

انسان کامل*

غلامحسین ابراهیمی دینانی**

مبحث انسان کامل در همه ادیان الهی خاصه در ادیان ابراهیمی مطرح بوده است. پاره‌ای از کتبی که از عرفا باقی مانده نیز تحت همین عنوان تألیف شده است. مانند «انسان کامل» تألیف عزیزالدین نسفی و «انسان کامل» تألیف عبدالکریم جیلی.

موضوع انسان کامل یک مبحث کاملاً دینی است و در ادیان الهی خصوصاً اسلام مطرح شده و شاید چندان دور از واقع هم نباشد که اعتقاد به نبوت و جهان غیب، مقام عصمت انبیاء (ع)، لزوم اطاعت از انبیاء (ع)، اسوه و الگو بودن پیامبر و جاودانگی احکام اسلام را مبتنی بر فرض انسان کامل بدانیم. بنابراین در غیر انسان کامل ابدیت و دائمی بودن احکام بی‌معنی است و پیدا است که بیشتر خصوصیات انسان کامل از فرازهایی که برشمردیم هویدا می‌شود.

بسیاری از آیات و احادیث نیز متضمن دلالت این معانی بر انسان کامل

* متن سخنرانی آقای دکتر غلامحسین دینانی که در تاریخ ۶۹/۱۲/۲ در انجمن حکمت و فلسفه ایراد شده است.

** دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، استاد دانشگاه و محقق فلسفه اسلامی است.

است که برخی از عرفا و حکما در تفسیر این مقام به آنها استدلال کرده‌اند. اعطای امانت الهی به انسان که در آیه کریمه «انا عرضنا الامانة على السموات والارض فأبين أن يحملها»^۱ از این نمونه است. ابای اهل آسمان و زمین حتی فرشتگان از قبول این امانت، ابای تکوینی است، یعنی مقام تکوینی آنها اجازه نمی‌داد که امانت الهی را حمل کنند و سرانجام خداوند این امانت را بر انسان حمل کرد «و حمله الانسان انه كان ظلوماً جهولاً». عمان سامانی شاعر اهل بیت (ع) در این باره گوید:

چون که نوبت بر حجازیان رسید بانگ نوشانوش بر کیوان رسید
یعنی این شربت و شراب که همان امانت الهی بود وقتی به انسان چشاییده شد «بانگ نوشانوش» گوش فلک را پر کرد.

مسئله تعلیم اسماء الهی به انسان نیز بی‌مناسبت با «امانت» نیست «علم الآدم الاسماء كلها» که نمونه‌های آیات در این باره فراوان است. پاره‌ای از احادیث نیز بر این معنی دلالت دارند مانند «ان الله خلق الآدم علی صورته»^۲ یا «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۳ خودشناسی که در واقع همان خداشناسی است بدون کامل بودن انسان معنای صحیحی نخواهد داشت. البته دربارهٔ صحّت انتساب این حدیث به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تردید است اما به قول یکی از دانشمندان معاصر به فرض آن که این حدیث از مجعولات صوفیه باشد مضمون آن در قرآن آمده است آنجا که می‌فرماید: «نساء الله فأنسیهم أنفسهم»^۴ و اگر این آیه را از حیث منطقی عکس نقیض نماییم نتیجه آن تطابق با «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» خواهد داشت. همچنین آیاتی دیگر مانند «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ

۱. احزاب / ۷۲.

۲. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوی (ص)، ۳ / ۴۳۸.

۳. جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، ص ۲۷۰.

۴. حشر / ۱۹.

فی آنفُسِهِمْ»^۱، «در اَلشَّتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى»^۲، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۳، «قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَذْنَى»^۴، «تَخَنُّ اَقْرَبُ اِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۵، «هو معکم اینما کنتم»^۶.

سخن از انسان کامل بدون تعریف «کمال» میسر نیست هر چند که تعریف حقیقی برای آن ممکن نخواهد بود، از این رو تعریف کمال بی شباهت به تعریف وجود نیست یعنی همانگونه که وجود را نمی توان به حد و رسم تعریف کرد کمال را هم نمی توان به حد و رسم تعریف کرد. به تعبیری کمال مساوق با وجود است. با این همه شاید بتوان به عنوان شرح الاسم یا تعریف لفظی معنایی را برای کمال وضع کرد که به ناچار با چند سؤال فلسفی روبرو خواهیم بود.

(الف) تفاوت معنی کمال با تمام در چیست؟

(ب) آیا کمال همان تمام است؟

(ج) آیا تام همان کامل است؟

(د) تفاوت های تمام، کمال، تام و کامل در چیست؟

کمال در مقابل نقص است، و کامل در مقابل ناقص، و تام هم در مقابل ناقص قرار می گیرد، یعنی ناقص، هم در مقابل تام است و هم در مقابل کامل. کمال به معنای شکفتن یا باز شدن و گسترده شدن است. البته این تعابیر به عنوان تعریف های واقعی کمال نیست بلکه از لوازم تعریف آن است. برخی از متفکران معاصر کوشیده اند که بین معنی کمال و تمام، تفاوت هایی قایل شوند از

۱. فصلت / ۵۳.

۲. اعراف / ۱۷۲.

۳. تین / ۴.

۴. نجم / ۹.

۵. ق / ۱۶.

۶. حدید / ۴.

این رو گفته‌اند که معانی این دو به یکدیگر نزدیک است و شاید یکی باشند. اما در معنی کمال نوعی مفهوم ارتقاء نهفته است تا حدی که انسان از مفهوم کمال معنای ارتقاء را می‌فهمد. فی‌المثل می‌گوییم «خانه‌ایی را می‌سازم و ساختن آن را تمام می‌کنم» در این جمله ارتقاء نیست بلکه تمامیت و پایان یافتن است اما در جمله «کودکی در حال رشد است» نوعی ارتقاء وجود دارد البته این معانی از موارد استعمال آنها فهمیده می‌شود و نمی‌توان آنها را مفاهیم ذاتی به شمار آورد. میر سید شریف جرجانی در کتاب تعریفات^۱ تعریفی از کمال ارائه می‌دهد که بیشتر شرح الاسم یا تعریف لفظی کمال محسوب می‌شود وی گوید: «الْکَمَالُ مَا يُكْمَلُ بِهِ النَّوْعُ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ». البته در ابتدای همین تعریف مواجه با دور و تسلسل هستیم زیرا در جمله تعریفی «الکمال ما یکمل...» این معنا القا می‌شود که کمال آن است که شیئی به آن کامل می‌شود در حالی که معنای حقیقی کمال از آن مستفاد نیست البته شاید جرجانی می‌دانسته که کمال را نمی‌توان تعریف کرد اما با این همه تلاش کرده که در قالب این معنا تعریفی برای کمال ارائه دهد.

حکما و فلاسفه پس از جرجانی تعریف کمال را مبتنی بر آنچه که جرجانی گفته بود قرار دادند مثلاً در تعریف حرکت دو موضوع مطرح است: «الحرکة کمال اول لما بالقوة من حیث أنه بالقوة». حکماء در این عبارت، حرکت را کمال اول دانسته‌اند که وابسته به مفهوم ذات بدانگونه که در تعریف میر سید شریف جرجانی آمده است می‌باشد. کمال اول اشاره به ذات است یعنی چیزی در ذات است قبل از اکتساب صفات. مورد دیگری که مفهوم کمال در آن به کار رفته است در تعریف «نفس» آمده که مشهورترین تعریف از ارسطو است که حکمای اسلامی نیز تعریف او را پذیرفته‌اند.

در تعریف نفس گفته‌اند: «الْنَفْسُ كَمَالٌ أَوَّلٌ لِجَسْمِ آلِي ذِي حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ». در

۱. تعریفات، میر سید شریف جرجانی، چاپ بیروت، ص ۱۹۶.

این تعریف هم کلمه کمال آمده است که مبتنی بر تعریف جرجانی است و طبق این تعاریف اگر کمال ذاتی است و همچنین کمالات صفاتی و اکتسابی نیز سرانجام منتهی به ذات می‌گردند می‌توان گفت که کمال مفهومی است که بر اساس یک نقشه و الگوی قبلی تهیه شده است، یعنی نقشه‌ای که در یک وعاء خاص تصور شده و علم به آن تنها در نزد حق تعالی است و هر چیزی طبق آن الگوی معلوم که در علم باری است متحقق می‌شود. طبق این نظر معنای کمال گسترش بیشتری می‌یابد.

عارفان نیز درباره کمال حتی در باب تعریف لغوی آن سخنهای بسیاری گفته‌اند. درباره سلوک و تعلیم علوم الهی گفته‌اند که علم اگر در شخص ناقص باشد به جهل تبدیل می‌شود و اگر در شخص کامل باشد وی کمال می‌یابد. این همان کمال ذاتی است که سالک باید آن را داشته باشد تا علم در او نافع واقع شود. در غیر این صورت، صور حاصله در شخص ناقص ممکن است موجب نقص شود و اگر کسی در تعلیم سلوک از شخص ناقصی که به ادعا مرشد طریقت است و کامل نیست دستور سلوک بگیرد حتماً موجبات گمراهی خود را فراهم ساخته است. زیرا شخص ناقص، بنابراین دستور، نمی‌تواند به کمال برسد اما اگر شیخ کاملی دستور سلوک دهد و ناقصی به او ببیند کامل خواهد شد.

کاملی گر خاک گیرد زر کند / مفلس از زر برد خاکستر کند^۱

در این باره ملا عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد سخن دقیق و قابل تأملی دارد. او گوید اگر کسی به معنای کمال در انسان قائل نباشد و در عین حال بگوید که انسان می‌تواند کامل شود و به سعادت معنوی برسد، در واقع انسانیت را از انسان سلب کرده است. لاهیجی در این سخن مفهوم سلب را بدین صراحت به کار نمی‌برد اما قایل است که اعتقاد به این معنی در باب انسان از مقدمات مفهوم

۱. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد. آ. نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۶۰۹.

انسان است. پیش از لاهیجی در قرن پنجم هجری ابوالبرکات بغدادی در کتاب خود بنام *المعتبر فی الحکمة* درباره کمال گفته است: «کمال المعرفة، معرفة الکمال» یعنی اگر کسی کمال را بشناسد معرفتش کامل می شود. یعنی معرفت به کمال متضمن کمال معرفت آدمی است. بنابر این تعریف می توان گفت که کمال نوعی ظهور و تمامیت است ولی این ظهور و تمامیت بر اساس یک الگوی علمی است که باید در جایی معلوم باشد و اگر معلوم نباشد، کمال معنا نخواهد داشت. در نظر کسانی که قائل به وجود آفریدگار برای عالم نیستند «کمال» بی معنی است و در تفسیر تکامل نیز سخنی نخواهند داشت. فی المثل داروین صرف نظر از این که خداپرست بوده یا نه، هر تحولی را مبتنی بر تکامل می داند و مسلم است که نفس تحول، تکامل نیست زیرا تکامل چیزی بیشتر از آنچه که در تحول آمده را نیازمند است.

عرفا درباره کمال گویند: «کمال» ظهور جلوه تمامی است از آنچه قبلاً معلوم بوده، و جمال نیز همان کمال ظهور است؛ این کمال ظهور یعنی ظهور تامی که متناسب و ملایم است. البته در مورد جمال نیز ارائه تعریف نهایی مشکل است. حُسن، نفس تناسب و ملایمت است نه کمال ظهور. در جمال، کمال ظهور مطرح است اما حُسن این گونه نیست. «ملاحح» را عارفان به تناسب و ملایمت تعریف کرده اند به همان تعبیری که درباره حُسن آمده است به اضافه لطافتی پوشیده و دقیق که حتی تعریف از آن میسر نیست. البته نمی توان گفت که ملاحح همان ملایمت است و همان مناسبتی که در حسن است در ملاحح هم باشد. جالب این که چیزی اضافه در آن است که خیلی لطیف است. شاید حافظ با تعبیر «آن» به القاء همین معنا نظر داشته است:

شاهد آن نیست که مویی میانی دارد بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد^۱

و نیز شیخ محمود شبستری گوید:

ملاحت از جهان بی مثالی در آمد همچو رند لا ابالی
به شهرستان نیکویی علم زد همه اسباب عالم را به هم زد

«صباحت» را ظهور به صورت متناسب معنی کرده‌اند اما به صورت برق و لمعان. معهذاً معانی صباحت، ملاحت و حسن با معنای جمال متفاوت است اما تقریباً همه آنها به معنای کمال نزدیک است. و کمال ظهور نیز که عارفان از آن سخن گفته‌اند منشا مبحث تجلی و مسئله فیض الهی در آثار حکمای اسلامی است.

مرحوم آقا علی مدرس زنوزی یکی از بزرگترین حکمای بعد از صدر- المتألهین است. وی سخنی درباره فیض دارد مبنی بر این که: «فیض، کمال ظهور است». هر چند که شبیه سخن وی در آثار حکمای پیش از او دیده می‌شود اما سبک تقریر آقا علی مدرس از این مسئله صورت جالبی به سخن وی بخشیده است. او می‌گوید: «خداوند مکنن ذات غیب است و همه چیز از علم و فیض او ناشی می‌شود تجلی و ایجاد این کمال مطلق به مثابه لحاظی در لحاظ دیگر نیست. فی‌المثل ممکن است که انسان به یک لحاظ فعلی را انجام دهد و به لحاظی فعل دیگری را انجام دهد که او را از مسیر مطلوب وی رها سازد زیرا انجام آن عمل صرف نیرو و وقت دیگری را می‌طلبد. اما خداوند فعلی را برای نیل به بعضی از جهات آن انجام نمی‌دهد چون ذات حق بسیط محض است بنابراین تعدد و جهات و تبعیض در موجود غیر بسیط مطرح است و چون خداوند ذات بحت بسیط است فعلی را که انجام می‌دهد به تمام ذات است و هر چند که انجام آن فعل مسبوق به اراده است اما این اراده عین ذات است.

پس فعل و اثر حق به تمام ذات است و اگر فعل حق تعالی یعنی اثر حق که به تمام ذات است ظاهر شود در واقع اثر تمام ذات است و این اثر هم تمام الاثر است یعنی تمام اثر ذات است.

تعبیر «اثر تمام ذات» و «تمام اثر ذات» قابل تأمل است. اثر تمام ذات یعنی اثری که از تمام ذات صادر شود، اگر این اثر از تمام ذات ناشی است، پس اثر تمام ذات است و اگر این اثر، اثر تمام ذات است این سؤال مطرح می‌شود که تمام الاثر یعنی چه؟ البته این تمام الاثر همان ظهور کامل یعنی تمام ظهور است.

در مقایسه با فعل انسانی، موجود با تمام وجودش ظاهر نمی‌شود اما در مورد حق تعالی اگر ظهور، اثر تمام ذات است آن اثر، تمام اثر ذات خواهد بود. سؤال دیگری که در این بین مطرح است این است که تمام اثر ذات حق یعنی چه؟ بنابراین حق تعالی به تمام ذات جلوه می‌کند و این جلوه تمام جلوه حق است. یکی از شاعران فرزانه پارسی گوی به دقایق حکمی این مطلب توجه داشته است. شعر او که درباره امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، چنین سروده شده:

اسند الله در وجود آمد در پس پرده هر چه بود آمد
در این بیت اسد الله (علی علیه السلام) تمام اثر ذات است یعنی هر چه بود آمد. بیت بعدی نیز متضمن همین معناست:

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم^۱

در این تجلی جمال، چیزی در پس پرده ذات نماند جز مقام غیب یا ذات که همان مقام غیب الغیوب است یا مقام لا اسم و لا رسم که نشان آن کمال است. با فرض انسان کامل به عنوان اولین اثر ذات، این مسئله مطرح می‌شود که آیا انسان نمونه نظام اکمل هستی است. برخی از متفکران این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا نظام فعلی جهان، اکمل نظامهاست؟ یا این که نظامی، کاملتر از نظام فعلی نیز می‌تواند به وجود بیاید؟ حکیم عمر خیام نیشابوری که در بین قدما تقریباً طراح چنین افکاری بوده و در اشعارش از نظام هستی گله‌مند است، در اعتقاد وی احسن از این نظام هم متصور است برخلاف او برخی دیگر

۱. با کمی اختلاف در نقد النصوص، ص ۶۳.

همفکرانش از حکماء معتقدند که نه تنها احسن از نظام فعلی جهان میسر نیست بلکه مشابه این نظام هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین سخن زنوزی اگر اثر حق را تمام اثر ذات بدانیم، عالم، اثر ذات حق است از این رو نه تنها وجود انسان کامل نیز تثبیت می‌شود بلکه نظام عالم نظام احسن است که نظامی بهتر از آن متصور نخواهد بود. معتزله به پیروی از حکماء به نظام احسن قائل هستند چون مصلحت اندیشند و عالم را بر اساس مصالح علم حق می‌دانند و در این بین تنها اشاعره هستند که مصلحت اندیشی خداوند را در این مورد رد می‌کنند. مع‌ذلک در میان مکتب اشاعره، غزالی از جمله کسانی است که معتقد است نظام آفرینش نظام احسن است و این طرز تفکر علیرغم اشعری بودن وی است. او گوید: «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدَعٌ وَمَا كَانَ» یعنی در عالم امکان، ابداع و احسن و زیباتر از آنچه که هست نمی‌تواند باشد. سخن غزالی بدین جا ختم می‌شود که عالم تمام اثر حق است و تمام اثر ذات هم نمی‌تواند ناقص باشد چون ذات کامل علی‌الاطلاق است. و نیز اگر مبدأ عالم واجب الوجود از همه جهات و حیثیات است اثر آن نیز که موجود است از حیث ذات وجود، وجوب یافته پس تمام حیث آن شیئی واجب است و هیچ نحو امکانی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. بنابراین واجب الوجود این‌گونه نیست که وجودش واجب باشد اما اراده‌اش ممکن، یا این که وجودش واجب باشد ولی علمش، ممکن. اگر واجب است از تمام جهات و حیثیات واجب است و بر این اساس واجب الوجود از جمیع جهات است و در آفرینش، نظامی احسن از نظام فعلی متصور نیست یعنی نمی‌تواند نظامی احسن از این باشد ولی تصور نشود. زیرا این سؤال مطرح می‌شود که آن نظام چرا به وجود نیامد؟ که عمده این عدم وجود یافتن به نقص فاعلی یا نقص قابلی باز می‌گردد. اگر نظامی احسن متصور باشد و موجود نشده باشد این فرض حاصل می‌شود که واجب الوجود عالم که مبدأ آفرینش است، بخل و نقص در آفرینش داشته «تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً» پس نقص فاعلی و قابلی هم نیست چون

فرض ما این است که ممکن، ممکن است و عالم نیز عالم امکان است و امکان هم پذیرش محض است و در پذیرش محض هم تفاوتی نیست پس اگر صادر نشد معلوم می‌شود که ممکن نبوده است که صادر شود. بعلاوه اشکال دیگری هم هست مبنی بر این که اگر احسن از این نظام متصور بود و حق آن را به وجود نمی‌آورد ترجیح مرجوح به راجح لازم می‌آمد یعنی آنچه که مرجوح است موجود می‌شد یا حتی اگر مشابه این عالم هم امکان داشت ترجیح بدون مرجح لازم می‌آمد. بنابراین نظام فعلی عالم احسن است و انسانی هم که در این نظام است کامل است. به سخنی دیگر، هم انسان در عالم است و هم عالم در انسان، در واقع انسان از حیث مقام عقل اولین صادر و تمام اثر ذات حق است.

حکما، صادر اول را عقل می‌دانند و به ترتیب عقل دوم و... اما عارفان اولین صادر را نخستین تجلی می‌نامند. در سخن آنها صدور به همان معنای تجلی و ظهور است که در صبح ازل دمیده: «نور یشرق من صبح الازل یلوح علی هیاکل التوحید آثاره». البته این صبح، زمانی نیست چون نسبت متغیر به متغیر، زمان است و نسبت متغیر به ثابت، دهر است و نسبت ثابت به ثابت، سرمد است. زمان وقتی است که متغیر را با متغیر دیگری بسنجیم و هرگاه متغیر به ثابت سنجیده شود دهر است. جالب این که انسان در هویت خود از دهر بالاتر است و در مقام سرمدیت نیز از ملکوت بالاتر. بنابراین اولین صادر که اولین جلوه است از نظر عرفا یک حقیقت منبسط است. عارفان معتقدند که درباره ذات نمی‌توان سخن گفت. همه چیز در آن مقام محترق است حتی انبیاء نیز به آن مقام احتجاجی نمی‌کنند حدیث نبوی نیز متضمن این معناست: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ». پس از این، مقام معروفیت است به همان اندازه که مقام ذات مجهول ازلی است. این معروفیت برابر با جمال و بهاء است که در مقام فعل ظهور می‌یابد یعنی وقتی ظاهر می‌شود که این ظهور فعل به مثابه کل ظهور است. در واقع معروفیت و ظهور بعد از مقام ذات است. این مقام، مقام انبساط یا وجود منبسط است که تمام صفات حق

در این مقام ظاهر می‌شود. صفات را به اعتبار این که علایم حق هستند و دلالت بر مقام ذات دارند مقام واحدیت گفته‌اند. البته مقام واحدیت دو نوع است، مقام «فیض مقدس» به این اعتبار که دارای اقتضای خلق و ظهورات موجود است متعین است و از آن به مقام مشیت تعبیر کرده‌اند و چون دارای خلق و موجودات متعین است نفس ایجاد است یعنی غیر از ایجاد چیزی نیست. اضافه، اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی. بنابراین مقام الوهیت مقام واحدیت اول یا مقام واحدیت دوم یا مقام مشیت یا مقام فعل است به این اعتبار که تمام این صفات در یک اسم مندرج هستند و به نعت جمعی این صفات موجودند نه به نحوه تفرقه. و اسم دیگری که می‌توان برای آن انتخاب کرد اسم «الله» است به اعتبار این که در عین وحدت جامع تمام کمالات موجودات متعین است آن هم به نعت وحدت و بساطت. برخی از عرفا گفته‌اند: اسم این مقام را می‌توان علویت علی (ع) گذاشت. البته تعبیرات متفاوت است مقام نورانیت محمدی یا همان مقام: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»^۱ که در حدیث دیگری که در خطبه حقیقت است حضرت علی علیه السلام فرمود: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ». کسی که مرا به مقام نورانیت بشناسد این معرفت، معرفت خداوند است. همه اینها اشاره به همین مقام انبساط است که مقام اسماء و صفات حق تعالی است و یگانه موجودی که مظهر تام این صفات است فقط انسان است. در حالی که هر موجودی از موجودات عالم، مظهر یکی از صفات خداوند است و تنها انسان است که تمام صفات حق تعالی مانند لطف و قهر و جمال و جلال در او منعکس است. بنابراین انسان موجودی است کامل به این معنی که تمام صفات خداوندی در او ظاهر است که البته مقام نوع انسان است. ممکن است کسی هم به این مقام نرسد و همه این صفات را نداشته باشد یا ممکن است بعضی انسانها پاره‌ای از این صفات را بتوانند بروز دهند. اما انسان به حسب

۱. کشف الحقایق، ص ۱۳۵؛ احادیث مثنوی، ص ۱۱۳.

استعداد می‌تواند همه این صفات را بروز دهد.

در اینجا مسئله مهمی مطرح می‌شود مبنی بر این که اگر انسان کامل تمام اثر تمام ذات است. پس این نواقص و شرور در انسان چیست؟ مرحوم حاج ملا هادی سبزواری گوید: یکی از خصوصیات کمال این است که ناقص را هم در بر داشته باشد اگر این صفات نواقص نبود به همان عقل اول منحصر می‌شد. عقل اول در برابر انسان ناقص است چون خیلی از این کمالات را ندارد همه این نواقص مندرج و مستند در معنی کمال است. اگر این امور تحقق نمی‌پذیرفت عالم به عقل اول ختم می‌شد. و دیگر هیچ موجودی نبود و در این صورت آیا می‌توان گفت آنچه از حق صادر شده است کامل است؟ پس خود وجدان نقض، در ضمن کمال، از شئون کمال است و معنی ظلومی و جهولی هم در این جا مشخص می‌شود یعنی هیچ موجودی نتوانست بار امانت را حمل کند تا این که بر انسان حمل شد «فَحَمَلَهُ الْإِنْسَانُ»^۱. بلافاصله در ادامه آن می‌فرماید: «رَأَىٰ كَأَنَّ ظُلُومًا جَهُولًا». با طرح این آیات چند سؤال از این قبیل که ظلوم و جهول مدح است یا ذم؟ یا ذم بعد از مدح است؟ و اساساً ذم بعد از مدح چه معنی دارد؟ آیا در این ظلومی و جهولی مدح وجود دارد؟

تمام مشکلات بشر در همین دو کلمه خلاصه می‌شود و تفسیرهای متفاوتی هم از آن شده است. یکی از بزرگان ظلومی و جهولی را به معنای ظاهر آن حمل نموده است و گفته است که این به لحاظ بعضی از افراد است اما نمی‌دانسته که با تعریف آدم که برخی از مصادیق آن هم شرور هستند، این معنی چندان مناسب نیست. فرض این که تمام این نواقص مندرج در معنی کمال است از حیث این کمال واجد تمام نواقص هم هست.

مرحوم سبزواری صرف‌نظر از این که حکیم بزرگی است، عارف

وارسته‌ای نیز محسوب می‌شود. در تفسیر ظلومی و جهولی انسان گفته است: انسان ظلوم است چون حد نمی‌شناسد: «لَا يَصُلُّ إِلَى حَدِّ إِلَّا وَقَدْ يَتَجَاوَزُ عَنْهُ». مسیر انسانی به کجا می‌رسد و به کجا پایان می‌پذیرد؟ حد نداشتن و همواره در تعالی و تجاوز بودن اساس مسیر انسان است. با این همه اگر تعالی را همان تجاوز معنی نماییم با معنی ظلوم بودن سازگار می‌شود. تجاوز از حد، یک نوع ظلم است اما در اینجا ظلم و تجاوز مطلوب است. ظلومی انسان تجاوز از حد خودش است که حد نمی‌توان برای آن در نظر گرفت و ماهیت نیز ندارد. بنابراین ما نمی‌توانیم برای انسان ماهیت قایل شویم و در این بین شاید کم و بیش حق با اصالت وجودی‌های معاصر باشد که معتقدند انسان ماهیت ندارد یا ماهیتش بعد از ظهورش است.

حکما در تعریف انسان که به حیوان ناطق تعبیر کرده‌اند اصطلاح «مأنت» را نیز بکار برده‌اند که هدف آنها بیشتر برای بیان تجاوز از حد است. در هر حال حد معینی برای انسان نیست و به قول شیخ اشراق: «الْأَنْفُسُ وَ مَا فَوْقَهَا أَيْاتٌ صَرْفَةٌ». نفس ائیت صرف است و نمی‌توان گفت چیست. این همان معنی ظلومی است که حاج ملاً هادی سبزواری در نظریه خود آورده است. سبزواری در معنای جهولی گوید: انسان جهول است چون از غیر حق خبر ندارد آن چنان مستغرق شهود در ذات و صفات حق است که نه از غیر خبری دارد و نه از خود، که این خود نوعی جهل و بی‌خبری است. استغراق در شهود جلال و جمال حق نه او را از خودش با خبر گذاشته و نه از غیر.

در بی‌خبری از تو صد مرحله من پیشم تویی خبر از غیر من بی‌خبر از خویشم
چون از غیر حق از همه چیز بی‌خبر است پس جهول است. بنابراین ظلومی و جهولی که به دنباله معنی حمل بار امانت آمده است به معنی ذم نیست بلکه مدح است و به قول نجم‌الدین رازی که گوید: خداوند در آیه‌ای که

می‌فرماید: «وَ حَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» چگونه ممکن است که دریا و صحرا بتواند حامل انسان باشد. حمل انسان در بر و بحر ممکن نیست. حامل انسان فقط خداوند است. هیچکس نمی‌تواند انسان را حمل کند نه دریا، نه صحرا، نه کشتی و نه هواپیما! برای این که انسان خود حامل باری است که کوهها و زمین و آسمانها نتوانستند آن را حمل کنند. آن امانتی که هیچ موجودی نتوانست آن را حمل کند بر دوش انسان است. و تنها او حامل این بار است و چگونه ممکن است دریا و صحرا بتوانند انسان را حمل کنند؟



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی