انسان كامل و اثبات امامت(1(

رحيم لطيفى

اشاره‌

نوشتار پيش‌رو بر آن‌ است‌ تا با بهره‌گيري‌ از پشتوانه‌هاي‌ لزوم‌ وجودِ انسانِ كامل، وجود مستمر امام‌ در جهان‌ هستي‌ را اثبات‌ كند.

قرآن‌ مجيد و روايات، امام‌ را شخصيت‌ جامع‌ ويژگي‌هاي‌ آسماني‌ و زميني‌ معرفي‌ مي‌كند. بحث‌ انسان‌ كامل‌ بيش‌تر در عرفان‌ نظري‌ مطرح‌ است؛ تا آن‌ جا كه‌ موضوع‌ آن‌ در دو كلمهِ‌ توحيد خداي‌ يگانه‌ و موحّد (انسان‌ كامل) خلاصه‌ شده‌ است.

آگاهي‌ از دلايل، ويژگي‌ها، وظايف‌ و جايگاه‌ انسان‌ كامل‌ در گرو شناخت‌ توحيد عرفاني‌ (چينش‌ نظام‌ هستي) است.

نوشتار حاضر در دو بخش‌ سامان‌ مي‌يابد:

بخش‌ نخست‌ شامل‌ مباحث: پيشينهِ‌ انسان‌ كامل‌ در مكاتب‌ فكري، ريشهِ‌ اصطلاح‌ انسان‌ كامل‌ و جايگاه‌ او در نظام‌ هستي، طرح‌ و تحليل‌ برهان‌ عرفاني‌ مدعي‌ وجود انسان‌ كامل، تحكيم‌ برهان‌ از راه‌ پاسخ‌ به‌ پرسش‌هاي‌ احتمالي‌ و اين‌ اصل‌ كه‌ در هر زمان‌ تنها يك‌ نفر انسان‌ كامل‌ پا در ركاب‌ است.

بخش‌ دوم‌ شامل‌ مباحث: دلايل‌ ديگر بر لزوم‌ انسان‌ كامل، تطبيقِ انسان‌ كامل‌ بر امام‌ از راه‌ كاوش‌ و بررسيِ جايگاه، اوصاف‌ و وظايف‌ امام، در آيات‌ و روايات‌ (فرهنگ‌ ديني) و بيان‌ و بررسيِ جايگاه، اوصاف‌ و وظايف‌ انسان‌ كامل‌ در متون‌ و نوشته‌هاي‌ عرفانِ اصيل، حكمت‌ متعاليه‌ و فرهنگ‌ ادبي، خاطرنشان‌ كردنِ موارد اشتراك‌ و افتراق‌ اين‌ دو ديدگاه، ارزيابي‌ و بيان‌ كاستي‌هاي‌ انسانِ كامل‌ در برخي‌ از قرائت‌هاي‌ عرفاني‌ و ادبي، ديدگاه‌ برخي‌ فرزانگان‌ مبني‌ بر صحت‌ تطبيقِ انسان‌ كامل‌ بر وجود شريف‌ امام(ع)، حضرت‌ حجت(ع) همان‌ انسانِ كاملِ مورد نظر مكاتب‌ فكري، و بررسي انسان‌

كامل‌ در كلام‌ و عرفان‌ غرب.

نوشتار پيش‌رو در پي‌ اثبات‌ مستمر وجود امام‌ معصوم(ع) در گسترهِ‌ عالم‌ هستي‌ است:

آن‌ها كه‌ داراي‌ شئونات‌ گوناگون‌ مانند، رهبري‌ سياسي‌ و اجتماعي، مرجعيت‌ ديني‌ ولايت‌ تكويني‌ و تشريعي‌ و در يك‌ كلمه‌ خليفه`‌اللّه1، روح‌ اللّه2 و عبداللّه3 هستند.

آن‌ها كه‌ به‌ خاطر شايستگي‌هاي‌ ذاتي‌ و اكتسابي‌)جعلنا منهم‌ ائمه` يهدون‌ بامرنا لما صبروا(4، به‌ فرمان‌ الهي‌ انتخاب‌ شده‌اند. (وجعلناهم‌ ائمه` يهدون‌ بامرنا)5، (واجعلنا للمتقين‌ اماماً)6

سرآمد تمامي‌ شئونات‌ مقام‌ امامت، ولايتي‌ است‌ كه‌ به‌ اذن‌ خداوند بر عالم‌ و آدم‌ دارند، و با نور آن‌ به‌ ارشاد، هدايت‌ و دست‌گيري‌ انسان‌ها در ظاهر و باطن‌ مي‌پردازند.

پيروان‌ مكتب‌ اهل‌ بيت(ع) با تكيه‌ بر رواياتي‌ كه‌ تشيع‌ و تسنن‌ آن‌ را پذيرفته‌اند، بر اين‌ باورند كه، منصب‌ امامت‌ الهي‌ فراتر از حكومت‌ دنيايي‌ است. امام‌ موجودي‌ است‌ كه‌ <من‌ مات‌ و لم‌ يعرف‌ امام‌ زمانه‌ مات‌ ميته` الجاهليه`7>. موجودي‌ كه‌ در كنار كتاب‌ اللّه، هم‌ چنان‌ پاينده‌ و نجات‌ دهنده‌ از گمراهي‌هاست.8

چنين‌ مقامي‌ شايستهِ‌ هر كسي‌ نيست، تا با انتخاب‌ و گزينش‌ صاحب‌ اين‌ مقام‌ به‌ وسيلهِ‌ آرا يا اعمال‌ نفوذ نوبت‌ به‌ برخي‌ ديگر برسد؛ هر چند واقعي‌ترين‌ نمايش‌ مردمي‌ پس‌ از رحلت‌ پيامبر اكرم(ص) تنها پيرامون‌ خانهِ‌ علي(ع) و فرزندش‌ امام‌ حسن‌ مجتبي(ع) برگزار شد و يك‌بار ديگر انتخاب‌ توده‌ها هم‌ سو با انتخاب‌ وحي‌ گرديد.

به‌ حكم‌ اني‌ جاعل‌ في‌ الارض‌ خليفه 9 امام‌ و خليفهِ‌ الهي‌ بايد همواره‌ باشد، اين‌ سنت‌ در طول‌ تاريخ‌ جاري‌ بوده؛ از اين‌ رو حضرت‌ ابراهيم(ع) هنگامي‌ كه‌ به‌ اين‌ مقام‌ مي‌رسد، خواستار پايداري‌ آن‌ در نسل‌ خود مي‌شود، ولي‌ پاسخ‌ مي‌شنود كه‌ اين‌ سنت‌ تنها در غيرظالمين‌ پايدار است.10 اين‌ موضوع‌ يك‌ بار ديگر پايداري‌ وجود امام‌ الهي‌ را در گسترهِ‌ تاريخ‌ انساني‌ گوشزد مي‌كند: )وجعلها كلمه` باقيه` في‌ عقبه(11 تا به‌ پيامبر اكرم(ص) و ذريّهِ‌ پاك‌ او مي‌رسد.

چكيدهِ‌ آن‌ چه‌ گفته‌ شد در سخن‌ غزالي‌ به‌ ظهور رسيده:

والعجب‌ من‌ حق‌ واحد، كيف‌ ينقسم‌ ضربين، والخلافه` ليست‌ بجسم‌ ينقسم‌ ولا بعرض‌ يتفرق‌ ولا بجوهر يُحدّ فكيف‌ توهب‌ او تباع؟!12

برهان‌ انسان‌ كامل‌ و اثبات‌ امامت‌

برهان‌ انسان‌ كامل‌ با توجه‌ به‌ ويژگي‌هاي‌ وجودي‌ و باطني، به‌ اثبات‌ ولايت‌ و امامت‌ مي‌پردازد.

انسان‌ كامل‌ كه‌ در فرهنگ‌ تصوف‌ اصيل‌ و عرفان‌ اسلامي‌ مطرح‌ است، وجودي‌ با خصوصيات‌ و مقامات‌ ويژه‌اي‌ است‌ كه‌ تنها در فرهنگ‌ ديني‌ اهل‌ بيت‌ در قالب‌ نبيّ، وليّ و امام‌ مصداق‌ پيدا مي‌كند و آن‌ جا نقطهِ‌ تلاقي‌ اين‌ دو انديشه‌ است.

شيعهِ‌ اهل‌ بيت(ع) براي‌ امام‌ وظايف، مقامات‌ و مراتب‌ وجودي‌ را مي‌شناسد كه‌ هرگز تعطيل‌ بردار و قابل‌ واگذاري‌ نيست. آن‌ها مانند خورشيد پشت‌ ابر هستند كه‌ يك‌ پردهِ‌ ابر نمي‌تواند آن‌ها را از نور افشاني‌ باز دارد.

باور به‌ وجود هميشگي‌ چنين‌ انسان‌ و امامي‌ وجه‌ مشترك‌ ميان‌ تشيع‌ و تصوف‌ است. البته‌ نبايد اين‌ تعبير را با حرف‌هاي‌ مستشرقين‌ در اين‌ زمينه‌ سنجيد و با آن‌ها يكي‌ دانست؛ هر چند كه‌ آن‌ها نيز مسئله‌ را به‌ همين‌ شكل‌ مي‌آرايند.

اين‌ مساله‌ يكي‌ از باورهايي‌ است‌ كه‌ در ميان‌ عرفا شديداً مطرح‌ است‌ و در تشيع‌ نيز از صدر اسلام‌ مطرح‌ بوده‌ براي‌ مثال، هانري‌كربن‌ حدود ده‌ سال‌ پيش‌ در مصاحبه‌اي‌ كه‌ با علامه‌ طباطبايي‌ داشت، يكي‌ از پرسش‌هايش‌ اين‌ بود كه‌ اين‌ مسئله‌ را شيعه‌ از متصوفه‌ گرفته‌ است‌ يا متصوفه‌ از شيعه؟ (در واقع‌ مي‌خواست‌ بگويد از اين‌ دو، يكي‌ از ديگري‌ گرفته.) علامه‌ طباطبايي‌ فرمود متصوفه‌ از شيعه‌ گرفته؛ براي‌ اين‌ كه‌ مسئله‌ از زماني‌ مطرح‌ است‌ كه‌ هنوز تصوف‌ صورتي‌ به‌ خود نگرفته‌ بود.13

تورآندره14 بر اين‌ گمان‌ است‌ كه‌ تكامل‌ فكر انسان‌ كامل‌ در اسلام، به‌ گونه‌اي‌ با نظريهِ‌ امامت‌ در شيعه‌ مربوط‌ است.15

سيد حيدر آملي‌ تلاش‌ فراواني‌ كرده‌ تا انديشهِ‌ عرفان‌ و تشيع‌ را به‌ هم‌ نزديك‌ كند و در اين‌ زمينه‌ مي‌فرمايد:

سرچشمهِ‌ هر دو (تشيع‌ و عرفان) يكي‌ است؛ يعني‌ علي(ع) و اولاد بزرگوارش‌ ؛ يكي‌ (تشيع) شريعت‌ و ظاهر است‌ و ديگري‌ (عرفان) حقيقت‌ و باطن‌ است.16

نوشتار ما، دربارهِ‌ عرفان‌ و تصوف، بر پايهِ‌ معناي‌ اصيل‌ و اسلامي‌ آن‌ و معناي‌ مورد تأييد دانشمندان‌ كلام‌ اسلامي‌ مي‌باشد؛ نه‌ عرفان‌ و تصوف‌ افراطي‌ و انحرافي‌ كه‌ در آن‌ عبارات‌ و واژگان‌ مخالف‌ با آموزه‌هاي‌ ديني‌ و باورهاي‌ مسلم‌ شرعي‌ ديده‌ مي‌شود. مانند اين‌ ادعا كه‌ خداوند در جسم‌ صوفي‌ حلول‌ مي‌كند و...

اوصاف‌ و مقاماتي‌ را كه، براي‌ وجود امام‌ و انسان‌ كامل‌ به‌ دنبال‌ آن‌ هستيم‌ تنها در چار چوب‌ سخنان‌ خود معصومين(ع) مي‌جوييم؛ نه‌ اوصافي‌ كه‌ صوفيّهِ‌ افراطي‌ و يا انديشهِ‌ باطنيه‌ و اسماعيليه17 به دنبال‌ آن‌ هستند.

براي‌ نمونه‌ يكي‌ از انديشمندان‌ در توصيف‌ انسان‌ كامل‌ تا آن جا پيش‌ مي‌رود كه‌ مي‌گويد:

<تميز و تشخيص‌ او از خدا دشوار است>.18 و يا مانند اين‌ اشعار:

در دشت‌ جنون‌ من، جبريل‌ زبون‌ صيدي‌

يزدان‌ به‌ كمند آور، اي‌ همت‌ مردانه19

در جاي‌ ديگر انسان‌ كامل‌ را مايهِ‌ دردسر و خون‌ دل‌ براي‌ خدا معرفي‌ مي‌كند.

چنان‌ موزون‌ شود اين‌ پيش‌ پا افتاده‌ مضموني‌

‌كه‌ يزدان‌ را دل‌ از تأ‌ثير او پر خون‌ شود روزي.20

ريشه‌هاي‌ انديشهِ‌ انسان‌ كامل‌

آثار و منابع‌ موجود نشان‌ دهندهِ‌ آن‌ است‌ كه‌ باور به‌ وجود انسان‌ كامل‌ در پهنهِ‌ هستي، مهمان‌ خوان‌ بسياري‌ از مكاتب‌ فكري‌ و انديشه‌هاي‌ انساني‌ بوده‌ است. اديان، مذاهب‌ و مكاتب‌ بر پايهِ‌ برداشت‌ و شناختي‌ كه‌ از حقيقت‌ انسان‌ دارند، هر يك‌ به‌ گونهِ‌ لزوم‌ و يا رسيدن‌ به‌ مقام‌ عالي‌ انساني‌ كه‌ همان‌ انسان‌ كامل‌ باشد را پذيرفته‌اند و براي‌ آن‌ ويژگي‌ها، القاب‌ و وظايفي‌ را بيان‌ كرده‌اند.21

در هند باستان‌آيين‌هاي‌ بودا، يوگا، بهاكتي‌و....از انسان‌كامل‌به‌ نام‌هاي‌ <ارهات> و <انسان‌ آزاده> ياد كرده‌اند.22

اگر فلسفه‌ يونان‌ بيش تر به‌ شناسايي‌ هستي‌ و عالم‌ وجود پرداخته، در عوض‌ فرهنگ‌ هندي‌ سوداي‌ رستگاري‌ و نجات‌ انسان‌ با توجه‌ به‌ درون‌ آدمي‌ را در سر دارد.

ارهات؛ يعني‌ مرد ارزنده‌ يا مرد تمام‌ كه‌ نه‌ به‌ چيزي‌ دلبستگي‌ دارد و نه‌ از آن‌ بيزار است.23

در انديشه‌هاي‌ چيني‌ مانند: تائوئيزم‌ و كنفوسيوس‌ نيز از <تائو> و انسان‌ آزاده‌(Kiun Tsen) سخن‌ گفته‌ مي‌شود كه‌ كم‌ و بيش‌ انديشهِ‌ انسان‌ كامل‌ را فرا ياد مي‌آورد.24

انسان‌ كامل‌ كنفوسيوس‌ همانندي‌ بسياري‌ با انسان‌ كامل‌ در باور تصوف‌ و عقايد اسلامي‌ دارد.

در آيين‌ كنفوسيون‌ بالاترين‌ مقام‌ انساني‌ را <انسان‌ قديس‌ و پاك> داراست. چنين‌ انساني‌ از آغاز زاده‌ شده، داراي‌ ويژگي‌هاي‌ نيك‌ بوده‌ و دست‌ غيبي‌ او را به‌ كمالات‌ والاي‌ انساني‌ آراسته‌ است. او تك‌ بعدي‌ و خود خواه‌ نيست‌ كه‌ تنها به‌ خود بپردازد، بلكه‌ تلاش‌ او براي‌ نجات‌ ديگران‌ نيز مي‌باشد.25

در يونان، سرزمين‌ انديشه‌ و سخن، نيز متفكران‌ به‌ انسان‌ كامل‌ پرداخته‌اند؛ افلاطون‌ ويژگي‌هاي‌ انسان‌ كامل‌ را در فيلسوف‌ مي‌بيند. فلاسفه‌ كساني‌ هستند كه‌ وجود ابدي‌ و لايتغير را درك‌ مي‌نمايند... و در پايان‌ به‌ ياري‌ همان‌ جزء نفس‌ به‌ قرب‌ و وصال‌ وجود حقيقي‌ نايل‌ گشته‌ و خرد و راستي‌ را توليد مي‌كنند.26

ارسطو <انسان‌ بزرگوار> يا <انسان‌ بزرگمنش> را برمي‌گزيند و در توصيف‌ او چنين‌ مي‌گويد:

رفتارش‌ متوجه‌ افتخار است؛ چون‌ افتخار با بزرگ‌ منشي‌ وابسته‌ است، او همواره‌ آمادهِ‌ نيكي‌ كردن‌ به‌ ديگران‌ است‌ و در ضروريات‌ زندگي‌ و در موارد بي‌اهميت‌ زبان‌ به‌ شكوه‌ نمي‌گشايد و... .27

زردشت‌ نيز از انسان‌ آرماني‌اش‌ سخن‌ گفته‌ و او را داراي‌ اوصاف‌ آسماني‌ و برتر مي‌داند:

<پروردگارا! مرد نيك‌ انديش‌ و پارسايي‌ كه‌ روانش‌ با راستي‌ همگام‌ است، تنها به‌ تو مي‌انديشد و كردار نيك‌ خود را به‌ تو نياز مي‌كند>.

هم‌چنين‌ در آيين‌ زردشت‌ از نجات‌ دهنده‌اي‌ كه‌ او را <سوشيانت> نام‌ نهاده‌اند، سخن‌ به‌ ميان‌ آمده‌ است:

اي‌ مزدا كجا سپيده‌ دم‌ به‌ در آيد و جنس‌ بشر به‌ سوي‌ راستي‌ روي‌ كند، كي‌ نجات‌ دهنده‌ (سوشيانت) بزرگ‌ با گفتار پر از حكمت‌ خويش‌ به‌ مراد رسد.28

<انسان‌ كامل> در انديشهِ‌ كلام‌ و فلسفه‌ و عرفان‌ غرب‌ نيز بسيار مورد توجه‌ است.29

كه‌ اين‌ جا مجال‌ طرح‌ و بررسي‌ آن‌ نيست‌ كه‌ اگر شدني‌ بود، در پايان‌ نوشتار به‌ صورت‌ ضميمه‌ خواهد آمد.

تعريف‌ و پيشينهِ‌ اصطلاح‌ انسان‌ كامل‌

انسان كامل اصطلاحي است كه در عرفان (عملي و نظري) و تصوف مطرح است.

اين‌ بحث‌ از ديد انسان‌شناسي‌ و جهان‌شناسي‌ عرفاني‌ و به‌ خاطر نظريهِ‌ امامت‌ و ولايت‌ در انديشهِ‌ اماميه‌ و اسماعيليه‌ اهميت‌ ويژه‌اي‌ دارد.

از آن‌ جا كه‌ انديشمندان‌ بسياري‌ به‌ بحث‌ انسان‌ كامل‌ پرداخته‌اند و هر كدام‌ فراخور نياز و با برداشت‌ خاص‌ خود، تعريف، توصيف و نشاني‌ از آن‌ به‌ دست‌ داده‌اند؛ لذا آوردن‌ تعريفي‌ فراگير بسي‌ دشوار مي‌نمايد.

با اين‌ حال‌ در زير تلاش‌ شده‌ است‌ تا يك‌ تصوير عمومي‌ از تعريف‌ انسان‌ كامل، ارائه‌ شود.

انسان‌كامل‌ انساني‌ است‌ كه‌ اخلاق‌ خدا گونه‌ دارد و علت‌ غايي‌ خلقت، سبب‌ آفرينش‌ و بقاي‌ عالم، مظهر جامع‌ اسماء الهي، واسطهِ‌ ميان‌ خلق‌ و خالق، يگانه‌ خليفهِ‌ خدا در زمين است كه‌ علم‌ او به‌ شريعت، طريقت‌ و حقيقت‌ قطعيت‌ يافته، به‌ ظاهر و باطن‌ راهنماي‌ انسان‌ها است. او را شيخ، پيشوا، هادي، مهدي، امام، خليفه، قطب، صاحب‌ الزمان، جام‌ جهان‌ نما، اكسيراعظم، عبدالله‌ و عندالله‌ نيز ناميده‌اند و هيچ‌ زماني‌ از وجود آن‌ خالي‌ نخواهد بود.

فرشتگان‌ به‌ خاطر او سجده‌ به‌ آدم‌ كردند و آدميان‌ طفيل‌ اويند.

او ثمرهِ‌ جهان‌ آفرينش، قطب‌ الاقطاب‌ و....است.30

اصطلاح‌ انسان‌ كامل‌ در قرآن‌ و روايات‌ ديده‌ نشده، ولي‌ ريشهِ‌ اصلي‌ آن‌ مانند ديگر اصطلاحات‌ عرفاني، قرآن‌ و روايات‌ است؛ و نفخت‌ فيه‌ من‌ روحي31؛ انّا عرضنا الامانه` علي‌ السّموات‌ و الارض‌ و الجبال‌ فابين‌ ان‌ يحملنها و اشفقن‌ منها و حملها الانسان32؛ اني‌ جاعل‌ في‌ الارض‌ خليفه33؛ لاينال‌ عهدي‌ اللظالمين‌ و...34

اين‌ آيات‌ از انسان‌ نمونه‌ الهي‌ سخن‌ مي‌گويد كه‌ وجودش‌ از عرش‌ تا فرش‌ گسترده‌ شده‌ است‌ و براي‌ او جنبهِ‌ زميني‌ و آسماني، اين‌ جهاني‌ و آن‌ جهاني‌ را ثابت‌ مي‌كند.

در روايات‌ اصطلاحاتي‌ مانند: <نور محمد(ص)>، <عرض‌ اعمال‌ بر پيامبر و اهل‌ بيت>، كنت‌ نبيّاً و آدم‌ بين‌ الماء و الطين،35 انّ الصوره` الانسانيه‌ هي‌ اكبر حجّه` الله‌ علي‌ خلقه‌ و هي‌ الكتاب‌ الذي‌ كتبه‌ بيده، و هي‌ الهيكل‌ الذي‌ بناه‌ بحكمته‌ و...36 براي‌ انبيا و امامان(ع) ويژگي‌ها و وظايفي‌ را مشخص‌ مي‌كند كه‌ عين‌ آن‌ را اهل‌ معرفت‌ براي‌ انسان‌ كامل‌ ثابت‌ مي‌دانند.37

آثار موجود گواهي‌ مي‌دهند كه‌ ابونصر فارابي‌ (257-339 ق) نخستين‌ فيلسوفي‌ است كه‌ در جهان‌ اسلام‌ درباره‌ فلسفهِ‌ آفرينش، سعادت‌ آدمي‌ و ويژگي‌هاي‌ انسان‌ كامل‌ بحث‌ كرده‌ است.

او عنوان‌ انسان‌ كامل‌ را ظاهراً به‌ طور مستقل‌ در كتاب‌ احصاءالعلوم‌ به‌ كار برده‌ است.38

از رسالهِ‌ قشيريه‌ نيز نقل‌ كردند كه‌ مي‌گويد: بايزيد بسطامي‌ (261 يا 262) از انسان‌ كامل‌ تام‌ ياد مي‌كند و مي‌گويد عارف‌ پس‌ از فناي‌ در ذات‌ الهي‌ به‌ اين‌ مقام‌ مي‌رسد.39

حسين‌ بن‌ منصور حلاج‌ (244 - 309 ق) نيز از انساني‌ كه‌ مراتب‌ كمال‌ را پيموده‌ و مظهر كامل‌ صفات‌ عالي‌ شده‌ نام‌ برده‌ است.40

با اين‌ حال‌ شماري‌ از پژوهشگران، محي‌ الدين‌ عربي‌ (638) را طراح‌ اصلي‌ اصطلاح‌ و انديشهِ‌ انسان‌ كامل‌ مي‌دانند.41 او بحث‌ انسان‌ كامل‌ را در انسان‌شناسي‌ و جهان‌شناسي‌ عرفاني‌ اسلامي‌ تثبيت‌ كرده، و تجسم‌ آن‌ را در صور نبيّ و وليّ و نيز خلافت‌ الهي‌ را درباره‌ شخصيت‌ او مطرح‌ كرده‌ است.

پس‌ از ابن‌ عربي، شاگرد بر جستهِ‌ او صدرالدين‌ قونوي‌ (672)، در كتاب‌هاي‌ خويش‌ مانند مفتاح‌ الغيب‌ به‌ تحليل‌ از انسان‌ كامل‌ پرداخته‌ است. شاگردان‌ وي‌ نيز راه‌ استاد را پيش‌ گرفتند كه‌ كساني‌ مانند سعيدالدين‌ فرغاني‌ (وفات‌ 691 ق) در مقدمهِ‌ مشارق‌ الدراري‌ و مؤ‌يد الدين‌ جندي‌ (690) در شرح‌ فصوص‌ الحكم. عبدالرزاق‌ كاشاني‌ (وفات‌ 736 ق) محمد داود قيصري‌ (751) و صائن‌ الدين‌ ابن‌ تركه‌ (770- 835 ق) تا سيد حيدر آملي‌ (وفات‌ 783 ق) و... همه‌ از نام‌ آوران‌ وادي‌ معرفت‌ توحيد و خود نمونهِ‌ يك‌ انسان‌ كامل‌ هستند.

كتاب‌ الانسان‌ الكامل‌ نوشتهِ‌ عزيزالدين‌ نسفي‌ (پيش‌ از 700 ق) به‌ زبان‌ شيرين‌ فارسي‌ و كتاب‌ الانسان‌ الكامل‌ نوشتهِ‌ عبدالكريم‌ جيلي‌ (805 ق) از اولين‌ تك‌ نگاري‌ها در اين‌ موضوع‌ هستند.

ضرورت‌ وجود مستمر انسان‌ كامل‌ در پهنهِ‌ هستي‌

مي‌توان‌ انسان‌ كامل‌ را بر عناوين‌ نبيّ، وليّ، وصيّ، امام‌ و حجّت، در اصطلاح‌ متكلمين‌ و بر <اول‌ ما صدر> نزد شيخ‌ اشراق42 و ملاصدرا يا <عقل‌ اول> نزد مشاء، در اصطلاح‌ فلاسفه، و بر <حقيقت‌ نور محمدي‌> و <اول‌ ما خلق> در لسان‌ روايات43 تطبيق‌ كرد؛44 لذا هر كدام‌ براي‌ اثبات‌ وجود مستمر چنين‌ موجودي‌ به‌ اقامهِ‌ برهان‌ و بيان‌ استدلال‌ دست‌ زده‌اند.

تفاوت‌ تنها در چگونگي‌ استدلال‌ و راه‌ اهل‌ كلام، فلسفه‌ و عرفان‌ در تبيين‌ حقيقت‌ و بيان‌ ضرورت‌ وجود انسان‌ كامل‌ است.

اهل‌ كلام‌ با استناد به‌ قاعدهِ‌ لطف، وجود انسان‌ كامل‌ را براي‌ راهنمايي‌ و ارشاد جامعهِ‌ بشري‌ ضروري‌ مي‌شمارند.45 فلاسفه‌ در علم‌ النفس‌ با نگاه‌ به‌ مراتب‌ حسي، خيالي، وهمي‌ و هم‌چنين‌ مراتب‌ عقل‌ عملي‌ و نظري‌ و قوهِ‌ قدسيه‌اي‌ كه‌ براي‌ عقل‌ بالمستفاد حاصل‌ مي‌شود، به‌ تبيين‌ حقيقت‌ انسان‌ كامل‌ مي‌پردازند و امكان‌ وجود وي‌ را ثابت‌ مي‌كنند. آنان‌ در مبحث‌ نبوت‌ نيز از راه‌ حكمت‌ واجب، ضرورت‌ آفرينش‌ و فرستادن‌ چنين‌ انساني‌ را ثابت‌ مي‌كنند.46

وجه‌ مشترك‌ اين‌ دو گروه‌ در نگاه‌ زميني‌ آن‌ها است؛ زيرا بيان‌ و برهان‌ خود را با توجه‌ به‌ نيازها و يا مدارج‌ زميني‌ انسان‌ شكل‌ مي‌دهند، ولي‌ اهل‌ عرفان‌ با نگاه‌ آسماني، ضرورتِ الهيِ وجودِ انسان‌ كامل‌ را ثابت‌ مي‌كنند؛ چنان‌ كه‌ در فلسفه‌ اوج‌ كمال‌ انسان‌ همان‌ عقل‌ مستفاد از عقل‌ فعال‌ است، ولي‌ در عرفان‌ مرتبه‌ عقل‌ فعال‌ از شئون‌ انسان‌ كامل‌ محسوب‌ مي‌شود.47

در اين‌ برداشت‌ هدف‌ ذاتي‌ و اساسي‌ از خلقت‌ انسان‌ كامل، اصلاح‌ جامعه‌ و اموري‌ كه‌ در دايرهِ‌ تكوين‌ است‌ نمي‌باشد، بلكه، هر چند همه‌ مخلوقات‌ به‌ ويژه‌ جامعه‌ بشري‌ از نعمت‌ وجود او بهره‌مند مي‌شوند. غرض‌ از خلقت‌ او همانا ظهور تام‌ خالق‌ است‌ و اين‌ مطابق‌ با همان‌ تفسير است‌ كه‌ مي‌فرمايد <خلقت‌ الاشياء لاجلك‌ و خلقتك‌ لاجلي>48 و <لايسعني‌ ارضي‌ و لاسمائي‌ بل‌ يسعني‌ قلب‌ عبدي‌ المؤ‌من>49

اثبات‌ مستمر وجود انسان‌ كامل، كه‌ در فرهنگ‌ عرفاني‌ مطرح‌ است، پشتوانه‌ و دلايل‌ زيادي‌ دارد كه‌ نخست‌ به‌ بيان‌ و بررسي‌ مهم‌ترين‌ و معروف‌ترين‌ آن‌ها پرداخته‌ مي‌شود آن‌گاه‌ بيان‌ كوتاهي‌ از ديگر دلايل‌ و شواهدي‌ كه‌ مي‌توانند مدعا را ثابت‌ كنند آورده‌ مي‌شود.

قابل ذكر است‌ كه‌ عرفان‌ نظري‌ توجه‌ و اهتمام‌ زيادي‌ نسبت‌ به‌ اثبات‌ و تبيين‌ انسان‌ كامل‌ دارد تا آن جا كه‌ اساس‌ عرفان‌ دو ركن‌ است‌ يكي‌ بيان‌ توحيد و ديگري‌ بيان‌ موّحد (انسان‌ كامل)50.

ضرورت‌ انسان‌ كامل‌

يكي‌ از مهم‌ترين‌ راه‌هاي‌ اثبات‌ انسان‌ كامل‌ در عرفان‌ نظري، تبيين‌ و تحليلِ چينش‌ هستي‌ است. محور دستگاه‌ هستي‌شناسي‌ عرفاني، وحدت‌ شخصي‌ جهان‌ هستي‌ است؛ به‌ اين‌ معني‌ كه‌ در همهِ‌ هستي، تنها يك‌ وجود است و غير آن، تجليات‌ آن‌ مي‌باشد.

منبسط‌ بوديم‌ و يك‌ گوهر همه‌ بي‌ سر و بي‌ پا بديم‌ آن‌ سر همه‌

يك‌ گهر بوديم‌ هم‌چون‌ آفتاب‌ بي‌گره و صاف هم‌چون آب‌ <مولوي>

در اين‌ ميان‌ تنها انسان‌ كامل‌ آيينهِ‌ تمام‌ نما و مظهر تمام‌ اسماء و صفات‌ آن‌ وجود يگانه‌ است.

ناگفته‌ پيدا است‌ كه‌ فهم‌ درست‌ معناي‌ انسان‌ كامل‌ و جايگاه‌ وجودي‌ او در نظام‌ هستي‌ و آوردن‌ دليل‌ علمي‌ آن‌ با شناخت‌ توحيد و شئونات‌ آن‌ گره‌ خورده‌ است. تا آن جا كه‌ پاسخ‌ اين‌ پرسش‌ كه‌ چرا انسان‌ كامل‌ باشد؟ برگشت‌ به‌ اين‌ پرسش‌ دارد كه‌ انتشار و پيدايش‌ كثرات‌ از وجود يگانه‌ چگونه‌ بوده‌ است؟

از سوي‌ ديگر اثبات‌ پيش‌ فرض‌ها و پاسخ‌ درست‌ به‌ شبهات‌ احتمالي‌ ضرورت‌ طرح‌ مباحث‌ توحيد و چينش‌ هستي‌ را از ديد عرفاني‌ - هر چند بسيار كوتاه‌ - آشكار مي‌سازد؛ از اين‌ رو پيش‌ از آوردن‌ استدلال‌ و ضرورت‌ وجود انسان‌ كامل‌ به‌ گزارش‌ كوتاهي‌ از هستي‌شناسي‌ توحيدي‌ عرفاني‌ بسنده‌ مي‌شود.

مراتب‌ عرفاني‌ يا چينش‌ نظام‌ هستي‌

در سراسر هستي‌ تنها يك‌ وجود است، كثرات‌ و تعينات، تجلي‌ اويند و به‌ وجود او موجودند؛ بي‌ اين‌ كه‌ افزايشي‌ بر وجود او باشند. از اين‌ رو اصل‌ وجود تشكيك‌ بردار نيست‌ تنها جلوه‌ها و نمودها هستند كه‌ رابطهِ‌ تشكيكي‌ دارند.51

اهل‌ معرفت‌ با سير و سلوك‌ و با بهره‌گيري‌ از وحي‌ (قرآن‌ و سنت) و عقل، هفت‌ مقام‌ هستي‌ (وجود حق‌ سبحانه‌ و تجليات‌ او) را به‌ تماشا نشسته‌اند:

مقام‌ اول: مقام‌ ذات‌

مراد، اصل‌ همان‌ وجودي‌ است‌ كه‌ همه‌ جايي‌ است، هيچ‌ قيدي‌ ندارد، (قيد <اطلاق>) لذا از اين‌ مقام‌ به‌ مقام‌ بي‌مقامي‌ تعبير مي‌كنند؛ اطلاق‌ مقسمي‌ دارد نه‌ قسمي.52

به‌ خاطر گستردگي، همهِ‌ اشياء را فرا مي‌گيرد، تمام‌ متقابلات‌ و حتي‌ اموري‌ كه‌ از تناقض‌ برخوردارند زير پوشش‌ او هستند؛ لذا براي‌ او ضّد و ندي‌ (مانند) متصور نيست.53

در مقام‌ ذات، هيچ‌ اسمي‌ بر اسم‌ ديگر ترجيح‌ و برتري‌ ندارد. منتقم، همان‌ رحمان‌ و مضّل، همان‌ هادي‌ و... نيز هست.54 شناخت‌ تفصيلي‌ اين‌ مقام‌ براي‌ احدي‌ ممكن‌ نيست:<و اما الذات‌ الالهيّه‌ فحار فيهاجميع‌ الانبياء و الاولياء كما قال(ص).<ما عرفناك‌ حق‌ معرفتك.>55 و قال‌ علي(ع)؛ <لايدركه‌ بعد الهمم‌ و لايناله‌ غوص‌ الفتن>.56

كس‌ ندانست‌ كه‌ منزلگه‌ معشوق‌ كجاست‌ اين‌ قدر هست‌ كه‌ بانگ‌ جرسي‌ مي‌آيد (‌حافظ‌)

البته‌ اصل‌ وجود و تحقق‌ حق‌ تعالي‌ بسيار واضح‌ است، ولي‌ كنه‌ و حقيقت‌ آن‌ ذات‌ پنهان‌ است.57

حق‌ سبحانه‌ در مقام‌ ذات، وجود بحت‌ بسيط‌ و بي‌ تعينّي‌ است‌ كه‌ همهِ‌ صفات‌ كمال‌ (وحدت، تشخصّ، وجوب، علم، قدرت‌ و...) زايد بر او نيستند، بلكه‌ به‌ نحو اندماجي‌ (اندراج‌ و استجنان) در او هستند كه‌ در مقام‌ تجلي‌ به‌ صورت‌ افرازي‌ و ابرازي‌ در مي‌آيند كه‌ در موطني، رحمت‌ خود را نشان‌ مي‌دهد و مي‌شود رحمان. در موطن‌ ديگر غضب‌ خود را نشان‌ مي‌دهد و مي‌شود منتقم.

از اين‌ مقام‌ بيش‌تر موارد با <غيب‌ مطلق>، <هو> <كنز مخفي> <عنقاء مغرب> و... نيز تعبير مي‌كنند.58

اين، مقام‌ وحدت‌ حقهِ‌ حقيقيه‌ ذاتيه‌ است‌ كه‌ تنها ذات‌ كبريايي‌ را سزا است‌ و كسي‌ را در آن‌ راه‌ نيست؛59 هيچ‌ نبّي‌ مرسلي‌ و وليّ اعظمي‌ و انسان‌ كاملي‌ هم‌ رتبهِ‌ آن‌ نيست.

بعد از مقام‌ اول‌ (ذات) مقام‌ دوم‌ (تعين‌ اول)، و مقام‌ سوم‌ (تعين‌ ثاني) است‌ كه‌ هر سه‌ مقام‌ ياد شده‌ به‌ عالم‌ صقع‌ ربوبي‌ مربوط‌ مي‌شود. تعين‌ اول‌ و ثاني‌ در توجيه‌ و تعليل‌ پيدايش‌ عالم‌ خلقي‌ كه‌ مقامات‌ بعدي‌ مي‌باشند اهميت‌ فراواني‌ دارند؛ مقام‌ چهارم‌ (عالم‌ عقل) مقام‌ پنجم: عالم‌ مثال، مقام‌ ششم: عالم‌ ماده‌ مربوط‌ به‌ هستي‌ خارج‌ از ذات‌ الهي‌ و (عالم‌ كثرات) مي‌شود، مقام‌ هفتم: نفس‌ رحماني‌ است‌ كه‌ با تمام‌ مقامات‌ گذشته‌ فرق‌ دارد.

مقام‌ دوم: تعيّن‌ اول60

در مقام‌ ذات‌ هيچ‌ تعيّني‌ نيست؛ اولين‌ تجلي، علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ است‌ كه‌ تعيّن‌ اول‌ نام‌ دارد؛ علم‌ الذات‌ بالذات‌ من‌ حيث‌ الاحديه` الجمعيه`.

اين‌ جا پرسشي‌ پيش‌ مي‌آيد كه‌ چه‌ چيزي‌ موجب‌ تعين‌ در مرتبهِ‌ بعد از مقام‌ ذات‌ است؟ عرفا در پاسخ‌ خبر از حلقهِ‌ واسطه‌ بين‌ مقام‌ ذات‌ و تعين‌ اول‌ مي‌دهند و آن‌ وحدت‌ حقيقيهِ‌ اطلاقي‌ است‌ كه‌ در مقام‌ ذات‌ است.

يعني‌ آن‌ وحدت‌ حقيقيه‌ چون‌ همهِ‌ حقايق‌ را به‌ صورت‌ اندماجي‌ در خود دارد، دو لحاظ‌ نفس‌ الامري‌ مي‌پذيرد: يك‌ بار به‌ اعتبار اندماج‌ها است‌ كه‌ از اين‌ جهت‌ ذات‌ را واحد خوانند و يك‌ بار با عدم‌ لحاظ‌ اندماج‌ها است‌ كه‌ ذات‌ را ا‌حد گويند.61 اين‌ ساحت‌ بي‌رنگي‌ و اطلاق‌ است. در اين‌ لحاظ‌ هيچ‌ وصفي‌ (علم، رحمت‌ و...) بر وصف‌ ديگري‌ غلبه‌ ندارد، هيچ‌ كثرتي‌ وجود ندارد؛ هر چند خاصيت‌ آن‌ كثرات‌ است. به‌ لحاظ‌ اندماج‌ها در همان‌ حقيقت‌ واحد چندين‌ حيثيت‌ موج‌ مي‌زند (علم، عالم، معلوم‌ و...). اين‌ كثرت‌ تنها اعتبار عقل‌ نيست، بلكه‌ نفس‌ الامري‌ است. و واقعاً در خارج‌ صورت‌ پذيرفته‌ و ذهن‌ منفعل‌ از خارج‌ است‌ حقيقتي‌ بوده‌ است.

پس‌ حق‌ سبحانه‌ در مقام‌ ذات، يكتايي‌ است‌ كه‌ تمام‌ حقايق‌ در او موج‌ مي‌زنند؛ علمٌ كلّه‌ قدره`ٌ كلّه‌ حياه`ٌ كلّه.62

خلاصه‌ صفت‌ احديّت‌ جانب‌ بطون‌ ذات‌ و صفت‌ و احديّت‌ جانب‌ ظهور ذات‌ مي‌باشد.

مقام‌ ذات‌ همان‌ طوري‌ كه‌ به‌ جانب‌ احديّت‌ علم‌ دارد، به‌ جانب‌ و احديّت‌ نيز علم‌ دارد. اولي‌ علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ است‌ (تعين‌ اول) و دومي‌ علم‌ ذات‌ به‌ عالم‌ كثرات‌ و شئونات‌ است‌ (تعين‌ ثاني).

با تجزيه‌ و تحليل‌ بالا، علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ (تعيّن‌ اول) روشن‌ شد و نوبت‌ به‌ پرسش‌ دوم‌ - كه‌ در سرنوشت‌ تبيين‌ انسان‌ كامل‌ اهميت‌ دارد - مي‌رسد، و آن‌ اين‌ كه‌ سرّ پيدايش‌ كثرت‌ از علم‌ حق‌ سبحانه‌ چگونه‌ است؟

فلسفهِ‌ مشّاء، حكمت‌ متعاليه‌ و اهل‌ معرفت‌ همه، شاه‌ راه‌ رسيدن‌ به‌ كثرات‌ و عوالم‌ بعدي‌ را علم‌ الهي‌ مي‌دانند؛ هر چند در توجيه‌ آن‌ هر كدام‌ راه‌ جدا گانه‌اي‌ برگزيدند: مشائيان‌ پل‌ پيدايش‌ كثرات‌ از ذات‌ حق‌ را همان‌ علم‌ عنايي‌ حق‌ سبحانه‌ به‌ اشيا مي‌دانند كه‌ براي‌ خلق‌ آن‌ها كافي‌ است.

حكمت‌ متعاليه‌ علم‌ اجمالي‌ عين‌ كشف‌ تفصيلي‌ را پيشنهاد كرده‌اند.63

اهل‌ معرفت‌ به‌ اين‌ باور دارند كه، از ذات‌ و علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ بي‌واسطه‌ به‌ تعينات‌ خلقي‌ نمي‌توان‌ رسيد؛ چون‌ در ذات‌ نامتناهي‌ حق‌ همهِ‌ نسب‌ و صفات‌ به‌ نحو اند ماج‌ هستند.

بدون‌ اين‌ كه‌ اسمي‌ بر اسم‌ ديگر غلبه‌ داشته‌ باشد، تا مايهِ‌ پيدايش‌ مسمّاهاي‌ خاص‌ شود.

در تعيّن‌ اول‌ نيز، مانند ذات‌ حق‌ اسماء و صفات‌ الهي‌ كه‌ موجب‌ پيدايش‌ مي‌شوند، به‌ صورت‌ اندماج‌ است‌ و هيچ‌ اسمي‌ بر اسم‌ ديگر غلبه‌ ندارد؛ به‌ جز اسم‌ احديت‌ كه‌ غلبه‌اش‌ محرز است.64

خلاصه‌ همهِ‌ تعينات‌ و اشياء از تعين‌ اول‌ ناشي‌ مي‌شوند؛ پس‌ همه‌ به‌ نحو اندماج‌ در او هستند.

راه‌ رسيدن‌ به‌ كثرات، علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ است‌ ؛ چون‌ لازمه‌اش‌ علم‌ به‌ كثرات‌ است، ولي‌ علم‌ حق‌ به‌ ماسواي‌ خودش‌ همان‌ تعين‌ ثاني‌ مي‌شود، بنابراين‌ مبدا‌ كثرات‌ تعين‌ ثاني‌ خواهد بود.

اين‌ مقام‌ را <اولين‌ مرتبهِ‌ معلوم> نيز مي‌گويند؛ چون‌ مقام‌ ذات‌ معلومي‌ احدي‌ نبود، ولي‌ اين‌ مقام‌ قابل‌ درك‌ و دريافت‌ است‌ كه‌ تنها پيامبر خاتم‌(ص) و وارثان‌ او به‌ اين‌ مقام‌ مي‌رسند؛ حتي‌ ساير انبياء هم‌ نمي‌توانند به‌ آن‌ برسند.65

اين‌ مقام‌ كه‌ عالم‌ صقع‌ ربوبي‌ است‌ و هنوز تا عالم‌ خلقي‌ فاصله‌ دارد، انسان‌ كامل‌ صلاحيت‌ راه‌يابي‌ به‌ آن‌ را دارد و بديهي‌ است‌ در مقام‌ سوم‌ (تعين‌ ثاني) نيز انسان‌ كامل‌ حضور خواهد داشت؛ از اين‌ رو مي‌تواند مبدا‌ و منشأ‌ تأ‌ثير در تكوين‌ شود كه‌ معني‌ ولايت‌ الهي‌ است.

مقام‌ سوم: تعين‌ ثاني‌

علم‌ ذات‌ به‌ ذات‌ از حيث‌ الوهيت‌ يا تفاصيل، در تعين‌ اول‌ نسبت‌ علمي ‌اندماجي‌ و اجمالي‌ بود كه‌ اين جا تفصيلي‌ است، ولي‌ در هر دو تعين‌ نسبت‌ علمي‌ است‌ و هنوز تعينات‌ خلقي‌ (اشياء خارجي‌ نرسيده).

تمام‌ آن‌ چه‌ در تعين‌ اول‌ و ثاني‌ مي‌گذرد، در صقع‌ ربوبي‌ است‌ كه‌ اين‌ جا صفات‌ منحاز و جدايند، ولي‌ نه‌ مانند قول‌ به‌ قدماي‌ ثمانيه‌ بلكه‌ امتياز نسبي‌ است.66

اين‌ جا پرسشي‌ مطرح‌ است‌ كه‌ سرّ پيدايش‌ تعين‌ ثاني‌ چيست؟

در پاسخ‌ بايد گفت: حلقهِ‌ اتصال‌ اين‌ دو مرحله، كمال‌ ذاتي‌ و كمال‌ اسمايي‌ است.

كمال‌ ذاتي‌ به‌ كمالي‌ گفته‌ مي‌شود كه‌ پيش‌ از آن‌ كه‌ غيري‌ (شأن، تجلي‌ و طرف‌ اضافه) مطرح‌ باشد، حق‌ تعالي‌ آن‌ كمالات‌ را دارد. مانند حيات، علم‌ و... (صفات‌ عيني‌ واجب).

اسماء ذاتي‌ عبارت‌ است‌ از كمالاتي‌ كه‌ بعد از شأن‌ و تجلي‌ و غيره‌ مطرح‌ است. مانند رازق‌ خالق‌ و... (صفات‌ فعل) از آن‌ جا كه‌ صفات‌ فرع‌ بر وجودند، سزاوار است‌ حق‌ تعالي‌ اين‌ كمالات‌ را داشته‌ باشد.

علم‌ به‌ اين‌ كمالات‌ همان‌ تعين‌ ثاني‌ است‌ و اين‌ تفاصيل‌ و تعدد به‌ حسب‌ معلومات‌ است‌ نه‌ به‌ حسب‌ علم.

اين‌ علم‌ در ذات‌ واجب‌ مرتسم‌ نيست، آن‌ گونه‌ كه‌ مشائيان‌ باور دارند، بلكه‌ ارتسام‌ معلومات‌ در تعين‌ ثاني‌ و در علم‌ حق‌ تعالي‌ است.67

از آن‌ جا كه‌ در بحث‌ اسماء، امتياز مطرح‌ است‌ و در تعين‌ ثاني‌ هم‌ معلومات‌ متعدد و ممتازند و هر يك‌ صفت‌ خاص‌ خود را دارند، بحث‌ اسماء68 در اين‌ مقام‌ مطرح‌ مي‌شود و هر يك‌ از اسماء در مقام‌هاي‌ بعدي‌ (تعينات‌ خلقي) اقتضاي‌ پيدايشي‌ دارند.

بعد از شعور ذات‌ حق‌ تعالي‌ به‌ كمالات‌ اسمايي، حركت‌ حبّي‌ و انگيزش‌ و رقيقهِ‌ عشقي‌ براي‌ ايجاد آن‌ كمالات‌ پيدا مي‌شود؛ <كنت‌ كنزاً مخفيّاً فأ‌حببت‌ ان‌ اعرف..>69 پري‌ رو تاب‌ مستوري‌ ندارد، فياض‌ علي‌ الاطلاق‌ است، نمي‌تواند بدون‌ افاضه‌ باشد، اما از آن‌ جا كه‌ هنوز چيزي‌ به‌ وجود نيامده‌ تا در مقابل‌ قبول‌ فيض‌ قابل‌ باشد، اين‌ جاست‌ كه‌ رحمت‌ حق‌ پيشي‌ گرفته‌ و رحمت‌ واسعهِ‌ او ايجاد قابل‌ مي‌كند و اين‌ همان، <كن‌ فيكون> است‌ كه‌ با آن‌ تعين‌ ثاني‌ موجود مي‌شود.

اگر به‌ تعين‌ اول‌ عنوان‌ احديّت‌ داده‌ شود، تعين‌ ثاني‌ عنوان‌ واحديّت‌ خواهد يافت. احديّت‌ لازمهِ‌ يكتايي‌ و اندماجي‌ است‌ و واحديّت‌ لازمهِ‌ تفصيلي‌ آن‌ است؛ از اين‌ رو عناوين‌ مبدئيت‌ وجوب، وحدت‌ و... در تعين‌ ثاني‌ مطرح‌ مي‌شوند و راه‌ صدور تعينات‌ خلقي‌ را هموار مي‌كنند در تعين‌ ثاني‌ دو جهت‌ وجود دارد يكي‌ جهت‌ اسمايي‌ كه‌ جهت‌ وجوبي‌ است؛ چون‌ همان‌ وجوب‌ به‌ تعين‌ و تجلي‌ در آمده‌ است‌ و اين‌ جهت‌ به‌ جانب‌ حق‌ مي‌كشاند.

و ديگري‌ جهت‌ اعياني‌ كه‌ جهت‌ كثرات‌ ماهوي‌ و امكاني‌ است‌ و به‌ جانب‌ خلق‌ مي‌كشاند. در تعين‌ ثاني‌ جهت‌ خلقي‌ و حقي‌ به‌ هم‌ گره‌ خورده‌ و با اين‌ تحليل‌ چگونگي‌ پيدايش‌ ممكن‌ از واجب‌ به‌ دست‌ مي‌آيد.70

به‌ آن‌ بخش‌ از ماهيات‌ و كثرات‌ كه‌ در تعين‌ ثاني، معلوم‌ حق‌ قرار مي‌گيرند، اعيان‌ ثابته‌ مي‌گويند.

اعيان‌ ثابته‌ در موطن‌ تعين‌ ثاني‌ وجود علمي‌ دارند؛ نه‌ اين‌ كه‌ در خارج‌ از صقع‌ ربوبي‌ موجود باشند.71

مقام‌ چهارم: عالم‌ عقل‌ (ارواح)

سه‌ مقام‌ پيشين‌ داخل‌ عالم‌ صقع‌ ربوبي‌ بود. اين‌ مقام‌ نخستين‌ مرحله‌ تعين‌ خلقي‌ است.

اولين‌ وجود در اين‌ جهان‌ خارجي‌ عالم‌ عقل‌ است‌ (عقول‌ و مفارقات)

عالم‌ عقل‌ شامل‌ جبروت‌ (كروبيان‌ مانند فرشتگان‌ كه‌ جسماني‌ نيستند) و ملكوت‌ (روحانيان‌ يا نفوس‌ ناطقه‌ كه‌ جسم‌ دارند) مي‌شود.72

از مقام‌ چهارم‌ تا مقام‌ هفتم‌ همه‌ عالم‌ كوني‌ محسوب‌ مي‌شود؛ يعني‌ ما سوي‌ الله.

به‌ عبارتي‌ عالم‌ در مقام‌ حق‌ سبحانه‌ ملاحظه‌ مي‌شود، ولي‌ تعين‌ اول‌ و ثاني‌ ما سوي‌ الله‌ نيست.

غير از حق‌ سبحانه‌ (مقام‌ ذات) همه‌ تجلي‌ اويند و مجالي‌ كه‌ حق‌ سبحانه‌ در آن‌ها تجلي‌ كرده‌ حضرت‌ اطلاق‌ مي‌شود. به‌ تعين‌ اول‌ و ثاني‌ حضرت‌ اول، به‌ عالم‌ عقل‌ حضرت‌ دوم‌ به‌ عالم‌ مثال‌ حضرت‌ سوم، به‌ عالم‌ ماده‌ حضرت‌ چهارم، و به‌ انسان‌ كامل‌ حضرت‌ پنجم‌ اطلاق‌ مي‌شود.

انسان‌ از آن‌ جهت‌ حضرت‌ مستقل‌ است‌ كه‌ كون‌ جامع‌ است؛73 يعني‌ جامع‌ همهِ‌ تعينات‌ عالم‌ ماده، مثال، عقل‌ تا تعين‌ ثاني‌ و حتي‌ تعين‌ اول‌ است.74

مقام‌ پنجم: عالم‌ مثال‌

عالم‌ عقل، تجرد عقلاني‌ دارد و چندان‌ ارتباطي‌ با عالم‌ ماده‌ ندارد؛ از اين‌ رو ميان‌ آن‌ دو، عالم‌ مثال‌ قرار گرفته‌ كه‌ برزخ‌ است‌ ميان‌ آن‌ دو. عالم‌ مثال‌ وجودش‌ به‌ تجرد برزخي‌ پايدار است؛ يعني‌ نه‌ كاملاً مادي‌ (عنصري) و نه‌ كاملاً عقلاني‌ است.

برزخ‌ و عالم‌ مثال‌ دو گونه‌ است: يكي‌ برزخ‌ نزولي‌ كه‌ پيش‌تر آمد و از آن‌ به‌ غيب‌ امكاني‌ (امكان‌ اين‌ كه‌ حقايق‌ به‌ عالم‌ دنيا بيايند) تعبير مي‌كنند و ديگر برزخ‌ صعودي‌ است‌ كه‌ به‌ غيب‌ محالي‌ (محال‌ است‌ انسان‌ از برزخ‌ بعد از مرگ‌ دنيايي‌ به‌ دنيا برگردد) تعبير مي‌كنند.75

مقام‌ ششم: عالم‌ ماده‌

عالم‌ ماده‌ عبارت‌ است‌ از: عناصر، معدنيات، گياهان، جانوران‌ و انسان‌ كه‌ به‌ تعبيري‌ انسان‌ ميوهِ‌ آخر عالم‌ ماده‌ است.76

در عرفان، كون‌ ؛ يعني‌ ما سوي‌ الله‌ و به‌ عبارتي‌ عالم‌ از آن‌ جهت‌ كه‌ در مقابل‌ حق‌ سبحانه‌ قرار مي‌گيرد و به‌ گفتن‌ كن‌ از زبان‌ حق‌ سبحانه‌ كائن‌ و موجود گرديده‌ است، كون‌ ناميده‌ مي‌شود.77

از ميان‌ شش‌ مقامي‌ كه‌ ذكر شد مقام‌ ذات، تعين‌ اول‌ و تعين‌ ثاني‌ ما سوي‌ الله‌ نيستند؛ پس‌ از عالم‌ كون‌ نيستند، ولي‌ سه‌ مقام‌ بعدي‌ جزء تعينات‌ خلقي‌ هستند.

در اين‌ ميان‌ انسان‌ كامل‌ كون‌ جامع‌ است‌ ؛ به‌ اين‌ معني‌ كه‌ انسان، جامع‌ همهِ‌ تعينات‌ عالم‌ ماده، مثال، عقل‌ تا تعين‌ ثاني‌ و حتي‌ تعين‌ اول‌ مي‌باشد.78

چون‌ آدم‌ را فرستاديم‌ بيرون‌ جمال‌ خويش‌ در صحرا نهاديم79

در پايان‌ مراتب‌ هستي‌شناسي‌ عرفاني‌ پرسشي‌ ديگر جاي‌ طرح‌ و بررسي‌ دارد كه‌ در حقيقت‌ چگونگي‌ و چرايي‌ پيدايش‌ انسان‌ را نيز پاسخ‌ مي‌گويد. آن‌ پرسش‌ اين‌ است: عالم‌ كون‌ و تعينات‌ خلقي‌ چگونه‌ و چرا از تعين‌ ثاني‌ به‌ وجود آمدند؟

پاسخ‌ اجمالي‌ اين‌ پرسش‌ از لابلاي‌ سخنان‌ پيشين‌ قابل‌ دستيابي‌ است، ولي‌ براي‌ توضيح‌ بيش‌تر نكاتي‌ بيان‌ مي‌شود.

اسم‌ عرفاني‌ (ذات‌ به‌ اضافهِ‌ صفت‌ خاصي)80 كه‌ موجب‌ ايجاد و مبدئيت‌ است، در تعين‌ ثاني‌ به‌ صورت‌ گسترده‌ موج‌ مي‌زند و تمام‌ تعينات‌ خلقي‌ از اسماء سرچشمه‌ مي‌گيرد. اين‌ جاست‌ كه‌ اسم‌ خالق، رازق، رحيم‌ و... دست‌ به‌ آفرينش، روزي‌ رساني‌ و رحمت‌ مي‌زنند. هر يك‌ از مخلوقات‌ نامتناهي‌ حق، مظهر اسم‌ يا اسمايي‌ است، در واقع‌ اسم‌ جامع‌ است‌ كه‌ مفصل‌ و باز شده‌ و به‌ شكل‌ عالم‌ در آمده.81

همان‌ گونه‌ كه‌ اشاره‌ شد، رحمت‌ سابقهِ‌ خداوند اعيان‌ ثابته‌ را آفريد كه‌ اين‌ اعيان‌ با زبان‌ استعداد از اسماء و ذات، در خواست‌ وجود مي‌كنند. براي‌ نمونه‌ عين‌ ثابت‌ انسان‌ اقتضاي‌ وجود خارجي، اراده‌ و عقل‌ را دارد و آن‌ها را مي‌خواهد.

اين‌ خواهش‌ها و اقتضائات، ذاتي‌ اعيان‌ ثابته‌اند ؛ چون‌ اعيان‌ ثابته‌ غير مجعول‌ و در حقيقت‌ همان‌ علم‌ تفصيلي‌ خداوند بودند، پس‌ نياز به‌ جعل‌ زايد بر ذات‌ ندارند.82

حق‌ سبحانه‌ كه‌ داراي‌ كمال‌ اكمل‌ و فياض‌ علي‌ الاطلاق‌ مي‌باشد، كمالات‌ اسمايي‌ را مشخص‌ و علت‌ تحقق‌ آن‌ها را فراهم‌ مي‌كند. كمالات‌ حق‌ لبريز شده‌ و تراوش‌ و تجلي‌ مي‌كند؛83 اين‌ گونه‌ است‌ كه‌ رب‌ بدون‌ مظاهر نمي‌تواند باشد. رحمت‌ سابقهِ‌ حق‌ سبحانه‌ و عشق‌ جبلي‌ او به‌ خود و فياض‌ علي‌ الاطلاق‌ بودنش‌ نمي‌گذارد كه‌ از مقام‌ خود پايين‌ نيايد، پس‌ انسان‌ موجود و ساير استعدادها تفصيل‌ كمالات‌ الهي‌اند.

حال‌ كه‌ چينش‌ هستي‌ براساس‌ مباني‌ اهل‌ معرفت‌ تا حدودي‌ روشن‌ شد، راه‌ براي‌ طرح‌ برهان‌ انسان‌ كامل‌ هموار است، ولي‌ پيش‌ از آغاز برهان‌ ذكر چند نكته‌ لازم‌ است:

حقيقت‌ انسان‌ و جايگاه‌ او در هستي‌

حقيقت‌ انسان‌ همه‌ حقايق‌ را در خود گرد آورده‌ (تعين‌ اول، تعين‌ ثاني، عالم‌ عقل، عالم‌ مثال‌ و عالم‌ ماده) انسان‌ با اين‌ كه‌ از اكوان‌ (ماسوي‌ الله) است، مي‌تواند مقامات‌ گوناگوني‌ را در خود جاي‌ دهد و جامع‌ جهت‌ حقاني‌ و الهي‌ هم‌ باشد.84 تنها حقيقت‌ انسان‌ است‌ كه‌ تا تعين‌ اول‌ پيش‌ مي‌رود؛ سرّ اشرفيت‌ او نيز همين‌ است.85

گر تو آدم‌ زاده‌اي‌ چون‌ او نشين‌

جملهِ‌ ذرات‌ را در خود ببين‌

چيست‌ اندر خم‌ كه‌ اندر نهر نيست‌

چيست‌ اندر خانه‌ كان‌ در شهر نيست‌

سرّ خلافت‌ او نيز همين‌ دو سويه‌ بودن‌ اوست؛ يك‌ جهت‌ او ربوبي‌ و جهت‌ ديگرش‌ خلقي‌ است‌ يك‌ پايش‌ در عالم‌ است‌ و پاي‌ ديگرش‌ در صقع‌ ربوبي.

حقيقت‌ انسان‌ كامل‌ به‌ حقيقت‌ محمديّه(ص) نيز تعبير مي‌شود.86 كه‌ همان‌ مقام‌ مظهريّت‌ اسم‌ جامع‌ الله‌ در تعين‌ ثاني‌ مي‌باشد. در آن‌ جا هر مخلوقي‌ مظهر اسم‌ خاص‌ يا چند اسم‌ جزيي‌ است‌ و اين‌ تنها انسان‌ كامل‌ است‌ كه‌ مظهر اسم‌ جامع‌ و كلّي‌ الله‌ قرار مي‌گيرد.

اسدالله‌ در وجود آمد در پس‌ پرده‌ هر چه‌ بود آمد

در اين‌ تجلي‌ چيزي‌ در پس‌ پرده‌ نمانده؛ جز مقام‌ غيب‌ يا ذات‌ كه‌ همان‌ مقام‌ غيب‌الغيوب‌ است.

چو آدم‌ را فرستاديم‌ بيرون‌ جمال‌ خويش‌ در صحرا نهاديم87

و چون‌ مظهر جامع‌ الهي‌ است، واسطهِ‌ جميع‌ فيوضات‌ الهيه‌ و مواهب‌ ربوبي‌ به‌ ما سوي‌ است.88

اصل‌ برهان‌ عرفاني‌ بر ضرورت‌ انسان‌ كامل‌

همهِ‌ عالم‌ مظهر و جلوهِ‌ حق‌ هستند، مظهريت‌ هر شيء‌ محدود به‌ حدود آن‌ است.

عالم‌ عقل، تنها اسماء تنزيهي‌ حق‌ سبحانه‌ را مي‌تواند جلوه‌ دهد، عالم‌ ماده، اسماء تشبيهي‌ او را و عالم‌ مثال... در اين‌ ميان‌ تنها انسان‌ است‌ (به‌ خاطر حقيقت‌ هستي‌ و جايگاه‌اش) كه‌ مظهر حق‌ است، آن‌ گونه‌ كه‌ حق‌ مي‌خواهد جلوه‌ كند. قيود و حدود هر مظهري‌ مانع‌ از نمايش‌ جامع‌ و كلي‌ اسماء الهي‌اند و خداوند تنها در مظهر انسان‌ كامل‌ مي‌تواند‌ سراسر اسماء خود را مشاهده‌ كند. خدا هر چه‌ را كه‌ در خود دارد، در او مي‌بيند.

به‌ عبارت‌ ديگر، اصل‌ اسم‌ جامع‌ الله‌ با هويت‌ جمعي‌اش‌ تنها در انسان‌ جاي‌ مي‌گيرد.

و اين‌ است‌ سرّ ضرورت‌ انسان‌ كامل‌ در عالم‌ هستي.89

چون‌ مراد و حكم‌ يزدان‌ غفور بود در قدمت‌ تجلي‌ و ظهور

پس‌ خليفه‌ ساخت‌ صاحب‌ سينه‌اي‌ تابود شاهين‌ را آيينه‌اي‌

پس‌ صفاي‌ بي‌حدودش‌ داد او و آن‌ كه‌ از ظلمت‌ ضدش‌ بنهاد او (‌مولوي‌)

استحكام، كار آمدي‌ و ارزيابي‌ اين‌ برهان‌ به‌ طرح‌ و اثبات‌ پيش‌ فرض‌هايي‌ نياز دارد كه‌ برهان‌ ياد شده‌ بر آن‌ها استوار است‌ كه‌ برخي‌ از آن‌ها با پرسش‌ و پاسخ‌ تبيين‌ مي‌گردد.

1.كدامين‌ راز، نياز و حكمتي‌ حق‌ سبحانه‌ را بر آن‌ داشت‌ تا معجوني‌ مانند انسان‌ كامل‌ بيافريند، سرّ ضرورت‌ اين‌ كار كجاست؟

در توضيح‌ هستي‌شناسي‌ عرفاني‌ گفته‌ شد: كمالي‌ نيست‌ كه‌ خداوند داراي‌ آن‌ نباشد. كمالات‌ اكمل‌ الهي‌ به‌ غير وابسته‌ نمي‌باشد و در كنار اين‌ كمالاتِ ذاتي‌ حق‌ سبحانه‌ داراي‌ كمال‌ اسمايي‌ نيز است‌ كه‌ همه‌ مقتضاي‌ اكمليت‌ اويند؛ به‌ اين‌ معني‌ كه‌ ذات‌ الهي‌ سرشار از آن‌ كمالات‌ است.

فيض‌ علي‌ الدوام‌ او اقتضا مي‌كند به‌ هر نياز و استعدادي‌ پاسخ‌ گويد و اين‌ كمالات‌ ريزش‌ و سرريز و متجلي‌ مي‌شوند90 انسان‌ در عالم‌ ثابت‌ كه‌ برگرفته‌ از مقام‌ علمي‌ الهي‌ است‌ تقاضاي‌ استعدادي، براي‌ دريافت‌ چنين‌ وجودي‌ را دارد.

بانگ‌ مي‌آيد كه‌اي‌ طالب‌ بيا جود محتاج‌ گدايان‌ چون‌ گدا

جود محتاج‌ است‌ و خواهد طالبي‌ هم‌ چنان‌ كه‌ توبه‌ خواهد تائبي‌

بدين‌ ترتيب، حركت‌ حبّي ايجابي‌ سراغ‌ آفرينش‌ انسان‌ كامل‌ مي‌رود و با آفرينش‌ او به‌ غايت‌ خود واصل‌ مي‌شود و انسان‌ كاملي‌ كه‌ داراي‌ جميع‌ مظاهر تفصيلي‌ و اجمالي‌ و جميع‌ حقايق‌ سرّي‌ از اسماء ذاتي‌ و اسماء صفاتي‌ و فعلي‌ است‌ پا به‌ عرصهِ‌ وجود مي‌گذارد.

او توحيد را با بياني‌ كه‌ ناظر به‌ اين‌ سه‌ مرتبه‌ است‌ اظهار مي‌كند و اين‌ است‌ معني‌ ذكر لااله‌ الا الله‌ وحده‌ وحده‌ وحده؛ زيرا عبارت‌ وحده‌ تكرار نيست‌ بلكه‌ به‌ ترتيب‌ ناظر به‌ توحيد ذاتي، صفاتي‌ و افعالي‌ است.91

به‌ عبارت‌ ديگر اشتياق‌ به‌ ظهور اسماء حق‌ براي‌ خود ذات‌ در تعينات‌ علت‌ غايي‌ ايجاد موجودات‌ شد.92

سايهِ‌ معشوق‌ اگر افتاد بر عاشق‌ چه‌ شد ما به‌ او محتاج‌ بوديم‌ او به ما مشتاق‌بود

تا تماشاي‌ وصال‌ خود كند نور خود در ديدهِ‌ بينا نهاد

بر مثال‌ خويشتن‌ حرفي‌ نوشت‌ نام‌ آن‌ حرف‌ آدم‌ و حوا نهاد93‌(حافظ‌ )

بيان‌ فلاسفه‌ و حكمت‌ متعاليه‌ نيز در اين‌ زمينه‌ راه‌ گشاي‌ خوبي‌ است:

حكمت‌ الهي‌ در آفرينش‌ جهان‌ هدفي‌ را دنبال‌ مي‌كند، و آن‌ هدف‌ پرورش‌ و به‌ سامان‌ رساندن‌ انسان‌ بالفعل‌ (انسان‌ كامل) است. پس‌ چنين‌ انساني‌ همواره‌ هست‌ تا عبث‌ در آفرينش‌ لازم‌ نيايد، شيخ‌الرئيس‌ در اين‌ باره‌ بيان‌ زيبايي‌ دارد:

و غايه` كمال‌ العالم‌ ان‌ يحدث‌ منه‌ انسان‌ و سائر الحيوانات‌ و النبات‌ تحدث‌ اما لاجله‌ و اما لئلا‌ يضيغ‌ مادّه`... و غايه` كمال‌ الانسان‌ ان‌ يحصل‌ لقوته‌ النظرّيه` العقل‌ المستفاد و لقوّته‌ العمليّه` العداله` و ههنا يختم‌ الشرف‌ في‌ عالم‌ المعاد.94

مي‌توان‌ از يكجا نمودن‌ اين‌ دو بيان‌ (برهان‌ و عرفان) مفهومي‌ يقين‌ بخش‌ به‌ دست‌ آورد: هر موجودي‌ در اين‌ جهان‌ غايتي‌ دارد كه‌ براي‌ وصول‌ رسيدن‌ و به‌ آن‌ حركت‌ مي‌كند. انسان‌ نيز غايتي‌ دارد كه‌ سعادت‌ و كمال‌ نهايي‌ است. انسان‌ كامل‌ به‌ فعليت‌ رسيده، غايت‌ حركت‌ وجودي‌ انسان‌ است. از سويي‌ هدف‌ از ايجاد چنين‌ موجودي‌ رسيدن‌ به‌ آينهِ‌ تمام‌ نماي‌ <انسان‌ كامل> است، پس‌ اقتضاي‌ آن‌ حركت‌ و اين‌ ايجاد وجود انسان‌ كامل‌ مي‌باشد.95

2.اگر هدف‌ از آفرينش‌ هستي، انسان‌ كامل‌ بوده‌ تا خداوند تمام‌ اسماء و كمالات‌ خود را در آن‌ مشاهده‌ كند، آيا اسماء و كمالات‌ پيش‌ از آفرينش‌ انسان‌ كامل‌ مجهول‌ و مخفي‌ بوده‌ است؟ خدايي‌ كه‌ شاهد و مشهود است‌ و تمام‌ كمالات‌ را در مقام‌ ذات‌ خود مي‌بيند، و خود را با تمام‌ اسماء و كمالات‌ در آينهِ‌ ذات‌ خود مشاهده‌ مي‌كند، ديگر چه‌ نيازي‌ است‌ كه‌ خود را در مظهر مشاهده‌ كند؟

در پاسخ‌ مي‌توان‌ گفت، جلاء در خود ديدن‌ و استجلاء خود را در غير ديدن‌ است‌. ابن‌ عربي‌ سرّ وجود انسان‌ را استجلاء مي‌داند و مي‌فرمايد: صاحب‌ كمال‌ به‌ كمالات‌ خود علم‌ دارد، ولي‌ در آينه‌ ديدن، لذت‌ ديگري‌ دارد.

(لفظ‌ آينه‌ براي‌ اين‌ است‌ كه‌ نشان‌ دهد ظهور در غير است) اگر غير به‌ گونه‌اي‌ باشد كه‌ هر آن‌چه‌ در ناظر است‌ نشان‌ دهد، نهايت‌ مقصود حاصل‌ است.96

توضيح‌ اين‌ كه: مشاهده‌ خود در نفس‌ خود، نظير مشاهدهِ‌ خود در مظهري‌ كه‌ ممتاز از ظاهر است، نيست. وقتي‌ كه‌ مظهر در خارج‌ و حسّ، از ظاهر ممتاز باشد و احكام‌ مختص‌ به‌ خود را داشته‌ باشد، صورتي‌ كه‌ از خود در آن‌ مشاهده‌ مي‌كند، صورتي‌ است‌ كه‌ مظهر، آن‌ را با خصوصيات‌ خود اظهار نموده‌ است.

براي‌ مثال، وقتي‌ انسان‌ خود را در آينهِ‌ مشاهده‌ مي‌كند، آينه‌ صورتي‌ را نشان‌ مي‌دهد كه‌ در آينه‌هاي‌ ديگر پيدا نمي‌شود.

مثلاً آينهِ‌ مستطيل‌ شكل‌ تصوير مستطيلي‌ نشان‌ مي‌دهد.97

اگر چه‌ آينهِ‌ روي‌ جان‌ فزاي‌ تواند همهِ‌ عقول‌ و نفوس‌ و عناصر و افلاك‌

ولي‌ كسي‌ ننمايد تو را چنان‌ كه‌ تويي‌ به‌ جز من‌ مسكين‌ بي‌ دل‌ غم‌ ناك‌

ظهور تو به‌ من‌ است‌ و وجود من‌ از تو فلست‌ تظهر لو لاي‌ لم‌ اك‌ لولاك‌

نتيجه: گر چه‌ ذات‌ واجب‌ در دو چهرهِ‌ بطون‌ و ظهور، وحدت‌ حقيقي‌ خود را با همهِ‌ اسماء و صفات‌ و لوازم‌ آن‌ها مشاهده‌ مي‌كند، ولي‌ اين‌ دريافت‌ها امر زايد بر ذات‌ نيست‌ و لذا در آن‌ جا مشاهده‌ به‌ گونه‌اي‌ است‌ كه‌ بيننده، آيينه‌ و ديده‌ شده‌ يگانه‌ بوده‌ و هيچ‌ گونه‌ تمايز وجودي‌ و حتي‌ مفهومي‌ نيست.

3 - حال‌ كه‌ حق‌ تعالي‌ براي‌ مشاهدهِ‌ خود در مظهرهاي‌ بيروني، براساس‌ حركت‌ حبّي‌ و استجلاء ضروري‌ است، چرا عالم‌ كبير (جهان‌ خارج‌ موجود) آن‌

مظهر نباشد؟

پاسخ‌ اين‌ پرسش‌ نيز از چينش‌ هستي‌ كه‌ مفصل‌ بيان‌ شد به‌ دست‌ مي‌آيد.

توضيح‌ اين‌ كه: عالم‌ كبير و جهان‌ موجود بدون‌ حضور انسان‌ كامل‌ وحدت‌ حقيقي‌ ندارد، بلكه‌ عالم‌ كثرات‌ است‌ و هر شيء‌ موجود مي‌تواند به‌ اندازه‌ و محدوديت‌ خودش‌ مظهر باشد.98

وحدت‌ عالم‌ كبير تنها با وجود انسان‌ كبير تأ‌مين‌ مي‌شود. همين‌ معني‌ از احتجاج‌ هشام‌ بن‌ حكم‌ با عمر و بن‌ عبيد بدست‌ مي‌آيد كه‌ در آن‌ امام‌ را مانند قلب‌ هستي‌ كه‌ عهده‌ دار پيوند اعضا و اجزاي‌ پراكنده‌ است، معرفي‌ مي‌كند.99

نتيجهِ‌ اين‌ سه‌ پرسش‌ را مي‌توان‌ اين‌ گونه‌ خلاصه‌ كرد: در مقام‌ ذات، تعين‌ اول‌ و تعين‌ ثاني‌ كه‌ جنبهِ‌ وحدت‌ غلبه‌ دارد، مجالي‌ براي‌ بروز اسماء تفصيلي‌ نيست. در اين‌ سه‌ مقام‌ كه‌ صقع‌ ربوبي‌ است‌ هر چند مشاهدهِ‌ ذات‌ و اسماء ممكن‌ است، اما سراسر وحدت‌ است‌ و مشاهدهِ‌ كثرت‌ اسمايي‌ ممكن‌ نيست.

در عالم‌ عقل‌ و مثال‌ و ماده‌ هر چند مشاهدهِ‌ اسماء ممكن‌ است، ولي‌ همه‌ كثرات‌ و جدا جدايند؛ چون‌ كثرت‌ غالب‌ بر وحدت‌ است، هيچ‌ كدام‌ صلاحيت‌ اظهار جميع‌ اسماء الهي‌ را ندارند.

آن‌ وحدت‌ بدون‌ كثرت‌ و اين‌ كثرت‌ بدون‌ وحدت‌ است؛ از اين‌ روي‌ براي‌ ايجاد مظهري‌ كه‌ توان‌ ارايهِ‌ مقام‌ جمع‌ و تفصيل‌ را داشته‌ باشد، نياز به‌ انبعاث‌ ديگر است‌ (انسان‌ كامل).

برهان‌ فوق، ضرورت‌ وجود مظهري‌ را ثابت‌ مي‌كند، كه‌ از يك‌ سو جنبهِ‌ عنصري‌ و طبيعي‌ دارد و مصداق‌ <يأ‌ كل‌ الطعام‌ و يمشي‌ في‌ الاسواق> است‌ و از ديگر سو جنبهِ‌ آسماني‌ دارد و مصداق‌ <دني‌ فتدلي‌ فكان‌ قاب‌ قوسين‌ او ادني> است.

از سويي‌ ظهور اسم‌ ليس‌ كمثله‌ شي‌ از آن‌ جهت‌ كه‌ همواره‌ خواهان‌ مظهر است‌ و تنها مظهر آن‌ همان‌ كون‌ جامع‌ (انسان‌ كامل) است‌ و با ارتحال‌ انسان‌ كامل‌ از نشأت شهادت‌ به‌ غيب‌ و وفات‌ عنصري‌ آن، بعضي‌ از مراتب‌ آن‌ كون‌ جامع‌ از ظهور به‌ بطون‌ و از شهادت‌ به‌ غيب‌ مستور مي‌شود؛ لذا با غروب‌ هر انسان‌ كاملي‌ طلوع‌ انسان‌ كامل‌ ديگر آغاز مي‌گردد؛ <الا انّ مثل‌ آل‌ محمد كمثل‌ نجوم‌ السماء اذا هوي‌ نجم‌ طلع‌ نجم>.100

در هر زماني‌ تنها يك‌ انسان‌ كامل‌ قائم‌ است‌

بر آيند سخنان‌ اهل‌ فن‌ در اين‌ زمينه‌ اين‌ است‌ كه؛ در هر زماني‌ تنها يك‌ مصداق‌ انسان‌ كامل، قائم‌ و عهده‌دار مسئوليت‌هاي‌ سترگ‌ مقام‌ خليفه` اللهي‌ است.

سرّ اين‌ مطلب‌ از جايگاه‌ انسان‌ كامل‌ در نظام‌ هستي‌شناسي‌ عرفاني‌ - كه‌ توضيح‌ داده‌ شد - هويدا مي‌شود. انسان‌ كامل‌ مظهر تمام‌ نماي‌ اسماء موجودي‌ است‌ كه‌ <ليس‌ كمثله‌ شيء>101 است؛ اگر صاحب‌ مظهر مانندي‌ ندارد، مظهر او نيز متعدد نخواهد بود.102

انسان‌ كامل‌ براي‌ آسياب‌ جهان‌ آفرينش‌ محور است. تمام‌ نظام‌ گردشي‌ عالم‌ دور يك‌ محور مي‌چرخد103 و تعدد محور موجب‌ اختلال‌ نظام‌ مي‌شود. حال‌ آن‌ كه‌ كوچك‌ترين‌ ناهماهنگي‌ و به‌ هم‌ ريختگي‌ در سراسر نظام‌ آفرينش‌ مشهود نيست.

<انّ محلّي‌ منها محلّ القطب‌ من‌ الرّحِي> لذا خداي‌ سبحان‌ فرمود: )انّي‌ جاعل‌ في‌ الارض‌ خليفه`(104 و نه‌ خلائف. در شرح‌ قيصري‌ بر فصوص‌ ابن‌ عربي‌ آمده:

فالقطب‌ الذي‌ عليه‌ مدار احكام‌ العالم‌ و هو مركز دائره` الوجود من‌ الازل‌ الي‌ الابد واحد باعتبار حكم‌ الوحده` 105

انسان‌ كامل‌ قلب‌ عالم‌ امكان‌ است؛ همان‌ گونه‌ كه‌ قلب‌ آدمي‌ منبع‌ و واسطهِ‌ فيض‌ است‌ و در هر جسمي‌ يكي‌ بيش‌ نيست، قلب‌ جهان‌ آفرينش‌ نيز يگانه‌ است؛ <فبالانسان‌ الكامل‌ ظهر كمال‌ الصوره` فهو قلب‌ لجسم‌ العالم‌ الذي‌ هو كل‌ ما سوي‌ الله>.106

فالعالم‌ كله‌ تفصيل‌ آدم‌ و آدم‌ هو الكتاب‌ الجامع‌ فهو للعالم‌ كالروح‌ من‌ الجسد...

و اين‌ انسان‌ كامل‌ هميشه‌ در عالم‌ باشد و زيادت‌ از يكي‌ نباشد؛ از جهت‌ آن‌ كه‌ تمامت‌ موجودات‌ هم‌چون‌ يك‌ شخص‌ است‌ و انسان‌ كامل‌ دل‌ آن‌ شخص‌ است‌ و موجودات‌ بي‌ دل‌ نتوانند بود. و دل‌ زيادت‌ از يكي‌ نبود.107 لذا هرگاه‌ دو نفر كه‌ داراي‌ صلاحيت‌ امامت در يك‌ عصر باشند، حتماً يكي‌ از آن‌ دو امام‌ و ديگري‌ مأ‌موم‌ خواهد بود.108

بخش‌ دوم‌ اين‌ نوشتار در شمارگان‌ بعدي‌ مي‌آيد.

------------------

پي نوشت ها:

1. يا داود انّا جعلناك خليفه` في‌الارض‌ فاحكم‌ بين‌ الناس‌ بالحق. (ص/ 26)

2. ولا تيأ‌سوا من‌ روح‌ اللّه. (يوسف/ 87)

3. و انّه‌ لمّا قام‌ عبداللّه‌ يدعوه‌ كادوا يكونون‌ عليه‌ لِبَداً. (جن/ 19)

4. سجده/ 24.

5. انبياء/ 73.

6. فرقان/ 74.

7. علامهِ‌ مجلسي‌ با اسناد چهل‌ گانهِ‌ حديث‌ مذكور چنان‌كه‌ دانشمند محترم‌ آقاي‌ فقيه‌ ايماني‌ با ده‌ها سند و منبع‌ از زبان‌ اهل‌ سنت‌ به‌ تحكيم‌ حديث‌ مذكور پرداخته‌اند؛ شناخت‌ امام، قم‌ 1370، صص‌ 46-27 را ذكر كرده، بحارالانوار، چاپ‌ دوم، موسسه` الوفاء، ج‌ 23، صص‌ 76-95؛ طبراني، ابوالقاسم، معجم‌ الكبير، ج‌ 19، چاپ‌ بغداد، ص338.

8 .صحيح‌ مسلم، (باب‌ فضايل‌ علي‌بن‌ ابي‌طالب)، مصر، مكتبه` محمدعلي‌ جسيم، ج‌ 7، ص‌ 122، مسندالامام‌ احمدبن‌ حنبل، با حاشيهِ‌ كنزالعمّال، دارالكفر، ج‌ 3، ص‌ 17؛ فخرالدين‌ رازي، تفسير كبير، حاشيهِ‌ ابي‌ مسعود، مصر چاپ‌ اول‌ 1308، جزء 3، ص‌ 18 (ذيل‌ آيهِ‌ اعتصام).

9. بقره/ 30.

10. بقره/ 124: <و اذابتلي‌ ابراهيم‌ ربّه‌ بكلمات‌ فاتمهنّ قال‌ اني‌ جاعل للناس‌ اماماً قال‌ و من‌ ذرّيتي‌ قال‌ لاينال‌ عهدي‌ الظالمين>.

11. زخرف/ 28.

12. انسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ نهج‌البلاغه، ص‌ 150، حسن‌ حسن‌زاده‌ آملي، چاپ‌ اول، قيام، قم‌ 1372. به‌ نقل‌ از سرّالعالمين‌ منسوب‌ به‌ غزالي، شگفتا! كه‌ يك‌ حق‌ چگونه‌ دو نيمه‌ مي‌شود؟ خلافت‌ جسم‌ نيست‌ تا دو نيمه‌ شود، عرض‌ هم‌ نيست‌ تا جدا شود، جوهر نيست‌ تا تعريف‌ و محدود شود. پس‌ چگونه‌ بخشيده‌ يا فروخته‌ شود؟ (خلافت‌ حقي‌ است‌ كه‌ قابل‌ معامله‌ و واگذاري‌ نيست).

13. مطهري، مرتضي، مجموعه‌ آثار، ج‌ 4، ص‌ 848. چاپ‌ پنجم، صدرا، تهران‌ 1378.

14T. Andrae ..

15. موسوي بجنوردي، كاظم، دائره`‌المعارف‌ بزرگ‌ اسلامي، 10/373 چاپ‌ اول، تهران‌ 1380.

16. آملي، سيد حيدر، جامع‌ الاسرار، صص‌ 5-3، تصحيح‌ هانري‌ كربن، چاپ‌ دوم، علمي‌ فرهنگي‌ 1368.

17. آملي، سيد حيدر، جامع‌ الاسرار، ص‌ 388، تصحيح‌ هانري‌ كربن، چاپ‌ دوم، علمي‌ فرهنگي‌ 1368: ذهبوا (الاسماعيليه) الي‌ انّ الاولياء اعظم‌ من‌ الانبياء و انّ علياً(ع)اعظم من نبيّنا(ص)... قالوا (النصيريه) بأ‌لوهيّته‌ <علي‌ (ع)>.

18. خليفه‌ عبدالحكيم، عرفان‌ مولوي، ص‌ 109، ترجمه‌ محمدي‌ و ميرعلائي، چاپ‌ چهارم، علمي‌ فرهنگي.

19. لا‌هوري، اقبال، كليات‌ اشعار فارسي، ص‌ 251، كتابخانهِ‌ سنايي، مقدمه‌ احمد سروش.

20. همان، ص‌ 279.

21. رزم جو، حسين، كيهان‌ فرهنگي، <انسان‌ كامل>، سال‌ هشتم، مسلسل‌ 79، سال‌ 1370، ص‌ 5.

22. هيئت تحريريه، انسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ بودا...، موسسه‌ مكاتباتي‌ اسلام‌شناسي‌ (1/13)، تهران‌ 1361؛ معرفت، انسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ روان‌شناسي‌ و صدر المتالهين، علي‌ زينتي، ش‌ 38، بهمن‌ 1379.

23. همان، 28.

24. همان، 2/11 - 20.

25. همان، 22 - 20.

26. همان، 3/18 -14؛ ر، ك: عبدالله، نصري، سيماي‌ انسان‌ از ديدگاه‌ مكاتب، چاپ‌ چهارم، دانشگاه‌ علامه‌ طباطبايي، تهران‌ 1376.

27. همان، 38 - 35.

28. همان، 8/ 52 - 47.

29. انسان‌ كامل، مرتضي‌ مطهري، ص‌ 9.

30. مجموع‌ اين‌ اوصاف‌ و القاب‌ از منابع‌ زير به‌ دست‌ آمده:عزيزالدين، نسفي، الانسان‌ الكامل، ص‌ 5-4، تصحيح‌ ماريژان‌ موله‌، تهران، كتابخانه‌ طهوري؛ جيلي، عبدالكريم، ا‌لانسان‌ الكامل‌ في‌ معرفه` الاواخر و الاوايل، تصحيح‌ فاتن‌ اللّبون‌، چاپ‌ اول؛‌ تاريخ‌ العربي، لبنان‌ 1420 ه. صص‌ 208 - 206؛ حسن زاده آملي، حسن، ا‌نسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ نهج‌البلاغه، ص‌ 66، چاپ‌ اول، قيام، قم‌ 1372.

31. حجر/ 29.

32. احزاب/ 72.

33. بقره‌/ 30.

34. بقره/ 124.

35. ر. ك:علا‌مه محمد محسن فيض كاشاني، كلمات‌ مكنونه، تصحيح‌ عزيزالله‌ عطاردي، چاپ‌ دوم، فراهاني‌ 1360 ؛ ابن شهر آشوب، المناقب، 1 / 214.

36.سيد حيدر آملي، جامع‌ الاسرار، تصحيح‌ هانري‌ كربن‌ ص‌ 383، چاپ‌ دوم، علمي‌ فرهنگي‌ 1368.

37. توضيح‌ بيشتر در بحث‌ تطبيقي‌ خواهد آمد.

38. هيئت تحريريه، انسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ فارابي‌ و...، ج‌ 5 ص‌ 7؛ سيماي‌ انسان‌ كامل، ص‌ 174 -163.

39. دائره` المعارف‌ تشيع، 2/549.

40. انسان‌ كامل‌ از ديدگاه‌ فارابي‌ و...، ج‌ 5، ص‌ 34.