



Biannual Scientific Journal of *Avicennian Philosophy*

Vol. 28, No. 71, Spring and Summer 2024, *Research Article*

## The Concept of Human Perfection as Viewed by Ibn Sina and Ibn Arabi Ali Sohbatlo<sup>1</sup>

DOI: 10.30497/ap.2024.245696.1657



### Abstract

The question of human perfection and the perfect human is a subject of attention for all religions and philosophical, ethical, and educational schools of thought. The ultimate perfection is a level of human existence in which all innate, spiritual, and human potentials are actualized through spiritual practice. The main goal of this research is to examine human perfection from the perspectives of Ibn Sina and Ibn Arabi. A comparative method has been used to achieve this goal. In Ibn Sina's epistemological approach, only rational intuition is applicable, and it is not possible to speak of mystical knowledge and heart intuition. Ibn Sina considered the ultimate goal of knowledge and happiness to be rational and cognitive understanding, and connection to the Active Intellect, which is based on theoretical reason and rational intuition. However, in Ibn Arabi's intellectual system, every being is ontologically a manifestation of the name or names of God, and epistemologically, their understanding of God depends on their ability to receive divine manifestations. In Ibn Arabi's epistemological and intellectual system, the higher truths are received with the help of discovery and intuition and are of the nature of presentational knowledge. In Ibn Arabi's epistemological and intellectual system, human perfection is depicted based on love and discovery and intuition. Therefore, the perfect human of Ibn Sina, in his rational-intuitive perfection, is consistent with the mystical perfect human of Ibn Arabi. Therefore, the perfection of theoretical reason within the Peripatetic framework is a connection to practical reason and is incomplete without it. In both viewpoints, it is stated that humans have different levels of perfection. Acquiring these levels is gradual, and after going through this process of gradual perfection and ascending the levels of perfection, a human finally reaches the lofty position of his ultimate perfection. A review of Ibn Arabi's religious and mystical texts shows that he was by no means separate from society but was rather within it and considered the isolation of mystics and shunning society to be wrong. The perfect human of Ibn Sina, in a philosophical-mystical view, is the same as the mystical perfect human of Ibn Arabi and has no superiority over the perfect human of mystics. Therefore, it is not only the perfect human of Ibn Sina who is closer to the human of Islam and the Quran, but also the mystical perfect human of divine mystics, due to his complete manifestation of God, is the same as the Quranic and Islamic perfect human.

**Keywords:** human, perfection, Ibn Sina, Ibn Arabi

---

1. Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran.  
Alisohbatlo@cfu.ac.ir

## کمال انسان از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی

علی صحبت لو<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

### چکیده

مسئله کمال انسان و انسان کامل از مباحث مورد توجه همه ادیان و مکاتب فلسفی، اخلاقی و تربیتی است. کمال نهایی مرتبه‌ای از وجود انسان است که در آن همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی با سیروسلوک به فعلیت می‌رسد. هدف اصلی این پژوهش بررسی کمال انسان از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی است. برای دستیابی به این هدف از روش تطبیقی بهره گرفته شده است. در رویکرد معرفتی ابن سینا تنها شهود عقلانی کاربرد دارد و نمی‌توان از معرفت عرفانی و شهود قلبی سخن گفت. ابن سینا هدف نهایی معرفت و سعادت را شناخت عقلی و علمی، و اتصال به عقل فعال می‌دانست که مبتنی بر عقل نظری و شهود عقلانی است؛ اما در نظام فکری ابن عربی هر موجودی به لحاظ هستی‌شناختی، مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است و از حیث معرفت‌شناختی درک او از حق به میزان استعداد او در دریافت تجلیات الهی وابسته است. در نظام معرفتی و فکری ابن عربی حقایق متعالی با استمداد از کشف و شهود دریافت می‌شوند و از سنخ علم حضوری‌اند. در نظام معرفتی و فکری ابن عربی کمال انسان مبتنی بر عشق و کشف و شهود به تصویر کشیده شده است؛ از این رو انسان کامل سینوی در کمال عقل برهانی-شهودی و با انسان کامل عرفانی ابن عربی منطبق است؛ بنابراین کمال عقل نظری در چارچوب مشائی اتصال به عقل عملی است و بدون آن ناقص است. در هر دو دیدگاه بیان شده که انسان‌ها دارای مراتبی از کمال‌اند. کسب این مراتب تدریجی است و انسان پس از طی این سیر استکمالی و صعود در مدارج کمال، در نهایت سلوک خود، به مقام رفیع کمال نهایی خود نائل می‌شود. مراجعه به متون دینی و عرفانی ابن عربی نشان داد که او به هیچ وجه از اجتماع منفصل نبود؛ بلکه در متن آن قرارداداشت و انزوای عارفان و جامعه‌گریزی را ناصواب می‌دانست. انسان کامل سینوی در نگرش فلسفی-عرفانی همان انسان کامل عرفانی ابن عربی است و هیچ برتری‌ای بر انسان کامل عارفان ندارد؛ از این رو تنها انسان کامل سینوی به انسان اسلام و قرآن نزدیک نبوده؛ بلکه انسان کامل عرفانی عارفان الهی باتوجه به خدانمایی کامل وی، همان انسان کامل قرآنی و اسلامی است.

**واژگان کلیدی:** انسان، کمال، ابن سینا، ابن عربی.

## مقدمه

پرسش درباره معنای «انسان کامل»<sup>۱</sup> پرسشی است که فلاسفه در ادوار تاریخی گوناگون تاکنون به آن توجه داشته‌اند. فیلسوفان همواره در پی آن بوده‌اند تا تصویری از چنین انسانی ترسیم کنند.

از قدیم‌الایام توجه به انسان و شناسایی وی مسئله‌ای بوده که کمتر مذهب و مکتب و فرهنگی را می‌توان سراغ گرفت که به آن نپرداخته باشد (نصری، ۱۳۷۶، ص. ۲).

در ادوار مختلف تاریخی «انسان کامل» با نام‌ها و تعابیر مختلفی از قبیل آزاده، حکیم<sup>۲</sup>، شیخ و پیر، ابرائسان، خلیفه‌الله، انسان بالفعل، انسان شریف، انسان باکمال، فرد افضل، انسان سعادت‌مند و انسان معتدل آمده‌است. بسیاری از پیامبران و اندیشمندان از پیامبر گرامی حضرت محمد (ص) و عیسی (ع) گرفته تا زرتشت، بودا، کنفوسیوس و فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو و حتی روان‌شناسان معاصر، جملگی کوشیده‌اند تا تصویری از انسان کامل ارائه دهند (آذربایجانی، ۱۳۷۵، ص. ۶). به عبارت دیگر همه ادیان و مکاتب فلسفی، اخلاقی، روان‌شناختی و تربیتی، به مسئله کمال نهایی توجه کرده‌اند. هر مکتبی که موضوعش انسان باشد، بی‌شک دیدگاهی، هرچند نانوشته و ناگفته، در باب تعالی انسان دارد (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸).

فیلسوفان اسلامی اعم از حکمای مشائی و اشراقی نیز در مباحث علم‌النفس، با بهره‌گیری از مبانی فلسفی خود در امور عامه، در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۱۹). از آنجاکه ابن‌سینا سردمدار فلسفه‌ی مشاء در میان فیلسوفان اسلامی است و دیگر فیلسوفان مشائی بیشتر پیرو او بوده‌اند، بیشتر بر آرای وی تکیه کرده‌ایم (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۵۹).

ابوعلی سینا نگاهی ویژه و منحصر به فرد به انسان دارد. یکی از محورهای مطالعات او بر روی مباحث انسان‌شناسی بوده‌است. انسان فاضل و انسان سعادت‌مند و نظیر این عبارات شناخته شده را می‌توان در آثار و منابع و مراجع مرتبط با وی مشاهده نمود. او بیش از دیگر فیلسوفان مشائی این مسئله را وجهه همت خود و تصویری بهتر و کامل‌تر از کمال نهایی انسان ارائه کرده‌است.

### 1. Perfect man = Ideal man

۲. واژه حکیم در معنای افلاطونی و نوافلاطونی برابر با نهاد عارف در عرفان اسلامی است.

با بررسی آثار فلسفی و عرفانی ابن سینا می‌توان به گرایش دوجوهی او به سلوک عقلی محض و سلوک عرفانی به صورت توأمان یا مجزا پی‌برد. آراء او با نظر به تفکیک دوران زندگی علمی‌اش به دو دوره گرایش فلسفی مشائی و گرایش باطنی سنجیده می‌شود. او افزون بر اینکه مشائی و اهل برهان است، به عرفان و سلوک باطنی نیز عالم و حتی از آن بهره‌مند است (کاملان، ۱۳۹۸، صص. ۷۳-۵۳).

ابن سینا در نمط نهم مقامات العارفین که راجع به سیروسلوک باطنی (پیمودن طریق معنوی و رسیدن به مقامات روحانی) است، از اصطلاحات عارفان استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص. ۴۴۰).

بی‌گمان روح مشائی او حتی در مباحث عرفانی‌اش نیز آشکار است و آموزه‌های عرفانی او را آموزه‌ای از «برهان و شهود» و «تجربه و کشف» قرار داده است. نمط‌های «هشتم»، «نهم» و «دهم» «الإشارات و التنبیها» او گواهی راستین بر این سخن است (اشارات و تنبیهات، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۶). ابن سینا آگاهی بسیار ژرفی از راز و رمز و سیروسلوک عارفانه دارد و همچون سالکان در رساله‌هایی، مانند «سلامان و ابسال»، «رساله عشق»، «رساله حی بن یقظان»، «رساله طیر» و از همه مهم‌تر، در سه نمط از کتاب «اشارات و تنبیهات» به ترتیب درباره موضوع بهجت و سعادت، بیان و تفسیر مقامات عارفان و اسرار آیات سخن گفته است. او در این رساله‌ها و کتاب‌ها می‌کوشد منبع دیگری برای آگاهی انسان از واقعیت‌های هستی معرفی کند؛ به گونه‌ای که این منبع بتواند سالک را به خود واقعیت برساند، نه صورتی از آن در ذهن (کاملان، ۱۳۹۸، ص. ۵۴).

ابن سینا در نمط‌های هفتم، هشتم، نهم و دهم کتاب «اشارات و تنبیهات» به مسئله سعادت انسان و برتری لذایذ معنوی و عقلی نسبت به لذایذ جسمانی و شهوی پرداخته است. او با معرفی عارف و تبیین و توصیف مراحل سیروسلوک عرفانی و درنهایت شرح حالات سالک در جایگاه بیان چگونگی وصول به حق قرار دارد.

داستان حی بن یقظان ابن سینا نشان‌دهنده توجه او به معرفت شهودی است. حی بن یقظان مردی است که به تنهایی در جزیره‌ای دورافتاده بزرگ می‌شود که از راه شهود محض، خردورزی و استدلال منطقی می‌توانست به حقیقت غایی، وجود و خداوند پی‌برد. به نظر

ابن سینا از راه فرایند فکری منطقی است که ارتباط با عقل فعال ممکن است، شکل بگیرد. این ارتباط همان چیزی است که از رازهای جهان پرده برمی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص. ۹).

ابن سینا (۱۳۹۰) در نمط سوم از «اشارات و تنبیهات» درباره معرفت و در تبیین مفهوم شهود عقلی<sup>۱</sup> چنین بیان می کند: «حقیقت آنچه مورد ادراک است، باید نزد ادراک کننده متمثل شده (: شود) و وی آن را مشاهده کند.» (ص. ۱۷۲). در نظام معرفتی و فکری بوعلی این مشاهده از ویژگی های عقل بالفعل است که به واسطه و با کمک عقل فعال صورت می گیرد. ابن سینا (۱۳۹۰) درباره این مسئله گفته: «این عقل فعال است که نفس را از مرتبه عقل هیولایی به عقل بالملکه رسانده (: می رساند) و یا مرتبه عقل بالملکه را به فعل تام ارتقاء می دهد.» (ص. ۱۸۷). در رویکرد سینوی شهود دارای دو کاربرد است: یکی کاربرد علمی (شناخت نظری) و دیگری کاربرد اخلاقی (عملی)؛ البته اساس هر دو کاربرد شهود عقلی است؛ زیرا مبنای شناخت در هر دوی آنها عقل نظری است (رزم آرا و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۱). در نظام معرفتی و فکری سینوی عقل فعال عامل ارتقاء نفس آدمی از نقص به کمال است و این سیر استکمالی به واسطه شهود عقلانی تحقق می یابد. در نگاه شیخ شهود عقلی راهی برای کسب معرفت است و الزاماً توسط آن حاصل می شود. از نظر این فیلسوف محوریت شهود با عقل است. این شهود به معنای ادراک معقولات و اتصال به عقل فعال است و ضرورت متافیزیکی و جنبه همگانی دارد (رزم آرا و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۲)؛ در نتیجه عقل فعال به عنوان آخرین عقل از سلسله عقول، دارای نقش وجودشناختی و معرفتشناختی بسیار مهمی در فلسفه ابن سینا بوده است. سیر استکمال عقل در مراتب بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد توسط عقل فعال، سیر در مراتب عقل برهانی- شهودی است. از منظر شیخ الرئیس در تمام مراحل حیات آدمی نقش بی واسطه و با واسطه عقل فعال مشهود است.

او در بحث معرفت با پذیرش ادراک حسی و عقلی، معتقد است نفس با تجرید معانی محسوس از ماده و عوارض آن، کلیات را انتزاع و تعقل می کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص. ۲۱۸-۲۱۹).

۱. مشاهده معقول و طریق کسب معرفت به کمک عقل فعال

از سوی دیگر وی علاوه بر حواس ظاهری به حس باطنی نیز معتقد است. در حس باطنی نوعی ادراک بلاواسطه برای نفس صورت می‌گیرد. حس مشترک که محل این نوع ادراک است، آنچه را به وسیله حواس دریافت می‌کند، پس از آنکه آن را از ماده مجرد ساخت، به قوه مصوره یا خیال می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵).

به اعتقاد شیخ‌الرئیس تکامل واقعی نفس، فقط تکامل قوه عملی نیست و به استكمال قوه نظری نیز وابسته است. از دیدگاه او خود حکمت عملی، یعنی علوم مرتبط با افعال اختیاری انسان، مایه استكمال قوای نظری می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳). شیخ‌الرئیس در فصل هفتم و آخرین فصل «رساله‌العشق» به جای نظریه فیض از نظریه تجلی دفاع می‌کند. در جهان‌بینی عرفانی پیدایش کثرت بر مبنای تجلی و ظهور قابل تحلیل است (خادمی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۷).

اگرچه در آغاز و میانه عمر شیخ‌الرئیس، کمال عقل نظری (حکمت نظری و بحثی و عقل برهانی) به عنوان مقدمه برای کمال خاص انسانی است، در اواخر عمر اهتمام او به حکمت اشراقی و ذوقی و عرفانی، فلسفه و حکمت خاصه و عملی و عقل عیانی (کشف و شهود قلبی) قابل توجه است. کمال خاص انسان عقل نظری یا حکمت نظری است؛ ولی باید با کمک عقل برهانی - شهودی آن را کامل نمود؛ از این رو انسان کامل سینوی در کمال عقل برهانی - شهودی است و با انسان کامل اشراقی سهروردی و انسان کامل عرفانی ابن عربی منطبق است؛ بنابراین کمال عقل نظری در چارچوب مشائی اتصال به عقل عملی است و بدون آن ناقص است. کمال انسان در حکمت مشائی، کمال عقل برهانی است؛ ولی در حکمت سینوی عقل برهانی - شهودی است.

البته میان عقل نظری قبل از عقل عملی و تهذیب نفس و عقل نظری پس از آن فرق است. عقل نظری تنها احکام کلی را درک می‌کند که حتی اگر به عمل مربوط باشند، نمی‌توانند باعث برانگیخته شدن شوق و اراده و انجام عمل گردند و تنها امری نظری و فکری‌اند. از این روست که ابن سینا قوه درک‌کننده احکام کلی (خواه احکام کلی صرفاً نظری، خواه عملی) را «عقل نظری» می‌نامد؛ لذا در اینجا مراد از عقل نظری عقل برهانی نیست؛ بلکه مراتبی از کمال را داراست و کمال نفس ناطقه انسانی در گرو اهتمام به عقل عملی و تهذیب و تزکیه نفس و نیل به عقل شهودی است که خود موجب استكمال عقل نظری مبتنی بر کشف و شهود

و اشراق عقلی است. برهان مبتنی بر قواعد منطقی و اصول فکری فلسفی، همان برهان و استدلال عقلی صرف است و برهان مبتنی بر کشف و شهود و اشراق قلبی، همان عقل شهودی و عیانی است. غایت کمال عقل برهانی علم‌الیقین و غایت کمال عقل شهودی و عیانی علاوه بر علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین است.

باتوجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین بیان کرد که پرداختن به مفهوم انسان آرمانی و ارائه تصویری از او در طول تاریخ مورد توجه حکیمان، عارفان و اندیشمندان بوده است.

در شرق و جهان اسلام فیلسوفان، عارفان و مریبان بزرگ اسلامی نیز درباره انسان کامل و ویژگی‌های او نظریات و دیدگاه‌های ارزشمندی ارائه کرده‌اند. با وجود این تفاوت‌هایی میان فیلسوفان مسلمان در معرفی انسان کامل مشاهده می‌شود.

پرداختن به تمامی آرای عرفای مسلمان در مورد انسان کامل اگر ممکن نباشد، بسیار سخت است. ابن عربی از پرکارترین مؤلفان اسلامی بوده است. قطعاً بسیاری از عناصر عرفان نظری در اندیشه‌های عرفا و حکمای پیشین وجود دارد؛ اما بی‌شک ابن عربی و اتباع او بودند که به آن سامان دادند و اصول و ارکان و مسائل آن را به تفصیل تحقیق کردند و به رشته‌ی تحریر در آوردند.

نظریه انسان کامل که در آثار اندیشمندان اسلامی به صورت پراکنده مطرح بود، در عرفان ابن عربی به صورت موضوعی مستقل مطرح شده است.

ابن عربی در میان عرفای مسلمان شاید بیش از همه به این بحث پرداخته باشد؛ تا آنجا که در برخی از آثار خود، همچون «فصوص‌الحکم»، «فتوحات مکیه» و «العبادله» به ارائه تصویری از انسان کامل همت گماشته است؛ پس به‌ناچار برای انتخاب از آن‌ها اساس ملاک‌های معینی نظیر بنیان‌گذار بودن، شاخص بودن و داشتن نظریه مرتبط با انسان‌شناسی در نظر گرفته شده است. از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای فهم نظریه هر فیلسوف، مقایسه و تطبیق آراء او با فیلسوفان و متفکران دیگری که درباره این مسئله به کندوکاو پرداخته‌اند، است (خادمی، ۱۳۹۰، ص. ۲۱).

فهم ما از کمال نهایی انسان از نظر ابن سینا و ابن عربی برای آگاهی ما از مقصدی که در انتظار ماست و پیمودن راه دستیابی به آن ضروری است؛ پس داشتن تصویری روشن از غایت وجود انسان به ما در تحصیل این کمال غایی مدد می‌رساند. تبیین دیدگاه ابن سینا در

باب کمال انسان به فهم سخنان اهل عرفان و عقل پذیر ساختن آن کمک می‌کند. شیخ‌الرئیس علاوه بر احاطه داشتن بر مباحث عقلی و فلسفی، در آثار خود توانسته شهود عقلانی را بهتر تبیین کند. او هدف نهایی معرفت و سعادت را شناخت عقلی و علمی و اتصال به عقل فعال می‌داند که مبتنی بر عقل نظری و شهود عقلانی بود. در میان عرفای مسلمان نیز ابن عربی با توجه به آثار به‌جامانده از وی، تصویری روشن و بهتر از کمال نهایی انسان نسبت به عرفای مسلمان ارائه می‌دهد.

با توجه به وجود نظریات تخصصی معارض و ابهام در خصوص شفافیت، بحث درباره کمال نهایی انسان، جایگاه، ابعاد و ویژگی‌های او همچنان وجود دارد. این پژوهش به دنبال مطالعه و تبیین وجه تشابه و تمایز کمال انسان از دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌عربی و یافتن پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها است: کمال نهایی انسان از دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌عربی به چیست؟ منزلگاه پایانی وجود آدمی که همه تلاش‌هایش برای رسیدن به آن است، از منظر هر دو دیدگاه کدام است و انسان تا کجا می‌تواند پربکشد؟ کمال نهایی از نگاه ابن‌سینا با کمال نهایی از نگاه ابن‌عربی چه وجوه اشتراک و افتراقی دارد؟ و چه نقدهایی بر این دو وارد است؟

### روش پژوهش

با توجه به این که در این پژوهش هدف بررسی کمال نهایی انسان از دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌عربی بوده است، به منظور پاسخ به سؤالات پژوهش از روش تطبیقی استفاده شده است. مطالعه تطبیقی به دنبال شناخت یک پدیدار یا دیدگاه در پرتو مقایسه (توصیف و تبیین مواضع خلاف و وفاق) است (قراملکی، ۱۳۸۵، ص. ۲۹۴). در این راستا برای پاسخ به سؤال‌ها، استفاده از آثار ابن‌سینا و منابع ابن‌عربی دست‌اول (کتاب‌ها و آثار آن‌ها) و منابع دست‌دوم (پایان‌نامه‌ها، طرح‌های پژوهشی، کتاب‌ها و مقالات) منطقی‌ترین راه است.

### یافته‌های پژوهش

#### ۱. انسان کامل سینوی

##### ۱-۱. کمال نهایی انسان از نگاه ابن‌سینا

بر اساس نفس‌شناسی حکمت مشاء، کمال حقیقی و نهایی نفس انسانی، در عروج بعد نظری نفس به مرتبه عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص. ۲۸۷). کمال عقل عملی کمالی ابزاری است؛ زیرا نفس با آنکه در ذات خود مجرد است، در افعال خود به ابزار بدن نیاز دارد؛ از این رو سیر تکاملی نفس با به‌کارگیری بدن و قوای حیوانی آن میسر می‌شود. کمال عقل



عملی به دلیل زمینه‌سازی برای کمال عقل نظری نفس که همان کمال واقعی انسانی است، اهمیت می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۶۶). از نظر ابن سینا تکامل واقعی نفس، فقط تکامل قوه عملی نیست و به استكمال قوه نظری نیز وابسته است.

حاصل آنکه براساس دیدگاه شیخ‌الرئیس کمال نهایی انسان، در راه‌یابی به مرتبه عقل مستفاد است که نفس در این مرتبه می‌تواند بدون نیاز به اکتساب دوباره، هر صورتی را که بخواهد، نزد خود حاصل سازد (ابن سینا، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۳۵۴). به عبارت دیگر به نظر ابن سینا کمال نفس کمالی عقلی است و با حصول مرتبه عقل مستفاد حاصل می‌شود؛ بنابراین تکامل نفس در ناحیه عقل نظری است و عقل عملی تنها جنبه مقدمه‌ای و زمینه‌ساختی دارد. برمبنای آنچه گفته شد، روشن می‌شود که ابن سینا مسئله کمال نفس انسانی را در محدوده عقل نظری طرح و تبیین کرده و کمال حقیقی آن را علم و معرفت عقلی دانسته است.

برای ارائه تصویری روشن از کمال نهایی از نگاه ابن سینا لازم است جایگاه باور عرفانی از نظر او بررسی شود. عرفان علمی است که موضوع آن شناخت حق و اسم‌ها و صفات اوست و راه و روش خاصی دارد که عرفا برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند. ابن سینا در فصل نوزدهم از نمط نهم اشارات به نیکوترین وجه آن را توصیف کرده است (ابن سینا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص. ۵۲۴).

ابن سینا تبحر خاصی در عرفان پژوهی داشته و گام‌های بلندی در «فلسفه عرفان» برداشته است. کار بزرگ او در عرفان‌شناسی به اندازه‌ای اهمیت دارد که تنها عارف عمیق دینی می‌تواند به چنان روح عرفانی و جوهر شهودی دست‌یابد و سپس به‌طور عمیق مباحث کشف‌شده را طرح کند (ادیانی، ۱۳۸۴، ص. ۵۳). توجه به وجه عرفانی از ویژگی‌های برجسته مبانی انسان‌شناختی ابن سینا است. کربن (۱۳۷۳) از پژوهشگران عرفان اسلامی- ایرانی بر گرایش‌های عرفانی و ذوقی او تأکید کرده است (ص. ۱۲۰). ابن سینا در آغاز امر با عرفان میانه خوبی نداشت و به مدعیات عرفانی واقعی نمی‌نهاد؛ با این حال او در پایان عمر به عرفان تمایل نشان داد و در نمط نهم واپسین اثرش، یعنی الإشارات و التنبیهاث به تبیین مباحث عرفانی روی آورد (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۸۷).

ابن سینا دو دیدگاه مستقل در باب کمال نهایی انسان مطرح کرده است. یک ره آورد دیدگاه شیخ‌الرئیس بر اساس نظام حکمت مشائی است؛ اما دیگری بر نگره‌ای برتر از عرفان و شهود و فلسفه و عقل مبتنی است که در نهانخانه ذهن وی جای گرفته است (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۹۰). اگرچه در آغاز و میانه عمر شیخ‌الرئیس از دید او کمال نهایی انسان بر حکمت نظری و بحثی و عقل برهانی مبتنی است، ولی در اواخر عمرش بر حکمت خاصه و عملی و عقل عیانی (کشف و شهود قلبی) مبتنی است؛ از این رو کمال نهایی انسان از نگاه ابن سینا بر عقل برهانی-شهودی استوار است.

ابن سینا در سراسر حیات علمی‌اش، ضمن اصل شمردن استدلال و برهان به عنوان استوارترین راه وصول به معرفت‌های پایدار، به ذوق و شهود به عنوان راهی که برای خود شخص سودمند و یقین‌آور است، باور داشته است، باور داشته است (ذبیحی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳). کمال نهایی انسان از نگاه ابن سینا وصول به آفریدگار هستی است (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۴۰۰). او در رساله سعادت نیز سعادت انسانی را به گونه‌ای عرفانی تبیین می‌کند و آن را در وصال به معشوق می‌داند (ابن سینا، ۱۳۹۱، صص. ۲۷۶-۲۷۵).

رساله‌های حی بن یقظان، رساله الطیر، سلامان و ابسال، فی ماهیه العشق، فی ماهیه الصلاه، فی معنی الزیارة و سه نمط پایانی کتاب «الإشارات و التنبیها» با عنوان‌های «فی البهجه و السعاده»، «فی مقامات العارفين» و «فی اسرار الآیات» از این دسته‌اند. او در این دسته از آثارش از تعبیرها و تمثیل‌های عرفانی بهره می‌گیرد و گاه از کشف و شهود نیز سخن به میان می‌آورد (فنائی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۰، ص. ۳۷۵). بررسی هر یک از این آثار ابن سینا این ادعا را اثبات می‌کند که در نظام معرفتی و فکری ابن سینا کشف و شهود از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در این مسیر کمال نهایی انسان به تصویر کشیده می‌شود.

ملاقات ابن سینا با عارفی چون ابوالحسن خرقانی و نیز گفت‌وگو و مکاتبات او با ابوسعید ابوالخیر و تکریم ابن سینا در خطابه‌هایش از شأن خاص وی نزد عرفا و صوفیه حکایت می‌کند. در این مکاتبات عارف برجسته‌ای چون ابوسعید ابوالخیر درباره برخی مسائل عرفان و تصوف از ابن سینا سؤال می‌کند که این خود دلیل بر آن است که او در روزگار خود در این زمینه صاحب نظر شمرده می‌شده است (فروزانفر، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۵). در یکی از این رساله‌ها ابوسعید ابوالخیر از شیخ درباره سبب اجابت دعا، کیفیت زیارت، حقیقت آن و تأثیر آن در نفس

سؤال کرده و رأی شیخ را «اعلی» و «اصوب» خوانده است. او در این نامه از شیخ با تعبیر «افضل متأخران» یاد می‌کند و از خداوند مجاورت شیخ را طلب می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص. ۳۸۸).

ابن سینا میان عقل و علم و عرفان هیچ گونه تباین ذاتی قائل نیست؛ بلکه معتقد است که هر سه آن‌ها درجات و مراتب یک حقیقت‌اند. او سه نمط آخر کتاب «اشارات و تنبیهات» را به بیان شادمانی و نیک‌بختی (نمط هشتم)، مقامات عرفا (نمط نهم) و اسرار آیات (نمط دهم) اختصاص داده و در آن‌ها به مهم‌ترین موضوعات و مسائل عرفانی، چون مراتب و مقامات سلوک، لزوم تجرد از ماسوی، نقش ریاضت و تلطیف (سر) در تحصیل کمال و معرفت، و کرامات و قوه عالی نفس انسان با شیواترین تقریر پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۲۵). او در نمط نهم و دهم حالات عرفانی، کمال نهایی انسان و چگونگی ترقی در مراتب سعادت را بررسی می‌کند و در نمط نهم در بیان مقامات عرفا می‌گوید:

عارفان در زندگی دنیوی دارای مقامات و درجاتی‌اند که مخصوص آنان است و در غیرعارفان یافت نمی‌شود. گویی عرفا در حالتی که درون پوشش تنهای خود قرار دارند، آن‌ها را از خود کند و به عالم قدس و تجرد قدم نهاده‌اند. عارفان از اموری که در نزد آنان سری و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار است، برخوردارند. (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۰).

همچنین ابن سینا میان زاهد، عابد و عارف تمایز قائل می‌شود و در این زمینه چنین اظهار می‌دارد: «طالب حق نخست باید زهدورزد و موانع را از پیش بردارد. سپس کارهایی که او را به هدف نزدیک می‌سازد انجام دهد و به عبادت پردازد و وقتی به هدف رسید، نخستین درجه از درجات نیل به حق همانا معرفت است.» او احوال طالبان حق را در سه عنوان (زهد، عبادت و عرفان) خلاصه کرده و در آخر گفته است: «هریک از احوال مذکور گاهی تنها و گاهی همراه با حالت یا حالات دیگر به صورت مرکب در اشخاص پیدامی‌شود» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۱).

بوعلی در نمط نهم اشارات می‌گوید که زهد و عبادت غیرعارف به خاطر مزد و پاداش است: «انسان غیرعارف عبادت می‌کند، آن‌چنان‌که یک (هر) کارگر مزدبگیر کار می‌کند. کارگر مزدبگیر هدفش پولی است که می‌گیرد؛ اگر پول نباشد، هرگز حاضر نیست کار بکند. این

شخص هم عبادت می‌کند برای برخورداری [از] آخرت؛ بنابراین باز کمال انسان به برخورداری برگشت؛ گرچه نه در دنیا، بلکه در آخرت» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۱). در منطق اسلام عبادت برای برخورداری از آخرت عبادتی بسیار ناقص است؛ لذا انسان کامل سینوی، انسان صرفاً برخوردار در آخرت نیست که عبادت فقط وسیله‌ای برای آن برخورداری باشد.

ابن سینا هدف عارف را این‌گونه بیان می‌کند: «هدف عارف فقط حق تعالی است. عارف از لذات وصل به حق باخبر است و روی خود را از لذات جسمانی برگردانیده و به بهجت حق و به سوی حق متوجه است.» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۵). سپس وی به بیان احوال عارف در سیر و سلوک مبادرت نموده و در یازده فصل مقامات آن‌ها را شرح داده است:

«نخستین درجه سلوک عارفان «اراده» است؛ یعنی میل به تشبث و توسل به عروه‌الوثقی و بند محکم الهی. پس از تصدیق، خواه تصدیق برهانی باشد یا ایمانی، چندی که عارف در این مرحله است، «مرید» خوانده می‌شود. سپس او به ریاضت نیازمند است و ریاضت متوجه سه هدف است: اول دورساختن غیرحق از راه حق. دوم تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم به سوی توهمات مناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهمات مناسب جهان زیرین و خاکی روی گردان شوند. سوم لطیف ساختن درون برای تنبه و آگاهی.» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص. ۴۴۷-۴۴۶).

ابن سینا درباره درجات وجدان می‌گوید:

وقتی که اراده و ریاضت مرید را به حدی رسانید، خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذا یزند و گویی آن‌ها برق‌هایی‌اند که به سوی او می‌درخشند، سپس خاموش می‌گردند. این حالت نزد عارفان «اوقات» نامیده می‌شود. هر «وقتی» در میان دو وجد قرار دارد: وجدی قبل از آن وقت و وجدی بعد از آن؛ هر گاه او در ریاضت فرورود، حالات و غواشی (پرده‌های) مذکور بیشتر می‌گردد. (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۸).

او درباره احوال عارف چنین بیان می‌کند:

«وقتی چیزی ناگهانی برای شخص پدیدار شود، او را بی‌قرار می‌سازد؛ زیرا انسان آماده پذیرش آن نیست؛ اما اگر پس از تکرار آن حالت انسان با آن مأنوس گردد، بی‌قراری مرتفع

می‌شود. عارف تلاش می‌کند که کسی از حالات او باخبر نشود تا مبادا ریاء پیش‌آید؛ از این رو فریب دیگران پیش‌می‌آید تا حال وی پوشیده بماند و کسی از حال او باخبر نشود.» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۴۹).

او زمان وصل عارف به حق را این‌گونه توصیف می‌کند:

«وقتی ریاضت به پایان رسید و سالک به حق واصل گردید، درون او آئینه حق می‌گردد و لذات حقیقی به وی می‌رسد و او از خود مسرور است؛ زیرا اثر حق در درون او هست؛ باین حال او میان نظر به حق و نظر به خود مردد است و هنوز وصول تام تحقق نیافته است. این آخرین درجه سلوک به سوی حق است که درجه وصول تام نامیده می‌شود و پس از آن، درجات سلوک در حق است. در مقام وصول تام ترددی که در مرحله پیش بود، از میان می‌رود و بیرون از خود و وصول به حق میسر می‌گردد و درجات سلوک پایان می‌یابد و درجات وصول آغاز می‌شود.» (ملک‌شاهی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۴۵۲).

باتوجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین بیان کرد که انسان در سیر و سفر عرفانی با مدد عشق و هدایت پیر (انسان کامل) از مرحله حیوانی می‌گذرد و به مرتبه فرشتگی نائل می‌گردد؛ ولی در این منزل متوقف نمی‌شود؛ بلکه به مرتبه الهی و خدانمایی (= اسم اعظم حق) نائل می‌گردد. از دیدگاه شیخ‌الرئیس نباید متریبان را برای کسب منابع مادی و سود و لذات حسی و دنیایی تربیت نمود؛ چراکه چنین تربیتی افراد و در پی آن، جامعه را به سوی نابسامانی و جرائم سوق می‌دهد. به پیشنهاد ابن‌سینا باید به آموزه‌های تربیت عرفانی روی آورد تا بشریت به همه موجودات، حتی گیاهان و جانوران عشق‌ورزد و بزرگ‌ترین وظیفه خود را خدمت به خلق که همانا خدمت و بندگی خداست، بداند (بهشتی و ناظر حسین‌آبادی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴).

تربیت عرفانی از نظر ابن‌سینا یعنی این که متریبی در ضمن زندگی در میان مردم و اجتماعات انسانی و بهره‌مندی از لذات دنیوی، با پیرایش نفس از ردائیل و آلودگی تن و روان، رهایی از دنیای حس و ماده به کمک زهد و عبادت و عقل و در پیش گرفتن راه سعادت، خود را به فضائل آراسته و با پشت‌سر گذاشتن مقامات و مراحل به غایت سلوک عرفانی نائل گردد (بهشتی و ناظر حسین‌آبادی، ۱۳۹۱، ص. ۷).

ابن‌سینا هدف اساسی تربیت را پرورش «شخصیت کامل» یعنی شخصیتی که از ابعاد مختلف جسمانی، ذهنی و اخلاقی و شغلی به درجه بلوغ و کمال رسیده است، می‌داند. او

سعادت را به عنوان امر ذاتاً مطلوب، بالاترین چیزی می‌پندارد که انسان به دنبال کسب آن است؛ لکن از نظر وی سعادت حقیقی در دستیابی به کمال هم از بعد نظری و هم از بعد عملی است؛ باین حال کمال خاص انسانی را کمال عقل نظری می‌داند و اصلاح و تهذیب عقل عملی را مقدمه‌ای برای وصول به سعادت نهایی می‌شمارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۲۵). کمال نهایی انسان، به تحصیل معرفت‌های عقلانی (همان فلسفه) است؛ باین حال شیخ‌الرئیس در پاره‌ای از موارد با اعتراف ضمنی به برتری علم شهودی و عرفان، از مشاهده حضوری خداوند بلندمرتبه توسط نفس سخن گفته و در آثار خود درباره «مقامات‌العارفین» بحث کرده است (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۸۷).

البته باید به این نکته نیز توجه کرد که نوع عقل‌ورزی ابن‌سینا منحصر به فرد است: نه صرفاً متمایل به راه‌بردن به کنه چیزها و عقل‌ورزی خشک است، نه از تجربه غافل می‌شود و نه از ذوق شرقی و عرفانی به دور است. ویژگی برجسته ابن‌سینا در این است که می‌داند که همه این راه‌های کسب معرفت از جاده عقل عبور می‌کند و این عقل است که آدمی را به این راه‌ها می‌کشاند. از طرف دیگر عقل‌ورزی بدون این راه‌ها تمام و کامل نیست؛ بنابراین انسان در مرتبه‌ای از منظومه هستی قرار دارد که در ضمن این که حواسی دارد که امور مادی وی را تأمین می‌کند، راه اولیّه وی به جهان عقلانی را نیز تأمین می‌کند (بیرونی کاشانی، ۱۳۹۲، ص. ۱۹۹).

شیخ‌الرئیس هم یک اندیشمند فلسفی و استدلالی درجه یک است و هم ضمن التزام به دین و آموزه‌های آن، عارف و مؤمنی باورمند. با توجه به آثار وی می‌توان گفت که موضوعاتی نظیر خدا و مبدأ هستی، نبوت، امامت، معاد و نحوه گفت‌وگو با حق تعالی در کانون توجه او قرار داشته که رویکرد عارفانه او را می‌رساند (میرزائی، ۱۴۰۱، ص. ۳۴). همان‌گونه که تفکر سینوی بر شانه‌های ارسطو متکی بوده، تفکر اشراقی و عرفانی نیز بر دوش تفکر سینوی قرار گرفته است.

حاصل آنکه ابن‌سینا دو دیدگاه مستقل را در باب کمال نهایی انسان مطرح کرده: یکی بر اساس نظام حکمت مشائی اوست (دوران حیات اولیه) که بیشتر به دنبال تربیت انسان عقل‌گرا است؛ اما دیگری مبتنی بر نگره‌ای برتر از عرفان و شهود (اواخر عمر ابن‌سینا) است که کمال نهایی انسان را بر اساس رویکرد عرفانی به تصویر می‌کشد.

## ۲-۱. نقد انسان کامل ابن سینا

ابن سینا در آغاز (دوران اول حیات فکری و معرفتی) به انسان بیشتر از زاویه عقل می‌نگریسته و گوهر انسان را همان عقل او می‌دانسته. انسان کامل یعنی انسان حکیم و کمال انسان در حکمت اوست. انسان آرمانی سینوی انسانی است که عقلش به کمال رسیده‌است و بر همه غرایز و قوا و نیروهای وجودی‌اش غلبه کرده‌است. انسانی که در فکرکردن به حد کمال رسیده‌است؛ یعنی جهان و هستی را آنچنان که هست، دریافت و کشف می‌کند.

افکار و آرای مشائی ابن سینا در اواخر عمر تحول می‌یابد و در آن نوعی گرایش به عرفان و حکمت ذوقی دیده می‌شود؛ با این حال در میان شرق‌شناسانی که در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی به تحقیق پرداخته‌اند، در این باره اختلاف نظر وجود دارد. گواشن<sup>۱</sup>، ابن سینا شناس فرانسوی، نوشته‌های عرفانی ابن سینا را چیزی جز همان آثار فلسفی محض وی نمی‌داند و در ترجمه خود از رساله «حی بن یقظان» کوشیده‌است کلیه مضامین و مندرجات آن را با آثار فلسفی او مقابله و تطبیق کند؛ در مقابل مرن<sup>۲</sup> مجموعه‌ای از رساله‌های ابن سینا چون «العشق»، «الطیر» و «حی بن یقظان» را به فرانسه ترجمه و با عنوان «رسائل عرفانی ابوعلی سینا» منتشر کرده‌است (اعرافی و دیگران، ۱۳۷۷، ص. ۲۳۹).

ابن سینا در آغاز (دوران اول حیات فکری و معرفتی) برای تربیت انسان آرمانی، بیشتر بر معرفت عقلانی او تأکید می‌کند و جنبه‌های غیر معرفتی او را در تربیت چنین انسانی نادیده می‌گیرد. هر چند ابن سینا در بیشتر زندگی فلسفی‌اش شدیداً عقل‌گرا بود، ولی در اواخر عمر خود چرخشی در افکار و اندیشه‌های او صورت می‌گیرد و حتی فلسفه مشاء را رد می‌کند و شدیداً به عرفان و شهود (معرفت عقلی - شهودی) گرایش پیدامی‌کند (صحبت‌لو، ۱۴۰۲، ص. ۲۳۷).

ابن سینا در پایان (دوران دوم حیات فکری و معرفتی)، برای تعالی انسان نقش معرفت عقلی - شهودی را کاملاً برجسته دانسته‌است. او در رساله‌هایی همچون «العشق»، «سلامان و ابدال»، «الطیر» و «حی بن یقظان» و برخی آثار دیگرش بر این امر تأکید می‌کند. ابن سینا در این آثار راجع به احوال اهل کمال، احوال عارف، نحوه سیر و سلوک، مراحل سلوک و مقامات

1. Goichon, A.M: Le recit de Hary ibn Yagzn

2. Mehren

عارفان به خوبی بحث می‌کند. او نفس انسانی را به صورت سالکی تصویر کرده که به رهبری عقل فعال به شناخت حقیقت خود دست می‌یابد و با سیروسلوک در عوالم گوناگون، از مرتبه عقل هیولایی به مرتبه کمال و اتصال به عقل کل نائل می‌شود.

عقل از نگاه ابن‌سینا با تمامی ارزشی که در خصوص هستی‌شناسی، مبدأشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد، تمام حقیقت انسان آرمانی نیست؛ بلکه از ابعاد آغازین وجود انسان است. عقل منحصر به حوزه برهان و استدلال نیست؛ بلکه در مراتب عالیة سیروسلوک دینی و عرفانی، این عقل برهانی به مرتبه عقل عیانی و شهودی نائل می‌گردد که از آن در لسان وحی و حکمت و عرفان به مقام «قلب» نیز تعبیر می‌شود (ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ۱۳۷۹، ص. ۲۶۰).

عقل برهانی ابن‌سینا در اثر تعالیم ارزشمند عرفانی عارفان گران‌قدری چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و... به عقل عیانی بدل شد و از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین راه‌یافت. عقل شهودی سینوی نه تنها با عقل برهانی، بلکه با کشف و شهود عرفانی و وحی و الهام قرآنی همسو است. عقل دو نوع است: عقل معاد و عقل معاش. عقل معاش تحت تأثیر نفس است و تمایل به امور دنیوی و لذت‌های این جهان دارد. عقل معاد آن است که اوامر مولای خود را اطاعت و از آن پیروی نماید (محمدی، ۱۳۹۹، ص. ۱۹۱).

مفهوم شناسی عقل معاش، معرفتی در راستای شناسایی عقل و کارکرد آن در زندگی دنیایی از دیدگاه دانشمندان اسلامی و زمینه‌ساز بهره‌مندی صحیح از این عطیة ارزشمند الهی است (محمدی، ۱۳۹۹، ص. ۱۷۷).

از منظر حکمت و عرفان عقل به دو مقام جزئی و کلی تقسیم می‌شود؛ البته سخن از عقل دنیوی و اخروی نیز در لسان وحی و عرفان به میان آمده است؛ این مهم در مثنوی مولوی (۱۴۰۲) به زیبایی ذکر شده است:

عقل دو باشد اول عقل مکسبی که دراموزی تو در مکتب صبی  
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود  
(دفتر چهارم، ص. ۳۷۷)

وی (۱۴۰۲، دفتر پنجم، ص. ۴۴۱) در خصوص عقل جزئی می‌گوید:

عقل جزئی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد



مضاف بر آنچه گفته آمد، حقیقت عقل که از آن می توان به عقل کلی، عقل معاد و اخروی نیز تعبیر نمود، همان صادر اول، عقل اول، نور اقرب و روح اعظم متون دینی و عرفانی است که پس از مقام شامخ توحید، عالی ترین مقام و منزلت در میان ماسوی الله است که از آن به «نور محمدی»، «روح اعظم محمدی» و «حقیقت جامعه محمدیه» نیز تعبیر می شود؛ احادیثی نظیر «اول ما خلق الله العقل»، «اول ما خلق الله نوری»، «اول ما خلق الله روحی» و ... .

توجه به این نکته ضروری است که در نظام فکری و معرفتی سینوی عقل نظری صرفاً به واسطه برهان منطقی و فلسفی هرگز به عقل مستفاد (عقل شهودی) نائل نمی گردد، مگر به واسطه اهتمام به عقل عملی و سیروسلوک عرفانی. در منظومه معرفتی ابن سینا عقل عملی یا عقل مستفاد (تهذیب و تزکیه نفس) صرفاً ابزار نیست؛ بلکه عهده دار تصفیه و استکمال عقل نظری است. عقل نظری منهای عقلی عملی همان برهان است؛ اما همراهی و توأم با آن، برهان شهودی است. درک عقل مستفاد (شهود) صرفاً ذهنی نیست و کمال مطلوب نیز در همراهی و توأم بودن با عقل عملی است.

کمال نهایی هر انسانی به تأمل، تفکر، مراقبه و هوشیاری به حالات درونی و بیرونی اوست. ابن سینا (۱۳۷۹) در پایان نمط چهارم از کتاب اشارات و تنبیهات، ضمن توضیح برهانی که برای اثبات ذات باری و صفات حقیقیه او آورده است، می گوید:

تأمل کن که چگونه در اثبات مبدأ اول و یگانگی و پاکی او از عیب و نقص، بیان ما به چیز دیگری جز خود وجود نیاز نداشت و به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد؛ اگرچه آن هم بر وجود واجب تعالی دلیل است، اما این روش مطمئن تر و شریف تر است و در کتاب الهی، آیه «سنریهم آیاتنا» به این مطلب اشارتی دارد (ج ۳، ص. ۶۶)؛

از این روی تکامل عقل انسان به واسطه عقل فعال از تکامل آفاقی (عالم ظاهر، عالم کبیر و عالم اجسام) به تکامل انفسی (عالم باطن، عالم صغیر و عالم ارواح) است. در این سفر سالک به مدد عشق و هدایت پیر از مرحله حیوانی به مرتبه فرشتگی نائل می شود. اکنون روشن شد که کدام مرتبه عقل در نزد اهل دین و حکمت و معرفت در مقام مقایسه با مراتب عالی عقل و با حفظ اهمیت آن در حوزه استدلال و برهان علمی و فلسفی، چندان قابل توجه نیست؛ از این رو مولانا (۱۴۰۲، دفتر اول، ص. ۶۹) گفته است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

کمال انسان از دیدگاه ابن سینا برای رسیدن به حق است و او باید مراحل سیروسولوک (اراده، ریاضت، آرامش و سکوت، شادمانی و خوشحالی، حیران و تأسف) را طی کند. کلام ابن سینا و طرفدارانش در باب کمال نهایی انسان از دو جهت ابهام دارد: اول آنکه از نگاه ابن سینا مراد از وصول سالک به حق تعالی آشکار نیست و حقیقت این مرتبه در کلام او به روشنی تبیین نشده است. نه شیخ الرئیس و نه شارح کلام وی، خواجه طوسی، این مسئله را تبیین نفرموده اند. دوم اینکه هیچ ارتباطی میان این وصول عرفانی و کمال نهایی نفس ناطقه دیده نمی شود. گویا این دو مسئله هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ در حالی که در هر دو بحث کمال نفس در میان است. آنجا کمال انسان را در وصول به مرتبه عقل مستفاد دانستند؛ ولی اینجا آن را در وصول به خداوند می دانند. هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص. ۹۰).

هرچند در آغاز نظام فکری ابن سینا بیشتر به معرفت عقلانی و فلسفی متمایل است، ولی در فرجام به معرفت شهودی گرایش پیدا کرد؛ البته این دلیل بر عدول از معرفت عقلانی و گرایش محض به حکمت شهودی نیست؛ بلکه هر دو معرفت عقلی و شهودی مورد توجه وی بوده است. در حکمت سینوی کمال نهایی انسان صرفاً تحصیل معرفت عقلانی و فلسفی و به طور ضمنی معرفت شهودی نیست، بلکه کمال حقیقی انسان اتصال به معرفت عقلی-شهودی (قلبی) است (صحبت لو، ۱۴۰۲، ص. ۲۴۴).

موافقان تفکر عرفانی بوعلی را به دو دسته تقسیم کرده اند: در یک گروه سنت گرایانی همچون سید حسین نصر (۱۹۶۲)، هانری کرین (۱۳۷۳) و غلامحسین ابراهیمی دینانی قرار دارند که از منظر سنتی-تاریخی و اندیشه رازورزی اسلامی-ایرانی و فلسفه مشرقی، با استناد به برخی آثار ابن سینا وی را زمینه ساز تفکر عرفانی در حوزه فلسفه اسلامی می دانند. گروه دوم شامل برخی محققان متأخرند که می کوشند باتکیه بر نظام معرفت شناسی و علم النفس شیخ الرئیس، نشان دهند این فیلسوف دو چهره دارد. سپس تلاش می کنند ابن سینای اشراقی-عرفانی را از ابن سینای مشائی تمایز بخشند (رزم آرا و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۷). به نظر می رسد که هر دو دیدگاه خطا است. با توجه به اقوال ابن سینا شناسی سنت گرایان و متأخران می توان گفت که تقلیل جایگاه او به یکی از نحله های فکری مشائی و اشراقی ناصواب است و اینکه ابن سینا از آغاز تا فرجام نه یک فیلسوف عقل گرای محض است و نه

صرفاً فیلسوفی کشفی و شهودی؛ بلکه ابن سینا هم فیلسوف مشائی است و هم اشراقی. در نظام معرفتی و فکری سینوی کمال حقیقی انسان اتصال به معرفت عقلی-شهودی (قلبی) است.

## ۲. انسان کامل ابن عربی

### ۲-۱. کمال نهایی انسان از نظر ابن عربی

«انسان کامل» از اصطلاحات عرفان نظری است. این تعبیر در قرآن کریم وجود ندارد؛ اما مفهوم و مصادیق آن را از آیاتی دارای تعبیری نظیر «خلیفه الله»، «امام»، «مطهر»، «مخلص» و... می‌توان برداشت کرد (اسماعیلی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۷۸).

انسان کاملی که سالکان طریق حقیقت او را به‌عنوان نمونه و سرمشق و راهنما و راه‌شناس خود در سیر و سلوک می‌جویند و دستیابی به دامان رهبری و پایگاه معنوی‌اش را آرزومی‌کنند، به‌عالی‌ترین صفات و سجایای اخلاقی آراسته است. در حوزه عرفان عملی انسان کامل مراحل کمال را با حرکت از ظاهر جهان و کثرات آن برای رسیدن به جهان باطن و وحدت طی نموده است (شه‌بخش، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۰).

انسان کامل عرفای مسلمان انسانی است که جامع همه عالم الهی و کونی اعم از کلی و جزئی است و او کتابی است جامع کتب تکوین الهی و گفته‌اند چنین انسانی از حیث روح و عقل خود کتابی عقلی است که به «ام‌الکتاب» موسوم است (حلبی، ۱۳۷۴، ص. ۸۹). اندیشه‌های عرفانی محی‌الدین ابن عربی به‌عنوان یک عارف مسلمان به‌دلیل برخوردار بودن از یک منظومه هماهنگ و جامع از مقبولیت خاصی در جهان اسلام برخوردار بوده؛ لذا در این قسمت جهت آگاهی و شناخت کمال نهایی انسان، دیدگاه او درباره چنین انسانی بررسی می‌شود.

ابن عربی که او را پدر عرفان اسلامی دانسته‌اند، عنوان «انسان کامل» را نخستین بار در فصل اول کتاب «فصوص‌الحکم» خود به‌کار برده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۵۰). موضوع تمام ابواب «فصوص‌الحکم» شرح و تفسیر تنزل مراتب نفس روحانی از عالم غیب به عالم شهادت است. ابن عربی به مفهوم خاص «نفس‌الرحمان» در باب‌های متعدد فصوص تأکید کرده است؛ مانند: باب دهم (فص هودی)، باب دوازدهم (فص شعیبی)، باب پانزدهم

(فص عیسوی)، باب بیست و دوم (فص الیاسی) و باب بیست و هفتم (فص محمدی) (مفتاح، ۱۳۸۵، ص. ۲۴۰).

ابن عربی «نفس رحمان» را در برابر «نفس انسان» می‌نهد و آن‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کند. نفس الرحمان بالقوه صور همه موجودات است؛ همان‌گونه که نفس انسان بالقوه همه حروف و کلماتی است که از آن برمی‌آید. خدا به واسطه نفس الرحمان است که اسماء را از حالت غیب آن‌ها توسعه می‌بخشد. او با این حرکت اسماء را به حال رهایی می‌آورد و تسکین می‌دهد که حال ایجاد و رحمان است؛ حرکتی که برانگیخته از عشق ایجادی است. مفهوم عشق و محبت به مفهوم تجلی الهی وابسته است و این مفهوم به نوبه خود (گذرگاهی از غیب به شهود) رهایی و خلاصی اسماء از کرب است که در «نفس رحمان» متجلی می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص. ۹۰، باب دهم (فص هودی)، باب دوازدهم (فص شعیبی)، باب پانزدهم (فص عیسوی)). شمول نفس الرحمن همان وسعت رحمت الهی است که ظاهر و باطن انسان را دربرمی‌گیرد. همه مراتب تجلی حق در حیطة فراگیری و گستردگی نفس رحمانی است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، باب ۶، ص. ۱۱۹).

از نگاه ابن عربی مراتب انسان عبارت‌اند از: ۱- انسان الحيوان ۲- انسان الإنسان ۳- انسان الإله (= انسان کامل). انسان کامل در مقابل انسان الحيوان است و میان آن دو وجهی برای افتراق و وجهی برای اشتراک وجود دارد. وجه اشتراک در این است که همه افراد انسانی، اعم از انسان کامل و انسان الحيوان، در کمال مربوط به قوس نزول مشترک‌اند. وجه افتراق در این است که «پس از خلقت انسان خداوند عده‌ای از آن‌ها را به کمال رسانده و خلیفه خود قرار می‌دهد. در مقابل عده‌ای نیز در همان صورت حیوانی خود متوقف می‌مانند.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۲۹۷). از نظر ابن عربی انسان کامل جامع جمیع مراتب اسماء و صفات حق تعالی در زمین و صاحب ولایت مطلقه است. او نایب حضرت حق در هستی و واسطه میان او و خلایق است. او کسی است که در بندگی خدا از همه پیشی جسته و در جنس خود یگانه است و در نتیجه «انسان کامل فراگیر تمام حقایق عالم کبیر است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۶، ص. ۷۰ و ۵۰).

ابن عربی انسان را «عالم کبیر» و عالم را «انسان صغیر» می‌داند؛ زیرا همه اسماء و صفات الهی در انسان تجلی می‌کند؛ از این رو انسان «خلیفه» و «کون جامع» است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۲۱۵ و ۲۱۷).

ابن عربی انسان را نسبت به حق به منزله مردمک چشم نسبت به چشم دانسته است که خداوند با آن به خلقش می‌نگرد و به آن‌ها ترحم می‌کند و وجود عالم به وجود انسان وابسته است؛ پس انسان مانند نگین انگشتر برای عالم است. نگین انگشتر محل نقش و علامتی است که پادشاه با آن خزانهاش را مهر می‌کند و خداوند با انسان کامل مخلوقاتش را حفظ می‌کند؛ پس تا زمانی که انسان کامل در جهان هست، جهان محفوظ است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸ و ۵۰).

ابن عربی پیامبر اکرم (ص) را کامل‌ترین موجود در میان انسان‌ها دانسته است و آغاز و پایان خلقت را با آن حضرت می‌داند. هنگامی که آن حضرت نبی بود، آدم بین آب و گل بود و با وجود عنصری آن حضرت آدم آفریده شد. پیامبر اکرم (ص) واضح‌ترین دلیل بر وجود خداست و به او جوامع الکلم که مسمیات اسماء است، آدم آموخته شده. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۸).

به‌زعم ابن عربی نبوت خاصه<sup>۱</sup> با وجود پیامبر خاتم پایان یافت، اما نبوت عامه<sup>۲</sup> (با نبوت انبایی) با وفات پیامبر اکرم (ص) قطع نشده است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۲۱۵)؛ یعنی هیچ‌گاه خبر دادن از حقایق الهی بدون تشریح قطع نمی‌شود و همواره کسانی وجود دارند که از حقایق الهی خبر می‌دهند و زمین خالی از حجت نیست (اسماعیلی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۷۸).

ابن عربی معتقد است که خداوند خلیفه‌ای دارد که هنگامی که زمین پر از ظلم و جور شود، خروج می‌کند و زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ حتی اگر یک روز از دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا آن خلیفه از عترت پیامبر (ص) از فرزندان فاطمه که هم‌نام رسول خداست و جدش حسین بن علی بن ابی‌طالب است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۳۲۷).

۱. نبوت خاصه یعنی نبوت پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص)، که آخرین پیامبر است.

۲. نبوت عامه یعنی مسائل کلی نبوت که مربوط به یک پیامبر به‌خصوص نیست.

در نظریه ابن عربی انسان کامل در سه جنبه اساسی جهان‌شناسی، نبوت و عرفان قابل‌شناسایی است. از نظر جهان‌شناسی و تکوین جهان انسان کامل نمونه آفرینش است و همه نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد. از لحاظ وحی و نبوت انسان کامل کلم و فعل ابدی الهی است که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. از لحاظ سیروسلوک انسان کامل نمونه حیات روحانی است. شخصی است که همه امکانات و همه حالات وجود که در درون انسان نهفته است، در وی تحقق یافته و به صورت تام کامل درآمده است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۰).

ابن عربی معتقد است انسان کامل غایت خلقت است (ابن عربی، ۱۳۶۷ الف، ص. ۷۱). به خاطر فضیلت انسان کامل موجودات عالم مسخر اویند. انسان کامل به خاطر برخورداری از اسماء الهی می‌تواند در عالم تصرف کند و آن را اداره نماید (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰). انسان کامل به صورت در دنیا است و به باطن در آخرت. انسان کامل متناسب با مقام و مرتبه وجودی خود دارای حشرونشر است. وی چیزهایی را مشاهده می‌کند که محجوبان هیچ‌گاه قادر به درک و مشاهده آن‌ها نخواهند بود. انسان کامل می‌تواند کسی را که در قبر معذب است یا منعم، مشاهده کند. او می‌تواند اموات را در حال حیات برزخی مشاهده نماید (بالی افندی، ۱۳۰۹، ص. ۲۰).

باتوجه به اینکه انسان کامل خلیفه الهی در میان انسان‌ها است، دغدغه هدایت مردم را به سوی سعادت دنیوی و اخروی دارد. از طرف دیگر مرجعی علمی و دینی برای انسان‌ها است. همچنین در مسائل اجتماعی و سیاسی شایسته تقلید است و به همین دلیل باید محل رجوع مردم قرارگیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۵۰). از دیدگاه ابن عربی انسان کامل علاوه بر اینکه در سیر الی الله می‌کوشد باید به انسان‌های دیگر هم توجه کند؛ به عبارت دیگر او به هیچ وجه از اجتماع منفصل نیست؛ بلکه در متن آن است. در مجموع می‌توان دریافت که ابن عربی راه رسیدن به کمال را در کشف و شهود می‌داند و در این زمینه به اصلاح و تهذیب نفس، توجه به خدا، دوری از غیرخدا، توجه به درون تکیه می‌کند.

از نظر ابن عربی انسان کامل جامع جمیع مراتب اسماء و صفات حق تعالی در زمین و صاحب ولایت مطلقه است. انسان کامل ابن عربی انسانی است که به خدا می‌رسد. وقتی به

خدا رسید، مظهر کامل همه اسماء و صفات الهی می شود و آینه‌ای می شود که ذات حق در او ظهور و تجلی پیدامی کند.

انسان کاملی که ابن عربی مطرح می کند، دارای ویژگی‌های مثبت بسیاری است که دو ویژگی آن قابل توجه است: یکی توجه به خدا و عشق و پرستش او، دیگری اهمیت دادن به دنیای درون و مبارزه با نفس اماره. مهم ترین ویژگی انسان کامل مظهریت اسماء الهی است. عرفای مسلمان به این حقیقت دست یافته اند که برای رسیدن به سرمنزل مقصود، موجودی عرفای هستند که کمال بی نهایت است. انسان کامل موجودی است که نه تنها علت ایجاد عالم، بلکه سبب بقای آن نیز هست و فیض الهی در پرتو چنین موجودی به نظام عالم و آدم فرومی ریزد. دوری از رذائل اخلاقی و گرایش و توجه به فضایل اخلاقی از نکات مثبتی است که ابن عربی از ویژگی‌های انسان کامل بیان می کند. از نظر عرفا انسان آن وقتی کامل است که هم حقیقت را درک کند و هم به آن برسد. نباید وصول به حق در مسیر سیروسلوک دچار انحراف شود.

## ۲-۲. نقد و بررسی انسان کامل ابن عربی

ابن عربی برخلاف دیدگاه برخی عرفا و صوفیه که انسان کامل را محدود به ممارست در سلوک معنوی می دانند، سیر الی الخلق و ارتباط با انسان‌های دیگر را مرحله‌ای از تعالی و کمال انسان به شمار می آورد (بخشنده بالی، ۱۳۹۵، ص. ۵۱).

مراجعه به متون دینی و عرفانی ابن عربی نشان داد که او به هیچ وجه از اجتماع منفصل نبود؛ بلکه در متن آن قرارداد داشت و انزوای عارفان و جامعه‌گریزی را ناصواب می دانست؛ چرا که عالم و آدم جلوه‌گاه الهی اند و عارف حقیقی ناظر بر حق و جلوه‌های اوست. تجلیات الهی همان آیات آفاقی و انفسی (برون و درون) اند که هرگز از یکدیگر جدا نیستند و نخواهند بود؛ آیاتی نظیر:

«سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ...» (فصلت، ۵۳).

«و فی الأرض آیات للموقنین و فی أنفسکم أفلات تبصرون» (ذاریات، ۲۰ و ۲۱).

آری در عقائد اهل حکمت و عرفان راستین که الهام یافته از معرفت قرآنی و روایی است، خلوت و جلوت در مراتب سیروسلوک الی الله و فی الله لازم و ملزوم یکدیگرند؛ در عین

جلوت در خلوت‌اند و در عین خلوت در جلوت؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> (۱۳۹۱) در خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه فرموده‌اند: «کن فی الناس و لاتکن معهم شاهداً مدعاً» (ص. ۲۴۶). و کلام شیخ اجل، سعدی شیرازی، (۱۴۰۲) که گفته‌است:  
به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست  
(ص. ۱۱۶۸)

تأیید دیگری است بر آنچه بیان‌شد.

ابن عربی در مسئله برتری انسان بر ملائکه عالین دچار نوعی شک و سرگشتگی و ابهام است. عقیده ابن عربی در نهایت حاکی از نوعی تردید و ابهام است؛ چنانکه در تفسیر آیه مبارکه «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر، ۳۰) ابتدا از خود می‌پرسد: «آیا همه ملائکه به سجده به آدم مأمور بودند یا برخی از آنها؟». پس از نقل اقوال دیگران نظرمی‌دهد: طبق دلالت آیه «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر، ۳۰) قول حق این است که مأمور به سجود و انقیاد آدم جمیع ملائکه سماوی و ارضی بودند. همه فرشتگان سجده کردند و این نشانه برتری انسان کامل بر فرشتگان است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۶).

ابن عربی این عقیده را نیز اظهار می‌دارد که فرشتگان از اسرار نمان آدمی غافل بودند؛ از این رو مقام خلافت الهی او را نپذیرفتند و از سجده برای وی به بهانه سفک دم و فساد سرباز زدند. غافل از آنکه سفک دم و افساد مظهر جلال حق است که در انسان به ظهور رسیده‌است؛ اما آنان از مظهریت این صفات بی‌بهره بودند (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص. ۵۰).  
با رجوع به شرح فصوص الحکم جندی، کاشانی و قیصری (پیروان مکتب ابن عربی) درمی‌یابیم که مراد از انسانی که فروتر از فرشتگان الهی (کروبیان) است که همگی مجذوب‌الله‌اند، انسان کامل نیست؛ بلکه نوع انسان است که فراتر از انسان حیوان و فروتر از فرشتگان الهی و انسان الاله یا انسان کامل است و هرگز فرشتگان بر انسان کامل برتری ندارند (ابن عربی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۹).

به اعتقاد ابن عربی مقام انسان به حسب سیرت از فرشتگان و کروبیان بالاتر است؛ زیرا فرشتگان یا فقط مظهر اسم جمال‌اند یا جلال؛ اما انسان توأمان مظهر جلال و جمال الهی

۱. پس [از آنکه خدا آدم را آفرید و فرشتگان را فرمان به سجده داد] فرشتگان تمامشان سجده کردند.



است و ظهوری جامع دارد. این انسان با سیروسلوک عرفانی می‌تواند به کمال معنوی و روحانی برسد و به مقام فنا فی الله و وصال به حق نائل گردد. در مجموع می‌توان چنین گفت که از نظر ابن عربی انسان الإله یا انسان کامل برتر از فرشتگان الهی است.

مقصود ابن عربی از کمال معرفت حق تعالی است؛ اما نه هر معرفتی؛ بلکه آن گونه معرفتی که از طریق کشف و تعریف الهی است، نه از راه ایمان و نظر عقلی؛ بنابراین فقط عارفان راستین شایسته عنوان انسان کامل اند که معرفتشان به حق تعالی و اوصاف او از طریق کشف و تعریف الهی است؛ اما اهل ایمان و ارباب عقل نظری را راهی برای دخول در این کمال نیست.

وی در فتوحات آورده است: «زنان نیز به مقام انسان کامل می‌رسند.» به عقیده ابن عربی کمال مخصوص مردان نیست؛ بلکه زنان نیز به مرتبه کمال ارتقاء می‌یابند و با عنوان باشکوه «انسان کامل» معنون می‌گردند؛ زیرا زن و مرد در اصل انسانیت با هم برابرند که انسانیت حقیقتی است جامع و مشترک میان مرد و زن و ذکورت و أنوثة امری عارضی است (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص. ۴۰۵)؛ بنابراین هر کمالی که ممکن است مردان بدان برسند، زنان هم می‌توانند بدان نائل آیند.

ابن عربی هشدار می‌دهد که عارف راستین و انسان کامل به هر مرتبه‌ای از کمال برسد، نباید خود را از قید عبودیت رها سازد و لذا به عارفی که میان وحدت شهود اول وجود جمع کرده، اندرزمی دهد که باید در عبودیتش باقی بماند و هرگز ادعای ربوبیت نکند که فنا ی تام و محو جمیع آثار عبودیت در این عالم مستحیل است (ابن عربی، ۱۳۹۶، ص. ۹۰).

عشق سرشار ابن عربی به اهل بیت (ع)، به خصوص امیرالمؤمنین (ع) و خوشه‌چینی او از خرمن فضل و کرامت ائمه هدی گفتنی است. ابن عربی در فتوحات مکیه تصریح می‌کند حضرت علی (ع) که سر انبیا است و آن کسی است که ظاهراً و باطناً نزدیک‌ترین فرد به پیامبر اکرم (ص) بوده است (ابن عربی، بی تا، جلد ۶، ص. ۶۰۰).

### بحث و نتیجه‌گیری

مسئله کمال انسان و انسان کامل از مباحث مورد توجه همه ادیان و مکاتب فلسفی، اخلاقی و تربیتی است. کمال نهایی مرتبه‌ای از وجود انسان که همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی با سیروسلوک به فعلیت می‌رسد.

ابن سینا هدف نهایی معرفت و سعادت را شناخت عقلی و علمی، و اتصال به عقل فعال می‌داند که مبتنی بر عقل نظری و شهود عقلانی است؛ اما در نظام فکری ابن عربی به لحاظ هستی‌شناختی هر موجودی مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است و از حیث معرفت‌شناختی درک او از حق وابسته به میزان استعداد او در دریافت تجلیات الهی است. در نظام معرفتی و فکری ابن عربی حقایق متعالی با استمداد از کشف و شهود و دریافت می‌شوند و از سنخ علم حضوری‌اند. کمال انسان مبتنی بر عشق و کشف و شهود به تصویر کشیده است.

در هر دو دیدگاه بیان شده که انسان‌ها از مراتبی از کمال برخوردارند که تدریجاً و پس از طی سیر استکمالی و صعود مدارج کمال، در نهایت سلوک خود، به مقام رفیع کمال نهایی خود نائل می‌شوند.

عقل از نگاه ابن سینا با تمامی ارزشی که در خصوص هستی‌شناسی، مبدأشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد، تمام حقیقت انسان آرمانی نیست؛ بلکه از ابعاد آغازین وجود انسان است. عقل منحصر به حوزه برهان و استدلال نیست؛ بلکه در مراتب عالیة سیروسلوک دینی و عرفانی، این عقل برهانی به مرتبه عقل عیانی و شهودی نائل می‌گردد که از آن در لسان وحی و حکمت و عرفان به مقام «قلب» نیز تعبیر می‌شود.

عقل برهانی ابن سینا در اثر تعالیم ارزشمند عرفانی عارفان گران‌قدری چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و... به عقل عیانی بدل شده و از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین راه یافته است. عقل شهودی سینوی نه تنها با عقل برهانی، بلکه با کشف و شهود عرفانی و وحی و الهام قرآنی همسو است. ابن سینا، کمال خاص انسانی را اکمال عقل نظری می‌داند و اصلاح و تهذیب عقل عملی را مقدمه‌ای برای وصول به سعادت نهایی می‌شمارد.

از نظر ابن عربی انسان کامل جامع جمیع مراتب اسماء و صفات حق تعالی در زمین و صاحب ولایت مطلقه است. او نائب حضرت حق در هستی و واسطه میان او و خلق است. او کسی است که در بندگی خدا از همه پیشی جسته و در جنس خود یگانه است.

انسان کامل ابن عربی<sup>۱</sup> سرمشق، مظهر تام جمیع اسماء و بلکه مظهر اسم اعظم، مستجمع جمیع کمالات و صفات، عالم کبیر و کون جامع است. انسان کامل ابن عربی انسانی است که به خدا می‌رسد. وقتی به خدا رسید مظهر کامل همه اسماء و صفات الهی می‌شود و آینه‌ای می‌شود که ذات حق در او ظهور و تجلی پیدامی‌کند.

او برای بیان ضرورت انسان کامل از راه ضرورت وجود مظهر برای اسماء الهی وارد شده که هر اسمی از خداوند در جهان هستی مظهري دارد و هر موجودی مظهر یکی از اسماء الهی است و یکی از کمالات در او ظهور دارد و اسم اعظم «الله» که جامع همه صفات و کمالات پروردگار است، باید در جهان هستی مظهري داشته باشد و مظهر آن انسان کامل است.

از نظر ابن عربی انسان الإله یا انسان کامل برتر از فرشتگان الهی است. فرشتگان تنها مظهر اسم جمال حق نبوده بلکه مظهر جلال الهی نیز هستند؛ باین تفاوت که فرشته یا مظهر جمال است یا جلال؛ ولی انسان کامل مظهر جمال و جلال الهی است؛ از این رو خلیفه الله است.

ابن عربی مانند عرفای مسلمان درباره انسان‌های کامل نظیر انبیاء و اولیاء الهی به نقش اجتماعی و سیاسی فراوان اشاره کرده است. از نگاه او انسان‌های کامل کسانی اند که نباید فقط به مسائل تهذیب نفس بپردازند، بلکه در کنار آن باید در مسائل اجتماعی مردم نقش ایفا کنند. مراجعه به متون دینی و عرفانی ابن عربی نشان داد که او به هیچ وجه از اجتماع منفصل نبود؛ بلکه در متن آن قرارداداشت و انزوای عارفان و جامعه‌گریزی را ناصواب می‌دانست.

در هر دو دیدگاه اراده، ریاضت، توجه قلبی به حق تعالی، عشق سالک به حق تعالی، قطع وابستگی‌ها، پیراستن قلب از محبت دنیا، تفکر و تعقل و مبارزه با نفس از عوامل مؤثر در کسب کمال نهایی انسان است و خودپرستی، خودخواهی، نادانی و رفتن نفس به دنبال هواهای نفسانی از موانع رسیدن به قرب الهی و وصول به حق تعالی است.

سیروسلوک عرفانی یکی از ابزارهای معرفت انسان است که در نتیجه آن شهود و مکاشفاتی برای انسان رخ می‌دهد که در هر دو دیدگاه به این امر توجه شده است.

باتوجه به بررسی آثار فلسفی شیخ‌الرئیس بخش آغازین حیات وی ناظر به وجه فلسفی و عقلی و برهانی است و از آن به فلسفه عامه تعبیر می‌شود و بخش دوم حیات وی ناظر به وجه اشراقی و عرفانی است که در آثار اشراقی و عرفانی شیخ مشخص است که از آن به فلسفه و حکمت خاصه یا حکمت مشرقیه تعبیر می‌شود و بر اندیشه اشراقی شیخ اشراق، سه‌روردی، تأثیر بسزایی داشته است. او در آثار خود به این امر توجه کرده و نقش معرفت شهودی را در کمال نهایی انسان برجسته دانسته است و این از نقاط مشترک انسان کامل سینوی و ابن عربی است که هر دو به کشف و شهود توجه ویژه‌ای دارند.

هرچند در آغاز نظام معرفتی و فکری ابن‌سینا بیشتر به معرفت عقلانی و فلسفی متمایل است، ولی در فرجام به معرفت شهودی گرایش پیدا کرده‌است؛ البته این دلیل بر عدول از معرفت عقلانی و گرایش محض به حکمت شهودی نیست؛ بلکه هر دو معرفت عقلی و شهودی مورد توجه وی بوده‌است. در حکمت سینوی کمال نهایی انسان صرفاً تحصیل معرفت عقلانی و فلسفی و به‌طور ضمنی معرفت شهودی نبوده؛ بلکه کمال حقیقی انسان اتصال به معرفت عقلی-شهودی (قلبی) است. از این‌رو، کمال نهایی انسان از نگاه ابن‌سینا بر عقل برهانی-شهودی استوار است. انسان کامل سینوی در کمال عقل برهانی-شهودی و منطبق با انسان کامل عرفانی ابن‌عربی است؛ بنابراین کمال عقل نظری در چارچوب مشائی اتصال به عقل عملی است و بدون آن ناقص است. کمال انسان در حکمت مشائی، کمال عقل برهانی است؛ ولی در حکمت سینوی عقل برهانی-شهودی است.

ابن‌سینا هدف اساسی تربیت را پرورش «شخصیت کامل» یعنی شخصیتی که از ابعاد مختلف جسمانی، ذهنی و اخلاقی و شغلی به درجه بلوغ و کمال رسیده‌است، می‌داند. او سعادت را به‌عنوان امر ذاتاً مطلوب بالاترین چیزی می‌پندارد که انسان به‌دنبال کسب آن است؛ لکن از نظر وی سعادت حقیقی در دستیابی به کمال هم از بعد نظری و هم عملی است؛ به‌عبارت‌دیگر او هدف نهایی معرفت و سعادت را شناخت عقلی و علمی، و اتصال به عقل فعال می‌داند که مبتنی بر عقل نظری و شهود عقلانی بود.

از دیدگاه سینوی متریبان را نباید برای کسب منابع مادی و سود و لذات حسی و دنیایی تربیت نمود. متریبی ضمن زندگی در میان مردم و اجتماعات انسانی و بهره‌مندی از لذات دنیوی با پیرایش نفس از رذائل و آلودگی تن و روان و با پیش‌گرفتن راه سعادت، به فضائل آراسته و با سیروسلوک عرفانی به فنای فی‌الله نائل می‌گردد.

ابن‌سینا و عرفای مسلمان نظیر ابن‌عربی به یک معنا قدرت را تبلیغ می‌کنند؛ ولی قدرتی که علاوه بر شامل شدن قدرت نیچه‌ای، قدرتی است که از آن همه صفات عالی انسانیت مانند مهربانی و رحم و شفقت و احسان برمی‌خیزد.

در نگاه سینوی و عرفا قدرت و توانایی یکی از ارزش‌های انسان در کنار چندین ارزش دیگر است که مجموعه این ارزش‌ها در کنار یکدیگر انسان کامل را تشکیل می‌دهند.

انسان کامل سینوی در نگرش فلسفی- عرفانی همان انسان کامل عرفانی ابن عربی است و هیچ برتری‌ای بر انسان کامل عارفان ندارد؛ از این رو تنها انسان کامل سینوی به انسان اسلام و قرآن نزدیک نیست، بلکه انسان کامل عرفانی عارفان الهی با توجه به خدانمایی کامل وی، همان انسان کامل قرآنی و اسلامی است.

### منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۸). محمدمهدی فولادوند، مترجم. تهران: نشر پیام.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۷۵). انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۳(۹)، ۶-۲۱.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۰). الإشارات و التنبيهات (جلد ۱ و ۲) (حسن ملک شاهی، شارح و مترجم). تهران: سروش.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). الإشارات و التنبيهات (جلد ۳). تهران: مطبعه الحیدری.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴هـ.ق). التعليقات (به کوشش عبدالرحمن بدوی). تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۹۸۸م). المذهب التریوی عند ابن سینا (عبدالأمیر شمس‌الدین، به تألیف و گردآوری). بیروت: الشركه العالمیه للکتاب.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۶). حی بن یقظان (جلد ۱) (جوزجانی، ترجمه و شرح فارسی منسوب به او). تهران: چاپ هانری کورین.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به تحقیق). قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۵هـ). الهیات الشفاء، المنطق (تصدیر طه حسین پاشا). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۱). مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن سینا (محمود طاهری، تصحیح و ترجمه). قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۵). النفس من کتاب الشفاء (تحقیق و تنظیم کتاب حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۴). النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الإلهیه. تهران: ناشر مرتضوی
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷ الف) رسائل ابن عربی (نجیب مایل هروی، تصحیح و تعلیق). تهران: مولی.

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷ب). *فصوص‌الحکم* (جلد ۱) (محسن جهانگیری، تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۶). *فصوص‌الحکم و نقش‌الفصوص* (حیدر شجاعی، مترجم). تهران: انتشارات شهر پدram.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۰۹). *فصوص‌الحکم* (بالی افندی، شارح). بی‌جا: مطبعه العثمانیه.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا). *الفتوحات‌المکیه*. بیروت: دار صادر.
- ادیانی، سید یونس (۱۳۸۴). *بازشناسی فلسفه ابن‌سینا*. تهران: انتشارات نقش جهان.
- اسماعیلی، سید محمد؛ کریمی‌نیا، محمدمهدی و انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۰). تحلیل سیمای انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی. *مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی*، ۳ (۲۶)، ۷۸-۸۸.
- اعرافی، علیرضا؛ فتحعلی‌خانی، محمد؛ فصیحی زاده، علیرضا و فقیهی، علی‌نقی (۱۳۷۷). *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن* (جلد ۱ و ۲). قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بخشنده بالی، عباس؛ ابراهیمی، حسن؛ مصطفوی، زهرا و کوچنانی، قاسمعلی (۱۳۹۵). انسان کامل با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا. *انسان‌پژوهی دینی*، ۱۳ (۳۶)، ۷۱-۵۱.
- بهشتی، سعید و ناظر حسین‌آبادی، مسلم (۱۳۹۱). تربیت عرفانی بر اساس حکمت سینوی (مفهوم، مبانی، اصول، روش‌ها). *حکمت سینوی* (مشکوه‌النور)، ۱۶ (۴۸)، ۹۱-۱۰۷.
- بیرونی کاشانی، راضیه؛ باقری، خسرو و زیباکلام، فاطمه (۱۳۹۱). تبیین عناصر فلسفه اخلاقی-اجتماعی ابن‌سینا و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی. *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، ۲ (۲)، ۷۴-۵۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم* شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۰). *نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان*. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۷). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن‌سینا*. تهران: سمت.
- رزم آرا، یزدان؛ مسعودی، جهانگیر و جوارشکیان، عباس (۱۴۰۱). گرایش ابن‌سینا به عرفان و معرفت شهودی در مقایسه با ملاصدرا، *حکمت سینوی* (مشکوه‌النور)، ۲۶ (۶۸)، ۱۳۷-۱۷۲.

کمال انسان از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی / علی صحبت لو ۸۳

- سعدی شیرازی، ابومحمد مُشرف‌الدین مُصلح بن عبدالله بن مشرف (۱۴۰۲). *غزلیات سعدی* (نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی). تهران: انتشارات ققنوس.
- شریف (سید) رضی، محمدحسین (۱۳۹۱). *نهج‌البلاغه* (محمد دشتی، مترجم). قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع).
- شهبخش، آمنه (۱۳۸۸). شناخت و تبیین انسان کامل در حوزه عرفان عملی. *فصلنامه ادبیات فارسی*، ۵ (۲۴)، ۱۳۰-۱۷۸.
- صحبت‌لو، علی (۱۴۰۲). نقد و مقایسه انسان فرهیخته سند تحول از نظر ابن سینا. *فصلنامه تعلیم و تربیت*، ۳۹ (۲)، ۲۲۷-۲۵۰.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۰). *جشن‌نامه ابن سینا «ابوعلی و تصوف»*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فناپی اشکوری، محمد؛ و دیگران (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی* (جلد ۱). تهران: انتشارات سمت.
- قیصری، داودبن محمد (۱۳۹۴). *شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی* (دوره ۲ جلدی). تهران: مولی.
- قراملکی، فرامرز. (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کاملان، محمدصادق (۱۳۹۸). عرفان در مکتب ابن سینا. هستی و شناخت، ۶ (۱۲)، ۵۳-۷۳.
- کربن، هانری (۱۳۷۳). *شکوفایی فلسفه در اسلام* (عیسی سپهبدی، مترجم). *مجله ادبیات دانشگاه تهران*، ۶ (۱)، ۲۹-۳۷.
- محمدی، روح‌اله (۱۳۹۹). بازشناسی مفهوم «عقل معاش» و وجوه آن از منظر دانشمندان اسلامی. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۰ (۲)، ۱۷۷-۲۰۰.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۴۰۲). *شرح جامع مثنوی معنوی* (دفتر چهارم و پنجم) (کریم زمانی، شارح). تهران: اطلاعات.
- میرزایی، علیرضا (۱۴۰۱). پژوهشی در دیدگاه‌های کلامی ابن سینا. *حکمت سینوی* (مشکوه النور)، ۲۶ (۶۸)، ۱۱۹-۱۳۶.
- مفتاح، عبدالباقی (۱۳۸۵). *کلیدهای فهم فصوص‌الحکم محی‌الدین ابن عربی* (داود اسپرهم، مترجم). تهران: علم.

۸۴ دوفصلنامه علمی حکمت سینوی، دوره ۲۸، شماره ۷۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

نصر، سید حسین (۱۹۶۲). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
نصری، عبدالله (۱۳۷۶). سیمای انسان از دیدگاه مکاتب. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

