر «عالم آثار» تجلی فایض گردد و چنان که نور بر آینه افتد و به طریق انعکاس شعاع آن نور، آنچه در مقابل آینه است مستفیض شود. لاجرم بدین تقریر مقرر شد که اعیان خلق عالم و کمالاتش در علم و عین به واسطه «انسان» کامل است و چون مقصود اولی و مراد اصلی و به منزله علت غایی از مکونات، وجود «انسان» بود و وجود خارجی او مستدعی ایجاد حقایق بود، لاجرم اجزای عالم اول ایجاد کرده شد تا انسان در آخر به وجود آید و حدیث قدسی ازین معنی خبر می‌دهد که: «لولاك لما خلقت الأفلاك» و این «شهود ازلی» و «ایجاد علمی و عینی» عبارت است از نظر به سوی ایشان و معبر است به افاضه رحمت رحمانیه مجمله و رحیمیه مفصله بر ایشان؛ چه همه کمالات مترتب است بر وجود و تابع است مر او را، پس «رحمت اصلیه» وجود است و جمیع انواع رحمت و سعادات دنیویه و اخرویه تابع او» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

۲. در کتب فلسفی از قاعده «الواحد» تعابیری مختلف به چشم می‌خورد که مشهورترین آن‌ها «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و یا «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه إلا واحد» است. تعابیر دیگر این قاعده عبارت‌اند از: «کل ما یلزم عنه اثنان معاً لیس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقه»؛ «الواحد الحقیقی لا یوجب من حیث هو واحد إلا شیئاً واحداً بالعدد»؛ «کل بسیط فإن ما یصدر عنه أولاً یكون أحدی الذات»؛ «الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن أن یصدر عنه إلا الواحد» و «الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثیة إلا واحد». میرزا مهدی آشتیانی که شاید بهترین دقت فلسفی در این قاعده را به خود اختصاص داده است، می‌گوید: مراد از واحد در طرف علت، واحد به وحدت حقیقه و مراد از واحد در طرف معلول، واحد به وحدت غیر حقه است. مراد از صدور در قاعده، اخراج معلول از حد لیس مطلق و عدم ذاتی به سرحل وجود است. بنابراین معنای قاعده چنین است که از علت واحد حقیقی از آن حیث که واحد است تنها یک معلول واحد صادر می‌شود و نه بیشتر (ر.ک: پثربی، ش ۳۷-۳۸/۱۳۸۴). همچنین ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* و *مبحث علیت*، برای اثبات قاعده الواحد تنها به یک استدلال بسنده می‌کند و به ویژه بر ارتباط واقعی علت و معلول تأکید می‌کند. ملاصدرا مراد خود را از بسیط، حقیقتی می‌داند که ذاتش به عین مسأوی با مبدأیت برای غیر باشد نه اینکه بتوان آن را به دو شیء، یعنی ذات و خصوصیتی زاید بر آن، که موجب حصول شیء شده است، تقسیم کرد، آن‌چنان که در انسان یافت می‌شود؛ زیرا این گونه فاعل‌ها مرکب‌اند و تخصصاً از موضوع خارج هستند. حال اگر از چنین فاعل بسیطی بیش از یک معلول صادر شود، بدون شک مصدریت فاعل برای معلول غیر از مصدریتش برای معلول اول است که لازمه‌اش فرض کثرت بسیط است که خلاف فرض اولیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۰۴ به بعد؛ ر.ک: خزاعی، ۱۳۹۰).

می‌گیرد، رأی عرفایی چون ابن عربی را نه صرفاً به عنوان یک قاعده ذوقی که قاعده‌ای حکمی و فلسفی مستند به براهین عقلی مطرح می‌سازد. این قاعده که ملاصدرا خود را در شرح و بسط آن بی‌بدیل می‌داند و مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی این رأی صدرا را نمی‌پذیرد و به او انتقاد می‌کند که چرا نظریه فیلسوف یونانی، فلوطین را به خود نسبت داده است، نشان می‌دهد که بنا به حصر عقل، از واحد در مقام اول، جز واحد صادر نمی‌شود.

بر این بنیاد، هنگامی که از مفهوم انسان کامل در ساحت حکمت و عرفان اسلامی سخن می‌گوییم دقیقاً منظور این است که از حضرت احدیت در مقام اول، صدور جز امری واحد نمی‌توانست صورت گیرد و این امر واحد همان نور واحد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. به عبارت روشن‌تر، حضرت حق بنا به حدیث شریف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (ر.ک: نورالدین، ۱۴۰۹: ۱/۴۳۱) (من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم) چون اراده ظهور و تجلی نمود مقام اول تجلی خود را نور حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرار داد. این همان ساحت وجودشناختی حقیقت محمدیه یا انسان کامل در عرفان اسلامی است.

اما در ساحت معرفت‌شناختی که ساحت شناخت انسان و به ویژه انسان کامل است، بر شناخت ماهیت و حقیقت انسان کامل تأکید می‌شود. به عبارتی، باید در این باره تأمل شود که انسان کامل چه خصوصیات و ظرفیت‌هایی دارد که واسطه میان وجود مطلق و وجود مقید گردیده است و هستی به واسطه حضور و وجود او به ظهور می‌رسد. وجه معرفت‌شناختی انسان کامل شناخت جایگاه او در هستی نیست بلکه معرفت به هویت اوست. ضرورت این شناخت نیز شناخت پروردگار است که حقیقت هستی به شمار می‌رود؛ زیرا قطعاً انسان کامل به واسطه جایگاه هستی‌شناختی‌اش تنها عامل شناخت وجود مطلق هستی یعنی حضرت پروردگار است. پس بر این معنا تأکید و تأمل می‌ورزیم که شناخت حضرت حق جز از طریق ادراک و شناخت مقام و مفهوم انسان کامل میسر نیست؛ یعنی اگر انسان کامل مقام اول ظهور و تجلی حضرت حق در صورت اسما و صفات است، پس منطقاً شناخت انسان کامل، شناخت اسما و صفات

حضرت حق است؛ زیرا این اسما و صفات، مجتمع در انسان کامل است. امام خمینی در شرح دعای سحر و در بیان انسان کامل و اینکه انسان کامل جامع جمیع مراتب و حقایق است به این حدیث اشاره کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتَهُ». این روایت نشان می‌دهد که از دیدگاه امام خمینی - که خود از علاقه‌مندان و پیروان نقاد ابن عربی و آرای اوست^۱ - شخصیت حضرت ختمی مرتبت در مقام انسان کامل تنها مصداق ظهور و تجلی اسم اعظم و جمیع اسما و صفات حضرت حق است و همچنین با شناخت حضرت اوست که می‌توان به اسرار اسما و صفات حضرت حق پی برد. ذکر احادیثی از جمله: «قال النبي ﷺ: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله تعالى» و «درجة النبي ﷺ في الجنة أرفع الدرجات، فمن زاره في درجته في الجنة من منزله فقد زار الله تبارك وتعالى» (صدوق، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۵) به صورت کامل، بیانگر و مؤید این معناست؛ روایاتی که صراحتاً نشان می‌دهند که نسبت انسان کامل با حضرت حق نسبتی کامل است. اگر زیارت پیغمبر، زیارت خدا باشد، شناخت او مدخلی برای شناخت حق نخواهد بود؟ هر دو روایت تصویر کاملی از این معنا را ترسیم می‌کنند.

۱. در عرفان امام خمینی نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر شده است، انسان کامل است. او صورت حق و جلوه تمام اسمای حسنی و امثال علیای الهی است. او تام‌ترین کلمات الهی است و به وسیله اوست که دایره وجود به آخر می‌رسد. نبأ اعظم است. تجلی خدا در انسان کامل، بدون واسطه هیچ صفتی یا اسمی نیست. عین ثابت انسان کامل، بر سایر اعیان ثابتة ممکنات سیادت دارد. نسبت میان عین ثابت انسان کامل و اعیان دیگر در حضرت اعیان، مثل نسبت بین اسم اعظم الهی در حضرت واحدیت با اسماء دیگر است. بنابراین چنان که اسم اعظم در هیچ آئینه‌ای رخ نمی‌تابد و به هیچ تعینی متعین نمی‌شود و به جهت جلوه در همه مرتبه‌های اسمایی ظاهر شده و تابش نورش در همه چشم‌اندازها بازتاب می‌یابد و جلوه همه اسما، بسته به جلوه آن است. عین ثابت انسان کامل نیز به جهت جمعیت اجمالی منتسب به حضرت جمعیت، در صور اعیان ظاهر نمی‌شود و به این جهت، غیب است و به جهت ظهور در صور اعیان ظاهر بر حسب استعداد ظاهر می‌شود. انسان کامل دانای همه مراتب تأویل است. او همان لحظه‌ای که کتاب محسوس را که در اختیار اوست می‌خواند، از صحیفه عالم مثال و عالم الواح و عالم ارواح تا علم اعلی، حضرت تجلی تا حضرت علم، تا اسم اعظم را می‌خواند و راسخ در علم است. او دارای احدیت جمع اسما و اعیان و مظهر حضرت احدیت جامع است و هیچ‌یک از اسما را در او غلبه تصرف نیست. حق، جمال خود را در آئینه وی می‌بیند. او چنان که آئینه شهود ذات حق است، آئینه شهود همه اشیا نیز هست (ر.ک: جلالی، ش ۹۴-۹۵/۱۳۷۸).

همچنین در مقدمه ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جامی، به نکته فوق‌الذکر چنین

توجه شده است:

می‌توان گفت که در نقش الفصوص و شرح جامی بر آن، توجه مؤلف و شارح بیشتر به دو بحث کلی معطوف است: از یک طرف، مرتبه تعیین ثانی و در نتیجه اسمای الهی و اعیان ثابته‌ای که در آن مرتبه متعین می‌شوند و از طرف دیگر، انسان کامل و مراتب مختلف سالکان الی الله در رسیدن به مقام کمال مورد توجه است. این دو مبحث کلی در واقع، همان مباحث فصل‌های دو و سه و هفت و نه مقدمه است. ضمناً در سراسر کتاب عقیده به وحدت وجود، یعنی مطلب فصل هشت مقدمه، منعکس است. به عبارت دیگر، در این کتاب مهم‌ترین موضوع و مبحث، ماهیت «ما سوی الله» است. ذات مقدس حق مجهول مطلق است. بنابراین بیشتر از اشاره‌ای به آن ممکن نیست. اما در مرتبه واحدیت و تعیین ثانی، اسمای الهی متعین می‌شوند و سخن درباره آن‌ها رواست. خداوند به اعتبار اسما، دارای کثرت نسبی است و مبدأ و منشأ عالم است. پس هر چیزی که درباره عالم گفته می‌شود، در واقع به یک اعتباری به مبدأ عالم برمی‌گردد؛ یعنی به همان اسما یا از دیدگاهی دیگر، به اعیان ثابته. از اینجا معلوم می‌شود که شناخت خدا یا الوهیت (یعنی مرتبه ثانی) شناخت عالم را در بر دارد و شناخت حقیقی عالم مستلزم شناخت خداست. به علاوه، آدمی که به یک اعتبار جزء عالم است، در حقیقت خود - یعنی در مرتبه کمال انسانی خود - کل عالم و جامع جمیع حقایق آن است. پس شناخت حقیقی عالم محتاج به شناخت انسان کامل نیز هست. در سراسر نقش الفصوص به طور کلی، ابن عربی به شناخت حقیقت مطلق که آن با شناخت اسما شروع می‌شود و توسط شناخت انسان کامل به شناخت عالم منجر می‌شود، توجه می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۹).

بنابراین انسان کامل هم در بُعد هستی‌شناختی، حلقه واسط جهان برین و جهان زیرین است و هم عامل درک جهان برین و نیز خالق تمامی عوالم. تأملی دقیق در آیات و روایات و همچنین حکمت برآمده از آن‌ها در آرای عرفا و حکمای مسلمان به صورت تام و تمام، بیانگر آن است که انسان کامل هم نشان از قوس نزول هستی و هم قوس صعود به مبدأ اول را دارد؛ یعنی از یک سو، بنا به قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» به واسطه اوست که هستی گسترانیده و بسط داده می‌شود (لولاک لما خلقت الأفلاک) و از سوی دیگر، هم به واسطه مقدسه اوست که هستی نشریافته به

حقیقت اول خود باز می‌گردد. شاید یکی از دقیق‌ترین تعابیر در این باره بیت استثنایی شیخ محمود شبستری در گلشن راز باشد:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر این یک میم غرق است

(۴: ۱۳۸۲)

این بیت تمامی هستی را محصول خلقت حضرت ختمی مرتبت می‌داند؛ یعنی هستی نه تنها به واسطه او گسترش می‌یابد بلکه به واسطه او به مبدأ نخستین خویش نیز باز می‌گردد. به روشن‌ترین بیان، انسان کامل مجموعه قبض و بسط هستی است و دقیقاً از همین روست که عرفان و حکمت اسلامی بر بنیاد این بحث گسترش می‌یابد. حال از این رو که دو تن از برجسته‌ترین حکمای جهان اسلام، یکی در حوزه اندیشه سنی و دیگری در حوزه اندیشه شیعی به تبیین این معنای بنیادین پرداخته‌اند، در این مقاله، مفهوم انسان کامل را در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌کنیم؛ زیرا تمایز میان این دو ساحت را غیر ممکن می‌دانیم.

به عبارت دیگر، وجود انسان کامل در عین اینکه بالاصاله موضوع نشر و بسط عالم توسط حضرت حق است (ساحت وجودشناختی)، موضع اصلی و اصل شناخت حضرت حق نیز هست (ساحت معرفت‌شناختی). آنان که در جستجوی معرفت حقیقی‌اند تنها با شناخت انسان کامل به مبدأ خود واقف و عارف می‌شوند. انسان کامل در این وجه، تنها حقیقتی است که سالکان و عارفان را به مقصد حقیقی رهنمون می‌سازد و دقیقاً از آن رو که به عنوان انسان تعیین دارد، قابل شناخت نیز هست. از سوی دیگر، چون صادر اول از حضرت اوست، شناخت او شناخت حضرت حق است. این معنا در یکی از آثار صدرای ظهوری بی‌نظیر دارد:

وبالجملة أبداع الإنسان الكامل مثلاً له تعالى ذاتاً ووصفاً وفعلاً، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلا بمعرفة الإنسان الكامل وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والجل المتين الذي به يرتقى إلى العالم الأعلى والصراف المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كلّ أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون وفهم هذا السرّ المخزون، وهذا معنى وجوب معرفة النبي ومعرفة الإمام عليه السلام (صدرالدين شبزاري، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۴).

چنان که می‌بینیم از دیدگاه صدرا معرفت به حق جز از طریق معرفت به انسان کامل میسر و ممکن نیست. پس دقیق‌ترین تعبیری که می‌توان از انسان کامل داشت این است که هستی به واسطه او نشر می‌یابد و عالم به واسطه او به حقیقت مبدأ خویش پی می‌برد. گرچه در طلوع این تحقیق نباید سخن را بسط داد. ذکر این نکته ضروری است که مستند به آیات اول مثنوی که فرمود:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
(بلخی، ۱۳۷۳: ۱)

جستجوگری در ذات انسان به ویژه جستجوی مبدأ اول، امری ذاتی است. حال در پاسخ به این نیاز ذاتی، مصداق اصیل، مطلق و صادق، جز وجود شریف انسان کامل چیست؟ انسان کامل الطف کرامات حق بر انسان و بلکه هستی است و نه تنها عامل اظهار هستی است بلکه مبنای معرفت به حضرت حق و عامل اکمال هستی نیز هست.

آنچه تا به حال ذکر شد و البته در ادامه نیز در آن تأمل خواهیم کرد، توجه به وجه هستی‌شناختی انسان کامل در اندیشه محیی‌الدین بن عربی است. صفات خداوند به واسطه انسان کامل در هستی آشکار می‌شود. به عبارتی، تمام هستی جلوه‌های جلالی و جمالی حضرت حق است و انسان کامل واسطه ظهور این اسما و صفات در آن.

از دیدگاه ابن عربی انسان کامل در وجه هستی‌شناختی آینه تمام‌نمای حق است و حق در این آینه به حسب اختلاف استعداد آن، مختلف ظاهر می‌شود. این دقیقاً همان معنایی است که مراتب تجلی و ظهور در حکمت ابن عربی و مراتب وجود در اندیشه صدرا را به وجود می‌آورد؛ زیرا موجودات مختلف به حسب استعداد ذاتی خود از این آینه نور برمی‌گیرند.

گرچه شرح این مراتب و اختلاف استعدادها، هدف این مقاله نیست، ذکر یکی از تأمل‌برانگیزترین تفسیرهای شارحان ابن عربی در این باب ضروری است. سیدحیدر آملی در کتاب *جوامع الاسرار* معنای فوق را به صورت کامل با استناد به تمثیل شمع و

آئینه بیان کرده است.^۱ همچنین، ابن عربی معتقد است که انسان کامل در وجه معرفت‌شناختی موجودی است که علوم و معارف را از نزد حکیم علیم دریافت می‌نماید و با کوشش معنوی خود، کلام حق را می‌شنود و بعد از اینکه مستمع کلام حقیقی شد متکلم می‌گردد و جوهر ذات او از حالت بالقوه به عقل بالفعل و بسیط می‌رسد و صاحب شأنی می‌گردد که هر وقت اراده کند علوم تفصیلی در نفس او حاضر می‌شود. بنابراین، ناطق به علوم حقه و متکلم به معارف حقیقی می‌شود و در کلام او چیزی جز تصویر حقایق غیبی مجمل به صورت علوم تفصیلی انسانی و ظاهر کردن ضمائر مکون بر صحیفه نفس و لوح و خیال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۳۹۰-۳۹۱). نیز از منظر معرفت‌شناختی ابن عربی، انسان کامل کلید معرفت حق و مظهر گنجینه جهان است؛ زیرا خزائن جهان نزد حق است: ﴿وَعِنْدَ مَقَالِحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...﴾^۲ و کلید این خزائن نزد انسان کامل است: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ

۱. سیدحیدر با تأکید بر این معنا که مثال واضح‌تر و روشن‌تری برمی‌گزینیم تا نشان دهیم که حضور حق در مظاهر چگونه است، به سراغ شمع، نور، آئینه و هندسه می‌رود. بنا به تمثیل سیدحیدر، وجود ظاهر در صورت حقایق، همچون شمع روشنی است که در یک موضع مخصوص قرار دارد و در اطراف آن، آئینه‌های کاملاً صیقل‌یافته و تابناک زیادی نهاده شده‌اند. این آئینه‌ها از نظر اضلاع، اوضاع و اشکال مختلف‌اند. برخی مدور، برخی مربع، برخی مثلث و برخی مسدس‌اند. پس چون نور شمع در این آئینه‌ها ظاهر شود، لاجرم در هر یک از آئینه‌ها به شکل آنچه هست ظهور می‌کند. به عبارتی، ظهور نور به صورت ظرف خویش است: مثلث، مربع، مسدس یا... بر این اساس، جایز نیست که به نور شمع (که در آئینه مربع یا آئینه مسدس به صورت مربع یا مسدس جلوه یافته) گفته شود که چرا در مربع یا مسدس ظهور یافته‌ای؟ زیرا شمع خطاب به ظرف ظهور خویش می‌گوید: من ظاهر نشدم در تو مگر به قدر استعداد و قابلیت، و الا من مسدس و یا مربع نیستم بل این شماست که تسدیس و تربیع در صورتان ظهور می‌یابد. پاسخ نور، تبیین قابلیت وجود در قوالب است: «ظهور من به قدر فاعلیت و قدرت و عظمت ذاتی من نیست؛ زیرا من مطلقم و تو مقید، و مقید را توان آن نیست که مظهر مطلق شود از آن حیث که مطلق است. لاجرم، مطلق در مقید جز به اندازه قابلیت و استعداد مقید ظهور نمی‌کند. پس اگر نقصی هست در توست نه در من؛ زیرا تربیع و تسدیس تو به زبان حال اظهار نمود که در تو به صورت تسدیس و تربیع ظاهر شوم، ورنه من در ذات خویش غنی از تو و مظهریت تو هستم. پس تربیع و تسدیس شما از اقتضای ذاتی شما و لوازم ماهیت شماست. من شما را مربع و مسدس قرار ندادم بلکه قبل از وجود شما بر این معنا عالم بودم که شما را چنین قابلیتی و مرا چنین فاعلیتی است. پس ظهور از آن من و تربیع و تسدیس از آن شماست و کسی را توان اعتراض بر این نیست» (آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۱؛ در این باره ر.ک: بلخاری قهی، ۱۳۹۲: ش ۵/۶۱-۱۹).

۲. و کلیدهای غیب نزد اوست. جز او کسی از غیب آگاهی ندارد (انعام / ۵۹).

أَفَلَا تُبْصِرُونَ^۱. راه راست و مسیر الهی، در آسمان و زمین و کوه و دشت و خشکی و دریا نیست بلکه در ذات و گوهر وجود سالک است؛ زیرا سالک قلم حق تعالی است و قرآن چراغ روشن و ریسمان محکم اتصال به راه انسان کامل است و اخلاق انسان کامل خود قرآن بوده و اسمای الهی یک جا در وجود او جمع شده است. او قرآن و کتاب مبین و بیان کننده حقایق است.

تأمل در این معنا نیز ضروری است که ابن عربی نسبت انسان کامل به عالم را همچون نسبت نگین با انگشتر می‌داند. او معتقد است همان طور که پادشاهان اگر بخواهند نامه‌ای را مهر کنند و از آن محافظت نمایند، با مهر نگین خود بر آن می‌زنند، کمال عالم و اتمام و حفاظت از عالم نیز به موجب انسان کامل است (ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۵۰).

انسان کامل از دیدگاه ابن عربی

آنچه بیان شد مقدمه‌ای در باب ضرورت توجه به دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل بود. پیش از تبیین این معنا در آرای ابن عربی و صدرا تبیین مفهوم انسان کامل از نظر این دو بزرگ ضروری است.

بی‌تردید ابن عربی صاحب یکی از کامل‌ترین دستگاه‌های نظری در شرح حقایق عرفانی و روحانی است. این حقایق در ساختاری نه چندان منسجم و البته مورد انتقاد از نظر شیوه بیان ارائه شده است چنان که مرحوم آشتیانی در این باب معتقد است که ابن عربی در الفتوحات المکیه زشت و زیبا و غث و سمین را به هم آمیخته و لذا مکاشفات و واردات قلبی او متنوع و القانات او گاهی مضطرب و خالی از تشویش و تناقض نیست (ر.ک: جندی، ۱۴۲۳: ۱۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰/۱). اما بی‌گمان، این اعجوبه عرفان نظری، کامل‌ترین آرا را در حقایق اسلامی اظهار و تفسیر نموده است. ابن عربی معتقد است انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق به حق، ظاهر می‌گردد. مراد از سرّ حق نیز کمالات ذاتیه خداوند است که تنها انسان قادر است آن‌ها را نشان

۱. و نیز در وجود خودتان، آیا نمی‌بینید (ذاریات / ۲۱).

دهد؛ چون کمالات ذاتیه خداوند در غیب مطلق بود. خداوند خواست تا در عالم شهادت آن‌ها را مشاهده کند لذا انسان کامل را آفرید تا در آیینۀ وجود او خود را مشاهده کند. ابن عربی در فصّ آدمی می‌گوید: «لکونه متّصفاً بالوجود و یظهر به سرّه إلیه» (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۳۷۸: ۶). از دید ابن عربی چون انسان کامل، مظهر جمیع اسمای حق تعالی است پس خدا را باید به وسیله او شناخت. با شناخت انسان کامل است که معرفت به حق پیدا می‌شود و خداوند نیز آیات خود را که نشانه وجودی‌اش هست در این موجود قرار داده است. ابن عربی در فصّ آدمی می‌گوید:

ثمّ لتعلم أنّه لمّا کان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالی فی العلم به علی النظر فی الحادث و ذکر أنّه تعالی أرانا آیاته فیه (همان).

این معنا در فصّ شیئی نیز تأکید و تکمیل شده است:

فیتقبّل الاتّصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتّصاف بذلك الجلیل والجمیل وكالظاهر والباطن والأوّل والآخر (همان: ۴۴، فصّ شیئی).

یعنی انسان کامل نه تنها متصف به صفات گوناگون است، حتی صفات متضاد نیز در او جمع‌اند، از قبیل جمال و جلال، ظاهر و باطن و اول و آخر. از جمله قدرت‌های انسان کامل، قدرت تسخیر و تصرف است. انسان کامل به خاطر برخورداری از اسمای الهی می‌تواند در عالم تصرف کند و آن را اداره نماید. این معنا در فصّ موسوی تأکید شده است:

كذلك لیس شیء فی العالم إلاّ وهو مسخّر لهذا الإنسان لما یعطیه حقیقه صورته (همان: ۱۶، فصّ موسوی).

ابن عربی انسان کامل را روح عالم می‌شناسد و به دلیل کمالاتی که دارد همه چیز را مسخر او می‌داند، چنان که در فصّ موسوی می‌گوید:

وجعله روحاً للعالم فسخّر له العلو والسفل للکمال الصوره (همان).

از آن رو که انسان کامل سبب وجود افراد و غایت خلقت است، واسطه میان حق و خلق است. به واسطه وی، فیض وجود از حق تعالی به موجودات می‌رسد. انسان کامل به صورت، در دنیا است و به باطن، در آخرت. در ظاهر، بر وی احکامی که به موطن

دنيا تعلق دارد جارى است و در باطن، قلب وى تعلق به عالم آخرت دارد. انسان كامل بر حسب سير در ملكوت و جبروت مراتب و مقاماتى دارد. وى متناسب با مقام و مرتبه وجودى خود حشر و نشر دارد. چنين انساني مشاهده مى كند كه از خويش مرده و رخت هستى به حق سپرده است. وى چيزهايى را مشاهده مى كند كه محبوبان هيچ گاه قادر به درك و مشاهده آنها نخواهند بود؛ براى مثال، انسان كامل مى تواند كسى را كه در قبر معذب يا منعم است مشاهده كند. او مى تواند اموات را در حال حيات برزخى بنگرد (ر.ك: واعظى، ۱۳۸۳). همچنين در رساله الغوثيه درباره مقام و مرتبه انسان كامل و آنانى كه در مسير كمال گام بر مى دارند، توجه شده و در شرح ابن عربى آمده است:

و گفت جل جلاله كه اى غوث! مرا بندگانى هست غير انبياي مرسلين كه مطلع نيست بر احوال ايشان هيچ كس از اهل دنيا و هيچ كس از اهل آخرت و هيچ كس از اهل جنت و هيچ كس از اهل دوزخ، و نه ايشان را مالك است و نه رضوان و نه به آنچه خلق كرده ام از براى اهل جنت و اهل نار و نه ايشان را ثواب است و نه عقاب و نه حور و نه قصور و نه غلمان. خوشا حال كسى كه ايمان آورد به ايشان، اگر ايشان را شناسد. اى غوث! تو از ايشانى و از علامتشان در دنيا آن است كه جسم هاى ايشان سوخته است از قلت طعام و شراب، و نفس هاى ايشان سوخته است از شهوات، و دل هاى ايشان سوخته است از خطرات و جنايات فاسده، و روح هاى ايشان سوخته است از خطيئات، و ايشان اصحاب بقايند كه سوخته اند به نور لقا (ابن عربى، ترجمان الاشواق، ۱۳۷۸: ۳۹).

از ديدگاه ابن عربى، انسان كامل حافظ عالم است و تا زمانى كه در اين عالم است، عالم و خزائن آن محفوظ مى ماند و چون گام به عرصه آخرت نهد هر چه از خزائن دنيا مانند كمالات و معنويات را با خود به آن عالم مى برد؛ چرا كه اسرار الهى در وجود اين انسان متمكن گرديده است و با رفتن وى از اين عالم، خزائن الهى نيز با او به آن عالم خواهد رفت. اگرچه انسان كامل، مقام و مرتبه والا دارد و ابن عربى او را برخوردار از علو مكاني و مكانتى مى داند، هرگز براى او علو ذاتى در نظر نمى گيرد؛ زيرا علو ذاتى منحصر به ذات الهى است (همان).

انسان کامل از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

دیدگاه‌های صدرا در باب انسان کامل چندان متفاوت با آرای ابن عربی و به ویژه برخی پیروان او نیست؛ برای مثال، صدرا در *اسرار الآیات* و *انوار البینات* انسان کامل را حقیقت محمدیه، و حقیقت محمدیه را مظهر اسم جامع اعظم الله می‌داند: «قاعدة فی الحقیقة المحمّدیة مظهر اسم الله الجامع الأعظم» و با رجوع به دو آیه از آیات شریفه قرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا﴾ (نساء / ۱۷۴-۱۷۵)، حضرت حق تعالی پیامبر را بر بنیاد علوم الهیه برهان کامل بر هر شیء دانسته است و با رجوع به این اصل عقلی که مبدأ عین غایت و غایت عین مبدأ است، نتیجه می‌گیرد که چون خداوند فاعل و خالق تمامی اشیاست و نیز انسان کامل کسی است که بنا به روایت شریف «لولاك لما خلقت الأفلاك»، هیچ شیئی نیست که بدون حضور او کامل شود، پس ضروری است که انسان کامل برهان بر تمامی اشیا باشد چنان که آیه شریفه ﴿وَجِئْنَاكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ سَهِيدًا﴾ بر این معنا صراحت کامل دارد:

قد تقرّر فی العلوم الإلهیة أنّ الحقّ تعالی برهان علی کلّ شیء كما قال: ﴿أُولَئِكَ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وقد ثبت أيضًا أنّ المبدأ عین الغایة و البداية عین النهایة وأنّ الله فاعل کلّ شیء وأنّ الإنسان الكامل الذی لا أكمل منه غایة المخلوقات، «لولاك لما خلقت الأفلاك»، فإذن یجب أن یكون هو البرهان علی سائر الأشياء، كما قال ﴿وَجِئْنَاكَ بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

صدرا سپس در بحثی تفسیری، متکی بر آیات قرآن، تمامی انبیا را صاحب برهان می‌داند همچون موسی که برهانش عصا و ید و بیضای اوست.^۱ اما نفس نبی اکرم بیانگر برهان کل است؛ یعنی تمامی قوای نفس حضرت در همه ابعاد، بر تمامی جهات اشراف دارند؛ برای مثال، صدرا در باب چشم حضرت اشاره به این روایت دارد: «نمی‌توانید در رکوع بر من سبقت گیرید؛ زیرا شما را در پشت سر خویش چنان

۱. ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أنّ الله أعطى لكل نبي آية وبرهاناً وجعل نفس النبي الخاتم برهاناً فقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وذلك لأنّ برهان الأنبياء كان في أشياء غير أنفسهم، مثل برهان موسى في عصاه وفي يده وفي الحجر الذي ﴿انجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

می‌بینم که در مقابل خویش»^۱. برهان بر بصر حضرت عبارت است از: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَفَى الْقَدْرَ أَيْ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» و نیز این قول نبی مکرم اسلام: «رَوَيْتَ لِي الْأَرْضَ فَأَرَيْتَ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا». نیز برهان بر سمع حضرت چنین است: «أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَتَّطَّ لَيْسَ فِيهَا مَوْضِعٌ قَدِمَ إِلَّا وَفِيهِ مَلِكٌ سَاجِدٌ أَوْ رَاكِعٌ». نیز برهان بر شَمِّ پیامبر این گونه است: «إِنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ». همچنین است برهان بر ذائقه حضرت: «إِنَّ هَذَا الذَّرَاعَ مَسْمُومٌ». برهان بر قوه لمس حضرت در این روایت دیده می‌شود: «وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَا حَسَّ بَرْدَهُ»، همچنان که برهان بر لسان حضرت این آیه کریمه است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ».

صدرا این براهین را موجب تداوم بحث خود برمی‌شمارد و مثلاً در بیان برهان ید به آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» استناد می‌کند یا در باب اصابع به جریان شق القمر حضرت اشاره دارد و مهم‌تر از آن، در بیان برهان صدر آیه شریفه «الرَّشْرَاحُ لَكَ صَدْرُكَ» را یاد می‌آورد. وی اقرار می‌کند که بیان براهین حضرت در مظاهر وجود بسیار فراتر از آن است که بتوان احصا کرد.^۲

سپس صدرا ادله دیگری را در اثبات نفس کامل پیامبر در قوای باطنی می‌آورد؛ قوایی چون: حفظیه، علمیه، عملیه و... وی در باب کاملیت نفس پیامبر در قوای حافظه می‌نویسد:

وَأَمَّا بُرَاهِينُ مَطَاوِي وَجُودِهِ وَقَوَاهِ الْمَسْتَوْرَةِ، فَمِنْهَا بُرْهَانُ قُوَّةِ حِفْظِهِ كَقَوْلِهِ: «سَقَّرْنَاكَ فَلَا تَنْسَى».

۱. وكان نفس النبي برهاناً بالكليّة فكان برهان عينه ما قال: «لا تسبقوني بالركوع فإني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي» (همان).

۲. وبرهان بصاقه ما قال جابر: «إنه أمر يوم الخندق لا تخبرن عجبكم ولا تنزلن برمتكم حتى أجيء. فجاء فبصق في العجين وبارك وبصق في البرمة، فأقسم بالله إنهم لأكلوا وهم ألف حتى تركوه وانصرفوا، وإن برمتنا لتغط كما هي وإن عجبنا ليخبر كما هي». وبرهان تفلّه أنه تفل في عين علي بن أبي طالب وهي ترمد فبرئ بإذن الله يوم خيبر. وبرهان يده قوله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» وأنه سبّح الحصى في كفه. وبرهان إصبعه أنه أشار به إلى القمر فانشق فلقته وكان الماء ينبع من أصابعه حتى شرب منه خلق كثير. وبرهان صدره قوله تعالى: «الرَّشْرَاحُ لَكَ صَدْرُكَ» وأنه كان له أزيز كأزيز المرجل. وبرهان قلبه أنه كان تنام عيناه ولا ينام قلبه وقال تعالى: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ». وأمثلة هذه البراهين في مظاهر وجوده المقدس أكثر من أن يحصى (همان).

صدرا در قوه علمی آن حضرت، حدیث مشهور هزار مدینه علم و هزار باب آن را یادآور می‌شود و بر این نکته لطیف تأکید می‌کند که حال متعلم (امیرالمؤمنین) چنین است پس چگونه خواهد بود جایگاه معلم (پیامبر اکرم):

وبرهان قوه علمه قال علیؑ: «عَلِمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَاسْتَبْتَبْتُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ» وإذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي المعلم؟

برهان بر قوه عملیه حضرت، داستان معراج است:
وأما برهان قوته المحركة العملية فلعروجه بجسده النوراني إلى أقصى عالم السماوات وهو سدرة المنتهى، وبروحه المقدس إلى قاب قوسين أو أدنى.

نیز برهان بر عقل عملی حضرت خُلق عظیم پیامبر است:
وأما برهان عقله العملي فقولته: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» وقوله: «بَعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (همان).

این معانی همه به صورت مطلق، بیانگر آن است که از دیدگاه صدرا بر بنیاد ادله قرآنی و روایی، وجود مقدس حضرت رسول اکرم وجودی اشرف و اتم و کامل است و این کاملیت از یک سو، برهان حضرت حق است در گواه و شاهد بودن پیامبر بر مظاهر وجود و از سوی دیگر، ظهور صفات حضرت حق در وجود مقدس انسان کامل.

ملاصدرا در بخش‌های دیگر تفسیرش با رجوع به قول حق که فرمود: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، خلق آخر را مختص انسان‌هایی خاص دانسته و گفته است مقصود اصلی از ایجاد کائنات وجود مقدس انسان کامل است؛ انسان کاملی که خلیفه خدا بر روی زمین است. این معنا با آیاتی دیگر از قرآن تأیید می‌شود؛ از جمله: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰)؛ «إِنِّي خَالِقُ بَشَرٍ مِنْ طِينٍ*فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص / ۷۱-۷۲)؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶)؛ «لِيَسْتَحْفَظَكُمْ فِي الْأَرْضِ» (اعراف / ۱۲۹)؛ «وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ» (حدید / ۲۵)؛ «وَاسْتَعْمَرُوا فِيهَا» (هود / ۶۱).

تمامی این ادله بیانگر آن‌اند که هیچ کس استحقاق و لیاقت خلیفه الهی و عمارت دو عالم را ندارد، جز انسان کامل:

كُلِّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَصْلِحُ لَخَلَاةِ اللَّهِ وَعِمَارَةِ الدَّارَيْنِ إِلَّا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ.

انسان کاملی که انسان حقیقی و مظهر اسم اعظم الله است:
هو الإنسان الحقیقی مظهر اسم الله الأعظم كما تبّه بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
(همان: ۱۲۸).

صدرا در الاسفار تمامی انسان‌ها به جز انسان کامل را دارای حصه‌ای از شرک خفی یا جلی می‌داند؛ زیرا حق را به اسمی از اسمای جلالش عبادت می‌کنند، در حالی که انسان کامل حق را در جمیع اسمای مبارکش عبادت می‌کند:
كذلك لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصّة من الشرك الخفی أو الجلی لكونه يعبد اسمًا من أسماء الله ولا يعبد الله بجمیع الأسماء.

صدرا دلیل ادعای خویش را آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ (حج / ۱۱) می‌داند.

از دید صدرا انسان کامل کسی است که تسلیم حضرت حق است و در جمیع تجلیات حق به واسطه نور رب هدایت می‌شود و حق را در تمامی اسمایش می‌پرستد. پس اوست که به حقیقت، بنده خداوند است و به همین دلیل، اسم انسان کامل زینده اوست؛^۱ زیرا او قادر است حق را در جمیع مظاهر امریه و خلقیه مشاهده کند و این شهود نه از طریق کثرت است و نه دوئیت ذات و تجلی، بلکه شهود شئون و حیثیات متعدد حق است در صورت اعیان ثابته یا آنچه حکما ماهیات می‌نامند.^۲

همچنین صدرا بر بنیاد قاعده تشکیک یا مراتب خود، برای انسان کامل مراتبی قائل می‌شود که هر رتبه و درجه آن نیز در یک تنظیر، نامی خاص می‌یابد. او مراتب انسان را یکی ندانسته است و مرتبه انسان کامل را فوق مراتب می‌داند:

اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصوّر کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بی تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و مافوق آن! از اسفل

۱. وأما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق و يهتدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۲).
۲. قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضًا لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شؤونه وحیثياته المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلّق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء (همان: ۳۶۷/۲).

سالفین تا اعلیٰ علین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد و این درجات، بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش: «إِنَّ الَّذِينَ يَبْتَغُونَكَ إِنَّمَا يَبْتَغُونَ اللَّهَ» (فتح / ۱۰)، «وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء / ۸۰) باشد و این آخرین مقامات آدمی است و شناختن نفس و شرح مقامات او به غایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۸).

همچنین صدرا در تنظیر اشراف عالم تکوین (انسان) و اشراف عالم تشریح و معنا (قرآن) می‌فرماید: همان گونه که قرآن بطون و مراتب دارد، انسان کامل نیز هفت مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱. نفس، ۲. قلب، ۳. عقل، ۴. روح، ۵. سر، ۶. خفی، ۷. اخفی (واعظی، ۱۳۸۳: ۱).

شاید بحث انسان کامل در تفسیر القرآن الکریم صدرا از آن رو ظهور بسیار برجسته‌تری نسبت به دیگر آثار او دارد که از دیدگاه صدرا مصداق اتم انسان کامل، حضرت رسول اکرم است و آن حضرت تجلی کامل در آیات قرآن دارد. این معنا خود بیانگر آن است که صدرا در تبیین حقیقت انسان کامل، رویکردی دقیقاً قرآنی (و البته روایی) دارد، هرچند در بُعد معرفتی و به ویژه از منظر هستی‌شناختی، انسان کامل نوری از انوار معنوی و رازی از اسرار هستی و صورتی از صورت‌های گوناگون قدرت حق و نشانی از نشانه‌های حکمت او و کلمه‌ای از علم و خواست او و نیز چشم بینای پروردگار است (همان).

همچنین با توجه به نکته فوق، رجوع او به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب / ۲۱) در باب انسان کامل بسیار مهم تلقی می‌شود؛ زیرا این آیه شریفه، رسول‌الله را اسوه حسنه عالم می‌داند و او کتاب حکمت الهی و جوهر و مغز معانی قرآنی است. انسان کامل، کتاب مبین و لوح محفوظ است. او به حسب ذاتش، وجودی قائم به خود دارد و بیرون از دایره زمان و مکان و اشاره حسی است.^۱

نکته پایانی در این باب اینکه صدرا برای انسان کامل صفات و ویژگی‌هایی متعدد

۱. این صفات را صدرا در تفسیر القرآن الکریم به تفریق ذیل بحث «مرآة آدمیة فیها آیات ربانیة وأنوار رحمانیة» آورده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۴۰۰/۴ به بعد)؛ برای مثال: «اعلم أن الإنسان الکلی بحسب أصل ذاته التي بما هو هو موجود، بل وجود: قائم بنفسه، مجرد عن الزمان والمكان، مقدس عن الحلول والإشارة الحسیة» (همان: ۴۰۲/۴).

قائل است که اهمّ آن‌ها را با رجوع به کسر اصنام الجاهلیه می‌توان در ۲۹ صفت به صورت زیر طبقه‌بندی کرد. این صفات نشان از نوعی رویکرد اخلاقی صدرا به انسان کامل دارد، به طوری که مایل است از چنین بحثی در نظام تربیتی انسان استفاده کند:

۱. انس به خدا: علاقه و انس به خداوند از برجسته‌ترین ویژگی‌های انسان کامل است به گونه‌ای که تمام وجودش مستغرق ذات الهی است و برای او هیچ عملی به میزان عبادت خداوند لذّت ندارد و همیشه و در همه حال - خلوت و جلوت - به یاد اوست و غیر خداوند هر چه باشد هیچ و پوچ است. انسان کامل اگر دوستدار اولیا و دانشمندان و مؤمنان است و یا اگر والدین و فرزندان را دوست می‌دارد، از این روست که آن‌ها را منتسب به حق می‌بیند و دوستی آن‌ها را به نیت امتثال فرمان حق می‌پذیرد.

۲. التزام به فرایض و نوافل: انسان کامل به آنچه خداوند انجام آن را دوست دارد، ملتزم است و انجام آن را بر خود فرض می‌شمارد و در تمام حرکات و سکناات خدا را می‌جوید و از این طریق، به حق واصل می‌گردد و چون در پی وصل به محبوب و لقای حق است، از درون او شوق به عبادت و انجام فرائض موج می‌زند.

۳. مهربان با خلق خدا.

۴. عالم به تمام حقایق و علوم ربانی و معالم ربوبی: انسان کامل تمام حقایق را به یقین و برهان می‌داند و هرگز در آن‌ها دچار شک نمی‌شود.

۵. زهد حقیقی صفت اوست و اخلاق و خلق و خوی خود را پاک نموده است.

۶. همیشه در روحيات و حالات خود اعتدال دارد.

۷. دوستدار علم و علما و دانشمندان است.

۸. همیشه به یاد مرگ و دوستدار مرگ است؛ چون مرگ طریق لقای حق است.

۹. دوستِ دوستان خداوند سبحان است.

۱۰. دشمنِ دشمنان خداوند است؛ دشمن کسانی چون کفار و ظالمان و فاسقان و اشرار.

۱۱. دوستدار علم هیئت و شناخت اجرام آسمانی است.

۱۲. همیشه خداوند مَنان را یاد می‌کند و ذاکر او - به مراتب ذکر - است.

۱۳. بر تهجد مواظبت دارد و از آن غافل نمی‌شود.

۱۴. متنفر از شهوات است.
۱۵. به مقدار اندک و ضروری از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها اکتفا می‌کند.
۱۶. از اهل دنیا و ثروت و صاحبان مناصب دنیوی حذر دارد.
۱۷. مشغول شناخت رب و افعال و صفات اوست.
۱۸. دید و نظر او به افراد فروغلتیده در شهوات همانند نگاه و نظر علما به بچه‌هاست.
۱۹. مشتاق عزلت و خلوت است و از اعمال بچه‌گانه مردم عادی دوری می‌گزیند.
۲۰. سخت مراقب اعمال و رفتار خود است که مرتکب خلافتی نشود.
۲۱. صفای دل و جلای روح دارد.
۲۲. از معاصی خبث نفس و شهوات می‌گریزد.
۲۳. متوجه دریافت یقینی حقیقت است و از تقلید و ظن پرهیز می‌کند.
۲۴. از خشم و حقد و حسد و عداوت و خصومت بسیار دوری می‌کند.
۲۵. از مکاشفات ربانی برخوردار است.
۲۶. عاشق خداوند است.
۲۷. نور توحید در جانش پرتو افکنده است.
۲۸. وجودش از حبّ جاه و ریاست و محبت دنیا و مال و منال آن عاری است.
۲۹. ملکات راسخه شجاعت و صبر و شکر و کرم و حلم، به مراتب خود، در احوال و افعالش ظهور و بروز تام دارد ر ک: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۰ به بعد).

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و ملاصدرا در باب انسان کامل نشان می‌دهد که این دو، جایگاه بنیادی انسان کامل را هم در بُعد هستی‌شناختی و هم در بُعد معرفت‌شناختی پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد تأکید ابن عربی و نیز بنیان‌گذاری فلسفه وی بر مبنای انسان کامل، نشان از گسترده‌گی این بحث در دستگاه فلسفی او نسبت به ملاصدرا دارد. این بدان معناست که ملاصدرا بیشتر از ساحت انسانی به انسان کامل نگریسته است تا از ساحت حق. ابن عربی حق را اول وجود عالم می‌داند و حضرات

خمس خود را با استناد به انسان کامل از تعین اول می‌گستراند و به حضرت پنجم یا عالم امکان می‌رساند. برای او در این سلسله‌مراتب جایگاه انسان کامل و تعین او ارزش بسیار کلیدی دارد. البته ملاصدرا نیز انسان کامل را حقیقت و امری می‌داند که مراتب و درجاتی متعدد دارد، اما او سعی می‌کند با استناد به شناخت انسان و با تکیه بر قاعده‌ی تنظیم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی از مراتب وجود انسان به مراتب وجود انسان کامل برسد. ملاصدرا انسان کامل را دارای هفت مرتبه می‌داند که عبارت‌اند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، اخفی، و بر بنیاد آن به شناخت انسان کامل می‌پردازد. نکته‌ی مهم این است که ملاصدرا دغدغه‌ی ظهور صفات انسان کامل را در انسان‌های طالب حقیقت و عارف دارد. او با تأکید بر صفات عارفان که مصداق انسان‌های کامل‌اند در پی آشکارگی مفهومی از انسان کامل است که در تربیت و هدایت نوع بشر الگویی مجسم باشد.

بنابراین، قاعده‌ای اخلاقی در دستگاه فلسفی ملاصدرا حاکم است، به طوری که مفهوم انسان کامل را کاربردی می‌خواهد؛ یعنی انسان‌های دیگر بتوانند به مفهوم وجودی شناخت پیدا کنند و خود دست‌کم به مرتبه‌ای از مراتب انسان کامل برسند. به همین دلیل است که صفاتی کاملاً کاربردی و عینی برای انسان کامل برمی‌شمرد؛ برای مثال، تأکید می‌کند که از صفات انسان کامل آن است که از اهل دنیا و ثروت و صاحبان مناسب دنیوی پرهیز کند. به عبارت دیگر، ملاصدرا به نام انسان کامل نظام‌نامه‌ای اخلاقی تدوین می‌کند. این رویکرد را در اندیشه‌ی ابن عربی نداریم یا دست‌کم در فلسفه‌ی او در حاشیه است و این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو علی‌رغم شباهت‌هایشان است. ملاصدرا مفهوم انسان کامل را کاربردی و در حوزه‌ی اخلاقی ارائه می‌دهد اما ابن عربی در فضایی کاملاً عرفانی و حکمی. آخرین نکته این‌که ابن عربی از جایگاه انسان کامل به تصور خود نمی‌کاهد اما ملاصدرا می‌خواهد تمامی انسان‌ها از این وجود برتر عالم بهره‌گیرند. لذا او را در سطحی مطرح می‌کند که یک انسان کامل بتواند در عرصه‌ی اخلاقیات به سعادت دنیا و آخرت برسد. وجه افتراق اندیشه‌ی صدرایی و ابن عربی درباره‌ی انسان کامل در همین است که صدرا

می‌کوشد اعتدال و استوایی میان دنیا و آخرت برقرار کند و به درکی تازه از نسبت معنا و زندگی برسد در حالی که در عرفان ابن عربی، سالکان ناخودآگاه به پرهیز از اجتماع فراخوانده می‌شوند، بی‌آنکه تعادلی در نسبت میان فرد و جامعه برقرار شود. اما در حکمت صدرا چنین تعادلی را می‌توان دید. این تعادل رمز نجات انسان از اوهام فردی و در عین حال جبرهای اجتماعی است. حکمت شیعی بر این معنا مصرانه پای می‌فشارد که دنیا و آخرت دو نقطهٔ مقابل هم نیستند که با نفی یکی بتوان به دیگری رسید. دنیا مزرعهٔ آخرت است و دنیای حسن، مقدمهٔ آخرت حسن: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره/ ۲۰۱). این راز زمینی کردن مفهوم انسان کامل در اندیشهٔ صدراست؛ امری که در اندیشهٔ ابن عربی نمی‌توان یافت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان‌الاشواق، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، فصوص‌الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۸ ش.
۳. باعونی شافعی، محمد بن احمد، جواهر‌المطالب فی مناقب الامام الجلیل علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمدباقر المحمودی، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. بلخاری قهی، حسن، «تمثیل ظهور حق در مظاهر عددی و هندسی به روایت سیدحیدر آملی»، نشریه صُفّه، شماره ۶۱، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۵. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۷. همو، هفت‌اوزنگ، تهران، یلدا، ۱۳۸۶ ش.
۸. جعفری، سجاد، فرهنگ و معارف اسلامی، تهران، کومش، ۱۳۷۳ ش.
۹. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. جلالی، غلامرضا، «انسان کامل در عرفان ابن عربی تا عرفان امام خمینی»، نشریه حوزه، شماره‌های ۹۴-۹۵، مهر ۱۳۷۸ ش.
۱۱. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت‌الاکوان، تحریر شرح هدایه ملاصدرا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. خزاعی، محمد، بررسی قاعده‌الواحد در فلسفه و عرفان، زیر نظر حسینی شاهرودی، وبلاگ شخصی، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص‌الحکم خوارزمی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. شبستری، محمود، گلشن راز، به کوشش جواد نوربخش، تهران، یلدا قلم، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار‌الآیات و انوار‌البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، تفسیر القرآن‌الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. همو، کسر اصنام‌الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، دیوان‌مفتقر، تهران، آفاق، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۲۴. همو، شرح مقدمه قیصری، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، تحقیق و تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. نورالدین، شریف‌الدین، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، کتابخانه عمومی آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. واعظی، حسین، «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. ولی، شاه نعمت‌الله، دیوان، تصحیح عباس خیاطزاده، کرمان، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. یشربی، سیدیحیی، «نقد بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۳۷-۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ ش.

ترجمه چكیده ها

موجز المقالات

تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى

- على رضا الآزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- تكتم الآزاد (خريجة الحوزة العلمية بخراسان في السطح الثالث)
- أعظم رحمت آبادي (عضوة الهيئة التدريسية لمؤسسة حضرة النرجس البحثية)

لا شك في أنّ معرفة التيارات الفكرية في معرفة سبيل التطورات الفكرية للإنسان دور أكيد وبالغ الأهمية، لذلك حاولت الدراسة الراهنة أن تناقش وتعالج تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى. مع أنّ المسيحيين في العصور الأولى لم يكن لديهم فلسفة مبنية ومنقحة، لكن مسّتهم الحاجة لتبيين عقائدهم الكلامية إلى الفلسفات اليونانية الدارجة والرائجة في القرون الوسطى. أمّا بسبب وجود المحاذير ومشاهدة بعض المشاكل والتعارضات التي كانت موجودة بين عدد من التعاليم الدينية والفلسفية اضطروا إلى المراجعة إلى فلسفات أخرى ومن جعلتها الفلسفة الإسلامية وهذا لما أنّ آراء الفلاسفة المسلمين وفي قمتها آراء ابن سينا بسبب التلاؤم الذي أوجدت بين العقل والشرع كانت قادرة على حلّ مشاكل وتساؤلات مفكرى الأوروبيين. فإنّ ترجمة آثار

ومؤلفات ابن سينا إلى اللغات الأوروبية بدأت بعد مضيّ فترة قليلة من وفاته وآراء ابن سينا حول معرفة الوجود، الإلهيات، معرفة العالم، علم النفس ومعرفة المعاد جلبت أنظار الفلاسفة والمتألهين المسيحيين. فإن علماء مثل جونديساليوس، ديونيس، إسكوطوس، إكهارت وراجر بيكن كانوا إلى حدّ كثير متأثرين لآراء ابن سينا وعلماء مثل آلبرت الكبير، طوماس آكوئيناس، الكساندر أهل هيلز ويوهانس لاروشلي مع أنّهم لم يقبلوا بعض آراء ابن سينا ولكنهم في آرائهم وتفكراتهم كانوا متأثرين إلى حدّ بالغ بآراء ابن سينا. وفي نهاية المطاف نشير إلى ثلاثة من آراء ابن سينا التي أثرت أكثر تأثير على الفلسفة المدرسية لأوروبا وهي كما تلي: ١. المعرفة والإشراق، ٢. علاقة الذات بالوجود، ٣. مبدأ الفردية والمادة.

المفردات الرئيسة: الفلسفة الإسلامية، فلسفة القرون الوسطى، الإلهيات المسيحية، ابن سينا، آكوئيناس.

الماهية ومراتب الذكر في فكرة ابن العربي وملاً صدرا

□ عليّ الأرشد الرياحي (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

يعتبر الذكر بمثابة لسان الفؤاد، أول وسيلة ذا أهميّة للمناجاة مع الله سبحانه وتعالى. والذي كان دائماً موطن التفات الحكماء والعرفاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن العربي وملاً صدرا يعتبران من المفكرين الذين خاضوا عبر آرائهم في دراسة تلك القضية وبحثوا عنها بشكل أكيد. في دراستنا هذه وعبر الرجوع إلى آراء هذين المفكرين حاولنا أن ندرس ونعالج ماهية الذكر ومراتبه بعد مقارنة آرائهما حصلنا هذه النتيجة وهي أنّ الاتكاء على الخلوة يعتبر كأمراً لازم وضروريّ وشرط لتحقيق الذكر الحقيقيّ. هذا متفق عليه في آراء ابن العربي وملاً صدرا، لكن يرى ملاً صدرا أنّ المعرفة والفكر أمران لازمان للخلوة وهذا الأمر لا يشاهد في فكرة ابن العربيّ. في المقابل، على أساس فكرة ابن العربيّ الكشف والذكر والنسبة بينهما أمر هامّ وله دور بالغ الأهميّة. ولنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العربيّ يبيّن مراتب الذكر في عالم التكوين وعبر الالتفات إلى جميع الكائنات. لكن ملاً صدرا يبيّن هذه المراتب في عالم التشريع وضمن محورية الإنسان. وحصيلة هذه

الدراسة التحليلية هي أنه عندما نلاحظ ونطالع موضوعاً عرفانياً مع نظارة الحكمة المتعالية نرى أن الموضوع يتغيّر إلى حدّ كثير.

المفردات الرئيسة: الذكر، ابن العربي، ملاً صدرا، القرآن والروايات، الفكر، المعرفة.

دراسة مقارنة للمراتب الوجودية والمعرفية للإنسان الكامل

في آراء ابن العربي وملاً صدرا

- حسين البخاريّ القهبيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

لا شكّ في أنّ البحث حول الإنسان الكامل من أهمّ المباحث في صعيد الحكمة والفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة في هذا الحقل المعرفيّ بما أنّ الإنسان الكامل هو الحلقة الواسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى مع وجود الإنسان الكامل ييسر الكون والعالم والموجود المخبوء يصل إلى مرتبة الوجود الذي له ظهور وانكشاف. وهذا الجانب الوجوديّ من الإنسان الكامل يتكامل مع معرفة ساحته المعرفية. وعلى أساس آراء كبار كابن العربيّ وملاً صدرا لا يمكن التطرّق إلى صقع العرفان واستمرار هذا الطريق إلّا عبر الإنسان الكامل. فعليه الإنسان الكامل يكون سبباً لبسط العالم كما يكون دليلاً وعلامة للمعرفة بذات الله سبحانه وتعالى. وهذا بما أنّه يكون مرآة لجلاء أسماء وصفات الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المقالة الحالية وعبر أسلوب تحليليّ - توصيفيّ تدرس وتناقش مفهوم الإنسان الكامل وهذا على أساس آراء ابن العربيّ وملاً صدرا. وفرضية هذه الدراسة هي أنّ آراء ابن العربيّ وملاً صدرا حول الإنسان الكامل مع وجود مشابهاة بينهما ولكن في بعض الموارد توجد اختلافات أيضاً. الاختلافات التي يمكن أن نفسرها على أنّ ملاً صدرا يرى فكرة الإنسان الكامل أمراً عملياً ويمثلها في وجه أخلاقيّ والحال أنّ ابن العربيّ يرى الإنسان الكامل في الفكرة العملية فقط.

المفردات الرئيسة: الإنسان الكامل، الجانب الوجوديّ، الجانب المعرفيّ، ابن العربيّ.

التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بالفعل الاختياريّ للإنسان

- حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
 - مريم السادات الزياتيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة بجامعة الشهيد مطهريّ)
- من الواضح جدًّا أنّ التوحيد من أوّل مبادئنا الاعتقاديّة ويشمل التوحيد في الفكر والعمل ولكلّ من هذين الفرعين أقسامًا وشعبًا. من الجدير بالذكر أنّ التوحيد الأفعاليّ يعتبر واحدًا من أقسام التوحيد النظريّ ومن منظر الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يكون بمعنى أنّه كما أنّ موجودات العالم لا استقلال لها في الذات والصفات كذلك في حقل التأثير والتأثر متعلّقة بالله سبحانه وكلّ سبب في الكون يأخذ تأثيره وفاعليّته من القدير المتعال. لنا أن نشير إلى أنّ شعب التوحيد الأفعاليّ كالتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والرازقيّة والحاكميّة والمالكيّة... وكلّ من هذه الأقسام والشعب له علاقة باختيار الإنسان وتتعلّق بمسائل كالجبر والتفويض، ولكن يمكن تنفيذ جميع هذه الانحرافات الفكرية مع نظرية الاعتدال التي هي القول بعدم وجود الجبر والتفويض بل الأمر بينهما، النظرية التي تعتبر من عقائد الشيعة الحقّة.
- المفردات الرئيسة: التوحيد الأفعاليّ، التوحيد في الخالقيّة، اختيار الإنسان، الجبر، التفويض، أمر بين الأمرين.

ماهية الفكر والنظر من منظور المتكلمين والحكماء المسلمين

- رحمة الله كريم زادة
 - عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- من المعلوم أنّ الفكر أو النظر هو فعل ذهن الإنسان. يعتبر الذهن من قوى النفس الإنسانيّة وهو غير «العقل» و«النفس». يعتبر العقل والذهن من قوى النفس وكلّ شيء استند إلى قوى العقل يعتبر من قوى النفس أيضًا ولا فرق في هذا الأمر بين أن نقول بالتعدّد الوجوديّ لقوى النفس أو قلنا إنّ هذه القوى تعتبر من شؤون النفس. ولنا أن نوزع إلى أنّ ثمة آراء عدّة ومنوّعة حول الفكر بين المحقّقين من المتكلمين والحكماء. فإنّ المتكلمين أكّدوا وركّزوا في تعريف الفكر على لوازمه والحال أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ الفكر هو مجموع الحركتين وهما الحركة من المطالب إلى المبادى والحركة من

المبادئ إلى المطالب ولعلّ الذين اكتفوا في تعريف الفكر بالحركة الثانية هي أنّ الحركة الثانية تتضمن الحركة الأولى في ضمنها فلا يحتاج إلى ذكرها. ولعلّ سبب الاختلاف في استناد الفكر إلى العقل والنفس والذهن هو أنّ الذهن بعض الأحيان يتوجّه إلى الأمور غير المادّية، ففي هذه الحالة تصير عمل النفس الناطقة ولكن بعض الأوقات يتوجّه إلى الأمور المادّية وفي هذه الحالة تصير عمل النفس الحيوانية وهذا لا يكون بعنوان كونه فعلاً مباشراً للنفس الحيوانية، بل من حيث أنّ قوى النفس الحيوانية تساعد النفس الناطقة في الوصول إلى الغاية.

المفردات الرئيسية: النفس، العقل، الذهن، الفكر، مجموع الحركتين، المتكلمون، الحكماء.

ماهية الدهر والسرمد ووجه نسبتها بالزمان

- علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- معصومة العارفي (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

لقد استعمل عدد من الفلاسفة المسلمين الدهر والسرمد مقابل الزمان. لقد أوضح الفلاسفة هذين المصطلحين في عبارات يمكن حملها على المعاني المختلفة. لذلك برزت وحصلت تفاسير وتبينات عدّة حول الدهر والسرمد والزمان. لا شكّ في أنّ بيان نسبة الدهر والسرمد بالزمان أو بعبارة أخرى بيان كيفية عوالم الكون بالنسبة إلى الزمان لا زال كان موضع النقاش ومعرفة الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين من مختلف المذاهب الفكرية والدينية. وفي هذا المجال من بين الفلاسفة المسلمين هما ابن سينا وميرداماد اللذان عرضا بحثاً جامعاً وتاماً حول الدهر والسرمد والزمان ونسبة بعضها مع الآخر ونسبة كلّ منها كثلاثة أوعية وجودية للكون والتي ناجمة عن نسب الثابت بالمتغيّر والثابت بالثابت. ولكن في مقابل هؤلاء الفلاسفة، فخر الدين الرازي، تبعاً لأفلاطون، يرى أنّ الزمان جوهر باقٍ وإذا وقع مقارناً للأموال الحادثة يكون دواماً دون تغيير الأحوال وهذا هو الدهر والسرمد وإذا وقع مقارناً لحدوث الأموال الحادثة يكون الزمان وهذا بسبب حصول هذه الأموال الحادثة والتغيير في نسب الأشياء. وأمّا أبو البركات ضمن تعريف الزمان بمقدار الوجود وكون كلّ موجود زمانياً سعى وحاول لتعريف الدهر والسرمد بأسلوب

زمانى. والجدير بالذكر أنّ عددًا من الحكماء ذهبوا إلى كون الدهر والسرمد زمانًا موهومًا. الدراسة الحالية تطرقت إلى مناقشة هذه الآراء المختلفة.

المفردات الرئيسة: الدهر، السرمد، الزمان، ميرداماد، ابن سينا.

دراسة نظريّة الشبح فى مسألة الوجود الذهنيّ (وتبيين نسبته مع نظريّة الاتّحاد الماهويّ)

- محمّد مهديّ المشكاتيّ (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهديّ المنصوريّ (خريج الحوزة العلميّة بقم)

هذه المقالة ترمي إلى دراسة نظريّة الشبح فى الوجود الذهنيّ وتطرّق إلى دراسة نظريّات ثلاث فى هذا المجال. فالنظريّة الأولى تطمح إلى دراسة نظريّة الشبح عند المشهور التي تراها نظريّة حيال نظريّة الاتّحاد الماهويّ التي ترتأى أنّه إضافة على وجود الاختلاف الوجوديّ بين العين والذهن ثمة اختلاف ماهويّ بين العين والذهن والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة بوحدها لها أربعة تفاسير والتي بشكل تلقائيّ طرحت فى سبيل المباحث الفلسفيّة والكلاميّة. هذه النظريّات الاربع وعلى أساس الترتيب كما تلى: الأولى: الشبح المشابه؛ الثانية: الشبح الذى له لون من الرمز؛ الثالثة: الشبح مع الانقلاب؛ الرابعة: الجمع بين نظريّة الاتّحاد الماهويّ ونظريّة المشهور فى باب الشبح. التفسير الثانى الذى فسره عدد من العلماء هو أنّه لا فرق بين نظريّة الشبح عند المشهور ونظريّة الشبح بمعنى الاتّحاد الماهويّ. والتفسير الثالث له وجه مفهوميّ - حكائيّ، أى أنّ الماهيّة لا تصل بنفسها إلى الذهن بل يصل مفهوم منها التي لها خاصيّة الحكاية عن الخارج. وفى نهاية المطاف لنا أن نشير أنّ هذه الدراسة تعالج وتناقش هذه التفاسير وتقضى وتحكم بينها وفى الأخير تختار التفسير الثانى من الشبح.

المفردات الرئيسة: الوجود الذهنيّ، الشبح، الماهيّة، الذهن، المفهوم.