

مفهوم انسان کامل معصوم در پرتو تفکر نو صدرایی (با تأکید بر آرای شهید مطهری و استاد جوادی آملی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

یحیی کبیر*
فرشید طاهری خراسانی**

چکیده

نظام حکمت صدرایی با روش شناسی خاص فلسفی، زمینه ساز طرح بسیاری از مباحث کلامی و عرفانی بعد از خود بوده است. از جمله، مباحث مربوط به «انسان کامل» که طرح آن در کتب عرفانی گسترش یافت. این امر با بکارگیری و جعل اصطلاح «انسان کامل» توسط ابن عربی آغاز شد. پس از آن ملاصدرا در آثار مهم خود، جهات گوناگونی از شئون «انسان کامل» به ویژه انسان کامل معصوم را مطرح کرده است. شارحان فلسفه صدرایی نیز کم و بیش به این مباحث توجه داشته اند. از این میان، شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی هر کدام با رویکردی متفاوت، تحقیقات زیادی در این باره انجام داده اند. مقاله پیش رو در صدد تبیین آرای این دو اندیشمند، درباره وجه مفهومی اصطلاح «انسان کامل» است. این مطالعه تطبیقی در سه بخش «پیشینه کاربرد اصطلاح»، «تعریف‌ها» و «انسان کامل معصوم» انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که شهید مطهری به پیشینه اصطلاح «انسان کامل» توجه بیشتری داشته و تعریف غیر نقلی خویش از این مفهوم را بر مباحث قوه و فعل فلسفی استوار کرده است؛ اما آیت الله جوادی آملی به محتوای اصطلاح، بیش از پیشینه آن عنایت داشته و تعاریف غیر نقلی خویش را بر مبانی نظری و سلوک عرفانی، بنا نهاده است. در آثار شهید مطهری در مقام تمایز انسان کامل معصوم از غیر معصوم، جنبه کلامی غالب شده و از این رو طرح روشمندی برای تبیین جایگاه تکوینی انسان کامل معصوم مشاهده نمی‌شود؛ اما در مقابل جوادی آملی به نحو روشمند، مفاهیم عرفانی را در مسیر تبیین مقامات موهوبی و ولایت تکوینی امامان معصوم و انسان کامل به خدمت گرفته است.

واژگان کلیدی: انسان شناسی، تعاریف انسان کامل، ولایت تکوینی، صفات کامل معصوم، خلیفه‌اللهی.

* دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران. kabir@ut.ac.ir

** دانش آموخته دکتری فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران. farshid.taherikhorasani@yahoo.com

مقدمه و طرح مسئله

روشن است که نظام موسوم به حکمت متعالیه، صرفاً مکتبی فلسفی نیست؛ بلکه اندیشه‌های کلامی و عرفانی زیادی در آن دیده می‌شود. صدرالدین شیرازی با حوصله و سعه صدر، در باب معرفت، مطالعات گسترده‌ای کرده و منابع مهم عقلی و نقلی را مورد بررسی و کاوش قرار داده است. او در آثار خود به فلسفه یونان، فلسفه مشائیان مسلمان، آثار حکمای اشراقی و آرای متکلمان و عرفا پرداخته است. پیامد این رفتار علمی، دو چیز است:

نخست اینکه درباره روش شناسی فلسفه صدرایی اختلافات چشم‌گیری در آرای اهل نظر دیده می‌شود. برخی ملامدرا را به التقاط متهم کرده و از جمله مدعی شدند که منابع اسفار اربعه بیش از صد و پانزده اثر است و صاحب اسفار در مواضعی، صدر و ذیل عبارات را حذف کرده و گاهی عبارات منقوله نیز نادرست نقل شده است. از این رو برخی مدرّسان در شرح مطالب به خطا افتاده‌اند (دری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷). در مقابل، گروهی نیز به دفاع از روش علمی ملامدرا پرداخته و برای تبیین رویکرد خاص او در بهره‌گیری از روش‌های متنوع، نظریه‌های زیادی ارائه کرده‌اند. این آرا در قالب شش دیدگاه توسط برخی معاصران گردآوری شده است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۳۳)*.

دوم آنکه تلفیق آرای اهل نظر، زمینه را برای طرح مسائل جدیدی در فلسفه فراهم ساخت و بدین ترتیب فضا برای طرح بسیاری از مسائل کلامی و عرفانی در فلسفه هموارتر شد. گرچه از دوران محقق طوسی علم کلام تا اندازه‌ای رنگ فلسفی به خود گرفته بود و متقابلاً فیلسوفان پس از او بیش از پیش به مسائل کلامی توجه نشان دادند. از سوی دیگر، بزرگانی مانند قونوی، سیدحیدر آملی و ابن‌ترکه در تدوین عرفان نظری بسی کوشیدند؛ اما تا استقرار فلسفه صدرایی، هنوز فلسفه، عرفان و کلام، راه خود را می‌پیمودند. علامه طباطبایی دستاوردهای محتوایی فلسفه صدرایی را در سه

* ظاهراً مهم‌ترین اثر در این میان همین کتاب روش شناسی فلسفه ملا صدرا به قلم احد فرامرزی قراملکی است که در سال ۱۳۸۸ به همت بنیاد حکمت اسلامی صدرا به چاپ رسید (برای معرفی و مزایا و معایب این اثر، ر.ک: ابوالحسنی نیارکی، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۹۱).

محور بیان کرده است:

اولاً امکان تازه‌ای به فلسفه داده شد که صدها مسئله فلسفی که در فلسفه قابل طرح نبود، مطرح و حل شود. ثانیاً یک سلسله از مسائل عرفانی (که تا آن روز طوری و رای طور عقل و معلوماتی بالاتر از درک تفکری شمرده می‌شدند) به‌آسانی مورد بحث و نظر قرار گیرند. ثالثاً ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت که قرن‌ها صفت معمای لاینحل داشتند و غالباً از متشابهات شمرده می‌شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان و فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷).

از جمله مسائلی که قبل از صدرای بیشتر وجهه عرفانی داشت و کمتر در آثار فلسفی مورد توجه قرار می‌گرفت، مباحث «انسان‌شناسی» بود. قبل از او مهم‌ترین بحث فیلسوفان در باب انسان، علم النفس انگاشته می‌شد. حتی امروزه نیز در بسیاری از آثار فلسفی همان جریان ادامه دارد؛* اما آثار صدرای مشحون از مطالبی در باب «انسان کامل» است. اصل این اصطلاح — چنان که بیان خواهد شد — ریشه در نوشته‌ها و آثار عرفانی دارد؛ هرچند محتوای آن در نصوص دینی به تفصیل بیان شده است. ملاصدرای برای تبیین این اصطلاح و توضیح مراتب انسان کامل و جایگاه آن در نظام هستی و نسبت آن با خدا و خلق، تلاش فراوانی کرده است. او در آثار متعدد همواره کوشید تا با گزینش برخی اصطلاحات عرفانی و تبیین مبانی خاص فلسفی خویش، جهات مزبور در انسان کامل را توضیح دهد.*

* حتی در آثار برخی صدراپژوهان معاصر نیز مبحث انسان‌شناسی منحصر به علم النفس فلسفی شده است؛ مثلاً در مجلد سوم درآمدی به نظام حکمت صدرایی (که ویژه انسان‌شناسی است)، صرفاً علم النفس مورد توجه قرار گرفته است. مؤلف در مقدمه کتاب «انسان‌شناسی در حکمت متعالیه» را معادل علم النفس دانسته است (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۰/ر. ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۴۵-۶۳).

** مهم‌ترین متون صدرایی که در آنها به اصطلاح «انسان کامل» تصریح شده، عبارت‌اند از: ملاصدرای، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۶ و ج ۶، ص ۲۹۶ و ۳۶۷ و ج ۷، ص ۷، ۱۷، ۱۸ و ۱۶۹ و ج ۸، ص ۱۴۰ و ج ۹، ص ۵۳ و ۸۴ و ۱۳۶۰، ص ۴۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۶۰ و ۱۶۲ و ۱۳۸۷، ص ۴۰، ۵۱ و ۷۲ و ۱۳۶۳، ص ۱۹ و ۲۳ و [بی‌تا] ب، ص ۱۲۰ و ۲۲۰ و [بی‌تا] الف، ص ۲۷، ۴۱، ۴۸، ۵۱ و ۶۶ و ۱۳۸۲، ص ۳۳۵ و ۱۳۵۴، ص ۱۲۷ و ۲۵۶ و ۱۳۶۱، ص ۲۸۵ و ۱۳۷۵، ص ۳۳۹.

طبیعی است که شارحان حکمت متعالیه مانند فیض کاشانی، سبزواری، زنوزی، کمپانی و طباطبایی، کم و بیش به مبحث «انسان کامل» و به خصوص معصومان و شرح جنبه‌های ملکوتی و ملکی آنان به طور ویژه توجه کرده‌اند. شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی از شارحان نامی تفکر نو صدرایی در دوران معاصر هستند که به لحاظ تلمذ نزد بزرگانی همچون علامه طباطبایی ذیل مکتب نوصدرایی تعریف می‌شوند و از جهت کثرت آثار و شاگردان، نیازمند معرفی نیستند. اینان در تألیفات متعدد، در باب «انسان کامل» بسیار سخن گفته‌اند. نگاه کلی به این آثار، حاکی است که شهید مطهری بیشتر به وجه ملکی انسان کامل در جوامع بشری توجه نشان داده و آیت‌الله جوادی آملی بیشتر بر جنبه‌های ملکوتی او تأکید داشته است. این تمایز، زمانی آشکارتر می‌شود که محط بحث، «انسان کامل معصوم» فرض شود. پیش‌تر نیز مقالات معدودی ناظر به آرای شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی درباره «انسان کامل» نگاشته شده است؛* اما ظاهراً پژوهشی تطبیقی میان نظرات این دو متفکر نوصدرایی درباره «انسان کامل معصوم» انجام نشده یا دست کم، منتشر نشده است؛ لذا برآنیم که در پژوهش پیش رو، آرای ایشان را از حیث پیشینه اصطلاح «انسان کامل»، اهمیت طرح آن، تعاریف ناظر بدان و در نهایت تمایز کاملان معصوم از کاملان غیر معصوم بکاویم.

شایان ذکر است که اغلب دعاوی صدری در توصیف «انسان کامل معصوم» در الاسفار الاربعه است؛ اما در عین حال برای اطمینان از نظرات نهایی آن فیلسوف، توجه به سایر آثار وی نیز ضرورت دارد. این ویژگی درباره آثار دو شارح مورد نظر نیز صدق می‌کند؛ بدین معنا که دعاوی اساسی شهید مطهری و جوادی آملی در مسئله مزبور قابل ارجاع به چند تألیف مهم هر یک از ایشان می‌باشد؛ ولی با این همه برای اتقان مطالب آثار بیشتری از هر دو شارح نوصدرایی، مورد مطالعه و استناد قرار خواهد گرفت.

* برای اطلاع بیشتر از محتوای این مقالات، ر. ک: حاجی صادقی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳-۱۸۶ / سیدی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷-۱۶۰.

همچنین پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد، با عنوان «انسان‌شناسی فلسفی در آثار استاد مطهری» در دانشگاه الزهرا، در سال ۱۳۸۱ دفاع شده است.

۱. پیشینه اصطلاح «انسان کامل» و اهمیت مفهومی آن

در آغاز باید توجه داشت که اصطلاح «انسان کامل» در نصوص دینی نیامده است، حتی در کتب کلامی فریقین، آثار فلسفی و صحف عرفانی متقدم نیز از این ترکیب صفا استفاده نشده است. بنابر برخی گزارش‌ها، پیشینه این اصطلاح به قرن هفتم هجری قمری باز می‌گردد. ظاهراً برای اولین بار محی‌الدین اندلسی - عارف پرآوازه - این تعبیر را در برخی آثار خویش به کار برد. پس از آن، شارحان بزرگ آموزه‌های ابن عربی، در تثبیت این اصطلاح نقش‌آفرینی کردند و به تدریج تعبیر «انسان کامل» در کلمات اهل معرفت شیوع یافت و حتی کتاب‌هایی نیز بدین نام نگاشته شد. در آثار شهید مطهری گاه با تردید (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۷) و گاه بدون تردید (همو، ۱۳۷۵، ص ۵۷۶ و ۱۳۷۸، ص ۶۳) بدین نکته اشاره شده است. او همچنین نحوه شیوع این اصطلاح را چنین توضیح می‌دهد:

بحث انسان کامل به شکل نظری اولین بار و سیله محی‌الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت. صدرالدین قونوی، شاگرد و مرید محی‌الدین، در کتاب **مفتاح الغیب** فصل مشبعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا که اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تألیف کرده‌اند: یکی عزیزالدین نسفی از عرفای نیمه دوم قرن هفتم و دیگر عبدالکریم جیلی (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۶۱).

مطهری در فرازی دیگر می‌گوید اساساً جعل این اصطلاح از اختصاصات مسلمانان است، هر چند امروزه در اروپا از تعبیر «انسان کامل» بسیار استفاده می‌شود (همو، ۱۳۷۸، الف، ص ۹۹). البته باید این نکته را افزود که محتوای «انسان کامل» به عنوان یک نگاه آرمانی به نوع انسان، در ادیان و مکاتب فلسفی دیگر نیز همواره مورد بحث بوده است و این نگاه، اختصاص به قرآن و شهودهای عارفان مسلمان ندارد؛ اما او صاف انسان کامل در هر یک از این مکاتب و حتی میان اندیشوران مسلمان، یکسان نیست و از این رو نمی‌توان تعریفی جامع از همه دیدگاه‌ها درباره اصطلاح «انسان کامل» ارائه داد.*

* به زودی تقابل اهل نظر در تعریف «انسان کامل» تشریح خواهد شد.

از تفحص در آثار *جوادی آملی* می‌توان دریافت که ایشان به سیر تاریخی اصطلاح «انسان کامل» توجه چندانی ندارد، چنان که در آثار *ملا صدرا* نیز هیچ اشاره‌ای به وضع این اصطلاح یافت نمی‌شود. اساساً روش بسیاری از بزرگان فلسفه، عرفان و اخلاق نیز چنین بوده و در هر بحث، بیشتر به معانی اصطلاحات و کارکرد آنها توجه داشتند و به تحقیق در باب مبدع یک اصطلاح یا سیر تاریخی آن، چندان اهمیت نمی‌دادند. طبعاً *جوادی آملی* نیز وارث همین سنت است و از این رو نمی‌توان به این خلأ در آثار ایشان خرده گرفت؛ گرچه در معرفت‌شناسی جدید، تأمل در ریشه‌های تاریخی اصطلاحات علمی، اهمیت شایان توجهی یافته است.

البته در آثار *جوادی آملی* اصطلاح «انسان کامل» از پرکاربردترین اصطلاحات است. دلیل این امر به نگاه خاص ایشان به جایگاه انسان درباره تکوین عالم، برمی‌گردد. طبعاً این جایگاه درباره «انسان کامل» قابل تبیین است و بیشتر مطالب بر محور «انسان کامل معصوم» می‌چرخد.^{*} توضیح بیشتر آنکه محتوای آثار *جوادی آملی* غالباً شامل تفسیر قرآن، فلسفه صدرایی و عرفان مبتنی بر آرای *ابن عربی* است و نامبرده در هر سه محور، مبحث انسان‌شناسی را از امهات مباحث می‌داند. اساساً به باور ایشان، مبحث «انسان‌شناسی» برای همه علوم انسانی، حکم اصل موضوع را دارد و هیچ یک از این دانش‌ها، اعم از فلسفه، کلام و عرفان تا ادبیات و اقتصاد و حقوق و سیاست؛ بدون تلقی روشنی از انسان، تحقق نمی‌یابد؛ زیرا با تحلیل مسائل در علوم انسانی به روشنی محوریت انسان، نمایان می‌شود. حتی علوم تجربی نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ گرچه مبحث «انسان‌شناسی» نسبت به این علوم، ارتباط مبدائی ندارد؛ اما بهره‌مندی از علوم تجربی نیز منوط به چپستی انسان و به بیانی، در قلمرو انسانیت انسان است. افزون بر آن، بخشی از این علوم نظیر پزشکی با مبحث «انسان‌شناسی» ارتباط

* در آثار *مطهری* اندکی بیش از ۲۰۰ بار، تعبیر «انسان کامل» به کار رفته که البته در هیچ یک از این موارد، کلمه «معصوم» به دنبال آن نیامده است. با جستجویی ساده در نرم افزار حاوی آثار *جوادی آملی*، بیش از ۱۴۰۰ بار تعبیر «انسان کامل» مشاهده می‌شود که بیش از ۲۰۰ بار آن، متصف به وصف «معصوم» است. نمونه‌هایی از این دست در مباحث آتی خواهد آمد.

وثیقی دارد. برای مثال شناخت دردهای آدمی و درمان آنها بدون شناخت صحیح از انسان میسر نیست؛ چه برخی بیماری‌های انسان مختصاً خود اوست و در هیچ حیوانی مشاهده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲). این اندازه اهمیت به شناخت انسان، معنای معرفت شناختی ویژه‌ای به مخاطبان القا می‌کند و آن را از حصار علم اخلاق و سلوک معنوی، خارج می‌کند؛ لذا جوادی آملی در انتهای بحث می‌گوید: «نتیجه این بحث، آن است که انسان شناسی نه تنها در علم اخلاق و رهیابی به کیفیت تزکیه روح و تضحیه نفس، مؤثر است، بلکه از پیش فرض‌های علوم مختلف نیز بوده و با تثبیت آن، مسایل بسیاری از علوم انسانی و تجربی، کارآمد خواهد شد» (همان، ص ۲۴).

۲. تعاریف انسان کامل و مصادیق اعلاای آن

شهید مطهری در نقدی بر مارکسیسم به عدم اجماع اهل نظر بر تعریف انسان کامل، تصریح کرده است. او ریشه این اختلاف را بیشتر ناشی از تعریف انسان و مفهوم کمال یا به طور مشخص تر، مصادیق کمال انسانی می‌داند؛ مثلاً در برخی نظام‌های فلسفی، کمال انسانی مساوی با قدرت انسان است و انسان کامل را به انسان مقتدر تعریف می‌کنند. برخی متفکران نیز اساساً با مفهوم «کمال» مشکل دارند: «می‌گویند کمال وجود ندارد، تکامل وجود دارد. کمال از نظر اینها یک مفهوم «استاتیک» و جامد است، زیرا به معنی به یک مرحله رسیدن و توقف کردن است؛ تکامل مفهومی «دینامیک» است. بنابراین انسان کامل به معنای اینکه به حد نهایی کمال رسیده باشد و در آنجا توقف کرده باشد وجود ندارد، مسیر است و حرکت و تکامل، و در هیچ جا هم نمی‌ایستد» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۶۵۷).

شهید مطهری در انسان کامل چندین مکتب فکری (مکتب عقل، مکتب عشق، مکتب قدرت، مکتب ضعف، مکتب محبت و...) را معرفی می‌کند که هر یک از آنها بنا بر تلقی خاصی از «کمال» تعریف متفاوتی از «انسان کامل» ارائه داده‌اند (همو، ۱۳۷۸، الف،

ص ۱۶۴-۱۷۷). او به‌ویژه بر اختلافات دیدگاهی میان فیلسوفان، عرفا و متشرّعه تأکید می‌کند. اینکه مثلاً تعریف عرفا از «انسان کامل» با تعریف فیلسوفان متفاوت است و متصوّفه بیش از فلاسفه توانسته‌اند آرای خویش را در جامعه نشر دهند و در عین حال، تعریف هیچ یک از این گروه‌ها، با تعاریف متشرّعه کاملاً هماهنگ نیست (همان، ص ۱۹۵-۱۹۷). ایشان در آثار دیگری بر تمایز نگاه فیلسوفان و عرفای پیشین با متفکران امروزی تأکید کرده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۱).

با این همه در برخی آثار شهید مطهری برای تفهیم و تعریف «انسان کامل» تلاش زیادی صرف شده که از مجموع این تلاش‌ها، دست کم دو راه برای فهم و تعریف «انسان کامل» قابل استنباط است:

— شناخت فلسفی: این طریق بر پایه مفاهیم قوه و فعل پایه گذاری شده است. می‌دانیم این دو مفهوم از ارکان مهم تفکر ارسطویی است. البته شهید مطهری پیش از ارائه تعریف، به تفاوت میان «تمام» و «کامل» می‌پردازد. این مفاهیم هر دو در قبال «ناقص» به کار می‌روند؛ ولی باید توجه داشت مراد از تمامیت یا تام‌بودن یک شیء، نبود نقص در اجزای آن است، مثل کودکی که صحیح و سالم به دنیا آمده، هیچ کمبودی در اجزای بدنش دیده نمی‌شود؛ اما معنای «کامل» در برابر «ناقص» ناظر به مراتب وجودی شیء است:

کامل در مقابل ناقص، معنی دیگری دارد. یک شیء که از نظر اجزا تمام است و از این نظر نقصی ندارد ولی بالقوه می‌تواند چیز دیگری بشود، یعنی می‌تواند متحوّل بشود از مرتبه‌ای و درجه‌ای به مرتبه و درجه بالاتری، مادام که آن مراتب را طی نکرده به آن می‌گوییم «ناقص»، وقتی که مراتب ممکن را طی کند به آن می‌گوییم «کامل». پس «تمام» در مقایسه با اجزا است و «کمال» در مقایسه با مراتب و درجات (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴).

شهید مطهری پس از طرح این مقدمه، تعریفی فلسفی از «انسان کامل» ارائه می‌کند. او می‌گوید: انسان بالقوه حائز کمالات بی‌شماری است. حال اگر انسان برای به فعلیت رساندن این کمالات، تلاش کند در مسیر تکامل قرار می‌گیرد و با فعلیت یافتن همه این

کمالات، عنوان «انسان کامل» بر او صادق خواهد شد (همان، ص ۲۱۵). واضح است دست کم دو ابهام در این تعریف دیده می‌شود: یکی آنکه مصادیق کمالات انسانی چیست؟ مثلاً، علم، قدرت، شهرت و... ابهام دوم، میزان فعلیت هر یک از کمالات است؟ آیا حدّ یقفی وجود دارد؟ حداقل این فعلیت چقدر است؟ آیا بر این اساس، می‌توان برای انسان‌های کامل نیز، مراتب قائل شد؟*

– شناخت اسلامی: به باور شهید مطهری شناخت انسان کامل از منظر اسلام دو راه دارد:

راه اول: اگرچه در نصوص دینی، تعبیر «انسان کامل» به کار نرفته؛ اما به جای آن از تعبیراتی نظیر «مسلمان کامل» یا «مؤمن کامل» استفاده شده که معادل «انسان کامل» است. در آیات و احادیث متعدّد، سیمای این انسان‌ها به تصویر کشیده شده و اوصاف آنها تبیین گردیده است. بنابراین با گردآوری این نصوص و تمرکز بر آنها، می‌توان تعریف اسلام از انسان کامل را به دست آورد.

راه دوم: این طریق، مبتنی بر شناخت مصادیق انسان کامل و مواجهه با واقعیت عینی است. طبعاً انسان کامل مطلوب اسلام، یک فرد ایدئال و ذهنی و خیالی نیست که در خارج محقق نباشد؛ پس نمونه‌های عینی آنها را می‌توان در تاریخ اسلام جستجو کرد. ملاک کامل بودن این افراد، انطباق رفتارشان با آموزه‌های وحیانی است (مطهری، ۱۳۷۸ الف، ص ۹۶). نمونه‌ای از این روش را می‌توان در کتاب وحی و نبوت دید. شهید مطهری در آن اثر، در وصف نبی مکرم اسلام می‌نویسد: «خلق و خویش مانند سخنش و مانند دینش جامع و همه‌جانبه بود. تاریخ هرگز شخصیتی مانند او را یاد ندارد که در همه ابعاد انسانی در حدّ کمال و تمام بوده باشد. او به‌راستی انسان کامل بود» (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴).

به نظر می‌رسد روش دوم، ادامه روش اول برای تعیین مصادیق «انسان کامل» باشد. به دیگر سخن، روش اسلامی شناخت انسان کامل، یک روش با دو گام است. در گام اول، اوصاف «انسان کامل» از نصوص دینی دانسته می‌شود و در گام دوم، با

* اهمّ این پرسش‌ها در عناوین بعدی، مورد بحث قرار می‌گیرد.

استناد به آن او صاف، مصادیق انسان کامل در تاریخ اسلام مشخص می‌گردد. طبعاً در این نگاه، تفکر شیعی حضور پررنگی پیدا می‌کند. مثال‌های شهید مطهری در ادامه تعریف اخیر، دلیل این مدعاست. او بلافاصله پس از نام پیامبر (ص)، نام امیرالمؤمنین و حضرت زهرا را به عنوان مصادیق روشن انسان کامل ذکر می‌کند. البته تأکید می‌کند که مراد، شخص تاریخی آنها نیست؛ بلکه شخصیت آنان مورد نظر است (همان، ص ۹۷). در آثار دیگر استاد نیز، این رویکرد دیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷ الف، صص ۴۰، ۲۸۳ و ۲۹۳ و ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

آیت‌الله جوادی آملی نیز —مانند شهید مطهری— به اختلاف نظر اهل دانش در تعیین «کمال انسان» توجه تام دارد. او می‌گوید: عالمان هر رشته علمی، کمال انسان را به گونه‌ای خاص تبیین کرده‌اند؛ خواه علوم اعتباری و قراردادی نظیر صرف، نحو، عروض و قافیه یا علوم استدلالی نظیر جبر، هندسه، طبیعی و منطق. نهایت امر، به کسی که جامع علوم استدلالی بود و از آنها در طریق استنباط معارف الهیه بهره می‌گرفت، «فیلسوف کامل» و «حکیم» گفته می‌شد؛ اما نزد اهل معرفت، «کمال انسانی» معنای دیگری دارد: «مرحوم سید حیدر آملی، از عرفای بنام امامیه... می‌گوید: به کسی که در علم شریعت، سرآمد و در علم طریقت، دارای کارایی لازم و در علم حقیقت، صاحب بصیر باشد، «شیخ» می‌گویند. بنابراین، شیخ، انسان کاملی است که دارای ویژگی‌های یادشده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۲).

جوادی آملی در ادامه توضیح می‌دهد که هر یک از نظام‌های فکری، اصطلاح خاص خود را دارد و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام—کمال انسانی بلکه جمیع کمالات انسان، در «تفقه در دین» خلاصه شده است.* دین عبارت از مجموعه مباحث نظری و عملی و حیانی است و تفقه در دین، یعنی مهارت و تمحص در همه آن امور. البته مقصود امام تنها دین‌شناسی نیست، بلکه دین‌شناسی همراه با دین باوری، مراد است (همان، ص ۵۲-۵۳).

* عین عبارت حدیث به نقل از تحف العقول چنین است: «الکمال، کل الکمال، التفقه فی الدین...» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۲).

اما دیدگاه *جوادی آملی* درباره نحوه شناخت «انسان کامل» قدری متفاوت است. او اساساً به حیث تکوینی موجودات، اهمیت بیشتری می‌دهد و با نگاه درون دینی و عرفانی خاصی بدین مسئله می‌نگرد. از مجموع سخنان ایشان در مورد راه شناخت انسان کامل، دست کم دو روش استنباط می‌شود که البته هر دو با تأکید بر شناخت «کاملان معصوم» تقریر شده است:

— **شناخت نقلی:** از آنجا که صاحبان علوم گوناگون، تفسیرهای متفاوتی از کمال انسان دارند و همین امر سبب تشتت آرا در تعیین مصادیق «انسان کامل» خواهد شد؛ بهتر آن است که سخن خالق جهان هستی و معطی جمیع کمالات را فصل الخطاب قرار دهیم که به تعبیر کریمه شریفه «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً»، کسی از او صادق‌تر نیست (همان، ص ۵۲). همچنین *جوادی آملی* در برخی آثار خویش تصریح کرده که شناخت انسان کامل همچون شناخت نبی - صلی الله علیه و آله و سلم - صرفاً مقدر خداوند است و آدمیان فقط از طریق معرفی الهی، مصداق آن را می‌یابند؛ چنانکه طبق نقل معتبر، خداوند سبحان به رسول گرامی خویش فرمان داد تا در وادی غدیر خم، علی بن ابیطالب را به عنوان خلیفه الهی به مردم معرفی نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

— **شناخت سلوکی.** مبنای این طریق، همان سلوک عرفانی است که وجهی تئوریک نیز در نظام صدرایی یافته و آن تأکید بر علم حضوری است. علاوه بر این، نگاه وجودی به حقیقت «علم» نیز پیش فرض *جوادی آملی* محسوب می‌شود. اینکه *صدرالمتألهین* برخلاف فیلسوفان پیشین، «علم» را از مقوله «وجود» دانسته نه کیف نفسانی و از سنخ ماهیت (ملاً صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱). بر پایه این مبانی *جوادی آملی* بر آن است که طریق خاص برای شناخت «انسان کامل»، سلوک معنوی و تهذیب نفس است تا سالک با «انسان کامل» سنخیت وجودی پیدا کند و بدین ترتیب به حریم والای او راه یابد:

انسان کامل آینه تمام‌نمای او صاف فعلی خداوند است. برای شناخت کنه انسان کامل، چاره‌ای جز از انسان کامل شدن نیست. در این حالت است که معنای اسم اعظم، مشهود و واقعیت کتاب مبین، مبین می‌گردد و نیز حقیقت «أمّ الکتاب» آشکار، و عدل

قرآن کریم بودن، واضح می شود و شرط حصن بودن توحید احراز می گردد و همه آنچه درباره «خلیفه الله» شدن و متعلم بی واسطه خدا قرار گرفتن و معلم فرشتگان شدن، به طور علم حضوری یافت می شود، نه آن که به علم حصولی فهمیده شود (همو، ۱۳۸۸ج، ص ۴۲۲-۴۲۳ و ۱۳۸۵ الف، ص ۴۵).

قرائن بیان مذکور* و نیز محتوای آن نشان می دهد که روش سلوکی، برای شناخت «انسان کامل معصوم» به ویژه اهل بیت افاده شده است. البته در مسیر شناخت آن ذوات مقدسه، طبعاً کاملان غیر معصوم نیز شناخته می شوند؛ اما مقصود اصلی یا غایت جوادى آملی در این بحث، شناخت مظاهر تامه اسمای حسناى الهی است؛ چنان که در ادامه گفته است: «اکنون که دسترسی به آن مقام عزیز المنال میسر نیست، چاره ای جز ترسیم مفهومی از آن منزلت کبرا و تصویری ذهنی از آن مظهریت اتم نخواهد بود» (همان).

ناگفته نماند شناخت انسان کامل معصوم به روش سلوکی، نظیر سایر مشاهدات عرفانی، صرفاً برای خود سالک، حجت است. اساساً سالک به هر مرتبه ای بالا رود، باز نسبت به آن مقام منبع، در میانه راه است؛ لذا جوادى آملی بر عدم وصول عارف به کنه مقام انسان کامل معصوم، تأکید فراوان دارد. او می گوید: نه تنها معرفت حکیمانه حصولی از دست یابی به غایت معرفت آن ذوات مقدسه ناتوان است، بلکه شناخت عارفانه سلوکی نیز قادر به درک عمق یا اوج آن جایگاه نیست (همان).

۳. ملاک تمایز کامل معصوم از کامل غیر معصوم

برای تبیین وجوه تمایز کاملان معصوم از غیر ایشان، ابتدا باید توجه داشت که در میان متفکران شیعی، بر سر کاربرد مفهوم «انسان کامل» اختلاف نظر قابل توجهی وجود دارد:

* گذشته از صدر و ذیل کلام، روشن ترین قرینه آن است که این مطلب در دو کتاب ناظر به معرفت اهل بیت به عنوان صاحبان مقام ولایت کلیه آمده است: یکی شمیم ولایت و دیگر، علی مظهر اسمای حسناى الهی.

— برخی آن را صرفاً مناسب انبیا و اولیا به‌ویژه چهارده معصوم پاک می‌دانند (رحیم پور، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۶۹).

— عده‌ای آن را هم قابل اطلاق بر معصوم و هم قابل اطلاق بر غیر معصوم می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۲۹).

— برخی نیز اساساً با کاربرد این اصطلاح مخالف‌اند، چه آن را از ابداعات متصوِّفه و اهل سنت می‌پندارند (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷-۱۲۹). بر این اساس قبل از هر چیز، باید موضع شهید مطهری و جوادی آملی را در این باره مشخص کرد.

پیش‌تر سخنانی از هر دو استاد نوصدرایی در باب تعریف «انسان کامل» نقل شد که بیانگر جواز اطلاق این مفهوم، دست کم بر معصومان بود. تأمل در سایر آثار ایشان نیز نشان می‌دهد که هر دو، جزء گروه سوم می‌باشند و اطلاق این اصطلاح را هم بر معصوم و هم بر غیر معصوم، روا می‌دانند. برای نمونه، مطهری در دروس اشارات، افراد مافوق فرشته در کلام سینوی را به انسان‌های کامل تفسیر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، الف، ص ۸۷)؛ حال آنکه بیان ابن سینا اختصاصی به معصومان یا غیر معصومان ندارد و اعم از هر دو گروه است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷). همچنین در دروس الهیات شفای شهید مطهری شاهدیم که در نقد سخن ابن سینا برای رد حرکت جوهری، فیلسوف کامل، مصداق انسان کامل شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۸۱).

در آثار جوادی آملی نیز، شواهد فراوانی بر اطلاق «انسان کامل» بر غیر معصوم مشاهده می‌شود. ظاهراً ایشان تحت نظام تشکیکی *ملا صدرا*، مفهوم «انسان کامل» را مقول به تشکیک می‌دانند و مرتبه‌اعلای آن را به چهارده معصوم اختصاص می‌دهند و مراتب مادون را به سالکان طریق لقاءالله (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۱۰۶، ۲۱۰ و ۲۱۲ و ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۰۸). علاوه بر این، متفکری که مکتب عرفانی ابن عربی و شارحان آرای او را فی الجمله پذیرفته، طبعاً با نگرش آنان در باب سلوک انسان به مقامات عالیه، موافق است. نمونه بارز این مدعا، سخنان مؤکد در باب قرب فرایض و قرب نوافل و آثار آن برای سالکان است (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۰ و ۱۳۸۷، الف، ج ۱، صص ۸۷ و ۱۲۳ و...).

به هر حال - چنان که پیش تر اشاره شد - جوادی آملی اصطلاح «انسان کامل» را گاه با وصف «معصوم» به کار برده است و در بیشتر موارد، بدون این وصف. البته نباید تصور کرد که بیشتر مباحث وی، ناظر به کاملان غیر معصوم است. از قضا مطلب به عکس است و اغلب مباحث تفسیری و عرفانی استاد به توصیف جایگاه تکوینی کاملان معصوم منتهی می شود. جوادی آملی به پیروی از عرفا، از حجج الهی نیز به عنوان انسان های کامل یاد می کند (همو، ۱۳۸۹، الف، صص ۵۱ و ۱۰۷ و...); لذا در موارد بسیاری که لفظ «معصوم» قید نشده؛ محتوای متن و توضیحات جانبی، دال بر آن است که مراد وی، کامل معصوم بوده است (همان، ج ۱، ص ۸۷ و ۱۲۰ و ۱۵۰).

اینک که دانستیم هر دو متفکر نوصدرایی، اصطلاح «انسان کامل» را هم در باب معصوم به کار می برند و هم درباره غیر معصوم؛ باید دید وجوه تمایز کامل معصوم از کامل غیر معصوم را چگونه تبیین کرده اند؟ این ویژگی ها در دو ساحت تکوین و تشریح قابل دسته بندی است.

۳-۱. اختصاصات تکوینی انسان کامل معصوم

می دانیم دانش عرفان در یک نگاه کلی مشتمل بر دو بحث اساسی است: توحید و موحد. در مبحث «توحید» اغلب پیرامون نظریه «وحدت وجود» سخن گفته می شود و مبحث «موحد» به شناخت مقامات انسان کامل اختصاص دارد؛ اما معالفاً در آثار عارفانی که در باب «انسان کامل» سخن گفته اند و غالباً در فضای اهل سنت تنفس می کردند، معمولاً مرز مشخصی میان معصوم و غیر معصوم دیده نمی شود؛ لذا در طرح مباحث، «انسان نوعی» مد نظر قرار می گیرد:

ابن عربی واضح اصطلاح انسان کامل در عرفان نظری است، هرچند قبل از او از زمان حلاج و بسطامی و دیگران بر عظمت انسان تأکید می شده و اساس این تلقی علاوه بر کشف و شهود عارفان و حصول معرفه النفس به وسیله ایشان، آیات قرآنی بوده است که انسان را خَلْقی ویژه و دارای نفحه روح الهی و تعلیم یافته به همه اسمای الهی و

بالاخره، مسجود ملائک و افضل از آن‌ها دانسته است (رحیمیان، ۱۳۹۱، ص ۲۳۷).
 اما در آثار *ملاصدرا* و شارحان آثار وی، فی الجمله بدین تمایز توجه شده است.
 ایشان به فراخور مباحث خویش، جهات عمده این تمایز را روشن کرده اند. شهید
مطهری و *جوادی آملی* نیز در تبیین این تمایز، سهم بسزایی دارند.
 شهید *مطهری* گرچه در آثار خویش، از تعبیر «انسان کامل معصوم» استفاده نکرده، اما
 درباره پیامبران و امامان، به کرات تعبیر «انسان کامل» را به کار برده و در مواردی، برخی
 ویژگی‌های آنان را بر شمرده است. اهم این موارد، عبارت‌اند از:
 — وحی و مقدمات و لوازم آن، خاص آنیاست که آنان را از سایر انسان‌ها و
 حتی کاملان غیر معصوم متمایز می‌کند و بدین ترتیب آنان، نمونه انسان و الگوی
 دیگران می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۶۴). از لوازم نبوت، اظهار معجزه است که
 وجه تمایز انسان کامل معصوم به وصف نبوت از سایر کاملان یا نیمه کاملان
 است (همان، ص ۲۰۶).

— اگر از حیث معنوی، به مسئله «امامت» بنگریم (نه حیث اجتماعی و سیاسی)؛ بنابر
 احادیث متواتر، امام، عنوان حجّت‌الله و خلیفه‌الله را دارد و انسان کامل عصر خویش
 محسوب می‌شود که رابطه هر فرد مؤمن با او ضرورت دارد؛ بنابراین خلافت الهی از
 مناصب انسان کامل معصوم است (مطهری، ۱۳۷۴ الف، ص ۹۶). گرچه استاد شهید در
 اینجا صرفاً بر روایات تکیه کرده؛ اما می‌توان دریافت که تفسیر او از «خلیفه» در آیه
 «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) صرفاً انسان کامل معصوم است نه نوع انسان و
 نه حتی کاملان غیر معصوم.
 از آنجا که معصومان یا نبی هستند یا وصی نبی (امام یا جانشین پیامبر). دو مورد
 بالا، به ترتیب برای تمایز هر یک از این دو گروه بیان شد؛ اما شهید *مطهری* در کتاب
ولاءها و ولایتها با نگاه جامع‌تری درباره کاملان معصوم از کاملان غیر معصوم سخن
 گفته است. بیان وی بر پایه مفهوم ولایت تکوینی نزد شیعیان است:

مقصود از ولایت تکوینی این است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت به مقام
 قرب الهی نائل می‌گردد و اثر وصول به مقام قرب — البته در مراحل عالی آن — این است

که معنویت انسانی که خود حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت، قافله‌سالار معنویات، مسلط بر ضمائرها و شاهد بر اعمال و حجّت زمان می‌شود. زمین هیچ گاه از ولیّی که حامل چنین معنویتی باشد و به عبارت دیگر، از «انسان کامل» خالی نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵).

او در ادامه توضیح می‌دهد که این معنا از ولایت با نبوت و خلافت و وصایت، تفاوت عینی و واقعی دارد، ولی تمایز آن با امامت به معنای مرجعیت دینی، تفاوت مفهومی و اعتباری است. البته هر نبی یا وصی یا خلیفه، به حسب مقام معنوی خود، بهره‌ای از ولایت تکوینی دارد؛ به‌ویژه خاتم انبیا که صاحب ولایت کلیه الهیه است؛ ولی حقیقت هر یک از این سه، با ولایت متفاوت است. اما تمایز امامت با ولایت، اعتباری است؛ چه مفهوم امامت بسی و سیع است: هم پیشوایی ظاهری را شامل می‌شود و هم پیشوایی معنوی را؛ لذا مفاهیم «امام» یا «امامت» در ادبیات دینی، گاه به معنای پیشوایی ظاهری (مرجعیت احکام دینی یا زعامت اجتماعی) و گاه به معنای پیشوایی باطنی (ولایت تکوینی) به کار رفته است (همان). شهید مطهری در فرازی دیگر، در جمع بندی جایگاه انسان کامل می‌گوید:

از نظر شیعه در هر زمان یک «انسان کامل» که نفوذ غیبی دارد بر جهان و انسان، و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد و به این اعتبار نام او «حجّت» است. بعید نیست — چنان‌که گفته‌اند — آیه کریمه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»، ناظر به این معنی از ولایت نیز بوده باشد*... مطلب دیگر اینکه ما حدود ولایت تصرف و یا ولایت تکوینی یک انسان کامل و یا نسبتاً کامل را نمی‌توانیم دقیقاً تعیین کنیم؛ یعنی مجموع قرائن قرآنی و قرائن علمی که نزد ما هست اجمالاً وصول انسان را به مرتبه‌ای که اراده‌اش بر جهان حاکم باشد ثابت می‌کند، اما در چه حدودی؟ آیا هیچ حدی ندارد و یا محدود به حدی است؟ (همان، ص ۲۸۵-۲۸۶).

* محتوای این سخنان در امامت و رهبری نیز با شواهد نقلی بیشتری ملاحظه می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۰).

این بیان شهید مطهری، حاوی دو ابهام است: اول آنکه مقصود او انسان‌های نسبتاً کامل است یا نیمه‌کامل، مشخص نیست. آیا منظور، انبیای پیشین هستند یا آنکه از کاملان غیر معصوم چنین تعبیر کرده است؟ دوم آنکه موهوبی یا کسبی بودن مقامات تکوینی اولیای معصوم، روشن نشده است.

البته شهید مطهری در برخی آثار دیگر خویش، از طریق تأمل در او صاف برخی انبیا و اولیای معصوم، به معرفی انسان کامل می‌پردازد. جالب آنکه او آگاهانه از این شیوه بهره می‌برد و در اقناع مخاطبان می‌گوید: با وجود همه اختلاف نظرها، در تفکر شیعی، می‌توان به معیار مشخصی در باب اوصاف انسان کامل دست یافت. در همین راستا، گاه از تعبیر عرفانی در مدح مصادیق انسان کامل استفاده کرده است. برای نمونه از «انسان کامل» به صاحب مقام جمع‌الجمعی یاد شده (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۸۶) و گاه از «انسان کامل» به «کون جامع» و «جامع همه حضرات» و دارنده تمام مراتب، تعبیر گردیده است (همو، ۱۳۷۷، ص ۳۷۲).

اما مباحث جوادی آملی درباره تمایز کاملان معصوم از کاملان غیر معصوم، به گونه کاملاً متفاوتی ارائه شده است. او با تعمق بیشتر در نصوص دینی و بهره مندی از مبانی عرفان نظری، مقام نورانیت کامل معصوم را از مقام بشری وی جدا می‌کند؛ از این رو در بیشتر سخنان جوادی آملی، مقامات تکوینی انسان کامل معصوم، بر پایه بُعد ملکوتی او تبیین می‌شود. در سخنان او اهم فصول انسان کامل معصوم، بدین قراراند:

— انسان کامل معصوم، صاحب مقام جمع‌الجمعی و واسطه فیض میان خداوند و سایر مخلوقات اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۱). او خلیفه الهی است و از این رو مسجود ملائکه واقع شده:

مجرای فیض بودن انسان کامل، مربوط به مرحله عالی انسان کامل است که آن مرتبه برین، عالم به حقایق جهان و مسجود ملائکه است و مجرای فیض بودن فرشتگان مربوط به مراتب متوسط یا نازل انسان کامل است که از باب «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» زمینی است. انسان کامل از آن جهت که «یأکل الطعام و یمشی فی الأسواق»، مانند انسان‌های دیگر، تحت تدبیر فرشتگان است، ولی از آن جهت که شاگرد بی‌واسطه خداوند و عالم

به همه حقایق جهان امکان است، در همه چیز حتی در وحی، واسطه فیض است (همو، ۱۳۸۹ب، ج ۳، ص ۲۱۱).

— انسان کامل معصوم، حجاب اعظم میان خداوند و سایر مخلوقات است و نه تنها ملائکه، بلکه انسان‌های سالک و مضطر نیز، برای توجه به حق تعالی به او می‌نگرند: «انسان کامل معصوم که وجیه نزد خداست و گاهی درباره او گفته می‌شود: «این وجهه الله الذی إلیه یتوجه الأولیاء»، قوی‌ترین حجاب نوری نسبت به مادون خواهد بود و همه این‌گونه عناوین مانند وجه‌الله و جنه‌اللقاء و... از هویت مطلق و بسیط سرمدی بیرون هستند» (همو، ۱۳۸۵ب، ص ۸۳).

— انسان کامل معصوم مخزن علم الهی است. علم او نیز علم شهودی یا حضوری است و نه حصولی. چون در علم حضوری، نفس، معلوم خارجی است و تعددی بین علم و معلوم نیست. پس از انسان کامل معصوم، مخزن حقایق اشیای عینی خواهد بود؛ به‌گونه‌ای که واجد همه آنهاست. البته همو به حسب نشئه عنصری، چون دارای حواس و ذهن فعال است، بر تبدیل علم حضوری به حصولی قادر است و لذا می‌تواند مخزن حصولی نسبت به صورت‌های اشیا شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲).

— شهود انسان کامل معصوم با شهود دیگر سالکان متفاوت است. شهود سالکان باید با معیارهای عقلی سنجیده شود تا میزان اعتبار آن مشخص شود؛ اما انسان کامل به دلیل برخورداری از ملکه عصمت — که رافع هر شک و ربیبی است — نیازی به سنجش با ترازوی عقل ندارد (همو، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

— مصداق بارز واصلان به مقام ولایت کلیه الهیه از طریق قرب نوافل، انسان کامل معصوم است که از این حیث، جمیع شئون وی تحت تکفل الهی است:

تنها مسئله وحی و قرآن نیست که «وما ینطق عن الهوی»؛ بلکه همه احوال و شئون او مصون از دخالت هوا و تحت ولایت الهی است. چنین کسی تحت تدبیر الهی و برخوردار از الهام و هدایت اوست. وحی و الهام الهی مراتب و درجاتی دارد و همه اقسام آن از سنخ وحی قرآنی نیست که با ارتحال پیامبر اکرم پایان پذیرفته باشد. مراتب دیگر آن برای واصلان به منزلت عصمت و

مقام امامت است و آنان نظیر مجتهدان نیستند که بر اساس استنباط و استدلال و اقامه ادله، حکم برانند تا در معرض خطا باشند، بلکه آنچه آنان انشا می‌کنند به لسان الله از شا می‌کنند؛ نه آنکه از طرف خود شان باشد یا چنین کاری به آنها تفویض شده باشد، پس آنان با زبان خدا سخن می‌گویند؛ نه با زبان خود یا زبان دیگری و محتوا و مضمون سخنشان الهام الهی است (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

نتیجه گیری

از مقایسه نظرات دو متفکر نوصدرایی معاصر در باب مفهوم «انسان کامل» نتایج زیر حاصل می‌شود:

الف) شهید مطهری پیشینه جعل اصطلاح «انسان کامل» را به آثار ابن عربی در قرن هفتم باز می‌گرداند که توسط شارحان عرفان نظری در آثار متفکران بعدی به ویژه ملا صدرا تبلور یافت و ره‌آورد پرباری در مباحث انسان‌شناسی داشت؛ اما جوادی آملی بیشتر به مفهوم این اصطلاح و کارکرد آن اهمیت می‌دهد؛ زیرا بحث درباره «انسان کامل»، مبانی معرفت‌شناختی خاصی به ارمغان می‌آورد که اصول موضوعه سایر علوم بشری، به ویژه علوم انسانی خواهد بود.

ب) هر دو اندیشمند، یک روش شناخت «انسان کامل» را، شناخت نقلی می‌دانند و برآنند که در نصوص دینی، ویژگی‌های «انسان کامل» و به خصوص صفات کاملان معصوم تشریح شده است؛ اما وجه اختلاف آنان در تبیین روش غیر نقلی است. شهید مطهری در این طریق، بیشتر از نگرش فلسفی و بر پایه مبحث قوه و فعل به آن پرداخته، ولی جوادی آملی، بیشتر به آموزه‌های عرفا متمایل است. البته هر دو شارح نوصدرایی در راستای تعیین مصداق، بنابر گرایش شیعی خویش، بر معصومان و به ویژه پیامبر اکرم و اهل بیت گرامی او تأکید دارند.

ج) در مطالب اساتید مزبور در مقام تمیز شاخصه‌های انسان کامل معصوم از سایر

سالکان راه حق، تفاوت چشم گیری دیده می شود. دلیل اصلی این تمایز، تفاوت در رویکردشان است. شهید مطهری بیشتر از حیث کلامی به این بحث پرداخته و از این رو ابزار لازم را برای طرح شاخصه های تکوینی انسان کامل معصوم در اختیار نداشته است؛ لذا در آثار مطهری، حتی آیات و روایات ناظر به مقامات ملکوتی معصومان - علیهم السلام - به تمامه تبیین و تحلیل نشده است؛ اما جوادی آملی با اتکا بر مبانی فلسفه صدرایی و بهره گیری از تقسیمات و اصطلاحات عارفان، با ابزار قوی تری مباحث خویش را پیش برده است.

د) در آثار شهید مطهری ولایت تکوینی انسان کامل معصوم پذیرفته شده، ولی حدود و مرزهای این ولایت و کیفیت آن به روشنی مشخص نیست؛ اما جوادی آملی با طرح تمایز میان مقام ملکوتی و جنبه بشری انسان کامل معصوم، به خوبی مقام ولایت کلیه الهیه و جهت وجه الاهی آن ذوات مقدسه را تشریح کرده است.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. ابوالحسنی نیارکی، فرشته؛ «روش‌شناسی فلسفه مآصدرا»، دوماهنامه آینه پژوهش؛ ش ۱۲۸؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۰.
۳. ارشادی نیا، محمدرضا؛ «تأملی بر کتاب درآمدی به نظام حکمت متعالیه - جلد سوم: انسان‌شناسی»، فصلنامه پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی؛ ش ۳۹، تهران: سمت، ۱۳۹۵.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ ادب فنای مقربان، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ الف.
۵. —؛ ادب فنای مقربان، ج ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ الف.
۶. —؛ تفسیر تسنیم، ج ۱ و ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ ب.
۷. —؛ تفسیر تسنیم، ج ۲ و ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ ب.
۸. —؛ شمیم ولایت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۹. —؛ صورت و سیرت انسان در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۰. —؛ علی مظهر اسمای حسنی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ الف.
۱۱. —؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ الف.
۱۲. —؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ ب.
۱۳. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۴. —؛ هدایت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ب.
۱۵. —؛ همتایی قرآن و اهل بیت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ ج.
۱۶. —؛ وحی و نبوت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۷. —؛ ولایت فقیه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ د.
۱۸. چراغی، زهرا؛ «انسان‌شناسی فلسفی در آثار استاد مطهری»؛ پایان‌نامه

- کارشناسی ارشد؛ تهران: دانشگاه الزهرا ، ۱۳۸۱.
۱۹. حاجی صادقی، عبدالله؛ «انسان کامل در اندیشه مطهری»، فصلنامه قیاسات؛ ش ۳۰-۳۱، ۱۳۸۳.
۲۰. حرّانی، حسن بن علی؛ تحف العقول عن آل الرسول ؛ به تصحیح علی اکبر غفّاری؛ قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ق.
۲۱. درّی، ضیاء الدّین؛ تکلمه بر ترجمه کنز الحکمه؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
۲۲. رحیم پور، فروغ السّادات؛ امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۳. رحیمیان، سعید؛ مبانی عرفان نظری؛ ج ۵، ویراست دوم، تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۲۴. سیّدی نیا، سیّد اکبر؛ «خلافت الهی با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، فصلنامه قیاسات؛ ش ۴۶، ۱۳۸۶.
۲۵. طباطبایی، سیّد محمد حسین؛ شیعه در اسلام؛ قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه، ۱۳۷۹.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۳؛ تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۲۷. فرامرز قراملکی، احد؛ روش شناسی فلسفه ملّاصدرا؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۸.
۲۸. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۹. مطهری، مرتضی؛ «آشنایی با قرآن»، مجموعه آثار؛ ج ۲۷، تهران: صدر، ۱۳۸۰.
۳۰. —؛ «امامت و رهبری»، مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: صدر، ۱۳۷۲.
۳۱. —؛ «انسان کامل»، مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: صدر، ۱۳۷۸ الف.
۳۲. —؛ «جاذبه و دافعه علی»، مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: صدر، ۱۳۷۷ الف.
۳۳. —؛ حماسه حسینی؛ ج ۳، تهران: صدر، ۱۳۶۷.

۳۴. _____؛ «خدمات متقابل اسلام و ایران»، مجموعه آثار؛ ج ۱۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.

۳۵. _____؛ «درسهای اشارات»، مجموعه آثار؛ ج ۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۶ الف.

۳۶. _____؛ «درسهای إلهیات شفا»، مجموعه آثار؛ ج ۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۶ ب.

۳۷. _____؛ «سیری در نهج البلاغه»، مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۷ ب.

۳۸. _____؛ «عرفان» (کلیات علوم اسلامی)، مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ ب.

۳۹. _____؛ «عرفان حافظ»، مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ ج.

۴۰. _____؛ «فلسفه تاریخ»، مجموعه آثار؛ ج ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۷۳.

۴۱. _____؛ «کلام» (کلیات علوم اسلامی)، مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴ الف.

۴۲. _____؛ «نقدی بر مارکسیسم»، مجموعه آثار؛ ج ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.

۴۳. _____؛ «وحی و نبوت»، مجموعه آثار؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.

۴۴. _____؛ «ولاءها و ولایتها»، مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴ ب.

۴۵. ملّا صدرا، محمد بن ابراهیم؛ أسرار الآیات؛ تحقیق از محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

۴۶. _____؛ إيقاظ النَّائمین؛ به تصحیح محسن مؤیدی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، [بی تا] الف.

۴۷. _____؛ الحاشیة علی الهیات الشّفاء؛ قم: بیدار، [بی تا] ب.

۴۸. _____؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱ م.

۴۹. _____؛ الشّواهد الرّبویّه فی المناهج السّلوکیه؛ تصحیح و مقدّمه از سید مصطفی محقق داماد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

۵۰. _____؛ العرشیه؛ به تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.

۵۱. _____؛ المبدأ و المعاد؛ به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن

- حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۵۲. -----؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۵۳. -----؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیه؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
۵۴. -----؛ مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۶۳.
۵۵. نصیری، مهدی؛ «آیا انسان خلیفه‌الله است»، فصلنامه معرفتی — اعتقادی سمات؛ س ۱، ش ۱، ۱۳۸۹.

