

هویت انسان کامل در اندیشه نهایی حکمت متعالیه: ظهور نخستین

سیده زهرا موسوی بایگی^۱، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲، عباس جوارشکیان^۳

چکیده

مسئله انسان کامل یکی از مباحث مهم حکمی-عرفانی است که با آموزه‌های روایی شیعی نیز پیوندی نزدیک دارد، از اینرو در علوم متفاوتی چون عرفان، حکمت، کلام و... مطرح میشود. با این حال، هر یک از این علوم بر اساس مبانی و روش خاص خود به مسئله انسان کامل توجه کرده‌اند. بر اساس نگاه رایج به فلسفه ملاصدرا، میتوان گفت او انسان کامل را بشری میدانند که حرکت خود را از مهد طبیعت آغاز کرده و در اعلیٰ علین، به مقام عنایت رسیده است. پژوهش پیش رو که بروش تحلیلی-توصیفی نگاشته شده، میکوشد به این پرسش پاسخ دهد که «آیا حقیقت انسان کامل در دیدگاه نهایی بنیانگذار حکمت متعالیه، منحصر به تلقی رایج است؟» بررسیهای صورت گرفته نشان میدهد با نظر به مبانی عرفانی

حکمت متعالیه و نیز اشارات کوتاه ملاصدرا، نمیتوان انسان کامل را منحصر به افرادی دانست که سلوک خود را از عالم طبیعت آغاز میکنند، بلکه در نگاه نهایی صدرالمتألهین، انسان کامل حقیقی، مظهر بالاصاله اسم اعظم، یعنی اولین معلول حق تعالی یا بتعبیر بهتر، ظهور نخستین پروردگار است؛ اگرچه این مظهر بعینه دارای ظهور جسمانی و طبیعی خاص نیز هست، همانگونه که بزرگان عرفان به این مسئله باور دارند. بدین ترتیب، اگر انسانهای رشدیافته از بستر طبیعت انسان کامل نامیده میشوند، بسبب رسیدن به مقام انسان کامل حقیقی است.

کلیدواژگان: انسان کامل، مظهر، اسماء و صفات، اسم اعظم، ظهور جسمانی.

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران؛ zmousavibaygi@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ shahrudi@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران؛ javareski@um.ac.ir

خواهد آمد. در آثار این حکیم متأله بچشم نمی‌آید.

اهمیت بحث حاضر و نیز ملاحظات که در مسئله انسان کامل صدرایی وجود دارد، موجب شده بسیاری از محققان به آن بپردازند. بر اساس استقراء نگارندگان، در بیشتر پژوهشهایی که تاکنون در مورد مسئله انسان کامل در اندیشه صدرایی و اوصاف و ابعاد مختلف وجود او صورت گرفته، «انسان کامل» بعنوان بشری در نظر گرفته شده که مسیر تکامل خود را از مهد طبیعت به مقصد اعلیٰ علین آغاز میکند (خادمی و پوراکبر، ۱۳۹۳؛ حقی و حسینی، ۱۳۹۵؛ ایزدی، ۱۳۸۵؛ علویان و بخشنده بالی، ۱۳۹۵؛ بخشنده بالی و همکاران، ۱۳۹۵؛ میردامادی و همکاران، ۱۴۰۰؛ احمدی و همکاران، ۱۴۰۰)، درحالیکه -چنانکه در این نوشتار اثبات خواهد شد- چنین انسانی پرتوی از پرتوها و شأنی از شئون انسان کامل حقیقی است که با تبعیت از وی، در سلسله صعود خود را به آن حقیقت نزدیک میکند. البته در این میان پژوهشهایی نیز وجود دارد که برغم اشاره به جایگاه والای انسان کامل در نظام تجلیات در اندیشه صدرایی، به تبیین نظاممند و مستدل‌سازی این نظریه نپرداخته‌اند و چنین جایگاهی را برای انسان کامل بعنوان پیش‌فرض پذیرفته‌اند (قربانی، ۱۳۹۳؛ صانع‌پور، ۱۳۹۲؛ اکبریان و ملک‌اف، ۱۳۹۰). بعنوان نمونه، در برخی از این مقالات نگرش کاربردی و الگوگونه انسان کامل نسبت

ظهور ملاصدرا و حکمت متعالیه او فصلی نو در تاریخ فلسفه اسلامی رقم زد. توانایی و نبوغ فردی او، عصر و زمانه عالم‌پرور صفویه، و تولد وی پس از هموار شدن مسیر فلسفه و رشد عرفان، در نهایت منجر به تأسیس مکتب فلسفی جدیدی شد که ادعای هماهنگی میان عقل و نقل و شهود را داشت. صدرالمتألهین در این مکتب نوین از مباحث اساسی و بنیادین فلسفه، مباحثش را آغاز کرده و با ترتیبی نزدیک به ترتیب علمی فلاسفه، به مباحث حکمی می‌پردازد. او در آثار خود در سطوحی مختلف، مطالبی متفاوت ارائه میکند؛ گاهی بر اساس مبانی قوم، گاه مطابق با اصول تعلیمی حکمت متعالیه، و در مواضعی بر اساس حکمت متعالیه ناب که بنمایه عرفانی آن بنیکی مشهود است. نکته حائز اهمیت در مورد مشی و مشرب او آنست که بیشتر سخنانش ناظر به دو دسته نخست است. ملاصدرا در بسیاری از مواضع دیدگاه خاص خود را در پرده‌یی از ابهام گذاشته و توضیح تفصیلی درباره آن نمیدهد و صرفاً به تعبیری نظیر «کما یعلمه الراسخون» بسنده میکند. افزون بر این عملکرد ویژه صدرالمتألهین که فهم رأی و اندیشه نهایی او را دشوار کرده، مسائلی نظیر مسئله انسان کامل، وجود دارند که برغم اهمیت بسیار، بر مبنای ترتیب فلسفی مباحث، از مباحث متقدم نیست؛ بهمین دلیل تبیین نظاممند و برهانی آن -چنانکه در ادامه

انسان کامل در عرفان نظری

از یکسو تعلق خاطر ملاصدرا به عرفان و عرفا و تأثر شدید او از آنها - تا جایی که برخی معتقدند در موضوعی که نظر نهایی صدرالمتهلین پنهان است، رأی پایانی وی، رأی و نظر بزرگان عرفان است (حسینی شاهرودی و موسوی بایگی، ۱۴۰۱: ۲۵۲) - و از سوی دیگر، نقش بنیادین عرفا در ورود مسئله انسان کامل به مباحث نظری و مباحث مبسوط و تفصیلی آنان، ضرورت اشاره به باورهای عرفانی درباره انسان کامل، پیش از ورود به اندیشه صدرالمتهلین را روشن میکند.

ابن عربی، عارف نامدار و اعجوبه عرفان نظری، را میتوان بنوعی آغازگر مسئله انسان کامل دانست، اگرچه پیش از او، حلاج و بایزید بسطامی نیز اشاراتی به آن داشته‌اند (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۵۱). محیی‌الدین در مواضع متعدد و به مناسبت‌های مختلف، مسئله موحد حقیقی، یعنی انسان کامل را مطرح کرده است؛ بهمین دلیل، آثار وی مملو از این مسئله است، اما بدلیل اشتراک عنوان «انسان کامل» بر دو گروه، فهم این عبارات متعدد، نیازمند دقت نظر است.

اصطلاح «انسان کامل» در آثار شیخ، دارای یک معنای عام و یک معنای خاص است. در معنای خاص، مقصود از انسان کامل، «حقیقت

به سایر انسانها هدف اصلی پژوهش بوده (بلخاری قهی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴) و بعضی دیگر به مسئله رابطه ضروری ظهور ولایت حق تعالی و وجود انسان کامل در میان آدمیان پرداخته‌اند (میردامادی، ۱۴۰۰)، اما تبیینی فلسفی-عرفانی بر اساس اصول حکمت صدرایی از جایگاه انسان کامل ارائه نکرده‌اند.

افزون بر تحقیقات مذکور، مقالاتی با عناوین دیگری نگاشته شده که با استناد به عبارات ملاصدرا (موسوی و دیگران، ۱۴۰۰؛ خلیلی، ۱۳۸۴)، متون نقلی (موسوی بایگی و دیگران، ۱۴۰۰؛ اخویان، ۱۳۹۰) و در مواردی، سازگاری اصول فلسفی ملاصدرا با ظهور نخستین بودن انسان کامل که متعین در شخص خاتم الانبیاء است (گنجور و مؤمنی، ۱۳۹۶؛ رحیم‌پور، ۱۳۸۹)، میکوشند مدعای پژوهش حاضر را (بدون ارائه برهان مبتنی بر حکمت متعالیه) اثبات کنند.

نوشتار حاضر درصدد است با استناد به مبانی منیع حکمت متعالیه و اشارات پراکنده وی (غیر از آنچه در پژوهشهای سابق به آن اشاره شده)، بدون آنکه از متون نقلی استفاده کند، حقیقت انسان کامل نزد ملاصدرا - آنگونه که اهل الله معرفی میکنند - و آثار و لوازم هستی‌شناختی آن را نشان دهد. بدین منظور، در گام نخست به معرفی حقیقت انسان کامل نزد عرفا پرداخته‌ایم و سپس در مبانی ملاصدرا آن را جستجو میکنیم.

محمدیه» (ص) (حکیم، بی تا: ۳۴۸)، نخستین ظهور حق تعالی، مقصود و مطلوب بالذات پروردگار (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۱۰۹) و مظهري است که از مجلای او آفرینش محقق میشود (همان: ۳۵۶). اما معنای عام انسان کامل عبارتست از ظهور نخستین و سایر انسانهایی که از گهواره طبیعت مسیر تکامل خود را آغاز کرده و با طی مراتب سلوک، به قدم تبعیت از مظهر اسم اعظم، بنحو تبعی به کمالات و مقامات انسان کامل حقیقی دست یافته اند (حکیم، بی تا: ۳۴۸).

حکم آنان که از بستر دنیای مادی، به اعلا علین صعود میکنند، در بدو ورود به طبیعت، مانند کسانی است که در عالم اجسام اسیرند اما سرانجام آنها، شبیه به انسان کامل حقیقی است که سرآغاز هستی او، با پایان صعود این مردمان برابر است. با اندکی تأمل در این مضمون روشن میشود که آنچه شایسته عنوان انسان کامل است، «مظهر بالذات و بالاصالة اسم اعظم و ظهور نخستین» است و دیگران چیزی جز ظل و فروعات این حقیقت نیستند؛ بیان دیگر، انسان کامل حقیقی، مظهري است که در سلسله آغازین نظام تجلیات، انسان کامل بوده و کسانی که در قوس صعود به انسان کامل نخستین ملحق میشوند، تنها شأنی از شئون او هستند (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۴۱۵). در ادامه از چنین مظهري با عنوان انسان کامل یاد میشود.

در نظام عرفانی ابن عربی، انسان کامل، آینه تمام‌نمای مقام وجوب و امکان (قنوی، ۲۰۱۰: ۱۷)، نمونه جامع ذات، صفات و افعال حق تعالی (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۱۹۹) و کاملترین مجلی ظهور خداوند و اشرف مظاهر است (حکیم، بی تا: ۳۴۸). او نه اله است و نه همچون دیگر ممکنات، چراکه از یکسو تمام اسماء الهی در او ظاهر شده و از سوی دیگر، آمیخته به امکان است (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۳۹۱). انسان کامل برزخ میان حق تعالی و خلق (همانجا)، علت ایجاد و ظهور عالم (الغراب، ۱۴۱۴: ۱۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۵۰؛ همو، بی تا: ۳ / ۱۵۱ و ۲۸۲) و نیز واسطه در ابقای مظاهر است (همو، بی تا: ۱۰۹؛ همو، ۱۹۴۶: ۱ / ۵۰)، درحالی‌که خود باقی به بقای الله تبارک و تعالی (همو، بی تا: ۳ / ۱۰۹ و ۱۸۷) و از لم یزل تا لایزال، با حق تعالی بوده است (همان: ۱۸۷). این مجمع جامع جمیع حقایق عالم (همو، ۱۹۴۶: ۱ / ۵۴) نه سر سلسله مظاهر حق تعالی، بلکه یگانه ظهور و فعل حق تعالی است که تمام مظاهر از علوی و سمائی تا مظاهر ارض کثرت، همگی شأنی از شئون او و بمثابة اعضا و جوارح وی هستند (همو، بی تا: ۲ / ۴۶۸). بهمین دلیل، همه چیز تحت تسخیر انسان کامل است (همو، ۱۹۴۶: ۱ / ۱۹۹).^۱

این حقیقت چون از مرتبه تعینات علمی بمنصه ظهور در تعینات عینی درآید، در هر یک

از مراتب عقلی، مثالی و طبیعی، ظهور مقید و یژه‌یی داشته که محکوم به احکام خاص مرتبه مزبور است (کبیر، ۱۳۸۴: ۷۹). او بحسب مرتبه روحی و نوری، عقل اول است (فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۸)، یعنی حقیقتی ازلی و ابدی که تمام مراتب کون^۲ - خواه حادث و خواه قدیم - در وجود او ظاهر شده است (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۹۱) و بحسب مراتب جسمانی، در قالب کاملترین موجود آن نشئه که بعقیده محیی‌الدین آخرین نبی الهی یعنی پیامبر اکرم (ص) می‌باشد، ظاهر شده است (همان: ۱ / ۱۱۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰۳-۳۰۲).

این مظهر کامل، همانگونه که در نظام تکوین واسطه در ظهور وجود و ابقای آن است، در حصول معرفت و شناخت خداوند نیز واسطه خلق و حق است؛ هم ماسوی الله از مجرای این حقیقت، خداوند را ملاقات میکنند (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۲۸۲؛ همو، ۱۹۴۶: ۱ / ۳۸)، چراکه او «صورت معلومیت ذات» است (جامی، بی‌تا: ۶) و هم پروردگار از طریق او، خود را (به کمال استجلا) نظاره میکند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱ / ۳۸). بهمین دلیل، ابن عربی وزان انسان کامل را وزان مردمک چشم (انسان العین) میداند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۸). مسئله قابل توجه آنست که بباور ابن عربی، این وساطت منحصر به مقام علم و معرفت نیست و حتی تسبیح و تقدیس خداوند، جز از روزنه وجود انسان کامل ممکن نیست (همو، بی‌تا: ۳ / ۱۵۱).

انسان کامل در حکمت متعالیه

اکنون که به هویت انسان کامل حقیقی در اندیشه عرفانی اشاره شد، میتوان حقیقت انسان کامل را در مبانی استوار حکمت متعالیه و در آثار گرانسنگ ملاصدرا واکاوی کرد. در همین راستا، در گام نخست به بیان هویت انسان کامل در ظواهر آثار صدرالمتألهین پرداخته و سپس به حقیقت آن بر اساس مبانی وی اشاره میشود.

انسان کامل در آثار ملاصدرا

بباور نگارندگان، تبیین مسئله انسان کامل در اندیشه ملاصدرا مانند بسیاری از مطالب فلسفی ناب در حکمت متعالیه، مغفول مانده است؛ سعی بلیغ ملاصدرا در مباحث علم‌النفس، این اندیشه را به مخاطبان القاء میکند که انسان، صرفاً عبارتست از نفس مجردی که اضافه ذاتی به بدن دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۱)، بنابراین انسان کامل نیز چنین موجودی است، جز آنکه به مرتبه عقل مستفاد یا فوق آن رسیده است (همان: ۱۳).

توضیح بیشتر آنکه، صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خود که در بسیاری از مباحث فلسفی از جمله مباحث علم‌النفس، تحولی شگرف ایجاد کرد، اثبات میکند که انسان موجودی مشکک است که سلوک خود را از جسم آغاز کرده و تا سر منزل تجرد، بیوقفه در حرکت



است. بعقیده او هر مرتبه از این وجود مشکک، اقتضای حکمی ویژه دارد؛ حد مشترک میان تمام انسانها، مرتبه مثالی و نفس مجرد حیوانی آنهاست. به اعتقاد وی بیشتر افراد نوع انسانی از این مرتبه فراتر نمیروند (همو، ۱۳۹۱: ۲۴۴). او بخوبی نشان میدهد که نفس - که مرتبه‌یی از مراتب وجود انسانی است، نه حقیقت انسان - همواره در پرتو بدن تداوم دارد (همو، ۱۳۸۳ب: ۴۴۰-۴۳۹)؛ خواه بدن قابل نفس باشد - چنانکه بدن عنصری چنین است - و خواه لازم نفس، آنگونه که بدن مثالی چنان است (همو، ۱۳۹۱: ۳۱۸). در عین حال، انسان در مسیر استکمال میتواند بجایی برسد که فعلیت اخیر او، عقلانی باشد نه نفسانی (همو، ۱۳۸۳ب: ۱۳ و ۳۸۳).

ملاصدرا همچون فلاسفه پیشین، وصول به معقولات را سزاورتر، بلکه شأن حیات انسانی میداند (شیرازی، ۱۳۹۱: تعلیقه، ۲/ ۳۳۷) و حتی گاهی تصریح میکند که غایت خلقت انسان، اتصال به ملا اعلی و مشاهده عقول مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۶ب: ۲/ ۸۴۱)؛ با این تفاوت که نزد قاطبه حکما، تحقق مرتبه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۶). بیان دیگر، در سلک مفارقات درآمدن، کمال نهایی آدمی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)؛ هر چند در این تضاهی و برابری انسان - نسبت به عقل فعال - همواره در مرتبه پایتتر از عقول قرار دارد

و حدی فراتر برای او میسور نیست (ابن سینا، بی تا: ۳۳۷). اما صدرالمتهلین پشتوانه معارف الهی و با اتکا به اصول مستحکم حکمت متعالیه، نشان داد که کمال آدمی نه بسان مفارقات تام، معقول گشتن، بلکه وصول به جنت ذات و فنای در حق تعالی است.

او در این قبیل عبارات، همچون دیگر مواضع از باب مماشات با جمهور، از تعبیری همچون گذشتگان استفاده میکند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۰)، اما همانگونه که خود در ابواب دیگر تصریح کرده، بالاترین مقام برای ممکن الوجود که به انسان اختصاص دارد، رسیدن به منزلتی است که در یگانه وجود هستی مضمحل شود (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۵۳۵) و به مشاهده ذات ربوبی مشغول گردد. بدین ترتیب، چنانچه کمال انسان، فنا و اضمحلال^۳ در حق تعالی باشد، انسان کامل نیز انسانی است که در قوس صعود به مقام فنا و حالات پس از آن نایل شده است.

انسان کاملی که در آثار ملاصدرا بتصویر کشیده شده است، موجودی است که آغاز وجود استقلالی او (در مقابل وجود تبعی و علمی در علم مبادی عالیه)، عالم طبیعت و ابتدای سلسله رجوع و صعود الی الله است، اما بنظر میرسد مبانی آخوند بلکه مصرحات کوتاه وی، نشان میدهد که نمیتوان انسان کامل را منحصر در چنین تصویری کرد، بلکه موجود (مظهر)

دیگری وجود دارد که برای عنوان «انسان کامل» شایسته‌تر است.

حقیقت انسان کامل بر اساس مبانی حکمت متعالیه

پس از اشاره به خوانش رایج از انسان کامل، میتوان با رویکردی تحلیلی به خوانشی عرفانی از هویت و حقیقت انسان و انسان کامل بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با نظر به اندک اشارات صدرالمتألهین پرداخت. بهمین دلیل، ضروری است مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا سرآغاز بحث قرار گیرد، زیرا سخن نهایی وی درباره انسان را باید در تلقی نهایی او از هستی جست.

صدرالمتألهین حکیم عارف مسلکی است که مطلع فلسفه خود را شناخت وجود و موجودات متکثر، و اتمام و اکمال آن را اثبات وحدت شخصی وجود قرار داده است. او پس از سخن از اصالت، مجعولیت و تشکیک وجود و مباحث گسترده در مورد اقسام وجود، در نهایت در فصول عرفانی اسفار تصریح میکند که پروردگار عالم او را بمدد برهان نیر عرشی، از حقیقتی آگاه کرده که جمهور فلاسفه از آن غافل بودند و محصلین حکما در آن خطا کردند؛ این حقیقت چیزی نیست جز انحصار وجود حقیقی در موجود حقیقی (همو، ۱۳۸۰: ۳۱۴).

در این مبنا، آفرینش و نحوه تحقق ماسوی الله نسبت به سایر مبانی مکاتب فکری، تفاوتی

قابل توجه دارد؛ بیاور متألهان، یگانه وجود بسیط کامل، میل ظهور در آینه محدود امکانی و تحقق کمال استجلاء داشته و بهمین دلیل تجلی میکند (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۴۳۰). بیاور اهل الله، تجلی حق تعالی در عین وحدت، دارای مراتب متعدد است؛ دو تعین نخست که «احدیت» و «واحدیت» نامیده میشوند، منشأ ظهور تعینات و کثرات مراتب و منازل مادونند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۳۳۰). مقصود از تعین احدی، ظهور پروردگار عالم بنحو بسیط، و منظور از تعین دوم، ظهور تفصیلی تعین نخست است. در تعین دوم، اسماء و صفات حق تعالی^۴ و لوازم آنها (اعیان ثابتة) بنحو مفصل ظاهر شده است. این اسماء و صفات، با یکدیگر متفاوتند (همو، ۱۳۸۹: ۴۰۶)؛ برخی اسماء جمالی بوده و لطف و رحمت بر آنها غالب است و برخی اسماء جلالی بوده و قهر و غلبه در آنها حاکم است. همچنین شمول و احاطه اسماء و صفات نیز مختلف است (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۱۱۵۸)؛ برخی اسماء کلی و برخی جزئی، بعضی محیط و بعضی محاط بر دیگر اسماء هستند (همو، ۱۳۸۰: ۳۳۲). در میان این اسماء و صفات نامتناهی، گروهی از اسماء، که امهات اسماء نامیده میشوند، شمول و گستره‌یی اوسع نسبت به سایر اسماء دارند؛ در عین حال، میان تمام اسماء و صفات نامتناهی حق تعالی، اسم اعظم و جامع، یعنی اسم شریف الله^۵، یگانه اسمی است که تمام اسماء

و صفات الهی در آن مندرجند (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۴۵۳-۴۵۴).

در این اندیشه که اوج هنرنمایی صدرالمتألهین است، تمام مراتب تعینات خلقی، از نشئه مجردات جبروتی و مفارقات محض تا عالم هیولانی طبیعت، همه مظهری از مظاهر اسماء خداوند و رشحات صفات علیای حق و مجالی جمال و جلال او هستند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۶۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۷، ۳۱۰ و ۴۴۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۷۸؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۴۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۷۳۵-۷۳۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۹۲۹ و ۱۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۴۰۶؛ همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۹۷؛ همان: ۹/ ۵۶۴)، بگونه‌یی که صرف‌نظر از این تجلی بودن، هلاک و بطلان محضند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۱۶). پر واضح است که بر اساس این مبنا، تفاوت موجودات یا بیان ادق، مظاهر، به تفاوت اسماء و صفات الهی است. نحوه وجود جوهری، مظهر قیومت الهی و نحوه وجود عرضی، مظهر اسماء تابع ذاتند. گروهی همچون ملائکه مظاهر لطف و رحمت و هدایت و عده‌یی مانند شیاطین و ابالسه، مظهر قهر و غلبه و غضب حق تعالی هستند (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۱۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۱).

در میان تمام این مظاهر، مظهر اسم اعظم، برترین، شریفترین و کاملترین مظهر خداوند است؛ مظهري که از تمام اسماء و صفات

حکایت دارد و هدف آفرینش و بتعبیر عرفانی، کمال استجلا در ظهور او محقق گشته است. در اصطلاح، این مجمع حقایق ربوبی، انسان نامیده میشود (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۸۳۰). این کتاب جامع (همو، ۱۳۸۶ الف: ۸۳) که پروردگار با دو دست جمال و جلال خویش آن را نگاشته، یگانه مظهري است که میتواند تمام صفات حق تعالی را بنحو ظلیت و مظهریت در خود نمایان سازد. او تمام مراتب تجلیات، یعنی از حضرت اسماء تا عالم انسانیت، همه را فراگرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/ ۲۶۷-۲۶۸).

نکته حائز اهمیت آنست که مظهري که چنین نحوه‌یی از ظهور را داشته باشد، خواه بالفعل به مقام مظهریت رسیده باشد و خواه قابلیت آن را بنحو مکنون داشته باشد، در عُرف عمومی، انسان خطاب میشود، زیرا بر حسب ظاهر و بَشَره، همه انسانها از یک شکل بدنی و برخی خصیصه‌های عمومی، مانند نیاز به تغذیه و استراحت و... برخوردارند، اما از حیث باطن، برخی حیوان بالفعلند، برخی شیطان بالفعل و برخی ملک بالفعل (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۳۲۹-۳۲۸). از اینرو صدرالمتألهین برخی را انسانی مثالی و گروهی را انسان عقلانی مینامد، زیرا این طوایف مختلف که تمام این افراد تنها مظهر بعضی از اسماء الهی شده‌اند، انسان حقیقی نیستند بلکه حقیقتاً حیوان یا شیطان یا فرشته (عقل مجرد)‌اند. در کنار این گروهها، اندکی از انسانها که عنوان «انسان» شایسته آنهاست، وجود دارند که مظهر

اسم اعظم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷/ ۴۴)، بلکه بوجهی، خود اسم اعظمند (همان: ۱/ ۵۰) و بهمین دلیل نمایانگر تمام کمالات حق تعالی هستند.

بدین ترتیب، انسان عبارتست از مظهر اسم اعظم. حال برای آنکه مقصود از انسان کامل مشخص گردد باید دید کدام مظهر، در مظهریت خود اولویت دارد.

بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی، آفرینش، اعم از آنکه بر سبیل صدور یا اشراق باشد، یا بطریق فیضان یا تجلی، با کاملترین مخلوق، معلول یا مظهر آغاز میشود، زیرا هر چه قرب و سنخیت میان حق تعالی و مخلوق او باشد، واسطه آنها کمتر است؛ تا جایی که میان مخلوق بیواسطه او، یعنی نخستین ظهور، صادر یا فیض، شدیدترین سنخیت و هماهنگی است، بنحویکه تفاوت میان آنها تنها به وجوب و امکان و اصالت و فرعیت است.

مطابق با این قاعده، مظهر اسم اعظم که کاملترین، شریفترین و برترین مظهر است، یا در یک کلمه «انسان»، ظهور اول و صادر نخستین - در ادبیات رایج فلسفی - است، اما مظهریت برای اسم اعظم در ظهور اول خلاصه نمیشود. گروهی از مظاهر که زادگاه آنان ارض طبیعت است، از استعداد مظهریت برای تمام اسماء و صفات و «انسان» شدن برخوردارند؛ اگر در مسیر تکامل به این مقام نایل شدند، انسان بالفعل و در مقایسه

با مظاهری که این خصیصه را در مقام کمون و قابلیت باقی گذاشتند، انسان کاملند.

با نظر به تعدد مظاهر اسم اعظم، دانسته میشود که ظهور نخستین، انسان بالذات و اولی و دیگران، انسان بالتبع و ثانی هستند؛ همانگونه که در فلسفه متعارف، افرادی را که در سلسله صعودی به مقام عقل مفارق میرسند عقول میدانند، بگونه‌یی که حتی حکم عقول سلسله نزولی و صعودی را میتوان به دیگری سرایت داد (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۱۳)، اما در عین حال، عقول مفارق قوس صعود، فرع و ظل عقول سلسله نزولیند.

افزون بر مبانی عرفانی ملاصدرا، شواهدی در آثار صدرالمتهلین وجود دارد که مؤید بیان فوق است. او اگرچه غالباً برای اشاره به صادر نخستین از عنوان «عقل اول» استفاده میکند، اما باید توجه داشت که عقل اول در اندیشه وی تفاوتی ژرف با عقل نخستین در سایر مکاتب فلسفی دارد؛ صادر اول در حکمت متعالیه، چنانکه ملاصدرا به آن تصریح دارد، مظهر اسم جامع الله است (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/ ۴۴۳)^۶، یعنی اسمی که به‌اذعان ملاصدرا، تنها انسان کامل شایسته مظهریت آن است (همان: ۴/ ۹۲۹)^۷. با کنار هم قرار دادن دو عبارت اخیر مشخص میشود که انسان کامل و صادر نخستین دو حقیقت نیستند و بهمین دلیل صدرالمتهلین، در شرح اصول کافی، پس از اشاره به روایاتی که

بر کینونت سابق ختمی مرتبت (و وارثان وی) تصریح دارد، مینویسد:

ان الانسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الاول و هي مرتبة العقول المفارق و الجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق و هي بعينها مرتبة التي يرجع إليها عند الصعود من الخلق الى الحق؛ برای انسان کامل مرتبه‌یی در بدایت است که این مرتبه بدنبال مرتبه حق تعالی است و این مرتبه، مرتبه عقول مفارق و جواهر قدسی است. از این مرتبه هنگام نزول از حق به خلق تنزل می‌یابد. این مرتبه عین همان مرتبه‌یی است که هنگام صعود از خلق به حق بسوی آن برمیگردد (همو، ۱۳۹۳: ۳۴۲-۳۴۱).

بنابراین، رأس نظام تجلیات، انسان است. اما سخن به اینجا ختم نمیشود. تفاوتی که پذیرش این معنا از انسان در هستی‌شناسی به‌ارمغان می‌آورد، بیش از اختلاف در نامگذاری است. بر اساس آنکه نخستین مظهر حق تعالی، مظهر اسم اعظم (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۴۴۳) و اسم اعظم، مشتمل بر تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی است، انسان اول باید مظهر تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی باشد. مقصود از اسماء تنزیهی، اسماء حاکم بر عالم مجردات محض و منظور از اسماء تشبیهی، اسماء حاکم بر عالم طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶). مظهریت او در مورد اسماء تنزیهی و حاکم بر وعاء مفارقات محض،

روشن است، زیرا مرتبه ظهور اول مربوط به صدر نظام تجلیات یعنی مرتبه عقول مفارقه است که احکام تنزیه بر آن غلبه دارد. بدین ترتیب، انسان حقیقی بنیکی متصف به مظهریت چنین اسمائی میشود، اما بحکم جامعیت اسم اعظم، همین سخن در اسماء تشبیهی که در حقیقت اسماء حاکم بر عالم طبیعتند، نیز باید جاری باشد.

اسماء تشبیهی مربوط به وعاء اجسام و بطور خاص، عالم طبیعت است. بنابراین، انسان حقیقی ضرورتاً باید در عالم طبیعت ظهور خاص داشته باشد تا مظهریت برای اسماء تشبیهی نیز بر او صادق باشد. بتعبیر دیگر، همانگونه که فلاسفه مسلمان بر مبنای باورهای شرعی پذیرفته‌اند که جبرئیل (ع)، عقل مجرد است (خمینی، ۱۳۸۱: ۳/ ۳۵۳؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۷) و در عین حال، در صورت جسمانی در عالم طبیعت ظاهر شده است - چنانکه قرآن کریم از آن خبر میدهد: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ ما روح خود را بر او فرستادیم و او در صورت بشری زیبا و راست اندام بر او ظاهر شد» (مریم/ ۱۷) - نخستین مظهر حق تعالی نیز بدون تجافی از اسماء مجردات، در ارض طبیعت نیز ظهور جسمانی یافته است، اما از آنجاکه نحوه وجودی یا بیان ادق، نحوه مظهریت ظهور نخستین، اشد از نحوه تحقق جبرئیل (ع) است، ظهور او در طبیعت باید ظهوری شدیدتر و مستمر باشد. بعقیده عرفا (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۱۱۹) و ملاصدرا

(۱۳۸۵: ۴/ ۹۲۹)، ظهور جسمانی مظهر اسم اعظم و انسان کامل، پیامبر اکرم(ص)، آخرین پیامبر الهی است. این سخن افزون بر آنکه از مشاهدات و کشفیات عرفانی بدست می‌آید، با بسیاری از مآثورات دینی نیز سازگار است.

نکته قابل توجه در پایان این بخش آنست که پذیرش این نظریه، افزون بر آنکه با کلیات نظام فلسفی ملاصدرا و تمام باورهای وی در مورد انسان (بمعنای متعارف میان فلاسفه) سازجمله حدوث او، نحوه حصول ادراک، حرکت جوهری وی و... سازگار است، افق‌هایی جدید را بروی محققان می‌گشاید. بعنوان نمونه، جمهور فلاسفه موجود برتر و شریف را عقول مفارقی میدانستند که هیچ ارتباط مستقیمی با عالم طبیعت ندارد؛ اما بر اساس مبانی مذکور، باید مفارقات محض را سه گروه کلی دانست: آنان که برترین و شریفترین مظاهر الهی هستند و بسبب جامعیتشان در تمام نشئات ظاهر شده‌اند؛ دسته‌ی دیگر که نسبت به گروه فوق جامعیت کمتری دارند اما در شرایطی میتوانند در عالم طبیعت، بنحوی محسوس ظاهر شوند، مانند ملائکه مقربی که در صور جسمانی تشمل یافته‌اند. در نهایت، گروهی که نسبت به دو گروه سابق کمال و جامعیت کمتری دارند و تنها در وعاء مجردات محض ظاهر شده‌اند. اصل اثبات این مدعا و مقایسه تطبیقی آن با متون دینی و مآثورات پیرامون ملائکه، میتواند چشم‌اندازی نوین از شناخت ملائکه و عقول ارائه نماید.

بررسی و ارزیابی برخی انتقادات احتمالی

لازم به ذکر است که بعد و عدم قرابت مطالب پیش‌گفته با تلقی رایج از انسان، ممکن است اهل خرد را با ابهاماتی مواجه کند. در سطور ذیل به برخی از آنها اشاره شده است.

۱- اگرچه مبانی حکمی ملاصدرا و باور نهایی وی در باب آفرینش، مطلب مذکور را تأیید میکند، اما چگونه میتوان انسان را موجود مجرد صرف یا صادر یا ظهور اول دانست؟ حکما در مواضع متعدد، براهینی اقامه کرده‌اند که اثبات میکند انسان نمیتواند نخستین مظهر یا معلول حق تعالی باشد.

در مقام بررسی این پرسش و بمنظور رفع استبعاد، باید بخاطر آورد که اولاً، ملاصدرا فیلسوفی است که تحقق ماهیت عقلانی را برای موجودات عالم طبیعت محال نمیداند. این سخن درباره ماهیت انسانی در قوس صعود روشن است؛ همانطور که اشاره شد، ملاصدرا معتقد است کسانی که به مرتبه عقل مستفاد رسیده‌اند، در قوس صعود از حد نفس بودن فراتر رفته (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۱ و ۳۸۳) و عقل فعال شده‌اند. اما صدرالمتألهین، در قوس نزول نه فقط انسان را، بلکه تمام ماهیتهای نوعیه جسمانی را دارای فرد مجرد عقلانی میداند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۴۱)، بگونه‌ی که رابطه آن افراد با افراد طبیعی رابطه اصل و فرع و بالذات و بالتبع است (همان:

۳۴۲). بنابراین اصل انسان معقول در آثار ملاصدرا وجود دارد و جایی برای استبعاد نیست. با این حال، پاسخ اصلی‌یی که باید مطرح کرد اینست که مقصود از انسان در بیان مزبور، انسان متعارفی که در فلسفه معرفی میشود و حقیقت او به نفس مجردش است، نیست بلکه مقصود از آن، مظهر اسم اعظم است.

۲- ظهور نخستین بودن انسان کامل، بویژه اگر پیامبر اسلام (ص) مصداق آن در عالم طبیعت باشد، مستلزم قدم نفس است، درحالی‌که نه تنها ملاصدرا بلکه جمهور فلاسفه مسلمان در اینباره پیرو رأی ارسطو بوده و نفس را حادث میدانند. پیش از بررسی این اشکال، اشاره مجدد به این نکته خالی از لطف نیست که در اندیشه عرفانی و دیدگاه نهایی ملاصدرا، انسان نحوی خاص از ظهورات الهی است که مظهر تمام اسماء و صفات باشد؛ این مظهر ویژه، وجود (ظلی) مشککی است که در عین اتصال وجودی - که ضامن حفظ وحدت شخصی اوست - مراتب و درجات گوناگون دارد. یکی از مراتب آن، مرتبه نفس و بدن است که در ادبیات رایج فلسفی، انسان منحصر به آن میگردد.

اکنون با التفات به این مقدمه پاسخ اشکال روشن میشود: ظهور نخستین و انسان کامل حقیقی، مرتبه والا و روحانی ظهور جسمانی آن است (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۶۹۳) نه مرتبه نفسانی که اضافه ذاتی به بدن دارد. به این ترتیب، قدم این

حقیقت مجرد بمعنای قدم نفس پیامبر اسلام (ص) یا هر بشری که مصداق ظهور جسمانی خاص آن باشد، نبوده و ظهور نخستین بودن انسان کامل حقیقی، مستلزم پذیرش رأی خلاف عقیده صریح ملاصدرا نیست.

شایان ذکر است که صدرالمتألهین نیز در آثار گوناگون خود بنحو پراکنده به مضمون سطور فوق اشاره کرده است. او در هشتمین مجلد از اسفار، انسان کامل را دارای نوعی تحقق خاص در مرتبه پیش از طبیعت معرفی میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۸۶). سپس در اثری دیگر، در پاسخ به انتقادی درمورد وجود پیش از طبیعت پیامبران الهی، پس از اشاره به تفاوت عمیق نفس انسان و روح انسان، تصریح میکند که هر فردی از افراد بشر، دارای نفسی حادث بالبدن است اما روح انسانی نه حادث است و نه مرتبه‌یی که همه افراد صاحب آن باشند، بلکه این مقام به انبیای الهی اختصاص دارد^۸ (همو، ۱۳۷۸: ۸۱). توضیحات ملاصدرا در مواضع دیگر بیانگر آنست که مقصود او از روح، موجودات عقلانی در عالم مفارقات تام هستند (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۶۹۲) که نخستین آنها چیزی جز ذات پیامبر اسلام (ص) نیست و دیگر ارواح، همه از روح واحده ختمی مرتبت آفریده شده‌اند (همان: ۶۹۳).

به این ترتیب، روشن میشود که ظهور نخستین بودن انسان کامل، نه به مرتبه نفسانی انبیای کمل و بطور خاص حضرت رسول (ص)،

بلکه اشاره به کینونت پیشین انبیا در مرتبه روحانیون و عقول دارد.

۳- ملاحظه دیگری که نظیر اشکال فوق، ناظر به ظهور نخستین دانستن روح پیامبر خاتم(ص) است، تقابل مسئله حرکت و استکمال موجود مجرد و موجود مادی است. چنانچه بین انسان کامل حقیقی و ظهور نخستین، مرتبه عالی وجودی ختمی مرتبت (و ظهور جسمانی ایشان) رابطه‌ی انحصاری و اتصال وجودی برقرار باشد، و بتعبیر دیگر، اینهمانی میان ظهور اول و شخص محمد بن عبدالله(ص) بگونه‌ی باشد که میان ظهور اول و هیچ موجود جسمانی دیگر، این ارتباط دیده نشود، این پرسش مطرح میشود که چون استکمال و حرکت مرتبه نازل، مادامیکه مرتبه نازل در عالم طبیعت وجود دارد، در مرتبه عالی اثر میکند، آیا حرکات و تغییرات ظهور جسمانی پیامبر اسلام(ص)، موجب استکمال ظهور نخستین که اعلی مرتبه وجود ختمی مرتبت است، میگردد یا خیر؟ پذیرش هر کدام از این دو فرض مستلزم مفاسدی است، زیرا یکی مستلزم تحقق استکمال و حرکت در صادر اول یا ظهور نخستین است و دیگری بمعنای عبث بودن رنجه‌ها و عدم اثرگذاری آنها در ذات نبوی.

پیش از پرداختن به این انتقاد، باید توجه داشت که مسئله «وقوع حرکت و تغییر در مجردات تام یا عدم آن»، مسئله‌ی دامنه‌دار است

که در چند دهه اخیر مورد تردید قرار گرفته است. پر واضح است که پرداختن به تمام ابعاد و ادله له یا علیه آن، خارج از حوصله این پژوهش است؛ بنابراین در سطور ذیل به اختصار به دو راه حل اشاره میکنیم.

ساده‌ترین راه حل مبتنی بر دیدگاه کسانی است که دست کم بر اساس فلسفه ملاصدرا، حرکت در مجردات را جایز میدانند (هنری، ۱۳۸۹: ۱۵۰؛ نجفی، ۱۳۸۷: ۱۰۲). مطابق با دیدگاه ایشان، نه تنها ظهور نخستین و صادر اول، بلکه هر موجود مفارق دیگر، امکان استکمال و ارتقای وجودی دارد؛ بنابراین، هر آنچه پیامبر اسلام(ص) انجام داده، موجب استکمال وی در تمام مراتب وجودی ایشان، از جمله مرتبه عقلانی و روحانی حضرت شده است.

اما پاسخ دیگر که بر اساس دیدگاه مقبول همه فلاسفه دریاب عدم استکمال و حرکت موجود مجرد است، مستلزم بیان چند مقدمه است.

نخست آنکه، تغییر اعم از خروج از فقدان به وجدان (حرکت در معنای مشهور) و خروج از بطون به ظهور است. اگرچه این مسئله در آثار فلاسفه بتصریح بیان نشده اما نتیجه صریح اصول و عبارات آنهاست. بعنوان مثال، آدمی در مواضعی مسئله‌ی می آموزد، درحالیکه هیچ علمی پیش از آن نداشته است. در این حالت،

فردانم

آدمی تغییری از نوع خروج از قوه و فقدان به فعلیت و وجدان را تجربه میکند، اما گاه بی‌آنکه نیاز به کسب مجدد باشد، آنچه در مقام مکنون ذات خود داشته را اظهار میکند؛ مانند زمانی که از شخص پرسیده میشود و پس از آن شخص پاسخ میدهد. در فرایند پاسخگویی، کمال و فعلیتی که مسبوق به قوه و فقدان باشد، برای پاسخ‌دهنده حاصل نشده اما او نیز تغییری را تجربه کرده است؛ با این تفاوت که تغییر اخیر از نوع خروج از بطون به ظهور بوده است.

مقدمه دوم اینکه، انسان کامل و ظهور نخستین در کمالات، بالفعل محض بوده و هیچ حالت منتظره‌یی ندارد.

سوم آنکه، اقتضای عالم طبیعت، ظهور تدریجی کمال است؛ خواه کمال مزبور مسبوق به عدم باشد (چنانکه در عموم افراد چنین است) و خواه کمال مزبور مسبوق به عدم نباشد (نظیر ظهور کمالات و فعلیتهایی که در ظهور جبرئیل (ع) ظاهر میگشت).

اکنون با توجه به سه نکته مزبور میتوان گفت: اعمال و رفتار پیامبر (ص) در نشئه طبیعت موجب استکمال باطن ایشان نیست، بلکه سبب ظهور کمالات مکنون آن حضرت است. به این ترتیب، حرکت جوهری یا بتعبیر بهتر، اشتداد وجودی بمعنای عام، یعنی تغییر در ذات و از نوع خروج از بطون به ظهور، برای ظهور نخستین

واقع شده است؛ این امر خلاف مبانی فلسفی هم نیست.^۹

۴- اشکال دیگر که جدیترین ملاحظه بنظر میرسد، عبث بودن ظهور انسان حقیقی در طبیعت است. از یکسو، بر اساس آنچه گذشت، انسان مزبور موجودی ملکوتی و روحانی است که در زمره مجردات تام است، از سوی دیگر، در فلسفه اثبات میشود که موجود عقلی، موجودی کامل است که تمام کمالات خود را بالفعل داراست و هیچ حالت منتظره‌یی ندارد (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/ ۵۳۶). از طرف دیگر، طبیعت عالم استکمال است. بیان دیگر، عالمی است که ورود در آن بمنظور تکامل و بفعلیت رساندن کمالات بالقوه است؛ بهمین دلیل، گفته میشود دنیا که تعبیر شرعی عالم طبیعت است، مزرعه آخرت، یعنی نشئه مجردات است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۳۴). بر این اساس، مهمترین اشکالی که بیانات مزبور بدنبال دارد، آنست که چرا انسان کاملی که در حقیقت نحوه وجود عقلانی دارد و در تمام کمالات خود بالفعل است، باید ظهور جسمانی داشته باشد؟ غایت از ظهور جسمانی این موجود عقلانی، یا استکمال خود است یا دیگران (یعنی انسانهای بالقوه)، و هر دو فرض محال است، زیرا اولی خلف فرض بوده و دومی با قاعده «العالی لا یفعل لأجل السافل» ناسازگار است.

اشکال مذکور در بدو امر قوی بنظر میرسد اما با اندکی تأمل روشن میشود که این اشکال مبتنی بر مفروضات فلسفه‌های پیشین است نه فلسفه ملاصدرا، و چنانچه با بصیرت نسبت به مبانی عرفانی-حکمی صدرایی به این سخن نظر شود، مشخص میگردد آنچه بعنوان اشکال گذشت، نه تنها مبطل این ادعا نبوده بلکه آن را تأیید میکند. تفصیل سخن آنکه، بیاور نگارنده، علت ظهور اول در عالم طبیعت، ذات اوست، اما پذیرش آن (که در اشکال فرض اول بود) مستلزم خلف نیست، زیرا مستشکل بر مبنای فلسفه‌های سابق که کمالات عقل اول را تنها در مظهریت اسماء تنزیهی میدانستند، اشکال را مطرح کرده، درحالیکه بحکم مظهر بودن انسان حقیقی برای تمام اسماء و صفات، و نمونه تام بودن وی در ذات، صفات و افعال الهی (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۱۹۹) او باید در تمام مراتب امکان، ازجمله در عالم طبیعت نیز ظهور داشته باشد تا مظهر اسماء تشبیهی باشد. بنابراین، علت ظهور جسمانی او در عالم طبیعت، ظهور کمالات مربوط به اسماء تشبیهی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله انسان کامل یکی از مهمترین و مورد توجه‌ترین مباحثی است که در فلسفه و عرفان اسلامی مطرح شده است. اگرچه تمام مکاتب

فکری، بویژه فلسفه اسلامی درباره انسان که کامل است، نکاتی ارزنده ارائه کرده‌اند، اما تلقی همه آنها از انسان، موجودی است که از بستر طبیعت سلوک الی الله خود را آغاز میکند و در نهایت به مطلوب حقیقی میرسد، درحالیکه در عرفان اسلامی افزون بر پذیرش این امر، از معنایی خاص برای انسان کامل سخن به میان آمده است. بیاور ابن عربی، انسان کامل در معنای خاص خود، حقیقت محمدیه (ص) و ظهور نخستین است که در عین استقرار در مرتبه اعلی، بدون آنکه از موطن خود تجافی کند، در عوالم مادون نیز بگونه‌ی خاص، ظهور جسمانی یافته است. بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش نشان میدهد که اگرچه ملاصدرا در بیشتر مواضع، معنایی فلسفی از انسان (یعنی همان نفس مجرد) قصد کرده است، اما مبانی منیع وی، که به حقیقت باید او را عارف یا شیفته عرفان دانست، همسو با ابن عربی است. نظام هستی‌شناختی ملاصدرا بخوبی بیان میکند که معلول اول یا بیان بهتر، ظهور نخستین، مظهر اسم اعظم است و از آنجا که بتصریح وی، چنین مظهریتی تنها شایسته انسان کامل است، روشن میشود که ملاصدرا نیز همچون همتای عارف خود، انسان کامل را در یک معنای خاص و ویژه، نخستین ظهور حق تعالی میداند. همچنین صدر المتألهین بحکم اطلاق اسم اعظم، ناگزیر، مظهر آن، یعنی ظهور نخستین را باید مطلق بداند، بگونه‌ی که هم در عالم جبروت و هم در

عالم ناسوت، ظهور خاص جسمانی داشته باشد تا مظهر مزبور، مظهر تمام اسماء جمالی و جلالی، و تشبیهی و تنزیهی باشد.

پذیرش ادعای این پژوهش میتواند در بسیاری از اصول فلسفی مانند کمالات مجردات، ارتباط مجردات با یکدیگر و نیز با مادیات، تکامل و حرکت در عوالم و کثیری از تلقیهای کلامی پیرامون اولیای دین و در رأس همه پیامبر خاتم(ص)- تحولی بزرگ ایجاد کند که شایسته است پژوهشگران به بررسی و تأمل در آنها بپردازند.

پی‌نوشتها

۱. بر اهل خرد پوشیده نیست که اصطلاح انسان کامل در فضای مذکور را نباید انسان طبیعی جرمانی تصور کرد.

۲. کون در مواضع متعدد در اصطلاح عرفان، به تمام عوالم عقل، مثال و طبیعت اطلاق میشود؛ بر خلاف اصطلاح فلسفی که منحصر به عالم طبیعت است.

۳. مقصود از فنا، انعدام وجودی نیست. ملاصدرا در تعلیقات خود بر شرح حکمت الاشراق معانی متعدد و برداشتهای مختلف از فنا را ذکر و نقد کرده و در نهایت بیان میکند که مقصود وی از فنا، حالتی از وجود است که برای کُمل مخلوقات مانند عقول مفارق و اندکی از انسانهای بزرگ- واقع میشود (شیرازی، ۱۳۹۱: تعلیقه، ۲/ ۵۰۰-۴۹۹).

۴. در اصطلاح عرفانی، میان اسم و صفت تفاوت و تمایز وجود دارد؛ اسم، نظیر مرکبات و صفت، نظیر بسائط است، زیرا اسم در حقیقت همان صفت به اعتبار ملاحظه ذات در آن است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۹) برغم وجود این تفاوت، از آنجا که تمایز مزبور، نقشی پررنگ در مسئله مورد بحث ندارد، بمنظور اختصار بدان اشاره نشده است.

۵. در باب اینکه اسم اعظم، کدامین اسم از اسماء حق تعالی است، اختلاف نظر وجود دارد؛ بسیاری با استناد به آیه کریمه: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیما تدعوا فله الأسماء الحسنی» (اسراء/ ۱۱۰)، هر دو اسم شریف الله و الرحمن را اسم اعظم میدانند. در بحث حاضر تفاوتی در تعیین مصداق اسم اعظم وجود ندارد، بلکه توجه به حکم احاطه آن کافی است.

۶. الا ان بعض الممكنات كالصادر الاول لغاية قربه من الحق یكون له مظهرية جملة الصفات، فهو الاسم الجامع باعتبار و مظهر الاسم «الله» باعتبار و ليس لغيره من الممكنات هذه الجامعة للاسماء.

۷. و ليس فی الموجودات الممكنة ما یصدق علیه جمیع معانی الاسماء الالهية الا الانسان الكامل، فهو الحرّ بان یكون اسم الله، و اما غیره فلا یوجد فیها الا معانی بعض الاسماء لا کلها.

۸. کل واحد من البشر له نفس و هی حادثة بحدوث البدن و اما الروح الانسانی الذی هو فی عالم الامر فهو سرّ من اسرار الله تعالی و نور من انواره، مضاف الی الحق اضافة الشعاع الحسی الی الشمس، و هو غیر حاصل الاّ للانبیاء...

۹. نگارنده در دو پژوهش مستقل به مسئله وقوع تغییرات در مجردات با عنوان «اثبات تغییر در عوالم فوق طبیعت بر اساس دو مبنای مختلف» (موسوی بایگی و دیگران، ۱۴۰۱) و نیز به اصل اشکال سوم و بررسی عقلی-نقلی موافقان و مخالفان با عنوان «بررسی جواز یا عدم جواز استکمال پیامبر» (در دست انتشار در جستارهایی در فلسفه و کلام) پرداخته است که برای مطالعه بیشتر میتوان به آنها مراجعه کرد.

منابع

قرآن کریم.
آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷) اساس التوحید، تهران: امیرکبیر.
ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
----- (بی‌تا) سؤال ابی سعید من الشیخ الرئيس، در رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
----- (بی‌تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.
احمدی، مریم؛ کاوندی، سحر؛ جاهد، محسن (۱۴۰۰) «عدم عمومیت دستیابی به مقام انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا؛ دلایل و پیامدهای آن»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۶، ص ۱۰۵-۱۲۰.
اخویان، محمدعلی (۱۳۹۰) «مسئله فیض در حکمت اسلامی: بحثی در باب مسئله صدور

«فیض» و نسبت آن با حقیقت محمدیه»، اندیشه دینی، شماره ۴۰، ص ۱۶۴-۱۴۱.
اکبریان رضا؛ ملک‌اف، علاء‌الدین (۱۳۹۰) «بررسی تطبیقی میان دیدگاه ملاصدرا در باب انسان کامل و آموزه ولایت»، مشرق موعود، شماره ۲۰، ص ۸۳-۶۳.
ایزدی یزدان‌آبادی، احمد (۱۳۸۵) «بررسی تطبیقی آراء حکما و اندیشمندان ایرانی-اسلامی درباره انسان کامل»، خردنامه صدرا، شماره ۴۵، ص ۶۰-۴۱.

بخشنده بالی، عباس؛ ابراهیمی، حسن؛ مصطفوی، زهرا؛ کوچنانی، قاسمعلی (۱۳۹۵) «انسان کامل؛ با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا»، انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۶، ص ۷۱-۵۱.
بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۴) «بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در آرای ابن‌عربی و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۷، ص ۷۴-۴۷.

جامی، عبدالرحمن (بی‌تا) اشعة اللعنة، تصحیح جامد ربانی، بی‌جا: گنجینه.
جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶) ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۷) تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۵، تحقیق حسن واعظی محمدی، قم: اسراء.
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷) شرح فارسی الأسفار الأربعة، قم: بوستان کتاب.

خردنامه صدرا

حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ موسوی بایگی، سیده زهرا (۱۴۰۱) «روش‌شناسی ملاصدرا؛ عینیت با دیدگاه‌های عرفانی»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۶، ص ۲۶۸-۲۴۷.

حقّی، سیدعلی؛ حسینی، سیده سمیه (۱۳۹۵) «احاطه علمی انسان کامل از دید صدرا و نسفی»، حکمت معاصر، شماره ۱۹، ص ۳۴-۱۹.

حکیم، سعاد (بی‌تا) المعجم الصوفی، بیروت: دندرة للطباعة و النشر.

خادمی، عین‌الله؛ پوراکبر، لیلا (۱۳۹۳) «علم انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۵۳، ص ۱۳۸-۱۰۳.

خلیلی، مصطفی (۱۳۸۴) «حقیقت محمدیه در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، شماره ۲، ص ۱۶۱-۱۴۷.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تحریر عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۸۹) «تأملی در مبانی اختلاف نظر ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون صادر اول و انطباق آن با حقیقت محمدیه (ص)»، الهیات تطبیقی، شماره ۴، ص ۸۸-۷۳.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۰) شرح المنظومة فی المنطق والحكمة، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

سجادی، جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیرکبیر.

شیرازی، قطب‌الدین محمود (۱۳۹۱) شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران: حکمت.

صانع‌پور، مریم (۱۳۹۲) «سیر معرفت‌شناختی انسان کامل در دو قوس نزول و صعود از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی»، حکمت معاصر، شماره ۷، ص ۱۱۵-۸۷.

علویان، مرتضی؛ بخشنده بالی، عباس (۱۳۹۵) «زعامت سیاسی انسان کامل از منظر ابن‌عربی و صدرالمتألهین»، معرفت، شماره ۲۲۹، ص ۳۶-۲۷.

الغراب، محمود (۱۴۱۴ق) الإنسان الكامل من کلام الشيخ الأكبر، دمشق: دار الکاتب العربی.

فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰م) مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح و تحقیق عاصم

ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه. قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳) «مناسبات انسان کامل و خلافت‌اللهی در اندیشه ملاصدرا»، حکمت اسراء، شماره ۲۰، ص ۴۴-۲۰.

قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰م) مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

قیصری، داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

کبیر، یحیی (۱۳۸۴) مبانی عرفان اسلامی، قم: مطبوعات دینی.

گنجور، مهدی؛ مؤمنی ناصر (۱۳۹۶) «تبیین مبانی وجودشناختی، جایگاه تکوینی و آثار حقیقت محمدیه در حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شماره ۹۰، ص ۲۴-۵.

محمودی، خیرالله (۱۳۹۲) آشنایی با مبانی عرفان و تصوف (مکتبها، سلسله‌ها و بزرگان عرفان اسلامی)، تهران: آیتز.

ملاصدرا (۱۳۷۸ الف) المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تصحيح و تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۷۸ ب) اجوبة المسائل (النصيرية، العويصة، الجيلانية)، تصحيح عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة ج ۲، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

----- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحيح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحيح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵) شرح الاصول من الکافی، ج ۳ و ۴، تصحيح و تحقیق محمود فاضل یزدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶ الف) ایقاظ النائمین، تصحيح و تحقیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶ ب) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ الف) تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، تصحيح محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ ب) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحيح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۳) شرح اصول کافی؛ حقیقت توحید (۲)، ترجمه شهریانو محلاتی، تهران: برگ سبز.

----- (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحيح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

موسوی بایگی، سیده زهرا؛ حسینی شاهرودی؛ سیدمرتضی، وطن‌دوست، محمدعلی (۱۴۰۰) «بررسی جایگاه پیامبر خاتم پیش از عالم طبیعت در روایات با رویکرد فلسفی»، حکمت اسلامی، شماره ۳۰، ص ۱۵۷-۱۷۹.

موسوی بایگی، سیده زهرا؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ جوارشکیان، عباس (۱۴۰۱) «اثبات تغییر در عوالم فوق طبیعت بر اساس دو مبنای مختلف»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۹، ص ۷۰-۵۷.

موسوی، سیده زهرا؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ وطن‌دوست، محمدعلی (۱۴۰۰) «روایات خلقت نوری و موضع سه حکیم بزرگ:

خردنامه صدرا

- صدرالمتألهین، فیض کاشانی و علامه طباطبائی، «آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۹، ص ۲۸۲-۲۶۱.
- میردامادی، سیدمجید (۱۴۰۰) «رابطه ولایت الهی و ضرورت انسان کامل در حکمت متعالیه»، پژوهشنامه کلام، شماره ۱۵، ص ۲۵۰-۲۲۷.
- میردامادی، سیدمحمدعلی؛ امامی جمعه، سیدمهدی؛ صادقی حسن‌آبادی، مجید (۱۴۰۰) «خوانشی فلسفی از ساحت اجتماعی انسان کامل در نهج البلاغه (با رویکرد حکمت متعالیه)»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۴، ص ۷۶-۵۹.
- نجمی سوادرودباری، رضوانه (۱۳۸۷) «تکامل برزخی نفس»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۴، ص ۹۷-۱۱۰.
- هنری احمدرضا (۱۳۸۹) «استکمال برزخی و اختیار در عالم برزخ»، نقد و نظر، شماره ۶۰، ص ۱۶۹-۱۴۶.

