

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 صدرا 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، ملاصدرا.

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، نظریه انسان کامل را از بنیادی‌ترین اصول اندیشه 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 نمونه 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 درباره 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! جمله 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

بررسی تطبیقی

وجه 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) (shahrudi@um.ac.ir).

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 مثالی 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:

جمع 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 مجالست:

ای مظهر اسم اعظم حق
ای نور تو صادر نخستین
ای عقل عقول و روح ارواح
ای شمس شمس و نور انوار
ای فاتحه کتاب هستی
در تو ای نبی ختمی

مجلای اتم و نور مطلق
وی مصدر هرچه هست مشتق
وی اصل اصول هر محقق
وی اعظم نیرات و اشراق
هستی ز تو یافته است رونق
ذوالغایه به غایه گشت ملحق

(غزوی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۸۲)

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

چیست انسان دیده بینا بود
مجمع الطاف و اسرار اله
مخزن اسرار سبحانی است او
روح و جسم و عین و اسم، این چهار

جامع مجموعه اسما بود
آن ایاز بندگی پادشاه
مطلع انوار ربانی است او
می نماید او به مردم آشکار
(همان: ۹۳۷)

مولانا نیز که عارفی جامع است، نگره عرفانی و حکمی انسان کامل را همچون شیخ اشراق عامل بقای هستی یا قوام سماء می داند:

ظاهر آن اختران قوام ما
پس به صورت عالم اصغر تویی

باطن ما گشته قوام سما
پس به معنی عالم اکبر تویی

(بلخی، ۱۳۷۳: ۵۱۲)

بی تردید، اندیشه مولانا بازتاب شعر پرمعنایی است منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع):

دواؤك فيك وما تُبصرُ
أترعّم أتك جرم صغیر
فأنت الكتاب المبين الذي
وما حاجة لك من خارج

وداؤك منك وما تشعرُ
وفيك انطوى العالم الأكبر
بأحرفه يظهر المضمّر
وفكرك فيك وما تُصدِرُ

(باعونی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۲)

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

۵۱

بررسی تطبیقی وجوه هستی شناختی و معرفت شناختی ...

۵۲

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

می شود در هفت اورنگ خویش ضمن اشاره به ایات مولی امیرالمؤمنین (ع) می آورد:

آدمی چیست برزخی جامع	صورت خلق و حق در او واقع
نسخه مجمل است مضمونش	ذات حق و صفات بی چونش
متصل با دقایق جبروت	مشمول بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق	ظاهرش خشک لب به ساحل فرق
یک صفت نیست از صفات خدا	که نه در ذات او بود پیدا

(جامی، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

چنان که گفتیم، مفهوم انسان کامل که حلقه وصل جهان غیب و جهان ظهور و آینه تمام نمای اسما و صفات حق در عرصه حکمت و عرفان اسلامی است، سابقه‌ای بلند در آرا و متون عرفای ما دارد. نمونه‌هایی که ذکر شد صرفاً تأکیدی بود بر جایگاه منبع این بحث گران سنگ و طلیعه‌ای بر شناخت ابعاد هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل به ویژه در آرای ابن عربی و ملاصدرا.

ب) مرتبه هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل در حکمت و

فلسفه اسلامی

نگره‌های هستی شناختی و معرفت شناختی، دو بعد از ابعاد تبیینی مفاهیم و حقایق فلسفی به ویژه در عرصه معانی مرتبط با انسان و حیات اوست. هر دو نگره، متأثر از دو وجه مطلق تمامی اشیای عالم اند که از یک سو ساحت وجودی یا هستی شناختی 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 می شود. 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 هستی شناختی، حلقه واسط میان وجود مطلق و محض حق، و وجود مقید و

۱. این اشعار منسوب به حضرت علی (ع) را جامی نیز نقل کرده است (ر.ک: جعفری تیریزی، ۱۳۷۶:

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 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 پیشتر 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، حملة أحكام هذه الحكمة، والحکم الجامع لجميع الأحکام الحکمیة کلّها، والحکمة الأحدیة الجمعیة الکمالیة لجميع الحکم إثمًا 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: ۴۳۰/۱). 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: ۲۹/۱ و ۲۳/۳) 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: ۲۱۲۳/۳).

و تجلی مراتب وجودیه در عالم می‌شود. این مقام منبع از دیدگاه ابن عربی و پیروانش به وجود مبارک حضرت رسول اکرم ﷺ اختصاص دارد که دارای چنین قابلیت و ظرفیتی است. مبنای نظر ابن عربی و مفسران دیدگاه‌های او حدیث مشهور «لولاک لما خلقت الأفلاك»^۱ و نیز روایاتی چون «أول ما خلق الله نوری» است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۸/۱). 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 آیینة تجلیات ذاتیه و اسماییه گردانید تا اول برو تجلی کند و به واسطه او بر «عالم آثار» تجلی فیاض 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: «لولاک 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 رحیمیة مفصّله بر ایشان؛ چه همه کمالات مرتب است بر وجود و تابع است مر او را، پس «رحمت اصلیه» وجود است و جمیع انواع رحمت و سعادات دنیویه و اخرویّه 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: «کلّ ما یلزم عنه اثنان معاً لیس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقه»؛ «الواحد الحقیقی لا یوجب من حیث هو واحد إلا شیئاً واحداً بالعدد»؛ «کلّ بسیط فإن ما یصدر عنه أولاً یكون أحدی الذات»؛ «الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن أن یصدر عنه إلا الواحد» و «الواحد الحقّ الصّرف وکذا 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 حقیقیه 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: یربئی، 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 عینه مساوی 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: ۲۰۴/۲ 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 است. به عبارت روشن‌تر، حضرت حق بنا به حدیث شریف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (ر.ک: نورالدین، ۱۴۰۹: ۴۳۱/۱) (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 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 هستی‌شناختی اش 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

۵۵

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۵۶

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

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 صَوْرَتِهِ». 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 صلی الله علیه و آله: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله تعالى» و «درجة النبي صلی الله علیه و آله في الجنة أرفع الدرجات، فمن زاره في درجته في الجنة من منزله فقد زار الله تبارك وتعالى» (صدوق، ۱۳۷۲: ۱۱۵/۱) 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 آیینی 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 مقدمهٔ ویلیام چیتیک بر *نقد النصوص جامی*، به نکتهٔ 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، مرتبهٔ تعیین ثانی و در نتیجه اسمای الهی و اعیان ثابت‌ای 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 مرتبهٔ واحدیت و تعیین ثانی، اسمای الهی متعین می‌شوند و سخن دربارهٔ آن‌ها رواست. خداوند به اعتبار اسما، دارای کثرت نسبی است و مبدأ و منشأ عالم است. پس هر چیزی که دربارهٔ عالم گفته می‌شود، در واقع به یک اعتباری به مبدأ عالم برمی‌گردد؛ یعنی به همان اسما یا از دیدگاهی دیگر، به اعیان ثابت. از اینجا معلوم می‌شود که شناخت خدا یا الوهیت (یعنی مرتبهٔ 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 مرتبهٔ 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، این 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، حلقهٔ واسطه 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 قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» به واسطهٔ اوست که هستی گسترانیده و بسط داده می‌شود (لولاک لما خلقت الأفلاك) و از سوی دیگر، هم به واسطهٔ مقدسهٔ اوست که هستیِ نشریافته به

۵۷

بررسی تطبیقی و چهره هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۵۸

آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

حقیقت اول خود باز می‌گردد. شاید یکی از دقیق‌ترین تعبیر 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
(۱۳۸۲: ۴)

این بیت تمامی هستی را محصول خلقت حضرت ختمی مرتبت می‌داند؛ یعنی هستی نه تنها به واسطهٔ او گسترش می‌یابد بلکه به واسطهٔ او به مبدأ نخستین خویش نیز باز می‌گردد. به روشن‌ترین بیان، انسان کامل مجموعهٔ 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 حوزهٔ اندیشهٔ سنی و دیگری در حوزهٔ اندیشهٔ 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 اصیل 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 تعالی 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 تعالی إلا بمعرفة الإنسان الكامل وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والجبل المتين الذى به يرتقى إلى العالم الأعلى والصراط المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كل أحد معرفة ما فى هذا الكتاب المكنون وفهم هذا السرّ المخزون، وهذا معنى وجوب معرفة النبىِّ ومعرفة الإمام عليه السلام (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۴).

چنان که می‌بینیم از دیدگاه صدر 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 طلیعة این تحقیق نباید سخن را بسط داد. ذکر این نکته ضروری است که مستند به ابیات 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 لطف 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 آئینه تمام‌نمای حق است و حق در این آئینه 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 صدر را به وجود می‌آورد؛ زیرا موجودات مختلف به حسب استعداد ذاتی خود از این آئینه 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 مَفَاتِحِ 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، والا من مسدس و یا مربع نیستم بل این شماست که تسدیس و تربیع در صورتان ظهور می‌یابد. پاسخ نور، تبیین قابلیت وجود در قوایل 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 یک‌جا در وجود او جمع شده است. او قرآن و کتاب مبین و بیان‌کننده 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 همان‌طور 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 ابن عربی و بزرگ ضروری است.

بی‌تردید ابن عربی صاحب یکی از کامل‌ترین دستگاه‌های نظری در شرح حقایق عرفانی و روحانی است. این حقایق در ساختاری نه‌چندان منسجم و البته مورد انتقاد از نظر شیوه بیان ارائه شده است چنان‌که 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 القائات او گاهی مضطرب و خالی از تشویش و تناقض نیست (ر.ک: جندی، ۱۴۲۳: ۱۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰/۱). اما بی‌گمان، این اعجوبه‌عرفان 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).

۶۱

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۶۲

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

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 آئینه 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 لما كان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته أحوالنا تعالی فی العلم به علی النظر فی الحادث و ذکر أنّه تعالی أرانا آیاته فیهِ (همان).

این معنا در *فصّ شیخی* نیز تأکید و تکمیل شده است:

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

یعنی انسان کامل نه‌تنها 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 إلا 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، چنان‌که 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 دنیاست و به باطن، در آخرت. در ظاهر، بر وی احکامی که به موطن

دنیا تعلق دارد جاری است و در باطن، قلب وی تعلق به عالم آخرت دارد. انسان کامل بر حسب سیر در ملکوت و جبروت مراتب و مقاماتی دارد. وی متناسب با مقام و مرتبه وجودی خود حشر و نشر دارد. چنین انسانی مشاهده می‌کند که از خویش مرده و رخت هستی به حق سپرده است. وی چیزهایی را مشاهده می‌کند که محجوبان هیچ‌گاه قادر به درک و مشاهده آن‌ها نخواهند بود؛ برای مثال، انسان کامل می‌تواند کسی را که در قبر معذب یا منعم است مشاهده کند. او می‌تواند اموات را در حال حیات برزخی بنگرد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۳). همچنین در رساله الغوثیه درباره مقام و مرتبه انسان کامل و آنانی که در مسیر کمال گام برمی‌دارند، توجه شده و در شرح ابن عربی آمده است:

و گفت جلّ جلاله که ای غوث! مرا بندگانی هست غیر انبیای مرسلین که مطلع نیست بر احوال ایشان هیچ کس از اهل دنیا و هیچ کس از اهل آخرت و هیچ کس از اهل جنت و هیچ کس از اهل دوزخ، و نه ایشان را مالک است و نه رضوان و نه به آنچه خلق کرده‌ام از برای اهل جنت و اهل نار و نه ایشان را ثواب است و نه عقاب و نه حور و نه قصور و نه غلمان. خوشا حال کسی که ایمان آورد به ایشان. اگر ایشان را شناسد. ای غوث! تو از ایشان و از علامتشان در دنیا آن است که جسم‌های ایشان سوخته است از قلت طعام و شراب، و نفس‌های ایشان سوخته است از شهوات، و دل‌های ایشان سوخته است از خطرات و جنایات فاسده، و روح‌های ایشان سوخته است از خطیئات، و ایشان اصحاب بقایند که سوخته‌اند به نور لقا (ابن عربی، ترجمان الاشواق، ۱۳۷۸: ۳۹).

از دیدگاه ابن عربی، انسان کامل حافظ عالم است و تا زمانی که در این عالم است، عالم و خزائن آن محفوظ می‌ماند و چون گام به عرصه آخرت نهد هر چه از خزائن دنیا مانند کمالات و معنویات را با خود به آن عالم می‌برد؛ چرا که اسرار الهی در وجود این انسان متمکن گردیده است و با رفتن وی از این عالم، خزائن الهی نیز با او به آن عالم خواهد رفت. اگرچه انسان کامل، مقام و مرتبه والا دارد و ابن عربی او را برخوردار از علو مکانی و مکاتبی می‌داند، هرگز برای او علو ذاتی در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا علو ذاتی منحصر به ذات الهی 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: ﴿بِأَيِّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ كُذِّبَتْهُنَّ 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 ﴿وَجَنَّتَابِكَ عَلَى هَوْلَاءِ شَهِدًا﴾ بر این معنا صراحت کامل دارد:

قد تقرّر فی العلوم الإلهیة أنّ الحقّ تعالی برهان علی کلّ شیء كما قال: ﴿أَوْلَىٰ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وقد ثبت أيضًا أنّ المبدأ عین الغایة والبدایة 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 ﴿وَجَنَّتَابِكَ عَلَىٰ هَوْلَاءِ شَهِدًا﴾ (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 بگیرید؛ زیرا شما را در پشت سر خویش چنان

۱. ومن الشواهد الدالة علی هذا المطلب أنّ الله أعطی لكلّ نبی آیه وبرهاناً وجعل نفس النبی الخاتم برهاناً فقال: ﴿قَدْ جَاءَ كُذِّبَتْهُنَّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وذلك لأنّ برهان الأنبياء كان فی أشياء غیر أنفسهم، مثل برهان موسی فی عصاه وفی یده وفی الحجر الذی «انجست منه اثنا عشرة عیناً فقد علم کلّ أناسی مشربهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

می بینم که در مقابل خویش»^۱. برهان بر بصر حضرت عبارت است از: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ و نیز این قول نبی مکرم اسلام: «رؤيت لى الأرض فأريت مشارقها ومغاربها». نیز برهان بر سمع حضرت چنین است: «أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَيَّطَّ لَيْسَ فِيهَا مَوْضِعٌ قَدَمٌ إِلَّا وَفِيهِ مَلِكٌ سَاجِدٌ أَوْ رَاكِعٌ». نیز برهان بر شمّ 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 می شود: «وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَأَحْسَ 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 برمی شمارد و مثلاً در بیان برهان ید به آیه شریفه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ استناد می کند یا در باب اصابع به جریان شق القمر حضرت اشاره دارد و مهم تر از آن، در بیان برهان صدر آیه شریفه ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ را یاد می آورد. وی اقرار می کند 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 می آورد؛ قوایی چون: حفظیه، علمیه، عملیه و.... وی در باب کاملیت نفس پیامبر در قوای حافظه می نویسد:

وَأَمَّا بُرَاهِينُ مَطَاوِي وَجُودِهِ وَقَوَاهِ الْمَسْتَوْرَةِ، فَمِنْهَا بُرَاهَانُ قُوَّةِ حِفْظِهِ كَقَوْلِهِ: ﴿سَنَفَرِّقُكَ فَلَائِي نَتَّبِعُ﴾.

۱. وكان نفس النبي برهاناً بالكيفية 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 تخبزن عجنيكم ولا تنزلن برمتكم حتى أجيء. فجاء فيصق في العجين وبارك وصبق في البرمة، فأقسم بالله إنهم لأكلوا وهم ألف حتى تركوه وانصرفوا، وإن برمتنا لتغط كما هي وإن عجيننا ليخبز كما هي». وبرهان تفلّه أنه تفل في عين عليّ (عليه السلام) 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 فلقبتين وكان الماء ينبع من أصابعه حتى شرب منه خلق كثير. وبرهان صدره قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ وأنه كان له أزيز كأزيز المرجل. وبرهان قلبه أنه كان تنام عيناه ولا ينام قلبه وقال تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ 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 می شود و بر این نکته لطیف تأکید می کند که حال متعلم (امیرالمؤمنین) چنین است پس چگونه خواهد بود جایگاه معلم (پیامبر اکرم):

وبرهان قوه علمه قال علیّ (علیه السلام): «علّمتنی رسول الله ﷺ ألف باب من العلم فاستتبعت من کلّ باب ألف باب» و إذا كان حال الولیّ هكذا فكيف حال النبیّ 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 خلق عظیم پیامبر است:

وأما برهان عقله العمليّ فقوله: «إِنَّكَ أَمَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» وقوله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (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 بخش های دیگر تفسیرش با رجوع به قول حق که فرمود: ﴿لَمْ أَنْشَأْهُ 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 می شود؛ از جمله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰)؛ ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرٍ مِنْ طِينٍ﴾ *فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَحَّضْتَهُ وَخَضَعْتَهُ مِنْ رُوحِي فَقَعَا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص / ۷۱-۷۲)؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات / ۵۶)؛ ﴿لِيَسْخَلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (اعراف / ۱۲۹)؛ ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَبُصْرِهِ وَرُسُلَهُ﴾ (حدید / ۲۵)؛ ﴿وَاسْتَعْمَرَ كُرْسِيَّهَا﴾ (هود / ۶۱).

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

كل ذلك إشارة إلى أنه لا يستصلح لخلافة الله وعمارة الدارين إلا الإنسان الكامل.

انسان کاملی که انسان حقیقی و مظهر اسم اعظم الله است:
هو الإنسان الحقیقی مظهر اسم الله الأعظم كما تبه 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 بجميع الأسماء.

صدرا دلیل ادعای خویش را آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن 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 زیننده 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 دوئیّت ذات و تجلی، بلکه شهود شئون و حیثیات متعدد حق است در صورت اعیان ثابتة 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 الذى يقبل الحقّ و يهتدى بنوره فى جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه فهو عبد الله فى الحقيقة ولهذا سمى بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۲).
۲. قد شاهد الحقّ الأوّل فى جميع المظاهر الأمریة والخلقیة من غير تطرّق تكثّر لا فى الذات ولا فى التجلی أيضًا لما مرّ من أنّ تجلیه تعالى حقيقة واحدة والتكثّر باعتبار تعدّد شؤونه وحیثیّاته المسماة بالماهیات والأعیان الثابتة التى لا وجود لها فى ذاتها ولا يتعلّق بها جعل وتأثیر بل لها مع أنحاء (همان: ۳۶۷/۲).

سالفین تا اعلی 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 يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ 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 اشرف عالم تکوین (انسان) و اشرف 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 اسم 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 أنّ الإنسان الکلی بحسب أصل ذاته التى بما هو هو موجود، بل وجود: قائم بنفسه، مجرد عن الزمان والمكان، مقدّس عن الحلول والإشارة الحسیة» (همان: ۴۰۲/۴).

قابل است که اهم آن‌ها را با رجوع به *کسراصنام 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 لذت 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 تبت امتثال فرمان حق می‌پذیرد.

۲. التزام به فریض 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 سکانات 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 روحیات 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.

۶۹

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۷۰

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

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 بیچه‌هاست.

۱۹. مشتاق عزلت و خلوت است و از اعمال بیچه‌گانه مردم عادی دوری می‌گزیند.

۲۰. سخت مراقب اعمال و رفتار خود است که مرتکب خلافی 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 جاننش 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 گستردگی 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 تعیین اول می‌گستراند و به حضرت پنجم یا عالم امکان می‌رساند. برای او در این سلسله‌مراتب جایگاه انسان کامل و تعیین 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 قاعدهٔ تنظیر:

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، سرّ، خفیّ، اخفیّ، و بر بنیاد آن به شناخت انسان کامل می‌پردازد. نکتهٔ مهم این است که ملاصدرا دغدغهٔ 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 دست کم 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 اندیشهٔ ابن عربی نداریم یا دست کم در فلسفهٔ او در حاشیه است و این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو علی‌رغم شباهت‌هایشان است. ملاصدرا مفهوم انسان کامل را کاربردی و در حوزهٔ اخلاقی ارائه می‌دهد اما ابن عربی در فضایی کاملاً عرفانی و حکمی. آخرین نکته اینک 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 عرصهٔ اخلاقیات به سعادت دنیا و آخرت برسد. وجه افتراق اندیشهٔ صدرایی و ابن عربی دربارهٔ انسان کامل در همین است که صدرا

۷۱

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۷۲

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

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 ابی‌طالب (علیه‌السلام)، تحقیق محمدباقر محمودی، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. بلخاری قهی، حسن، «تمثیل ظهور حق در مظاهر عددی و هندسی به روایت سیدحیدر آملی»، نشریه صُفَه، 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 نقش‌النصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۷. همو، هفت‌اورنگ، 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 المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، تفسیر القرآن‌الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. همو، کسراصنام‌الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عمیون/ اخبار‌الرضا (علیه‌السلام)، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، دیوان مفتقر، تهران، آفاق، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۷۳

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ...

۷۴

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۷

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 الکامل، تحقیق و تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. نورالدین، شریف‌الدین، احقاق‌الحق و اذهاق‌الباطل، 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. یشری، سیدیحیی، «نقد بر قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۳۷-۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ ش.