

## کمال‌پذیری انسان؛ نقطه عزیمت در گفتمان ادیان

محمد کاظم شاکر\*

فاطمه سادات موسوی حرمی\*\*

### چکیده

کمال‌پذیری انسان به مثابه چهارراهی است که راه‌های اصلی مهم‌ترین ادیان شرقی و غربی، اعم از الهی و غیر الهی، را به هم پیوند می‌زند و، بنابراین، می‌تواند نقطه عزیمت درخوری برای گفت و گوی ادیان واقع شود. در ادیان معروف تعابیر مختلفی از کمال و انسان کامل وجود دارد. در آیین بودا از انسان کامل با نام‌های «ارهاط» و «انسان آزاده»، در اندیشه مردم چین باستان و آیین کنفوسیوس، با نام‌های «تائو»، «انسان آزاده» و «انسان قدیس» و در زرتشت با نام «انسان آرمانی» تعبیر شده است. اما از منظر اسلام انسان نسبت به سایر اجزای عالم از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که اگر به نهایت کمال خود برسد، از سایر آفریده‌ها، حتی کربوبیان ملاً اعلی و فرشتگان عالم فراتر می‌رود. زیرا دیگر مخلوقات الهی دارای ظرفیت کمال‌پذیری محدودی هستند، اما انسان چون می‌تواند مظهر کلّ اسماء و صفات الهی شود کمال‌پذیری او نامحدود است.

کلید واژه‌ها: کمال‌پذیری، ادیان شرقی، عرفان اسلامی، انسان کامل، اسماء و صفات الهی.

---

\* استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

\*\* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۱۳

## مقدمه

شناخت انسان و ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه مکاتب و ادیان گوناگون - اعم از الهی و غیر الهی و وحیانی و غیر وحیانی - بوده است. هر منظومه فکری و دینی که در ارتباط با انسان سخنی برای گفتن دارد؛ چه آنگاه که می‌خواهد جهان‌شناسی ارائه کرده و انسان را به عنوان یک پدیده بررسی کند و چه آنگاه که مدعی است برای تأمین سعادت دنیوی او، به عنوان فرد یا جمع، برنامه‌ای ارائه می‌کند و چه زمانی که ادعای تأمین سعادت دنیوی و اخروی او را دارد، مثل تمام ادیان آسمانی، و چه هنگامی که مدعی ارائه معرفت‌ها و دانستنی‌های بیشتر به انسان است، دارای نوعی انسان‌شناسی در درون خود است. بنابراین شناسایی انسان و معرفی جایگاه او در چینش نظام هستی اهمیت ویژه دارد. در این میان، هر یک از مکاتب دینی و یا فکری سعی دارند بر اساس دیدگاه و جهان‌بینی خود، انسانی را به عنوان انسان کامل، فرهمند و برتر معرفی کنند. این مقاله درصدد است تا انسان و کمال‌پذیری او را از منظر مهم‌ترین ادیان جهان به تصویر بکشد و نشان دهد که کمال‌پذیری انسان می‌تواند نقطه تقاطع ادیان با یکدیگر باشد. با این بررسی، خواننده می‌تواند در مورد این اندیشه به داوری بنشیند که آیا ادیان مختلف، چه آسمانی و چه غیرآسمانی، و حتی آنها که به خدای خالق واحد اعتقاد ندارند، می‌توانند در یک موضوع و دغدغه مشترک به توافق برسند. از همین راه است که می‌توان به مسائل دیگری چون الهیات و توحید در خالقیت و ربوبیت نیز فکر کرد و به گفت و گوی در مورد آنها پرداخت. به بیان دیگر، این مقاله می‌خواهد این موضوع را به داوری بگذارد که مرکزی‌ترین محور گفت‌وگوی ادیان باید انسان باشد و سپس از موضوع انسان می‌توان به خدا رسید؛ چرا که انسان موضوعی ملموس و دارای اهمیت برای همه است. همه فرهنگ‌ها و ادیان دوست دارند که انسان به زندگی بهتر برسد و از کمال و سعادت بهره‌ور شود. از این رو، همه مکاتب و ادیان اشتیاق دارند که در مورد چگونگی کمال‌پذیری انسان به گفت و گو بپردازند. از راه گفتمان انسان‌شناسی و کمال‌شناسی است که می‌توانیم به گفتمان الهیات نیز برسیم. این امر با توجه به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز می‌تواند مورد تأیید قرار گیرد.

## ۱. انسان و کمال انسانی در مکاتب مهم یونان باستان

یونان از دیرباز کانون اندیشه و مهد فلسفه و عرفان بوده است. به همین سبب، اندیشه‌ورزی در مورد انسان و تکامل انسانی از محوری‌ترین بخش‌های مکاتب فلسفی و عرفانی یونان باستان به شمار می‌آید.

در تفکر یونانی میان دست یافتن به کمال و بهره‌مندی از قدرت تفکر که به واسطه نیروی عقل محقق می‌شود رابطه مستقیم و تنگاتنگی وجود دارد. در این طرز تفکر، اشیاء را با صرف عناصر مادی متشکله آنها نمی‌توان تفسیر کرد، بلکه اشیاء به اصل و منشئی بستگی دارند که امتزاج عناصر را اداره و هر موجودی را به کمالی که در خور آن است، می‌رساند. این اصل و منشأ، عقل است و دانشی که در پرتو عقل حاصل می‌شود، معرفتی است که سعادت حقیقی انسان را تأمین می‌کند. چنین معرفتی، فضیلت است و انسان ایده‌آل، انسان برخوردار از فضیلت است (ورنر، ص ۴۹-۴۸).

از دیدگاه ارسطو، غرض از جستجوها، کارها و کوشش‌هایی که انسان می‌کند، نیل به خیر است. اما همچنان که اعمال انسانی بسیار متعددند، مفهوم خیر نیز تنوع بسیار دارد. انواع گوناگون خیر، تشکیل نوعی سلسله مراتب را می‌دهند و بالطبع با یکدیگر رابطه مافوق و مادون دارند. به طوری که در رأس آنها خیری قرار گرفته که به دیگر خیرها بستگی ندارد، قائم به ذات است و ما انسان‌ها به خاطر خود آن خیر، طالب آن هستیم. به بیان دیگر، هر فن، هر تجسس علمی و نظری و همچنین هر فعل و هرگونه استشعار، معطوف به خیری است و به سوی خیری گرایش دارد. اما در واقع بین غایات، تفاوت‌هایی دیده می‌شود. بعضی از غایات مندرج در خود فعالیت و بعضی از غایات مجزا و خارج از فعالیت است (ارسطو، ۱۳۸، ج ۱، ص ۴۵).

او این مرتبه از خیر را «خیر اعلی» می‌نامد. برای مثال، غرض از فن پزشکی، سلامتی و صحت است، و هدف از صنعت کشتی‌سازی، کشتی و ناو و منظور از اقتصاد، ثروت و غناست. اگر فعالیت‌های ما متوجه غایتی است که جویای آن هستیم و اگر ما هر چیزی را به خاطر یک چیز دیگر انتخاب می‌کنیم، در این صورت به بی‌نهایت می‌رسیم و این تسلسل است و باطل. بنابراین روشن است که غایت نهایی، چیزی جز خیر (خیر اعلی) نمی‌تواند باشد. این خیر اعلی، کمال نام دارد. بنابراین، می‌توان گفت که هرکسی از مفهوم کمال بر حسب نوع زندگی و تجربیاتش،

تصویری خاص پیدا می‌کند. در این دیدگاه، هر یک از افراد انسانی زندگی خاصی را تجربه می‌کنند که عبارتند از: ۱. زندگی مقرون به لذات مادی؛ ۲. زندگی برای رسیدن به مقامات دنیوی؛ ۳. زندگی مقرون به تفکر و تأمل. نوع اول، حیاتی است حیوانی که بی‌فرهنگ‌ترین مردمان بدان روی می‌کنند. نوع دوم، به سبب اینکه انسان را به سوی جاه و شرف می‌کشاند که شریف‌تر از لذات مادی است، بر اولی برتری دارد. با این همه، چنین خیرهایی نمی‌تواند هدف مطلق انسان باشد، زیرا کسی که به این خیرها می‌رسد وابسته به کسانی می‌شود که او را به آن خیرها می‌رسانند، حال آن که خیر اعلی، خاص صاحب خویش است و آن را نمی‌توان از وی گرفت. نوع سوم، «زندگی تفکری و تأملی» است که مخصوص افراد با فضیلت و بصیرت است (همان، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۵۸).

در بیانی دیگر، ارسطو خیر و صلاح هر موجودی را در این می‌داند که عمل ویژه خود را به نحو احسن انجام دهد. بنابراین، تعیین ماهیت کمال انسان مستلزم این است که فعالیت ویژه انسان چه چیزی در نظر گرفته شود. همچنان که هریک از اعضای انسان، عملی خاص خود دارد، انسان در مجموع نیز باید عمل خاص خویش را داشته باشد. عمل خاص انسان از دیدگاه ارسطو تعقل است. پس کمال در فعالیت عقلانی خلاصه می‌شود که عالی‌ترین نوع فعالیت‌های ماست. از سوی دیگر، ارسطو بر آن است که انجام وظیفه به بهترین صورت، مستلزم فضیلت و تقوی نیز هست. از این‌رو، تنها عمل مطابق با فضیلت، کمال به شمار می‌رود. با این بیان، کمال و فضیلتی که ارسطو مطرح می‌کند، در دو بخش کمال عقلانی و اخلاقی خلاصه می‌شود. در این دیدگاه، حکمت و فرزاندگی، از فضایل و کمالات عقلانی‌اند و شجاعت و سخاوت و جوانمردی از جمله فضایل و کمالات اخلاقی به شمار می‌روند. البته در این میان اصالت از آن فضایل عقلانی است، چرا که اولاً فضیلت اخلاقی، بدون فضیلت عقلانی میسر نیست و ثانیاً فضیلت عقلانی مربوط به شریف‌ترین بخش وجود انسان است. بنابراین، فضیلت عقلانی را همراه با فضیلت اخلاقی باید از اسباب کمال انسان دانست (همان، ج ۲، ص ۴۲).

## ۲. کمال انسانی در اندیشه و آیین ایران باستان

در تفکر ایران باستان، انسان نخستین، دارای وظیفه‌ای جهانی است و افسانه‌ای وجود دارد که از اجزای هشت‌گانه پیکر او بوده است که تمام معادن هشت‌گانه به وجود آمده‌اند. در این دیدگاه،

میان انسان (به عنوان عالم اصغر) و جهان (به عنوان عالم اکبر) تناظری به چشم می‌خورد. به این بیان که جهان، انسان اکبر است و انسان، عالم اصغر. در نبردی که میان جهان مینوی و جهان اهریمنی وجود دارد، انسان به عنوان پیامبر و رسول خداوند، در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع برمی‌خیزد (نیکلسون، ۱۳۵۸، ص ۲۲۶).

به گفته اشوزرتشت، اهورا مزدا یکتا دارای شش صفت و قوای مقدس است که سراسر کائنات را فرا گرفته است و سبب نظم و ترتیب عالم می‌باشد و آنها را شش امشاسپندان نام نهاده که به معنی «مقدس جاودانی» است که از این قرار می‌باشند:

۱. اشاوهِشتا: راستی و درستی و پیشرفت عالم کائنات؛

۲. وهومنو: نهاد پاک؛

۳. وهوخشتر: اقتدار مقدس و سلطنت آسمانی؛

۴. سپنتا آرمیتی: عشق و محبت و اطاعت نسبت به خدا و خلق؛

۵. هروتات: کمال در این جهان؛

۶. امرتات: جاودانگی و بی‌مرگی.

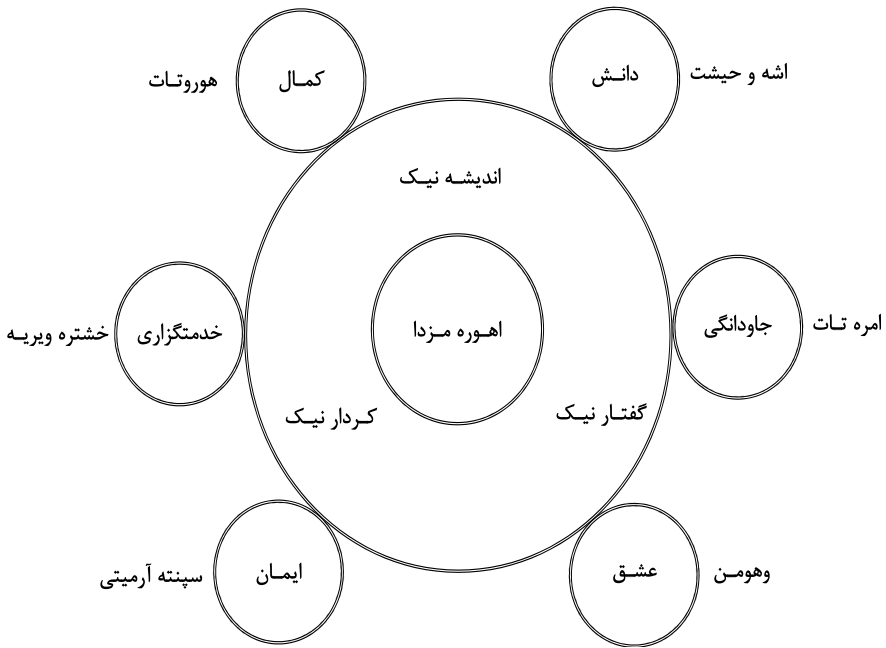
مطابق تعلیمات زرتشت هر یک از انسان‌ها، زن و مرد، فقیر و غنی، باید از این شش امشاسپندان و صفات ایزدی بهره‌مند بوده و آن را در ضمیر خود پرورش دهد تا به وسیله آن سعادت و کمال خود و دیگران را تأمین نماید. سالک پس از طی این شش امشاسپندان و صفات ایزدی به مقام هفتم که مقام وصال است می‌رسد. چنین شخصی در این جهان به اوج کمال رسیده و در عالم دیگر رستگار خواهد گشت. این مقام مقدس در گفتار زرتشت چنین ترسیم می‌شود: «آری، اکنون من می‌خواهم آن کشوری که (مقام) اندیشه و کردار و گفتار نیک است، با دیدگان بنگرم. پس از آن‌که به توسط راستی، اهورا مزدا را شناختم، درود و ستایش خود را در گرزمان (سرای نیایش یا سرای نور)<sup>۱</sup> تقدیم او کنم.» (دینشاه ایرانی، ۱۳۶۱، ص ۹۷).

۱ - گرزمان یا گروسمان در ادبیات فارسی بسیار استعمال شده، در اوستا گرودمان **Garodmana** می‌باشد یعنی سرای سرود و اشاره به عرش است. در دهخدا چنین آمده است: گرزمان [ . گ ر ز گ / گ ز ] آسمان را گویند (برهان). شعرا گویند آسمان است (لغت فرس اسدی)؛ عرش اعظم را نیز گفته‌اند که فلک‌الافلاک باشد (برهان)، (جهانگیری). کلمه پارسی مستعمل زرتشتیان، فارسی گرزمان: آسمان. این کلمه در اوستا گرودمانا (**Garodemana**) و گرونمانه، پازند گروثمان،

بنابراین، می‌توان گفت که انسان کامل زرتشت باید دارای سه ویژگی مهم باشد تا در عرش، که سرای نور بی‌پایان است به دیدار اهورا مزدا نایل شود: ۱. او باید ابتدا راستی و درستی و کلیه صفات الهی را در نهاد خود نهادینه کند؛ ۲. از خدا اطاعت و به خلق او محبت ورزد؛ ۳. اعتقاد به جاودانگی و حیات ابدی داشته باشد.

از آنچه گفته شد، دایره‌ای پدید می‌آید که می‌توان آن را «دایره کمال» خواند (دوستخواه،

۱۳۷۷، ص ۴۰).



### ۳. کمال انسانی در اندیشه و آیین چین باستان

مکاتب چین باستان تا ۲۲۱ ق.م، یک وجه اشتراک دارند و آن اینکه انسان، هم در مقام یک فرد و هم به صورت عضوی از جامعه، دغدغه اساسی آنها به حساب می‌آید. عنصر انسان‌گرایانه از زمان‌های قدیم، وجهه غالب و خصیصه همه مکاتب چینی است که از جمله مشهورترین آنها

سغدی غردمن، پارتی گردمان، اوراق مانوی به پارسی میانه گراسمان. و کلمه پارسی-فارسی گرزمان تلفظ متأخر و کلمه مغلوط است به معنی آسمان علین، عرش خدا یا به معنی وسیع‌تر، آسمان، بهشت (رجوع به حاشیه برهان قاطع شود).

می‌توان به مکتب «کنفوسیوس» (۵۵۱-۴۷۹ ق.م) و مکتب «دائوئیسم» اشاره کرد (اسمارت و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴-۱۴۳).

مکتب کنفوسیوس، مکتبی انسان‌باورانه است. گرچه چینیان پیش از کنفوسیوس نیز با «انسان باوری»<sup>۱</sup> آشنا بودند، اما کنفوسیوس این احساس را به قوی‌ترین نیروی محرک فلسفه چینی بدل ساخته است. دل‌مشغولی اصلی او «انسان برتر» و جامعه نیکو سامان یافته (فاضله) است. تا زمان او، انسان ایده‌آل، اشراف‌زاده یا «چون تزو»<sup>۲</sup> به معنای فرزند حاکم بود که او در چرخشی اساسی و نو نسبت به گذشته یک ایده‌آل کاملاً بدیع، یعنی انسان برتر را تدوین کرد. از این رو، مهم‌ترین مفهوم فلسفه کنفوسیوس، مفهوم «رن» یا «انسانیت» است. برای کنفوسیوس «رن» نمایانگر «انسان کامل»<sup>۳</sup> است و در مورد انسانی صادق است که آرزوی ترقی و پیشرفت دارد؛ پس به دیگران کمک می‌کند تا منزلت یابد (اباذری و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۸).

چنین انسانی در اندیشه او پسری است که محبت والدین را همواره در دل دارد؛ پدری است که به فرزندان خود به عدالت و مهربانی رفتار می‌کند؛ مأموری است که نسبت به فرمانده خود وفادار و امین است؛ شوهری است که با همسر خود باوفا و صمیمی است؛ و دوستی است که با دوست خود، مخلصانه و مؤدب رفتار می‌کند. همچنین او معتقد است که «انسان کامل» همواره به پنج خصلت پسندیده آراسته است که در همه‌جا و همه‌وقت، این خصایل ستوده را به منصف ظهور می‌آورد: ۱. عزت در نفس؛ ۲. علو در همت؛ ۳. خلوص در نیت؛ ۴. شوق در عمل؛ ۵. نیکی در سلوک (بی‌ناس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۴).

کنفوسیوس با این اعتقاد که همه آدمیان می‌توانند به کمال دست یابند، در حقیقت مفهوم «انسان برتر» را به صورت ریشه‌ای تغییر داده است، چرا که این مفهوم پیش از آن ناظر بر منزلت اجتماعی اشراف و مقامی موروثی به شمار می‌رفت.

از دیدگاه لائوتسه، از میان تمامی موجودات، تنها انسان قادر به درک «دائو»ست و می‌تواند زندگی خود را بر اساس فهمش از دائو، سازمان دهد. او موظف است که رابطه درست میان آدمیان

1. Humanism
2. chun- tzu

۳- چنین انسانی را به چینی « چون - تزو » می‌گویند.

را کشف کند و سعی کند که خود را با تزکیه نفس و تقلید از «دائو» ببیراید. دائو (تائو) که به معنای نظم، مسیر و راه است، در فلسفه دین چین، «رمز و رازی غایی» و «آن چه کلمات را بدان راهی نیست» می‌باشد. در رسم‌الخط چینی واژه دائو، مرکب از دو جزء است: یکی، معرف سر و دیگری نشانه پا. سر، نشان دهنده اصل نخستین و پا، معرف قدرت و حرکت به سمت جلوست و هر دو با هم معرف حرکتی هوشمندانه در طول راه هستند. از سوی دیگر، ترکیب سر و پا نمایانگر انسان کامل و هماهنگی آن با قوانین طبیعت است (اباذری، ۱۳۷۲، ص ۷۵).

آیین تائوئیسم (دائوئیسم) بر این اصل قرار گرفته که اگر موجودات جهان مطابق جریان طبیعی خود حرکت کنند، به سوی کمال رهسپار خواهند شد. روی همین اصل اگر انسان نیز بر طبق قانون تائو زندگی کند، به هدف نهایی خویش خواهد رسید. به عبارت دیگر، آسمان و زمین و همچنین انسان‌ها می‌توانند خود را با تائو متناسب سازند و بدین وسیله از کمال وجودی خود بهره‌مند گردند. بنابراین، کسانی که راه تائو را مطابقت نمی‌کنند، شاید موقتاً در اعمال خود کامیابی جزئی حاصل کنند، ولی این کامیابی دوام چندانی ندارد، چرا که قانون تغییرناپذیر تائو در برابر ایشان ثابت و استوار است و هر حرکتی اگر بر خلاف تائو به نقطه آخر هم برسد فی‌الحال بازگشت خواهد کرد، یعنی واکنش نشان خواهد داد (هیأت تحریریه، ۱۳۶۱، ص ۱۵).

چنین انسانی که با نام‌هایی همچون «انسان حقیقی»، «انسان مقدس»، «انسان نهایی» و «انسان الهی» نیز خوانده می‌شود، ارتباط مستقیمی با شمنیزم دارد. «شمنیزم»، پدیده‌ای است که در آن یک پیشگوی ملهم در حالت وجد با موجودات فوق طبیعی؛ خدایان و یا ارواح ارتباط برقرار می‌کند و چنین شخصی با این توانایی در جامعه ابتدایی، غالباً به عنوان واسطه میان افراد قبیله و جهان نادیدنی، انجام وظیفه می‌کند. از همین روست که در «دائوده جینگ»<sup>۱</sup> از «انسان مقدس» به عنوان حاکم کشور یا شاه، سخن رفته است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۱۶).

## 1. Dao De Jing / Tao Te Ching

متن معروف قدیمی دائوی که یک اثر فلسفی - ادبی دیرینه سال چینی است که در طول قرون و اعصار در افکار و اندیشه چینیان تأثیر عمیقی داشته است.



#### ۴. کمال انسانی در اندیشه و آیین هند

از آموزه‌های مکتب ادویتا ودانتا<sup>۱</sup> از آیین هندو آن است که برهمن<sup>۲</sup>، نفس الوهی، تنها حقیقت نهایی است و نفوس و اشخاص انسانی که به ظاهر دارای کثرت و افرادی جدا از یکدیگرند، همگی زیر چتر وجود او هستند. تمرین‌های معنوی برای آن است که انسان بر این وهم غلبه کند و دریابد که در حقیقت یک فرد است و درک کند که موقعیت حقیقی او یگانگی در مقام الوهی برهمن است که به عنوان سات-چیت-آناندا<sup>۳</sup> (موجود پاک، خودآگاهی پاک، سعادت پاک) تعریف شده است. چنین دیدگاهی، که ما نهایتاً چیزی جز یک روح پاک الهی نیستیم، در برخی دیگر از ادیان هندی نیز مشاهده می‌شود (Keith Ward, 1998, p. 1-9).

بر اساس مکتب یوگا، هر انسانی در نهایت به صورت روحی پاک دیده می‌شود؛ اما روح یا نفسی پاک که در نفس کلی الوهی جذب نمی‌شود. انسان در آغاز چنین تجربه می‌کند که در یک بدن مادی و پر از تمایلات خودخواهانه اسیر شده است، اما تمرین‌های معنوی با تفکری سازماندهی شده، به کنترل بدن و ذهن می‌پردازد تا آنجا که خواهش‌های مادی و نفسانی زدوده می‌شود.<sup>۴</sup> تمرین معنوی - که در سنت‌های هندی با عنوان یوگا شناخته می‌شود - با دانش و عمل سروکار دارد، که شامل تفکر سامان‌دهی شده است تا شخص را قادر به درک آن هدف سازد هرچند که ممکن است چندین عمر از زندگی‌های مکرر افراد را برای رسیدن به مقام انسان کامل بگیرد (Harold Coward, chapter 1, p.3).

مکتب هندو طبیعت انسان را مرکب از یک نفس جاویدان (آتمان)<sup>۵</sup> می‌داند که لایه‌های جسمانی (کُساس)<sup>۶</sup>، اعم از بدن، نفس، ذهن و عقل، آن را در بر گرفته. این لایه‌ها مرکب از کارمایی<sup>۷</sup> هستند که توسط انتخاب آزاد شخص در زندگی کنونی و زندگی‌های قبلی ساخته شده‌اند. کامل کردن خود مستلزم زدودن این کارما است، چرا که این کارما سبب زایش مجدد

- 1 . Advaita Vedanta
- 2 . Brahman
- 3 . Sat-Chit-Ananda

۴. برای توضیح بیشتر در مورد یوگا به کتاب زیر از همان نگارنده مراجعه کنید:

Yoga and Psychology (Albany: State University presentation of New York Press, 2002).

- 5 . atman
- 6 . kosas
- 7 . Karma

فرد می‌شود. متون مذهبی هندو از قبیل اوپانیشادها دیدگاهی خوشبینانه نسبت به کمال‌پذیری طبیعت انسان عرضه می‌کنند. به این ترتیب که سعی می‌کنند تا آتمان را که همان نفس حقیقی است از میان لایه‌های تیره و تار کارما درآورند و آن را آشکار سازند. رسیدن به این خواست معنوی ممکن است در یک دوره زمانی طولانی به درازا بکشد. اما تصور هندوها بر این است که این هدفی است که هر شخصی باید آن را محقق سازد. با تحقق این هدف، دایره بی‌آغاز «زایش-مرگ - زایش مجدد» (کارما - سامسارا)<sup>۱</sup> به پایان می‌رسد و کمال یا رهایی از زایش مجدد محقق می‌شود. مکتب هندو راه‌های متنوعی را (متناسب با تنوع در شخصیت و خلق و مزاج افراد انسانی) برای رسیدن به این هدف عرضه می‌کند: راه دانش، راه عمل، راه عبادت و راه عمل به شیوه یوگای باطنی. هریک از این راه‌ها می‌تواند شخص را به کامل گرداندن طبیعت انسانی‌اش توانا سازد تا رهایی (مُکسا)<sup>۲</sup> از زایش مجدد را تحقق بخشد (Ibid, chapter9,p.190).

در واقع، فلسفه و دین هندی به خصوص آیین هندو، بر این نظر است که انسان برای رسیدن به کمال، خلق شده است و هریک از ما در همین زندگی دنیا باید به کمال برسیم. اگر ما موفق به رسیدن به این هدف نشویم، بارها و بارها دوباره زاده خواهیم شد تا به این هدف برسیم. این راه، راهی کاملاً متفاوت در ارائه تصویری از طبیعت انسان و قابلیت آن برای کمال‌پذیری است که با پیش‌فرض‌های اساسی در جهان‌بینی هندی تبیین می‌شود: پیش‌فرض‌هایی مانند، بی‌آغاز بودن آفرینش، کارما، زایش مجدد و رهایی از زایش مجدد (مُکسا و نیروانا) (Ibid, chapter6,p.103).

چهار عقیده اصلی در جهان‌بینی هندی عبارتند از: ۱. آنادی<sup>۳</sup>؛ ۲. کارما؛ ۳. سامسارا<sup>۴</sup>؛ ۴. مُکسا<sup>۵</sup>. آنادی، اندیشه‌ای است که بر اساس آن، جهان، بی‌آغاز فرض می‌شود. هرچیزی - با پیگیری سیر گذشته‌اش - بدون آنکه به نقطه آغازی ختم شود، ادامه می‌یابد. همه موجودات دارای سیکل‌هایی در آفرینش هستند. با هریک از این سیکل‌ها، یک موجود مراحل جوانه زدن، رشد، بلوغ و مردن را طی می‌کند. اما در نهایت، بذری اصلی را وا می‌نهد تا سیکل بعدی را آغاز کند. تصویری که از این سیر عرضه می‌شود، تصویر مراحل رشد یک بذری است که در آغاز، جوانه

1 . karma-samsara

2 . moksa

3 . anadi

4 . samsara

5 . moksa

می‌زند سپس رشد می‌کند و به بلوغ می‌رسد و شکوفه و گل می‌دهد و در نهایت پژمرده می‌شود و می‌میرد. اما از خود بذری به جای می‌گذارد که دوباره همان سیر را ممکن می‌سازد. این سیکل‌ها در جهان، بدون آنکه به نقطه آغازی برسد، ادامه می‌یابد (Ibid, chapter 6, p.104).

در سنت هندی، برای کارما تعاریف فراوانی وجود دارد که برخی از آنها کارما را کاملاً جبرگرایانه نشان می‌دهند. یکی از روشن‌ترین تعاریفی که از کارما شده، عبارت است از اینکه هر زمان که انسان کاری انجام می‌دهد و یا فکری می‌کند، یک خاطره یا بذر کارمایی در مخزن ضمیر ناخودآگاه خویش قرار می‌دهد. آن بذر در آنجا منتظر شرایطی می‌ماند تا آن را به یک هوس، غریزه یا استعدادی برساند که دوباره همان کار را انجام دهد یا همان اندیشه را در سر بگذرانند. البته این هوس کارمایی از ضمیر ناخودآگاه، عاملی برای چیزی نیست؛ بلکه انسان را آماده می‌کند تا کاری را انجام دهد و یا اندیشه‌ای را در ذهن آورد. بنابراین، جایی برای اختیار انسان نیز باقی می‌گذارد. از سوی دیگر، خود کارما هم می‌تواند بد یا خوب باشد. کارها و افکار خوب، آثار نیک کارمایی در ضمیر ناخودآگاه به جای می‌گذارند و زمینه‌ای را برای انگیزش‌های کارمایی نیکو فراهم می‌آورند. به همین ترتیب، کارها و افکار بد، در جهت عکس عمل می‌کنند. مطابق با نظریه کارما، همه انگیزش‌هایی که انسان تجربه می‌کند، نتیجه اعمال و اندیشه‌های او در این زندگی است (Ibid, chapter6, p.105).

علاوه بر این، انگیزش‌هایی - چه خوب و چه بد - که کاملاً خارج از شخصیت و راه و روش فرد به وجود می‌آیند، کارمایی از عمل یا اندیشه‌ای است که فرد در زندگی قبلی خود انجام داده است که این خود مبنای اصل سوم است که سامسارا<sup>۱</sup> یا زایش مجدد<sup>۲</sup> است. ضمیر ناخودآگاه انسان علاوه بر تمام آثار کارمایی ناشی از اعمال و افکار او در این دنیا، بلکه آنچه را نیز مربوط به زندگی قبلی و نیز همه زندگی‌های قبلی است در برمی‌گیرد، چرا که آغازی بر آن نیست. از این رو، تعجبی نیست که ما به طور مرتب احساس می‌کنیم که توسط خواهش‌های کارمایی‌مان تحت فشار هستیم و آنها ما را به جلو و عقب می‌کشانند. با این حال، قدرت انتخابی که ما از آن برخورداریم، همیشه به ما این اجازه را می‌دهد که این انگیزش‌های کارمایی را تحت کنترل خود

1 . samsara

2 . rebirth

درآوریم. سامسارا، اندیشه نردبان زایش مجدد را در اختیار ما قرار می‌دهد. پله‌های این نردبان به این صورت است که در بخش پایینی آن، حیوانات، در بخش میانی، انسان‌ها، و در بخش بالایی، خدایان هستند؛ با این تفاوت که خدایان، بدون انتخاب آزاد؛ انسان‌ها، با انتخاب آزاد؛ و حیوانات، بدون انتخاب آزاد هستند.

انسان‌ها اگر از انتخاب آزادی که دارند استفاده کنند و مطابق انگیزش‌های مثبت کارمایی عمل و با انگیزش‌های منفی مقابله کنند، در این صورت، در پایان این زندگی بر شمار کارماهای خیر در ضمیر ناخودآگاه آنان افزوده و از شمار کارماهای شرّ کاسته می‌شود. در هنگام مرگ، کارماها مانند سگه‌هایی هستند که فرد در حساب بانکی دارد. وقتی کسی بر تعداد کارماهای خوب افزوده باشد در زایش مجددی که خواهد داشت، به طور خودکار از پله‌های نردبان بالا می‌رود. اگر باز هم در فرصت‌های جدید زندگی که با زایش‌های مجدد صورت می‌گیرد، همین روند رو به بالا تکرار شود، انسان را به صورت مارپیچی به سمت بالای نردبان حرکت داده و در قلمرو خدایان به زایش مجدد می‌رساند.

در اندیشه هندی، کمال‌پذیری طبیعت شخص، برای همه میسر است و شخصی هم که به کمال نمی‌رسد، آنقدر زایش مجدد انجام می‌دهد تا کمال در موردش محقق شود. در واقع، کارما - سامسارا، این ایده را مجسم می‌سازد که هریک از انسان‌ها در طبیعت انسانی‌شان تمام افکار و اعمال مربوط به زندگی‌های قبلی را به ارث برده‌اند و همین میراث است که مانعی بر سر رسیدن آنها به کمال است. در این دیدگاه، فرد با یک میراثی طولانی (بی‌آغاز)، که توسط نفس‌های قبلی، که اجداد کارمایی او محسوب می‌شوند، متولد می‌شود و این جنبه کارمایی طبیعت انسان تعیین می‌کند که فرد زندگی را با چگونه شخصیتی آغاز کند. البته این مسئله به معنای یک سرنوشت از پیش تعیین شده برای انسان نیست، به خاطر این که فرد خودش در دوره‌های قبلی زندگی و با انتخاب‌های آزادانه خود، میراث کارمایی را که اکنون با وی است آفریده است. پیامد این دیدگاه این است که در طبیعت انسان، میراثی وجود دارد که نمی‌گذارد انسان زندگی‌اش را به صورت پاک آغاز کند. بلکه طبیعت انسان

حاوی یک سلسله شرایط و تمایلات درونی است که او باید با آن مبارزه کند<sup>۱</sup> (Ibid, p.66). با این حال، این عقیده نیز وجود دارد که با همین طبیعت موجود نیز انسان‌ها دارای فرصت‌هایی برای پیشرفت و کامل شدن هستند. اگر ما از اختیاری که داریم در استفاده از این فرصت‌ها بهره‌گیریم، این فرصت‌ها می‌توانند ما را بر صراطی قرار دهند که به کامل کردن خویش بپردازیم، چرا که این فرایند با منبعی از قدرت معنوی، که در درون انسان است، تقویت می‌شود که نفس‌های ما را که به صورت فردی و معمولی تصور می‌شود، تعالی می‌بخشد.

مکتب بودایی نیز مانند مکتب هندو بر این تصوّر است که هریک از ما برای رسیدن به کمال، با مانع مواجه هستیم؛ این مانع همان جهلی است که از کارما ایجاد شده است؛ کارما نیز نتیجه افکار (به ویژه نیّتات و مقاصد) و اعمالی است که در این زندگی فعلی و زندگی‌های قبلی به طور آزادانه انتخاب کرده‌ایم. بودا تأکید می‌کند که هر شخصی در برابر راهی که برای رهایی از زایش مجدد تعیین می‌کند، هم آزادی انتخاب و هم مسئولیت دارد. بودا راهی را که خود شخصاً پیموده است، برای پیروی پیشنهاد می‌کند.

بنا به سنت بودایی، در هریک از دوران‌های بزرگ جهان، یک بودا<sup>۲</sup> به جهان می‌آید تا راه را به انسان‌ها نشان دهد که بودای تاریخ کنونی جهان، بزرگ‌زاده‌ای به نام «سیدارته گوتمه»<sup>۳</sup> (۵۶۳ یا ۵۶۰ ق.م) است. انسان کامل در آیین بودا، انسانی است که بعد از طی راه هشت‌گانه، به چهار حقیقت می‌رسد. مراحل این هشت طریق والا عبارتند از: ۱. بینش درست؛ ۲. اندیشه درست؛ ۳. گفتار درست؛ ۴. کردار درست؛ ۵. معاش درست؛ ۶. تلاش درست؛ ۷. حضور ذهن درست؛ ۸. تمرکز حواس درست (رجب زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۲)، که نهایتاً به چهار حقیقت درست یا راه رسیدن به نیروانا<sup>۴</sup> منتهی می‌شود که عبارتند از: ۱. دوکا<sup>۵</sup>، که جهان سراسر رنج و عذاب است؛

۱. در اینجا باید این نکته را یادآوری کنیم که دیدگاه اسلامی در این که طبیعت انسان را در هنگام ولادت پاک و بی‌آلایش می‌داند منحصر به فرد است که طبق این اعتقاد، استعدادها مثبت نهاده شده در انسان با پیروی از دستورات الهی محقق می‌شود.

۲. بودا از لحاظ لغوی به معنای (به بیداری رسیده) است.

3. Siddhatta/ Siddharta.

4. Nirvaṇa

مقصود بودائی‌ان از نیروانا رسیدن به آرامش و نجات از رنجها و کشف و شهود در همین دنیاست .

5. Duka

۲. سمودایا<sup>۱</sup>، که ریشه و اصل تمام رنج‌ها در آرزوها و علایق است؛ ۳. ناگا<sup>۲</sup>، که خاموش کردن آتش شهوات و اعدام و افنای کامل میل و هوای نفسانی که آدمی به کلی میل به هستی و زندگی را از خویش دور کند است؛ ۴. مرگا<sup>۳</sup>، که راه صحیح انجام این کارهاست و مساوی است با ریاضت معتدل و مقرون به امحاء تعلقات، و نه ریاضت محض (آل اسحاق، ص ۱۱۶).

در واقع چنین انسانی پس از طی این راه‌های هشت‌گانه، به حقیقت رنج، حقیقت خاستگاه رنج، حقیقت رهایی از رنج و حقیقت راهی که به رهایی از رنج می‌انجامد، دست می‌یابد. اما این راه، خود به تنهایی هدف نیست، مقصد و مقصودش نیرواناست.

نکته قابل توجه دیگر این است که در آیین بودا، همه افراد قابلیت رسیدن به مقام انسان کامل را دارند. سوناندا دانشمند هندی می‌نویسد:

در همه ادیان دیگر پایه‌گذار دین، یا پایگاه خدایی می‌یابد و یا پیامبر و فرستاده خداست. از همین روست که پیروان هرگز با پایه‌گذار برابر نیستند و چون هیچ یک از آنان معصوم نیست، همه باید از بنیانگذار و دستورات او فرمانبرداری کنند و همه در پایگاهی پست‌تر از اویند. ولی در آیین بودا هر کس می‌تواند با پیمودن راهی که بودا نشان داده است، به کمال دست یابد و تنویر گشته، زنده آزاد<sup>۴</sup> شود. این رهروان نیز می‌توانند هم‌پایه بودا شوند و در این حال هیچ نابرابری بین تنویر بودا و دیگران که راه را پیموده‌اند، نیست (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۵)

بنابراین، آنچه برای این دیدگاه‌های هندی در مورد طبیعت انسان حایز اهمیت است، آن است که نقص‌هایی که ما با آن زندگی را شروع می‌کنیم، از طریق اعمال عبادی و معنوی دقیق و سازماندهی شده قابل رفع است. این امر، فعالیت عبادی، تفکر و پرستش را شامل می‌شود. چنین نظام تربیتی‌ای در این آیین‌ها تا آنجا ادامه می‌یابد که تمام جهل و هواهای نفسانی زدوده شود و تنها روح پاک باقی بماند.

## ۵. کمال انسانی در آیین یهود

مهم‌ترین آموزه در دین یهود که دال بر کمال‌پذیری انسان و برتری او در این زمینه بر دیگر موجودات است، در سفر پیدایش از کتاب تورات آمده و آن خداگونگی انسان در آفرینش

---

1.Samudaya  
2.Narga  
3.Marga  
4 . Arahatta

است. در تورات آمده است: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ ... پس خدا انسان را در صورت مانند خود آفرید» (پیدایش، ۱، ص ۲۶-۲۷).

فیلون<sup>۱</sup> از موضوع آفرینش انسان به صورت خدا نتیجه می‌گیرد که آن انسانی آسمانی است و با هیچ شخصیت تاریخی خاصی مطابقت ندارد. او انسان آسمانی‌اش<sup>۲</sup> را لوگوس و نیز خدای دوم می‌نامد که همه انسان‌ها به درجات متفاوت در او سهیم هستند و به عنوان نایب خدا عمل می‌کند (هیک، ۱۳۸۶، ص ۲۲۲).

این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم نام دارد که گاهی آدمِ علوی یا آدمِ قدیمِ علوی نامیده می‌شود. او واسطه و وسیله آفرینش عالم است. در مکتب کابالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده، اشاره به مظهریت و جامعیت در اسماء و صفات الهی است. براساس این دیدگاه، جهان خلقت در آغاز، غیرمادی و روحانی بوده است، ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد. در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش در هم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شکینا<sup>۳</sup> (حضور الهی) غریب ماند. لیکن انسان، از آنجا که اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات) به کمال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهد یافت (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰).

بنابراین، با ورود گناه و شرّ به زندگی آدم و سقوط او، تنها چیزی که برای انسان باقی می‌ماند، امکان رسیدن به کمال مطلوب است. زوهر، مهم‌ترین متن عرفانی یهود، اظهار

## 1. Philo

## 2. Logos-Man

۳- شکینا در تورات حضور پیوسته خدا در عالم است که با نور مرتبط می‌باشد. شکینا حضور و سکون الهی در عالم و در افراد است. با خواندن تورات و انجام عمل خیر، شکینا نزدیک و با اعمال بدو گناه، دور می‌شود. شکینای عبری همان سکینه عربی است.

می‌دارد: تسلط انسان بر عالم حیوانات و خدمتگزاری مخلوقات پست‌تر برای او بر این اساس قرار دارد که انسان ویژگی‌های روحی برتر خویش را نشان دهد (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۷)

کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت از جمله مفاهیم کلیدی در تبیین مسئله کمال در این آیین محسوب می‌شود. در دیدگاه ابن میمون، «خیر اعلی» که همه خوبی‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد، همان کمال عقلانی است. اما این آخرین مرحله کمال برای انسان نیست، چرا که آخرین مرحله کمال عبارت است از یک نوع فعالیت عملی در جهان بعد از آنکه فرد کمال عقلانی مورد نیاز را به دست آورد که این فعالیت عملی در واقع همان اطاعت از دستورات خداوند در تورات است. بنابر مطالب مذکور، کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت از جمله مفاهیم کلیدی در تبیین مسئله کمال در این آیین محسوب می‌شود. در دیدگاه ابن میمون، «خیر اعلی» که همه خوبی‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد، همان کمال عقلانی است. اما این آخرین مرحله کمال برای انسان نیست، چرا که آخرین مرحله کمال عبارت است از یک نوع فعالیت عملی در جهان، بعد از آنکه فرد کمال عقلانی مورد نیاز را به دست آورد. که این فعالیت عملی در واقع همان اطاعت از دستورات یافت شده خداوند در تورات است. در اینجا ابن‌میمون با تمسک به تمثیلی تحت عنوان «تمثیل کاخ»، سطوح مختلف امکان دستیابی به کمال، توسط جامعه یهود را ترسیم می‌کند: در این تمثیل که فردی به عنوان فرمانروا و افرادی به عنوان رعیت او ایفاگران نقش اصلی آن هستند، کاخی ترسیم می‌شود که جایگاه استقرار فرمانرواست و افراد او نسبت به این کاخ هریک در جایگاهی از لحاظ قرب و بعد قرار دارند. برخی چنان از جایگاه کاخ فاصله دارند که حتی قادر به دیدن دیوارهای آن نیز نیستند و برخی چنان به کاخ نزدیک شده‌اند که خود فرمانروا را می‌بینند و حتی می‌توانند با او سخن بگویند. ابن‌میمون با استفاده از این تمثیل بیان می‌کند که افراد مختلف به هر میزان در اطاعت از دستورات شریعت پیش روند به همان میزان به جایگاه فرمانروا و در نتیجه به کمال وجودی خود نزدیک خواهند شد. فرد در مسیر کمال، پس از گذشتن از دو مرحله قبلی، یعنی کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت، به مرحله‌ایی می‌رسد که باید در به دست آوردن فضایل



اخلاقی همچون مهربانی، درستکاری و عدالت تا آنجایی پیش رود که بتواند با خداوند برابری کند (Kellner, 1990, p.14).

گرچه تورات در معنای اخص آن صرفاً به اسفار پنج‌گانه موسی گفته می‌شود. اما برای یهودیت معنای گسترده و عمیقی نیز دارد. تلمود، حکیم یهودی را تجسم زنده‌ای از تورات می‌داند، آن چنان که پس از تحقیق و غوطه ور شدن در آن، هر فکر و عمل چنین حکیمی متجلی از تورات است. مفهوم تلمودی تورات، بیش از همه خود را در تعالیمی نشان می‌دهد که قائل بودند تورات پیش از خلقت جهان وجود داشته و در واقع طرحی است که صانع، مجموعه طبیعت را از روی آن ساخته است. این اندیشه را می‌توان نتیجه مستقیم تصورات خاصی دانست که در نوشته‌های مربوط به حکمت در کتاب مقدس موجود است. در آنجا حکمت تا مرتبه صورت ازلی خلقت بالا می‌رود. در حقیقت، تورات را می‌توان در الاهیات یهود هم‌ارز لوگوس - در اصطلاح مسیحی - دانست (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۵۱) بن سیرا (قرن دوم ق.م.) اولین کسی بوده است که رسماً حکمت مورد بحث کتاب مقدس را با تورات یکی دانسته است، اما شیوع این مسئله مربوط به دوران تلمودی است. عارفان قالباً مسلک تورات ازلی را با مرحله‌ای از فیض الاهی یکی می‌دانستند. بدین ترتیب، تورات جنبه‌ای از مقام الوهیت بود که فقط لباس خاصی بدان پوشیده شده بود. به وسیله مطالعه تورات و زندگی بر طبق تعالیم آن می‌توان با زیرساخت الاهی واقعیت در ارتباط مستقیم بود (همان، ص ۵۲). با این دیدگاه، به هنگام مطالعه تورات، یهودی خود را با اراده و فکر خدا در ارتباط می‌یابد و از همین روست که چنین مطالعه‌ای یکی از برترین اعمال دینی است (همان، ص ۵۳). ربی حییم اهل ولوژین (قرن هیجدهم و نوزدهم) اندیشه اتحاد عرفانی تورات و خدا را، که پیش‌تر در شماری از متون عرفانی قرون وسطا پیدا شده بود، در یکی از آثارش، نِفِسِ هَحِیْمِ (جان حیات)، به تفصیل بسط می‌دهد (همان)

مطابق آیین یهودی، اگر انسانی به تخلف از مسیر الاهی دچار شد، برای متخلف همیشه امکان توبه یا تَشْوَا (برگشت) - teshuvah - وجود دارد. توبه حقیقی که مستلزم تَشْوَوایی از سر عشق و نه از ترس مجازات است، می‌تواند به تبدیل گناهان پیشین به اعمال عادلانه منجر شود.

حتی تشوایی که با انگیزه‌های نازل‌تر انجام شود می‌تواند تخلفات گذشته را بزدايد، اگرچه نمی‌تواند آنها را تبدیل کند (همان، ص ۵۵).

## ۶. کمال‌پذیری انسان در آیین مسیحیت

مسیحیان نیز همانند یهودیان، درون‌مایه بحث کمال‌پذیری انسان را از آیات سفر پیدایش درباره آفرینش انسان به صورت خدا می‌گیرند. یکی از مفسران مسیحی در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ از باب اول در سفر پیدایش می‌گوید: مراد از صورت الهی، صورت عقلی و روحی است و نه صورت جسمی. این صورت گرچه با گناه آدم و سقوط او ضعیف و آلوده شده است، اما اساس آن باقی مانده است. این صفات تنها در یک نفر، حضرت عیسی، کامل است. در بقیه انسان‌ها این صفات به صورت بالقوه وجود دارد و آنها می‌توانند با پیوستن به مسیح، این صفات کمال را به صورت بالفعل در خود محقق سازند؛ امری که حتی آدم نتوانست به آن دست یابد (مجمع‌الکنائس فی الشرق الأذنی، ج ۱، ص ۳۳). مفسران مسیحی با استدلال به صیغه جمع در عبارت «انسان را به صورت خودمان بسازیم تا آنها بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و ... تسلط داشته باشند» (پیدایش، ۱، ص ۲۶) می‌گویند که این آیات از سفر پیدایش در خصوص آدم و حوا سخن نمی‌گوید، بلکه همه افراد نوع بشر را به صورت بالقوه در برمی‌گیرد. آگوستین قدیس هم گفته است که این خود دلیل بر آن است که انسان پس از سقوط، صورت الهی‌اش را از دست نداده است (مجمع‌الکنائس فی الشرق الأذنی، ج ۱، ص ۳۳).

علاوه بر استدلال به متون عهد قدیم، در عهد جدید نیز یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مسیحیت در ارتباط با کمال‌پذیری انسان رقم خورده است؛ حضرت عیسی به پیروانش می‌گوید: «کامل باشید همان طور که پدر آسمانی‌تان کامل است». (متی، ۵، ص ۴۸) در اصل یونانی انجیل متی، واژه «تلیوس»<sup>۱</sup> معادل عبارت «کامل باشید» است. این واژه به معنی نهایت رشد یافتگی و بلوغ و در موردی به کار می‌رود که یک چیز به نقطه نهایی رشد و پیشرفتی که برای آن تعیین شده برسد.<sup>۲</sup> چالش مهمی که این آموزه با آن مواجه است این است که چگونه می‌توان با طبیعتی گناه آلود به کمال الهی دست یافت. مسیحیان در پاسخ می‌گویند که تنها در سایه تأیید الهی است که می‌توان به سوی کمال در حرکت و

1 . teleios

2 . Encyclopedia of Philosophy, s.v. "perfection."

پیشرفت بود. بدون این تأیید، انسان‌ها خودشان را در موقعیتی می‌بایند که پولس در نامه به رومیان این چنین ترسیم می‌کند: «کارهای نیکی که می‌خواهم نمی‌توانم انجام دهم، اما در مقابل، کارهای بدی که نمی‌خواهم، انجام می‌دهم» (رومیان، ۷، ص ۱۹).

بنابراین، الهی‌دانان مسیحی پاسخ به فراخوان «کامل باشید» از عیسی را به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در پیروی از راه ایمان دانسته و گفته‌اند ایمان مستلزم دریافت فیض الهی می‌شود که انسان‌ها را قادر به دوست داشتن دشمنان‌شان می‌نماید. این عشق الهی گوهر کمال است (Coward, 2008, p.55). بارت، از متفکران بزرگ مسیحی، با توجه به مجسم شدن خدا در مسیح، می‌گوید که انسان می‌تواند مکاشفه الهی را درک نماید، زیرا به صورت الهی آفریده شده است. با تجسم الهی در عیسی و انسان، خدا بر خلاف تصور انسان، به جای این‌که در عالم بالا بر تخت تکیه بزند، به وسیله انسان شدن به سوی انسان می‌آید. خدا به جای اینکه طلب خدمت نماید، خودش برای خدمت کردن آمده است. مسیح مکشوف کننده خدای واقعی و هم چنین انسان واقعی است. بارت، بعضی از طرفداران خود را که در مورد گناه انسان و فساد وی بیش از حد تأکید می‌کردند، مورد انتقاد قرار داد و تأکید نمود که نمی‌توانیم با کوچک کردن انسان بر جلال خدا بیفزاییم. شکی نیست که وقتی به وضع انسان در تاریخ نگاه کنیم، متوجه خواهیم شد که بشر گناهکار است و تاریخ بر اعمال ضد انسانی بشر نسبت به هم‌نوعان گواهی می‌دهد، ولی وقتی به مسیح به عنوان انسان واقعی نگاه می‌کنیم متوجه می‌شویم که گناه، جزئی از ذات اصلی انسان نیست (هوردن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵-۱۱۳).

تونی لین در مورد تفکر بارت می‌گوید: «تصور این امر که تجسم عیسی مسیح بدین دلیل صورت گرفت که انسان مرتکب گناه شد، تصویری نادرست است...» در کنار الوهیت خدا و نیز در درون آن، انسانیت او را می‌توان مشاهده کرد که در عیسی مسیح دیده می‌شود. در عیسی مسیح انفکاک بین انسان و خدا، یا خدا و انسان وجود ندارد (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۲۵-۴۲۴). شاید بتوان گفت که اساس مسیح‌شناسی او، آموزه انتخاب است؛ یعنی حادثه‌ای که پیش از خلقت جهان روی داد. "پیش از آنکه خدا دست به کاری بزند"، عیسی مسیح و به همراه او همه نسل بشر، برای شریک خدا شدن، انتخاب شدند. به نظر می‌رسد که این آموزه کرامتی را به بشریت می‌بخشد که هیچ نشانی از آن در آثار اولیه بارت - که در آنها همانند کرکگور معتقد بود که میان خدا و بشر " تفاوت کیفی بی‌انتهایی" وجود دارد - یافت نمی‌شود، اما او چهل سال بعد توانست از "بشریت

در خدا" سخن به میان آورد و حتی بگوید که بهتر است الهیات را خدا - انسان‌شناسی بنامیم. البته بارت معتقد به آموزه دو طبیعتی بودن عیسی مسیح است و در کانون مسیح‌شناسی او، موازنه‌ای دیالکتیکی میان هبوط و صعود، یعنی سیر فرزند خدا به سرزمینی دور (یعنی این جهان) و تعالی عیسای انسان، هنگامی که به سوی پدر بازمی‌گردد، جای دارد. بارت در تشریح این موضوعات، از سرود روحانی مسیح که در رساله فیلیپیان (۶، ص ۱۱-۲) ذکر شده است، بسیار بهره می‌برد (کواری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹-۲۰۸).

#### ۷. کمال‌پذیری انسان از دیدگاه اسلام

قرآن حاوی آموزه‌های بسیار با اهمیتی در ارتباط با سرشت انسان و سیر تکامل اوست. در نگاه اولیه به آموزه‌های قرآنی در مورد انسان با سه گزاره مواجه می‌شویم: ۱. سرشت انسان هماهنگ با آیین الهی و تغییرناپذیر است (روم، ۳۰)؛ ۲. طبیعت انسان با نیرویی نسبتاً قوی انسان را به سمت بدی‌ها سوق می‌دهد (عصر، ۲؛ تین، ۶-۴؛ معارج، ۲۱-۱۹؛ یوسف، ۵۳)؛ ۳. انسان آفریده شده است تا خلیفه خدا در روی زمین باشد (بقره، ۳۰)، و سرانجامش آنکه، با نفسی مطمئن به بارگاه قدس و پاکی رجعت کند (فجر، ۳۰-۲۷). اینها گزاره‌هایی هستند که نمی‌توان به سادگی از کنار آنها گذشت. دو گزاره اول و سوم، بر خلقت انسان بر سرشتی نیکو و آماده برای سیر در آیین الهی برای رسیدن به هدفی متعالی یعنی خلافت الهی است. به بیان دیگر، این دو گزاره مبدأ و مقصد راه کمال را به بهترین شکل نشان داده‌اند؛ با این حال، گزاره دوم نشان می‌دهد که رفتن این راه به آسانی ممکن نیست و انسان در این مسیر با موانعی جدی روبرو خواهد بود.

آیات قرآن در ارتباط با انسان و نسبت او با خوبی و بدی به گونه‌ای است که ضمن تأکید بر آگاهی انسان بر خوبی و بدی به واسطه الهام الهی (شمس، ۸)، گرایش اولیه و شدید انسان را به بدی‌ها نشان می‌دهد. این گرایش به گونه‌ای است که اصل اولیه در انسان‌ها به شمار می‌رود که طرف مقابلش، یعنی گرایش به خوبی‌ها همیشه به عنوان استثنا فرض شده است. آموزه‌هایی چون: «ان الانسان لفي خسر الا الذين...» (عصر، ۲) «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين...» (تین، ۶-۴) «ان النفس لامارة بالسوء الا ما...» (یوسف، ۵۳) «اذا مسّه الشّرّ جزوعاً و اذا مسّه الخيرُ منوعاً الا...» (معارج، ۲۱-۱۹) همگی مؤید این امر هستند. برخی از مفسران گفته‌اند که رغم

آن که فطرت انسان به خوبی‌ها گرایش دارد، طبیعت اولیه انسان میل به بدی دارد (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۲۰، ص ۳۱۹). بنابراین مطابق این تفسیر، بین فطرت و طبیعت انسان تفاوت وجود دارد. فطرت، ناظر به ذاتیاتی است که غیرقابل تغییر است، اما طبیعت، ناظر به امیال و گرایش‌هایی است که قوای نفس انسان با توجه محیط پیرامون خود دارد. مطابق نظر این مفسران که طبیعت اولیه انسان میل به بدی دارد، انسان برای پیمودن راهی را که اساسش بر فطرت پاک خدادادی است و مقصدش احراز مقام شامخ خلیفة اللّٰهی است، باید با کسب اخلاق نیکو و اعمال حسنه به ایجاد طبیعتی ثانوی هماهنگ با این مبدأ و مقصد بپردازد (همان).

متون حدیثی نیز ضمن پرداختن به مباحثی که سیر کمال آدمی را به طور کلی بیان می‌کند، بیشتر به بیان اوصاف اولیاءالله اعم از نبی و وصی پرداخته‌اند. همانند بیاناتی که حضرت امیر در ذیل خطبه دوم نهج البلاغه می‌فرمایند: «و منها یعنی آل النبی علیه‌السلام هم موضع سرّه و ملجأ امره و عبیة علمه و موئل حکمه و كهوف کتبه و جبال دینه ... ولهم خصائص حق الولاية»؛ عترت پیامبر جایگاه اسرار خداوندی و پناهگاه فرمان الهی و مخزن علم خدا و مرجع احکام اسلامی و نگهبان کتاب‌های آسمانی و کوه‌های همیشه استوار دین خدایند و ویژگی‌های حق ولایت به آنها اختصاص دارد. بر طبق این بیان، انسان ولی الله است و ولی از اسماءالله است «يُنشَرُ رَحْمَتُهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ» (شوری، ۲۸) و اسماءالله باقی و دائم اند: «فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (یوسف، ۱۰۱). بنابراین انسان کامل که مظهر اتم و اکمل این اسم شریف است، صاحب ولایت کلیه است که می‌تواند به اذن الله در کائنات تصرف کند و قوای ارضیه و سماویّه را در تحت تسخیر خویش درآورد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

#### ۱.۷. کمال‌پذیری انسان، همگانی یا مختص به افراد خاص

ممکن است با توجه به ذکر نام آدم علیه‌السلام در آیات مربوط به خلافت الهی چنین پنداشته شود که کمال‌پذیری و نیل به مقام انسان کامل اختصاص به آدم دارد. اما با توجه به آیات دیگر قرآن، دستیابی به کمال و مراتب آن، ویژه فرد یا افراد خاصی نیست. در موضوع صلاحیت عموم انسان‌ها برای خلافت الهی، سید حیدر عاملی به آیه کریمه «و لقد خلقناکم ثمّ صورناکم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» استشهد کرده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

در این آیه که مسجود بودن آدم برای فرشتگان مطرح شده است، امر الهی به سجده پس از آن بیان شده است که خداوند با خطاب عمومی موضوع خلقت و آفرینش همه انسان‌ها را مطرح می‌کند. این امر نشان می‌دهد که همه انسان‌ها می‌توانند مسجود فرشتگان قرار گیرند و آدم به عنوان سمبل انسان است. با این حال، باید توجه داشت که عمومیت در اینجا امری بالقوه است. با توجه به گزاره دوم از گزاره‌های سه‌گانه بالا، همه انسان‌ها موفق به بروز و ظهور این کمال نمی‌شوند و از این نقطه نظر میان انسان‌ها درجات و مراتبی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند. در واقع، میزان و معیار نیل به کمال، وفا و یا جفایی است که انسان در حق خود، انسانیت خود و خلیفه‌اللهی و کمال ذاتی خود می‌کند. اگر به حقیقت انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد، خدای خود را نیز خواهد شناخت. اما اگر بخشی از وجودش، او را از درک همه آن محجوب کند، او بر خویش جفا کرده و دیگر انسان کامل نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۰۵).

ابن عربی با اعتقاد به اینکه ملاک خلافت و نیابت انسان از خداوند، تنها کمال و انسانیت داشتن صورت الهی است، تأکید می‌کند که مقام خلافت و نیابت الهی در انحصار مردان نیست، بلکه زنان نیز به این مقام والای معنوی نایل می‌شوند. بنابراین، مردان از حیث انسانیت بر زنان برتری ندارند. وی در این مورد از پیامبر - صلی الله علیه وآله - حدیثی نقل می‌کند که آن حضرت به کمال زنان و برای نمونه به کمال حضرت مریم، دختر عمران و آسیه، زن فرعون، و بنا بر روایت قیصری، همچنین به کمال خدیجه و حضرت فاطمه - سلام الله علیهما - شهادت داده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

## ۲.۲. نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی و سیر تاریخی آن

اولین کسی که تعبیر انسان کامل را مطرح کرده، محیی‌الدین بن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) بود که برای نخستین بار در کتب خود، از جمله در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» درباره ویژگی‌های چنین انسانی و با عنوان «انسان کامل» به تفصیل سخن گفته است. پس از ابن عربی، عزیزالدین نسفی (۷۰۰-۶۳۰ ق)، اولین عارف و نویسنده‌ای است که نام «الانسان الکامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دوگانه‌اش که به زبان فارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. پس از نسفی، عبد الکریم جیلی (۸۰۵ ق)، عنوان «الانسان الکامل» را برای کتاب ارزنده‌اش برگزیده است. این در

حالی است که در میان عرفا، حسین بن منصور حلاج (۳۰۹ - ۲۴۲ ق) نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات الهی شده، نام برده است. به دنبال او، بایزید بسطامی (۲۶۱ یا ۲۳۴ ق) نیز اصطلاح «الکامل التام» را برای انسان نمونه خود به کار برده است (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۳۲۵؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۳، ص ۹۹؛ نصری، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹).

حسین بن منصور حلاج با تأکید بر این خبر مشهور که می‌فرماید: «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴) خلقت خداگونه انسان را مطرح کرد و میان دو جنبه مختلف از طبیعت انسانیت یعنی «لاهوت»<sup>۱</sup> و «ناسوت»<sup>۲</sup> تفاوت نهاد. به نظر حلاج، این دو جنبه دو نوع طبیعت‌اند که هرگز با هم یکی نمی‌شوند. وی با اعتراف به این اندیشه، یعنی اندیشه خداسازی از انسان و اینکه او را نوعی از خلق بشماریم که هیچ نوع دیگر در لاهوتیت به گرد او نمی‌رسد، منجر به ایجاد یک انقلاب در فلسفه صوفیانه شد (عفی، ۱۳۸۰، ص ۴۳). مطابق یک نظر، ابن عربی این اندیشه را از حلاج گرفت، اما لاهوت و ناسوت را نه دو طبیعت منفصل، بلکه صرف دو چهره از حقیقتی واحد به حساب آورد که اگر به صورت بیرونی او نظر افکنیم، ناسوتش می‌نامیم و اگر به باطن و حقیقتش بنگریم، لاهوتش می‌خوانیم. پس لاهوت و ناسوت، بدین معنا مترادف باطن و ظاهر و دو صفت حقیقی است که نه تنها در انسان بلکه در هر یک از موجودات وجود دارد. اما عالی‌ترین و کامل‌ترین صورت هستی در انسان متجلی می‌شود، از این رو ظهور صفت لاهوت و ناسوت در انسان به گونه‌ای است که در هیچ موجود دیگر نیست. ابن عربی نظریه خود را درباره انسان و منزلت او نسبت به خدا و خلق بر این اساس مبتنی می‌کند (همان، ص ۴۲).

### ۳.۷. خداگونه‌ی انسان، نقطه اوج در کمال‌پذیری انسان

عرفا با استناد به برخی آیات و روایات، انسان کامل را جامع اسماء و صفات الهی دانسته‌اند. ابن عربی می‌گوید: انسان کامل نسبت به حق به مثابه مردمک چشم است نسبت به چشم. همان‌گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسان نیز مجلایی است که حق، خویش را با آن

۱ - لاهوت : به مقام ذات اطلاق می‌شود و در اصل لاهوالآهو بوده است.

۲ - ناسوت : عالم حس و شهادت را گویند.

می‌نگرد؛ زیرا او آیینی خداست، او علت آفرینش و غایت قصوای هستی است که با وجود او، اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، این اراده تحقق نمی‌یافت و حق ناشناخته می‌ماند. عالم وقتی به دست خدا آفریده شد، شبیحی بدون روح و آیینی‌ای پرداخت نشده بود. مقتضای امر این بود که آیینی‌ای عالم زنگار زدایی شود و آدم جلای این آیینی و روح این صورت شد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۹). در استناد عرفا به آیات و روایات، مسئله خلقت انسان بر صورت الهی و جانشینی او از خدای تعالی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از جمله به روایتی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) استناد می‌کنند که می‌فرمایند: «ان الله خلق آدم علی صورته»: خدا آدم را به صورت خود آفرید (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۴).

اما مسئله خلافت انسان کامل از دیدگاه عرفا ریشه در آن دارد که در هستی‌شناسی عرفانی، همه عالم مظهر و جلوه حق است و موجودی نیست که تجلی حق نباشد. اما مظهریت هر شیء از خدای تعالی، در حد همان شیء است. فلک، قمر و سایر موجودات عالم، هریک در حد خود، حق را ظهور می‌دهند. در این بین تنها انسان است که مظهر حق است، آن‌گونه که حق می‌خواهد جلوه کند. به عبارت دیگر، خداوند در اشیاء در حد اشیاء، جلوه می‌کند ولی در انسان، در حد خودش. قیود هر مظهري باعث می‌شود که خداوند قد و قامت واقعی خود را در آیینی آن مظهر نبیند. ولی در آیینی انسان، خود را با قد و قامت خود مشاهده می‌کند. از همین رو انسان تجلی اعظم و مظهر اتم حق تعالی است که اسم جامع الله به هویت جمعی‌اش تنها در او پیاده شده است. بنابراین مقصود اصلی ایجاد عالم، استجلاست و استجلاء یعنی خود را در غیر دیدن، همانند نویسندگی که خود را در نوشته خود می‌بیند و کمال این استجلاء تنها در انسان کامل پیدا می‌شود و بدون وجود انسان کامل، استجلاء کامل هم تحقق نخواهد یافت. به تعبیری تنها انسان کامل است که خدای متعال می‌تواند در او خود را به اندازه خود ببیند. عرفا در شرح این مطلب گفته‌اند که جلاء به معنای در خود دیدن و استجلاء به معنای در غیر دیدن است. ابن عربی در فص آدمی از کتاب فصوص الحکم، سر وجود انسان را همین دانسته است و می‌گوید: صاحب کمال به کمالات خود علم دارد، ولی در آینه دیدن، لذت



دیگری دارد. لفظ آینه برای این است که نشان دهد ظهور در غیر است و اگر غیر به گونه‌ای باشد که هر آنچه را در اوست نشان دهد، نهایت مقصود حاصل می‌شود.<sup>۱</sup>

از میان روایات، غیر از روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»، روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ج ۲، ص ۳۲) نیز از آموزه‌های اساسی در این حوزه است، چرا که تا انسان قابلیت کمال‌پذیری و خداگونه شدن را نداشته باشد مساوی دانستن شناخت او با شناخت خداوند بی‌معنا خواهد بود.

با توجه به مبانی قرآنی و حدیثی نظریه انسان کامل، روشن می‌شود که عارفان مسلمان در نظریه‌پردازی و تبیین‌های خود از انسان کامل، بیشتر بر مفاهیم کلیدی قرآن و سنت تکیه کرده‌اند تا بر اندیشه‌های دیگران. بنابراین، در عرفان اسلامی اصالت از آن تعالیم اسلام، که بر اساس کتاب و سنت شکل گرفته است، می‌باشد و اگر هم چیزی از دیگران الهام گرفته شده، چنان در حوزه وسیع تفکرات و تعالیم اسلامی تغییر کرده است که به قول برخی محققان، اندیشه دیگران باید نه کرسی فلک به زیر پانهد تا بتواند بوسه بر رکاب آن زند (بشری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰). با توجه به این‌گونه آموزه‌های قرآنی و حدیثی است که انسان کامل در عرفان اسلامی انسانی است جامع اسماء و صفات خداوند، و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته و نشان داده که عبودیت انسان گوهر گران‌بهایی است که عیار آن جز به ربوبیت حق محک نمی‌خورد: العبودیة جوهرة کُنْهها الرّبویة (محمدی ری‌شهری، ج ۳، ص ۱۷۹۸).

### نتیجه

با توجه به آنچه درباره دیدگاه‌های صاحبان ادیان و مکاتب مختلف در مورد کمال‌پذیری انسان گفته شد می‌توان بر موارد ذیل به عنوان نتایج این بحث تأکید کرد:

۱. لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سَبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَائِهِ الْحَسَنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهُ الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَأَنْ شَتَّتْ قَلْتُ: أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنِ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِكَوْنِهِ مُتَصَفًا بِالْوُجُودِ وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ لِكَوْنِهِ مُتَصَفًا بِالْوُجُودِ وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ فَان رُويَةَ الشَّيْءِ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ مَا هِيَ رُويَتُهُ نَفْسَهُ فِي أَمْرٍ آخِرٍ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرَأَةِ، فَانَّهُ تَظْهِرُ لَهُ نَفْسَهُ فِي صُورَةٍ يَعْطِيهَا الْمَحَلَّ الْمَنْظُورَ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ يَظْهِرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ وُجُودِ هَذَا الْمَحَلِّ وَلَا تَجْلِيهِ لَهُ (رك: محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۴۸).

۱. همهٔ ادیان بزرگ، انسان را فراتر از یک موجود مادی صرف می‌بینند و بر بعد غیرمادی انسان صحنه می‌گذارند؛ گرچه به سختی می‌توان تعریف مشترکی از این بعد غیرمادی ارائه داد. زیرا گذشته از آموزه‌های اسلامی که با تبیین دقیق دو جنبه فطرت و طبیعت و یا با تعبیری عارفانه لاهوت و ناسوت خطوط اصلی ابعاد وجودی انسان را بیان می‌کنند، سایر مکاتب هر یک به فراخور جهان‌بینی خاص خود و با توجه به اعتقاد و یا عدم اعتقاد به مبدأ لایزال به عنوان سرآغاز هستی تعاریف متفاوتی از بعد غیر مادی انسان دارند؛

۲. ادیان بزرگ چهارگوشه جهان و تاریخ، همگی از بزرگی روح و نفس انسان و کمال‌طلبی و کمال‌پذیری او سخن گفته‌اند؛ اما لزوماً شخصیت حقیقی انسان ایده‌آل خود را با شخصیت تاریخی خاصی تطبیق نمی‌دهند، مثلاً در حالی که مسیحیان حضرت عیسی را تجسم عینی کمال و انسان کامل می‌دانند، یهودیان انسان علوی یا قدیم خود را بر شخص خاصی تطبیق نمی‌دهند؛

۳. در ادیان شرقی، از انسان به خدا می‌رسند و در ادیان ابراهیمی، از خدا به انسان و سپس از انسان به خدا؛

۴. همگی ادیان بزرگ بر لزوم راه‌یابی انسان به بارگاه قدس و دور شدن از فساد و نقص تأکید دارند؛

۵. همه ادیان بزرگ جهان به وجود موانعی سر راه کمال‌یابی انسان معترفند و در صددند تا راهی برای برون‌رفت از گرایش‌های کمال‌گریز انسان بیابند؛ با این تفاوت که مکاتب فکری بیشتر بر تعقل و نیز مفاهیم اخلاقی صرف تکیه دارند، در حالی که ادیان آسمانی در کنار این مفاهیم، بر ایمان به خدا و پیروی از دستورات شریعت به عنوان شاهره کمال تأکید می‌کنند؛

۶. گفتمان کمال‌پذیری انسان در اسلام و عرفان اسلامی به نقطه اوج خود می‌رسد و با مقایسه با گفتمان‌های دیگر ادیان در این زمینه دستی برتر دارد. به قول برخی محققان، اندیشه دیگران باید نه کرسی فلک به زیر پا نهد تا بتواند بوسه بر رکاب آن زند.

۷. ادیان بزرگ می‌توانند با گفت و گو بر سر کمال‌پذیری انسان به ایده‌های جدیدی دست یابند و بشریت را به سمت وحدت هدف و در نهایت وحدت مسیر رهنمون شوند؛

۸. بهترین راه برای رسیدن به الهیاتی عمیق و اصیل از کانال انسان شناسی می‌گذرد؛ از این راه می‌توانیم ادیان شرقی و غربی را به یک جهان شناسی مشترک و یا نزدیک به یکدیگر برسانیم و انسان و جهان را در مسیری متلائم با کمال نهایی سوق دهیم.

### فهرست منابع

- قرآن کریم
- کتاب مقدس
- آشتیانی، جلال‌الدین، عرفان بودیسم و جنیسم، چاپ اول، بی‌جا: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- آل اسحاق، یکصد مقاله در بررسی مذاهب و ادیان، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- آملی، سیدحیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، بی‌جا: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- آنترمن، آلن، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فروتن، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.
- اباذری، یوسف و دیگران، ادیان جهان باستان، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات مکیه (۱۴جلدی)، تحقیق عثمان یحیی، چ ۲، مصر: بی‌نا، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، متن و ترجمه فصوص الحکم، محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۶.
- ارسطو طالپس، اخلاق نیکوماخوس، ابوالقاسم پورحسینی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- اسمارت، نینیان و دیگران، سه سنت فلسفی، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۸.
- ایرانی، دینشاه، فلسفه ایران باستان، چ ۵، بی‌جا: انتشارات فروهر، ۱۳۶۱.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۸۰.
- دوستخواه، جلیل، اوستا (کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی)، چ ۴، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۷.

- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
- عیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چ ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: فروزان روز، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چ ۲، بیروت: موسسه وفا، بی تا.
- مجمع الكنائس فی الشرق الأدنى، السنن القویم فی تفسیر اسفار العهد القديم، مبنی علی آراء افاضل الّاهوتیین، الجزء الاول (تفسیر سفری التکوین و الخروج)، بیروت: بی تا، ۱۹۷۳م.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، بی تا: انتشارات دارالحدیث، بی تا.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
- ناس، جان بی، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، چ ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- نصری، عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.
- نیکلسون، رینولدا، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: چاپ زر، ۱۳۵۸.
- ورنر، شارل، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: انتشارات زوار، بی تا.
- هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطاٹوس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- هیأت تحریریه، انسان کامل از دیدگاه لائوتسه، بی تا: موسسه مکاتباتی اسلام شناسی، ۱۳۶۱.
- هیک، جان، اسطوره تجسد خدا، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- یثربی، یحیی، عرفان نظری، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- حاج ابراهیمی، طاهره. عرفان یهودی و مکتب گنوسی، ماهنامه هفت آسمان، شماره ۱۷، ۱۳۸۲.

- مک‌کواری، جان، *چهره عیسی مسیح در مسیحیت معاصر*، ترجمه بهروز حدادی، هفت آسمان، ش ۱۷، ۱۳۸۲.
- Harold Coward, **The perfectibility of human nature in eastern and western thought**, Albany: state university of new york press, 2008.
- Keith Ward, **Religion and Human Nature**, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Kellner, Menachem, **Maimonides on human perfection**، Brown Judaic studies, 1990.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.