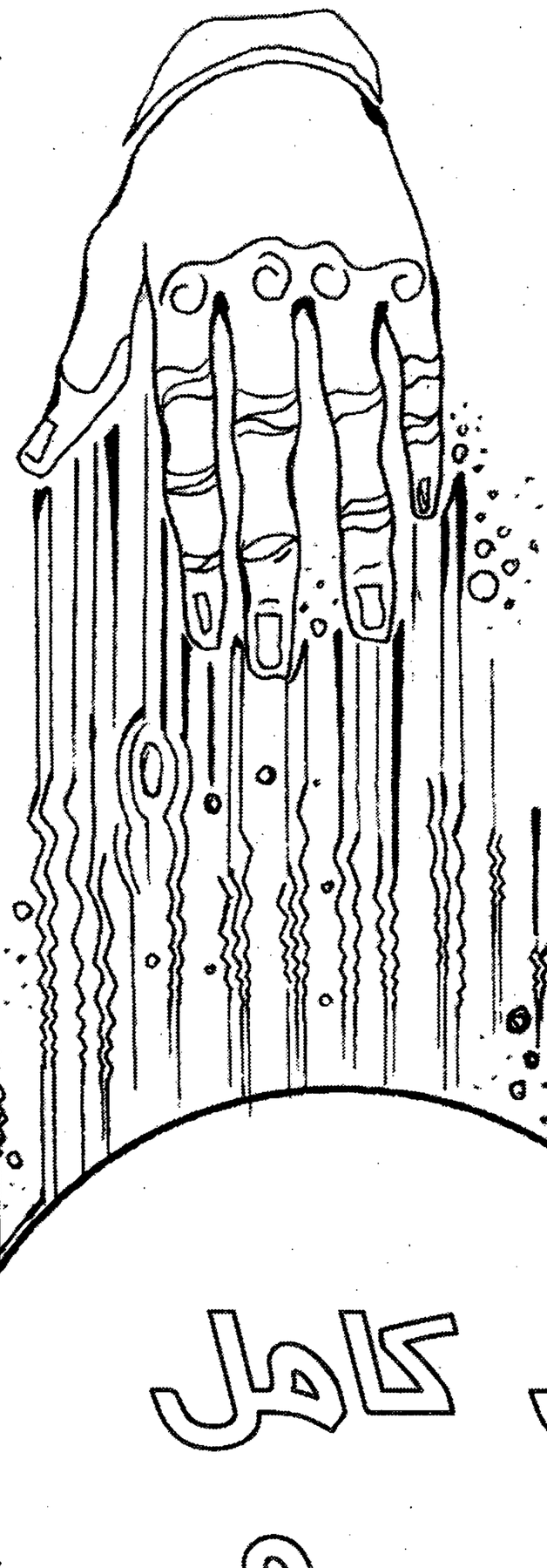


انسان کامل و اثبات امامت (۱)

رحیم لطیفی

اشاره

نوشتار پیش‌رو بر آن است تا با بهره‌گیری از پشتوانه‌های لزوم وجود انسان کامل، وجود مستمر امام در جهان هستی را اثبات کند. قرآن مجید و روایات، امام را شخصیت جامع ویژگی‌های آسمانی و زمینی معرفی می‌کند. بحث انسان کامل بیش‌تر در عرفان نظری مطرح است؛ تا آن جا که موضوع آن در دو کلمهٔ توحید خدای یگانه و موحّد (انسان کامل) خلاصه شده است.

آگاهی از دلایل، ویژگی‌ها، وظایف و جایگاه انسان کامل در گرو شناخت توحید عرفانی (چینش نظام هستی) است.

نوشتار حاضر در دو بخش سامان می‌یابد:

بخش نخست شامل مباحث: پیشینهٔ انسان کامل در مکاتب فکری، ریشهٔ اصطلاح انسان کامل و جایگاه او در نظام هستی، طرح و تحلیل برهان عرفانی مدعی وجود انسان کامل، تحکیم برهان از راه پاسخ به پرسش‌های احتمالی و این اصل که در هر زمان تنها یک نفر انسان کامل پا در رکاب است.

بخش دوم شامل مباحث: دلایل دیگر بر لزوم انسان کامل، تطبیق انسان کامل بر امام از راه کاوش و بررسی جایگاه، اوصاف و وظایف امام، در آیات و روایات (فرهنگ دینی) و بیان و بررسی جایگاه، اوصاف و وظایف انسان کامل در متون و نوشته‌های عرفان اصیل، حکمت متعالیه و فرهنگ ادبی، خاطرنشان کردن موارد اشتراک و افتراق این دو دیدگاه، ارزیابی و بیان کاستی‌های انسان کامل در برخی از قرائت‌های عرفانی و ادبی، دیدگاه برخی فرزانگان مبنی بر صحت تطبیق انسان کامل بر وجود شریف امام(ع)، حضرت حجت(ع) همان انسان کامل مورد نظر مکاتب فکری، و بررسی انسان کامل در کلام و عرفان غرب.

نوشتار پیش‌رو در پی اثبات مستمر وجود امام معصوم(ع) در گسترهٔ عالم هستی است:

آن‌ها که دارای شئونات گوناگون مانند، رهبری سیاسی و اجتماعی، مرجعیت دینی ولایت تکوینی و تشریعی و در یک کلمه خلیفةاللّه[۱]، روح اللّه[۲] و عبداللّه[۳] هستند.

آن‌ها که به خاطر شایستگی‌های ذاتی و اکتسابی ﴿جعلنا منهم ائمة یهدون بامرنا لما صبروا﴾[۴]، به فرمان الهی انتخاب شده‌اند. ﴿وجعلناهم ائمة یهدون بامرنا﴾[۵]، ﴿واجعلنا للمتقین اماماً﴾[۶]

سرآمد تمامی شئونات مقام امامت، ولایتی است که به اذن خداوند بر عالم و آدم دارند، و با نور آن به ارشاد، هدایت و دست‌گیری انسان‌ها در ظاهر و باطن می‌پردازند.

پیروان مکتب اهل بیت(ع) با تکیه بر روایاتی که تشیع و تسنن آن را پذیرفته‌اند، بر این باورند که، منصب امامت الهی فراتر از حکومت دنیایی است. امام موجودی است که «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة[۷]». موجودی که در کنار کتاب اللّه، هم چنان پاینده و نجات دهنده از گمراهی‌هاست.[۸]

چنین مقامی شایستهٔ هر کسی نیست، تا با انتخاب و گزینش صاحب این مقام به وسیلهٔ آرا

یا اعمال نفوذ نوبت به برخی دیگر برسد؛ هر چند واقعی‌ترین نمایش مردمی پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) تنها پیرامون خانهٔ علی(ع) و فرزندش امام حسن مجتبی(ع) برگزار شد و یک‌بار دیگر انتخاب توده‌ها هم سو با انتخاب وحی گردید.

به حکم ﴿**انی جاعل فی الارض خلیفه**﴾[۹] امام و خلیفهٔ الهی باید همواره باشد، این سنت در طول تاریخ جاری بوده؛ از این رو حضرت ابراهیم(ع) هنگامی که به این مقام می‌رسد، خواستار پایداری آن در نسل خود می‌شود، ولی پاسخ می‌شنود که این سنت تنها در غیرظالمین پایدار است.[۱۰] این موضوع یک بار دیگر پایداری وجود امام الهی را در گسترهٔ تاریخ انسانی گوشزد می‌کند: ﴿**وجعلها کلمة باقیة فی عقبه**﴾[۱۱] تا به پیامبر اکرم(ص) و ذریّهٔ پاک او می‌رسد.

چکیدهٔ آن چه گفته شد در سخن غزالی به ظهور رسیده:

> **والعجب من حق واحد، کیف ینقسم ضربین، والخلافة لیست بجسم ینقسم ولا بعرض یتفرق ولا بجوهر یُحدّ فکیف توهب او تباع؟!**[۱۲]

برهان انسان کامل و اثبات امامت

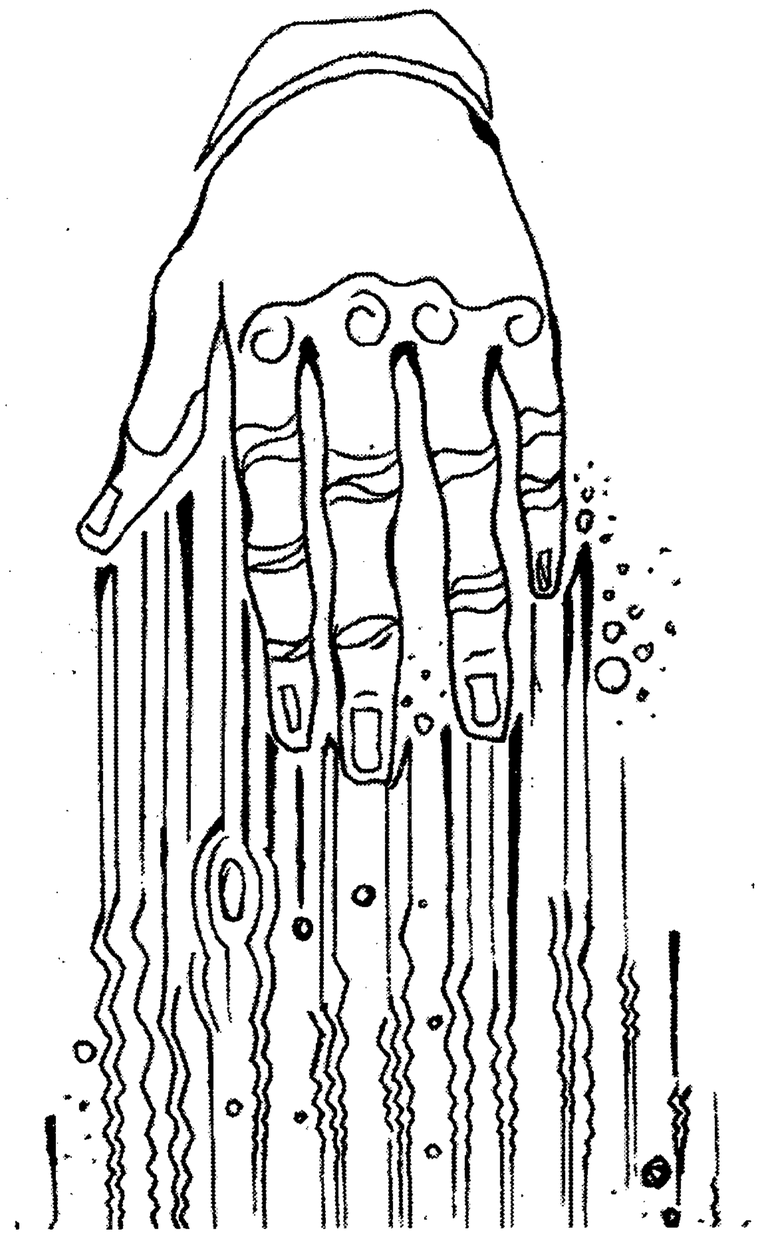
برهان انسان کامل با توجه به ویژگی‌های وجودی و باطنی، به اثبات ولایت و امامت می‌پردازد.

انسان کامل که در فرهنگ تصوف اصیل و عرفان اسلامی مطرح است، وجودی با خصوصیات و مقامات ویژه‌ای است که تنها در فرهنگ دینی اهل بیت در قالب نبیّ، ولیّ و امام مصداق پیدا می‌کند و آن جا نقطهٔ تلاقی این دو اندیشه است.

شیعهٔ اهل بیت(ع) برای امام وظایف، مقامات و مراتب وجودی را می‌شناسد که هرگز تعطیل بردار و قابل واگذاری نیست. آن‌ها مانند خورشید پشت ابر هستند که یک پردهٔ ابر نمی‌تواند آن‌ها را از نور افشانی باز دارد.

باور به وجود همیشگی چنین انسان و امامی وجه مشترک میان تشیع و تصوف است. البته نباید این تعبیر را با حرف‌های مستشرقین در این زمینه سنجید و با آن‌ها یکی دانست؛ هر چند که آن‌ها نیز مسئله را به همین شکل می‌آرایند.

این مساله یکی از باورهایی است که در میان عرفا شدیداً مطرح است و در تشیع نیز از صدر اسلام مطرح بوده برای مثال، **هانری کربن** حدود ده سال پیش در مصاحبه‌ای که با علامه طباطبایی داشت، یکی از پرسش‌هایش این بود که این مسئله را شیعه از متصوفه گرفته است یا متصوفه از شیعه؟ (در واقع می‌خواست بگوید از این دو، یکی از دیگری گرفته.) علامه طباطبایی فرمود متصوفه از شیعه گرفته؛ برای این که مسئله از زمانی مطرح است که هنوز



تصوف صورتی به خود نگرفته بود.[۱۳]

تورآندره[۱۴] بر این گمان است که تکامل فکر انسان کامل در اسلام، به گونه‌ای با نظریهٔ امامت در شیعه مربوط است.[۱۵]

سید حیدر آملی تلاش فراوانی کرده تا اندیشهٔ عرفان و تشیع را به هم نزدیک کند و در این زمینه می‌فرماید:

سرچشمهٔ هر دو (تشیع و عرفان) یکی است؛ یعنی علی(ع) و اولاد بزرگوارش ؛ یکی (تشیع) شریعت و ظاهر است و دیگری (عرفان) حقیقت و باطن است.[۱۶]

نوشتار ما، دربارهٔ عرفان و تصوف، بر پایهٔ معنای اصیل و اسلامی آن و معنای مورد تأیید دانشمندان کلام اسلامی می‌باشد؛ نه عرفان و تصوف افراطی و انحرافی که در آن عبارات و واژگان مخالف با آموزه‌های دینی و باورهای مسلم شرعی دیده می‌شود. مانند این ادعا که خداوند در جسم صوفی حلول می‌کند و...

اوصاف و مقاماتی را که، برای وجود امام و انسان کامل به دنبال آن هستیم تنها در چار چوب سخنان خود معصومین(ع) می‌جوییم؛ نه اوصافی که صوفیّهٔ افراطی و یا اندیشهٔ باطنیه و اسماعیلیه[۱۷] به دنبال آن هستند.

برای نمونه یکی از اندیشمندان در توصیف انسان کامل تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید: «تمیز و تشخیص او از خدا دشوار است».[۱۸] و یا مانند این اشعار:

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور، ای همت مردانه[۱۹]

در جای دیگر انسان کامل را مایهٔ دردسر و خون دل برای خدا معرفی می‌کند.

چنان موزون شود این پیش پاافتاده مضمونی
که یزدان رادل از تأثیر او پر خون شود روزی.[۲۰]

ریشه‌های اندیشهٔ انسان کامل

آثار و منابع موجود نشان دهندهٔ آن است که باور به وجود انسان کامل در پهنهٔ هستی، مهمان خوان بسیاری از مکاتب فکری و اندیشه‌های انسانی بوده است. ادیان، مذاهب و مکاتب بر پایهٔ برداشت و شناختی که از حقیقت انسان دارند، هر یک به گونهٔ لزوم و یا رسیدن به مقام

عالی انسانی که همان انسان کامل باشد را پذیرفته‌اند و برای آن ویژگی‌ها، القاب و وظایفی را بیان کرده‌اند.[۲۱]

در هند باستان آیین‌های بودا، یوگا، بهاکتی و... از انسان کامل به نام‌های «ارهات» و «انسان آزاده» یاد کرده‌اند.[۲۲]

اگر فلسفه یونان بیش تر به شناسایی هستی و عالم وجود پرداخته، در عوض فرهنگ هندی سودای رستگاری و نجات انسان با توجه به درون آدمی را در سر دارد.

ارهات؛ یعنی مرد ارزنده یا مرد تمام که نه به چیزی دلبستگی دارد و نه از آن بیزار است.[۲۳]

در اندیشه‌های چینی مانند: تائوئیزم و کنفوسیوس نیز از «تائو» و انسان آزاده (Tsen Kiun) سخن گفته می‌شود که کم و بیش اندیشهٔ انسان کامل را فرا یاد می‌آورد.[۲۴]

انسان کامل کنفوسیوس همانندی بسیاری با انسان کامل در باور تصوف و عقاید اسلامی دارد.

در آیین کنفوسیون بالاترین مقام انسانی را «انسان قدیس و پاک» داراست. چنین انسانی از آغاز زاده شده، دارای ویژگی‌های نیک بوده و دست غیبی او را به کمالات والای انسانی آراسته است. او تک بعدی و خود خواه نیست که تنها به خود بپردازد، بلکه تلاش او برای نجات دیگران نیز می‌باشد.[۲۵]

در یونان، سرزمین اندیشه و سخن، نیز متفکران به انسان کامل پرداخته‌اند؛ افلاطون ویژگی‌های انسان کامل را در فیلسوف می‌بیند. فلاسفه کسانی هستند که وجود ابدی و لایتغیر را درک می‌نمایند... و در پایان به یاری همان جزء نفس به قرب و وصال وجود حقیقی نایل گشته و خرد و راستی را تولید می‌کنند.[۲۶]

ارسطو «انسان بزرگوار» یا «انسان بزرگمنش» را برمی‌گزیند و در توصیف او چنین می‌گوید:

رفتارش متوجه افتخار است؛ چون افتخار با بزرگ منشی وابسته است، او همواره آمادهٔ نیکی کردن به دیگران است و در ضروریات زندگی و در موارد بی‌اهمیت زبان به شکوه نمی‌گشاید و...[۲۷]

زردشت نیز از انسان آرمانی‌اش سخن گفته و او را دارای اوصاف آسمانی و برتر می‌داند:

«پروردگارا! مرد نیک اندیش و پارسایی که روانش با راستی همگام است، تنها

● ادیان، مذاهب و مکاتب بر پایهٔ برداشت و شناختی که از حقیقت انسان دارند، هر یک به گونهٔ لزوم و یا رسیدن به مقام عالی انسانی که همان انسان کامل باشد را پذیرفته‌اند

به تو می‌اندیشد و کردار نیک خود را به تو نیاز می‌کند».

هم‌چنین در آیین زردشت از نجات دهنده‌ای که او را «سوشیانت» نام نهاده‌اند، سخن به میان آمده است:

ای مزدا کجا سپیده دم به در آید و جنس بشر به سوی راستی روی کند، کی نجات دهنده (سوشیانت) بزرگ با گفتار پر از حکمت خویش به مراد رسد.[۲۸]

«انسان کامل» در اندیشهٔ کلام و فلسفه و عرفان غرب نیز بسیار مورد توجه است.[۲۹]

که این جا مجال طرح و بررسی آن نیست که اگر شدنی بود، در پایان نوشتار به صورت ضمیمه خواهد آمد.

تعریف و پیشینهٔ اصطلاح انسان کامل

انسان کامل اصطلاحی است که در عرفان (عملی و نظری) و تصوف مطرح است.

این بحث از دید انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی و به خاطر نظریهٔ امامت و ولایت در اندیشهٔ امامیه و اسماعیلیه اهمیت ویژه‌ای دارد.

از آن جا که اندیشمندان بسیاری به بحث انسان کامل پرداخته‌اند و هر کدام فراخور نیاز و با برداشت خاص خود، تعریف، توصیف و نشانی از آن به دست داده‌اند؛ لذا آوردن تعریفی فراگیر بسی دشوار می‌نماید.

با این حال در زیر تلاش شده است تا یک تصویر عمومی از تعریف انسان کامل، ارائه شود.

انسان‌کامل انسانی است که اخلاق خدا گونه دارد و علت غایی خلقت، سبب آفرینش و بقای عالم، مظهر جامع اسماء الهی، واسطهٔ میان خلق و خالق، یگانه خلیفهٔ خدا در زمین است که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته، به ظاهر و باطن راهنمای انسان‌ها است. او را شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، امام، خلیفه، قطب، صاحب الزمان، جام جهان نما، اکسیراعظم، عبدالله و عندالله نیز نامیده‌اند و هیچ زمانی از وجود آن خالی نخواهد بود.

فرشتگان به خاطر او سجده به آدم کردند و آدمیان طفیل اویند.

او ثمرهٔ جهان آفرینش، قطب الاقطاب و....است.[۳۰]

اصطلاح انسان کامل در قرآن و روایات دیده نشده، ولی ریشهٔ اصلی آن مانند دیگر اصطلاحات عرفانی، قرآن و روایات است؛ و **نفخت فیه من روحی**[۳۱]؛ **انّا عرضنا الامانة علی السّموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان**[۳۲]؛ **انی جاعل فی الارض خلیفه**[۳۳]؛ **لاینال عهدی اللظالمین و...**[۳۴]

این آیات از انسان نمونه الهی سخن می‌گوید که وجودش از عرش تا فرش گسترده شده

است و برای او جنبهٔ زمینی و آسمانی، این جهانی و آن جهانی را ثابت می‌کند.

در روایات اصطلاحاتی مانند: «نور محمد(ص)»، «عرض اعمال بر پیامبر و اهل بیت»، **کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطین**،[۳۵] **انّ الصورة الانسانیه هی اکبر حجّة الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده، و هی الهیکل الذی بناه بحکمته و...**[۳۶] برای انبیا و امامان(ع) ویژگی‌ها و وظایفی را مشخص می‌کند که عین آن را اهل معرفت برای انسان کامل ثابت می‌دانند.[۳۷]

آثار موجود گواهی می‌دهند که ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق) نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام درباره فلسفهٔ آفرینش، سعادت آدمی و ویژگی‌های انسان کامل بحث کرده است.

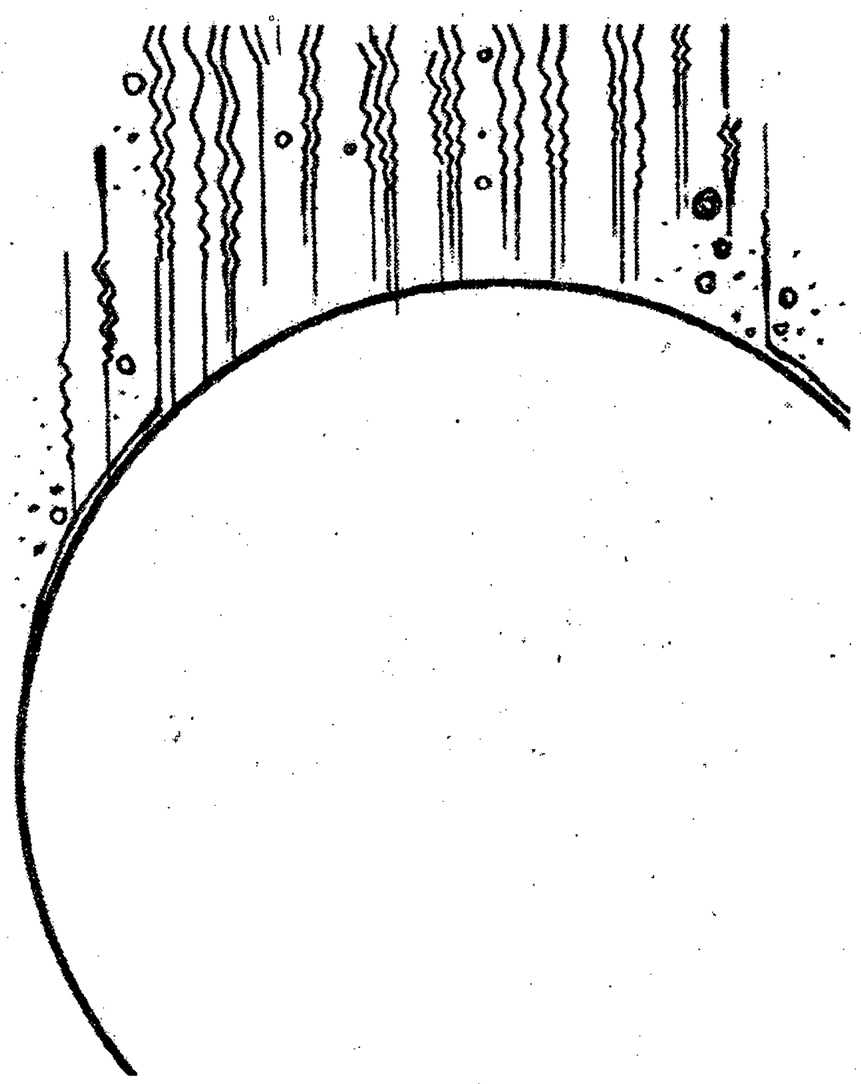
او عنوان انسان کامل را ظاهراً به طور مستقل در کتاب احصاءالعلوم به کار برده است.[۳۸]

از رسالهٔ قشیریه نیز نقل کردند که می‌گوید: بایزید بسطامی (۲۶۱ یا ۲۶۲) از انسان کامل تام یاد می‌کند و می‌گوید عارف پس از فنای در ذات الهی به این مقام می‌رسد.[۳۹]

حسین بن منصور حلاج (۲۴۴ - ۳۰۹ ق) نیز از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات عالی شده نام برده است.[۴۰]

با این حال شماری از پژوهشگران، محی الدین عربی (۶۳۸) را طراح اصلی اصطلاح و اندیشهٔ انسان کامل می‌دانند.[۴۱] او بحث انسان کامل را در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی اسلامی تثبیت کرده، و تجسم آن را در صور نبیّ و ولیّ و نیز خلافت الهی را درباره شخصیت او مطرح کرده است.

پس از ابن عربی، شاگرد بر جستهٔ او صدرالدین قونوی (۶۷۲)، در کتاب‌های خویش مانند **مفتاح الغیب** به تحلیل از انسان کامل پرداخته است. شاگردان وی نیز راه استاد را پیش



● انسان کامل انسانی است که اخلاق خدا گونه دارد و علت غایی خلقت، سبب آفرینش و بقای عالم، مظهر جامع اسماء الهی، واسطهٔ میان خلق و خالق، یگانه خلیفهٔ خدا در زمین است که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته، به ظاهر و باطن راهنمای انسان‌ها است.

گرفتند که کسانی مانند سعیدالدین فرغانی (وفات ۶۹۱ ق) در مقدمهٔ **مشارق الدراری** و مؤید الدین جندی (۶۹۰) در **شرح فصوص الحکم**. عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۶ ق) محمد داود قیصری (۷۵۱) و صائن الدین ابن ترکه (۷۷۰- ۸۳۵ ق) تا سید حیدر آملی (وفات ۷۸۳ ق) و... همه از نام آوران وادی معرفت توحید و خود نمونهٔ یک انسان کامل هستند.

کتاب **الانسان الکامل** نوشتهٔ عزیزالدین نسفی (پیش از ۷۰۰ ق) به زبان شیرین فارسی و کتاب **الانسان الکامل** نوشتهٔ عبدالکریم جیلی (۸۰۵ ق) از اولین تک نگاری‌ها در این موضوع هستند.

ضرورت وجود مستمر انسان کامل در پهنهٔ هستی

می‌توان انسان کامل را بر عناوین نبیّ، ولیّ، وصیّ، امام و حجّت، در اصطلاح متکلمین و بر «اول ما صدر» نزد شیخ اشراق[۴۲] و ملاصدرا یا «عقل اول» نزد مشاء، در اصطلاح فلاسفه، و بر «حقیقت نور محمدی» و «اول ما خلق» در لسان روایات[۴۳] تطبیق کرد؛[۴۴] لذا هر کدام برای اثبات وجود مستمر چنین موجودی به اقامهٔ برهان و بیان استدلال دست زده‌اند.

تفاوت تنها در چگونگی استدلال و راه اهل کلام، فلسفه و عرفان در تبیین حقیقت و بیان ضرورت وجود انسان کامل است.

اهل کلام با استناد به قاعدهٔ لطف، وجود انسان کامل را برای راهنمایی و ارشاد جامعهٔ بشری ضروری می‌شمارند.[۴۵] فلاسفه در علم النفس با نگاه به مراتب حسی، خیالی، وهمی و هم‌چنین مراتب عقل عملی و نظری و قوهٔ قدسیه‌ای که برای عقل بالمستفاد حاصل می‌شود، به تبیین حقیقت انسان کامل می‌پردازند و امکان وجود وی را ثابت می‌کنند. آنان در مبحث نبوت نیز از راه حکمت واجب، ضرورت آفرینش و فرستادن چنین انسانی را ثابت می‌کنند.[۴۶]

وجه مشترک این دو گروه در نگاه زمینی آن‌ها است؛ زیرا بیان و برهان خود را با توجه به نیازها و یا مدارج زمینی انسان شکل می‌دهند، ولی اهل عرفان با نگاه آسمانی، ضرورتِ الهیِ وجودِ انسان کامل را ثابت می‌کنند؛ چنان که در فلسفه اوج کمال انسان همان عقل مستفاد از عقل فعال است، ولی در عرفان مرتبه عقل فعال از شئون انسان کامل محسوب می‌شود.[۴۷]

در این برداشت هدف ذاتی و اساسی از خلقت انسان کامل، اصلاح جامعه و اموری که در دایرهٔ تکوین است نمی‌باشد، بلکه، هر چند همه مخلوقات به ویژه جامعه بشری از نعمت وجود او بهره‌مند می‌شوند. غرض از خلقت او همانا ظهور تام خالق است و این مطابق با همان تفسیر است که می‌فرماید «**خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی**»[۴۸] و «**لایسعنی ارضی و لاسمائی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن**»[۴۹]

اثبات مستمر وجود انسان کامل، که در فرهنگ عرفانی مطرح است، پشتوانه و دلایل

زیادی دارد که نخست به بیان و بررسی مهم‌ترین و معروف‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود آن‌گاه بیان کوتاهی از دیگر دلایل و شواهدی که می‌توانند مدعا را ثابت کنند آورده می‌شود.

قابل ذکر است که عرفان نظری توجه و اهتمام زیادی نسبت به اثبات و تبیین انسان کامل دارد تا آن جا که اساس عرفان دو رکن است یکی بیان توحید و دیگری بیان موّحد (انسان کامل)[۵۰].

ضرورت انسان کامل

یکی از مهم‌ترین راه‌های اثبات انسان کامل در عرفان نظری، تبیین و تحلیلِ چینش هستی است. محور دستگاه هستی‌شناسی عرفانی، وحدت شخصی جهان هستی است؛ به این معنی که در همهٔ هستی، تنها یک وجود است و غیر آن، تجلیات آن می‌باشد.

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب
بی گره و صاف هم‌چون آب
«مولوی»

در این میان تنها انسان کامل آیینهٔ تمام نما و مظهر تمام اسماء و صفات آن وجود یگانه است.

ناگفته پیدا است که فهم درست معنای انسان کامل و جایگاه وجودی او در نظام هستی و آوردن دلیل علمی آن با شناخت توحید و شئونات آن گره خورده است. تا آن جا که پاسخ این پرسش که چرا انسان کامل باشد؟ برگشت به این پرسش دارد که انتشار و پیدایش کثرات از وجود یگانه چگونه بوده است؟

از سوی دیگر اثبات پیش فرض‌ها و پاسخ درست به شبهات احتمالی ضرورت طرح مباحث توحید و چینش هستی را از دید عرفانی ـ هر چند بسیار کوتاه ـ آشکار می‌سازد؛ از این رو پیش از آوردن استدلال و ضرورت وجود انسان کامل به گزارش کوتاهی از هستی‌شناسی توحیدی عرفانی بسنده می‌شود.

مراتب عرفانی یا چینش نظام هستی

در سراسر هستی تنها یک وجود است، کثرات و تعینات، تجلی اویند و به وجود او موجودند؛ بی این که افزایشی بر وجود او باشند. از این رو اصل وجود تشکیک بردار نیست تنها جلوه‌ها و نمودها هستند که رابطهٔ تشکیکی دارند.[۵۱]

اهل معرفت با سیر و سلوک و با بهره‌گیری از وحی (قرآن و سنت) و عقل، هفت مقام هستی (وجود حق سبحانه و تجلیات او) را به تماشا نشسته‌اند:

مقام اول: مقام ذات

مراد، اصل همان وجودی است که همه جایی است، هیچ قیدی ندارد، (قید «اطلاق») لذا از این مقام به مقام بی‌مقامی تعبیر می‌کنند؛ اطلاق مقسمی دارد نه قسمی.[۵۲]

به خاطر گستردگی، همهٔ اشیاء را فرا می‌گیرد، تمام متقابلات و حتی اموری که از تناقض برخوردارند زیر پوشش او هستند؛ لذا برای او ضدّ و ندی (مانند) متصور نیست.[۵۳]

در مقام ذات، هیچ اسمی بر اسم دیگر ترجیح و برتری ندارد. منتقم، همان رحمان و مضلّ، همان هادی و... نیز هست.[۵۴] شناخت تفصیلی این مقام برای احدی ممکن نیست: «**و اما الذات الالهیّه فحار فیهاجمیع الانبیاء و الاولیاء کما قال(ص). «ما عرفناک حق معرفتک.»**[۵۵] **و قال علی(ع)؛ «لایدرکه بعد الهمم و لاینااله غوص الفتن».**[۵۶]

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست
این قدر هست که بانگ جرسی می آید
حافظ

البته اصل وجود و تحقق حق تعالی بسیار واضح است، ولی کنه و حقیقت آن ذات پنهان است.[۵۷]

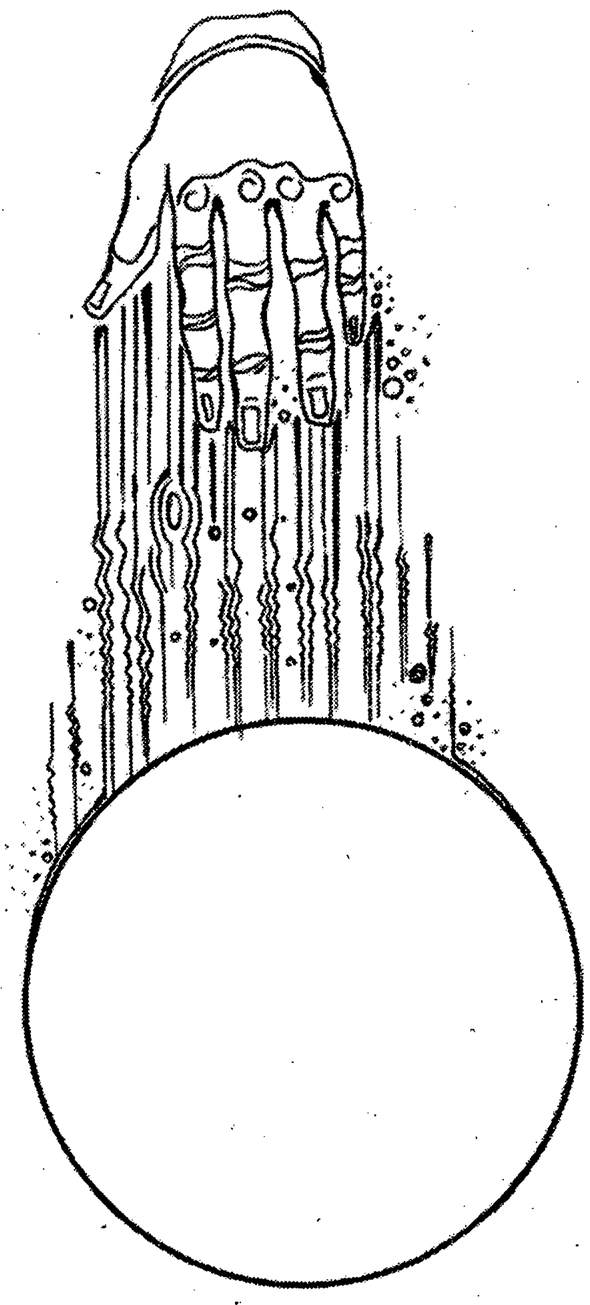
حق سبحانه در مقام ذات، وجود بحت بسیط و بی تعینّی است که همهٔ صفات کمال (وحدت، تشخصّ، وجوب، علم، قدرت و...) زاید بر او نیستند، بلکه به نحو اندماجی (اندراج و استجنان) در او هستند که در مقام تجلی به صورت افرازی و ابرازی در می‌آیند که در موطنی، رحمت خود را نشان می‌دهد و می‌شود رحمان. در موطن دیگر غضب خود را نشان می‌دهد و می‌شود منتقم.

از این مقام بیش‌تر موارد با «غیب مطلق»، «هو» «کنز مخفی» «عنقاء مغرب» و... نیز تعبیر می‌کنند.[۵۸]

این، مقام وحدت حقهٔ حقیقیه ذاتیه است که تنها ذات کبریایی را سزا است و کسی را در آن راه نیست؛[۵۹] هیچ نبّی مرسلی و ولیّ اعظمی و انسان کاملی هم رتبهٔ آن نیست.

بعد از مقام اول (ذات) مقام دوم (تعین اول)، و مقام سوم (تعین ثانی) است که هر سه مقام یاد شده به عالم صقع ربوبی مربوط می‌شود. تعین اول و ثانی در توجیه و تعلیل پیدایش عالم خلقی که مقامات بعدی می‌باشند اهمیت فراوانی دارند؛ مقام چهارم (عالم عقل) مقام پنجم: عالم مثال، مقام ششم: عالم ماده مربوط به هستی خارج از ذات الهی و (عالم کثرات) می‌شود، مقام هفتم: نفس رحمانی است که با تمام مقامات گذشته فرق دارد.

● **خلاصه همهٔ تعینات و اشیاء از تعین اول ناشی می‌شوند؛ پس همه به نحو اندماج در او هستند.**



مقام دوم: تعیّن اول[۶۰]

در مقام ذات هیچ تعیّنی نیست؛ اولین تجلی، علم ذات به ذات است که تعیّن اول نام دارد؛ **علم الذات بالذات من حیث الاحدیة الجمعیة.**

این جا پرسشی پیش می‌آید که چه چیزی موجب تعین در مرتبهٔ بعد از مقام ذات است؟ عرفا در پاسخ خبر از حلقهٔ واسطه بین مقام ذات و تعین اول می‌دهند و آن وحدت حقیقیهٔ اطلاقی است که در مقام ذات است.

یعنی آن وحدت حقیقیه چون همهٔ حقایق را به صورت اندماجی در خود دارد، دو لحاظ نفس الامری می‌پذیرد: یک بار به اعتبار اندماج‌ها است که از این جهت ذات را واحد خوانند و یک بار با عدم لحاظ اندماج‌ها است که ذات را أحد گویند.[۶۱]

این ساحت بی‌رنگی و اطلاق است. در این لحاظ هیچ وصفی (علم، رحمت و...) بر وصف دیگری غلبه ندارد، هیچ کثرتی وجود ندارد؛ هر چند خاصیت آن کثرات است. به لحاظ اندماج‌ها در همان حقیقت واحد چندین حیثیت موج می‌زند (علم، عالم، معلوم و...). این کثرت تنها اعتبار عقل نیست، بلکه نفس الامری است. و واقعاً در خارج صورت پذیرفته و ذهن منفعل از خارج است حقیقتی بوده است.

پس حق سبحانه در مقام ذات، یکتایی است که تمام حقایق در او موج می‌زنند؛ علمٌ کلّه قدرةٌ کلّه حیاةٌ کلّه.[۶۲]

خلاصه صفت احدیّت جانب بطون ذات و صفت و احدیّت جانب ظهور ذات می‌باشد.

مقام ذات همان طوری که به جانب احدیّت علم دارد، به جانب و احدیّت نیز علم دارد. اولی علم ذات به ذات است (تعین اول) و دومی علم ذات به عالم کثرات و شئونات است (تعین ثانی).

با تجزیه و تحلیل بالا، علم ذات به ذات (تعیّن اول) روشن شد و نوبت به پرسش دوم ـ که در سرنوشت تبیین انسان کامل اهمیت دارد ـ می‌رسد، و آن این که سرّ پیدایش کثرت از علم حق سبحانه چگونه است؟

فلسفهٔ مشّاء، حکمت متعالیه و اهل معرفت همه، شاه راه رسیدن به کثرات و عوالم بعدی را علم الهی می‌دانند؛ هر چند در توجیه آن هر کدام راه جدا گانه‌ای برگزیدند: مشائیان پل پیدایش کثرات از ذات حق را همان علم عنایی حق سبحانه به اشیا می‌دانند که برای خلق

آن‌ها کافی است.

حکمت متعالیه علم اجمالی عین کشف تفصیلی را پیشنهاد کرده‌اند.[۶۳]

اهل معرفت به این باور دارند که، از ذات و علم ذات به ذات بی‌واسطه به تعینات خلقی نمی‌توان رسید؛ چون در ذات نامتناهی حق همهٔ نسب و صفات به نحو اند ماج هستند.

بدون این که اسمی بر اسم دیگر غلبه داشته باشد، تا مایهٔ پیدایش مسمّاهای خاص شود.

در تعیّن اول نیز، مانند ذات حق اسماء و صفات الهی که موجب پیدایش می‌شوند، به صورت اندماج است و هیچ اسمی بر اسم دیگر غلبه ندارد؛ به جز اسم احدیت که غلبه‌اش محرز است.[۶۴]

خلاصه همهٔ تعینات و اشیاء از تعین اول ناشی می‌شوند؛ پس همه به نحو اندماج در او هستند.

راه رسیدن به کثرات، علم ذات به ذات است ؛ چون لازمه‌اش علم به کثرات است، ولی علم حق به ماسوای خودش همان تعین ثانی می‌شود، بنابراین مبدأ کثرات تعین ثانی خواهد بود.

این مقام را «اولین مرتبهٔ معلوم» نیز می گویند؛ چون مقام ذات معلومی احدی نبود، ولی این مقام قابل درک و دریافت است که تنها پیامبر خاتم(ص) و وارثان او به این مقام می‌رسند؛ حتی سایر انبیاء هم نمی‌توانند به آن برسند.[۶۵]

این مقام که عالم صقع ربوبی است و هنوز تا عالم خلقی فاصله دارد، انسان کامل صلاحیت راه‌یابی به آن را دارد و بدیهی است در مقام سوم (تعین ثانی) نیز انسان کامل حضور خواهد داشت؛ از این رو می‌تواند مبدأ و منشأ تأثیر در تکوین شود که معنی ولایت الهی است.

مقام سوم: تعین ثانی

علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفاصیل، در تعین اول نسبت علمی اندماجی و اجمالی بود که این جا تفصیلی است، ولی در هر دو تعین نسبت علمی است و هنوز تعینات خلقی (اشیاء خارجی نرسیده).

تمام آن چه در تعین اول و ثانی می‌گذرد، در صقع ربوبی است که این جا صفات منحاز و جدایند، ولی نه مانند قول به قدمای ثمانیه بلکه امتیاز نسبی است.[۶۶]

این جا پرسشی مطرح است که سرّ پیدایش تعین ثانی چیست؟

در پاسخ باید گفت: حلقهٔ اتصال این دو مرحله، کمال ذاتی و کمال اسمایی است.

کمال ذاتی به کمالی گفته می‌شود که پیش از آن که غیری (شأن، تجلی و طرف اضافه) مطرح باشد، حق تعالی آن کمالات را دارد. مانند حیات، علم و... (صفات عینی واجب).

اسماء ذاتی عبارت است از کمالاتی که بعد از شأن و تجلی و غیره مطرح است. مانند رازق خالق و... (صفات فعل) از آن جا که صفات فرع بر وجودند، سزاوار است حق تعالی این کمالات را داشته باشد.

علم به این کمالات همان تعین ثانی است و این تفاصیل و تعدد به حسب معلومات است نه به حسب علم.

این علم در ذات واجب مرتسم نیست، آن گونه که مشائیان باور دارند، بلکه ارتسام معلومات در تعین ثانی و در علم حق تعالی است.[۶۷]

از آن جا که در بحث اسماء، امتیاز مطرح است و در تعین ثانی هم معلومات متعدد و ممتازند و هر یک صفت خاص خود را دارند، بحث اسماء[۶۸] در این مقام مطرح می‌شود و هر یک از اسماء در مقام‌های بعدی (تعینات خلقی) اقتضای پیدایشی دارند.

بعد از شعور ذات حق تعالی به کمالات اسمایی، حرکت حبّی و انگیزش و رقیقهٔ عشقی برای ایجاد آن کمالات پیدا می‌شود؛ «**کنت کنزاً مخفیّاً فأحببت ان اعرف..**»[۶۹] پری رو تاب مستوری ندارد، فیاض علی الاطلاق است، نمی‌تواند بدون افاضه باشد، اما از آن جا که هنوز چیزی به وجود نیامده تا در مقابل قبول فیض قابل باشد، این جاست که رحمت حق پیشی گرفته و رحمت واسعهٔ او ایجاد قابل می‌کند و این همان، «کن فیکون» است که با آن تعین ثانی موجود می‌شود.

اگر به تعین اول عنوان احدیّت داده شود، تعین ثانی عنوان واحدیّت خواهد یافت. احدیّت لازمهٔ یکتایی و اندماجی است و واحدیّت لازمهٔ تفصیلی آن است؛ از این رو عناوین مبدئیت وجوب، وحدت و... در تعین ثانی مطرح می‌شوند و راه صدور تعینات خلقی را هموار می‌کنند در تعین ثانی دو جهت وجود دارد یکی جهت اسمایی که جهت وجوبی است؛ چون همان وجوب به تعین و تجلی در آمده است و این جهت به جانب حق می‌کشاند.

و دیگری جهت اعیانی که جهت کثرات ماهوی و امکانی است و به جانب خلق می‌کشاند. در تعین ثانی جهت خلقی و حقی به هم گره خورده و با این تحلیل چگونگی پیدایش ممکن از واجب به دست می‌آید.[۷۰]

به آن بخش از ماهیات و کثرات که در تعین ثانی، معلوم حق قرار می‌گیرند، اعیان ثابته می‌گویند.

● انسان از آن جهت حضرت مستقل است که کون جامع است؛[۷۳] یعنی جامع همهٔ تعینات عالم ماده، مثال، عقل تا تعین ثانی و حتی تعین اول است.[۷۴]

اعیان ثابته در موطن تعین ثانی وجود علمی دارند؛ نه این که در خارج از صقع ربوبی موجود باشند.[۷۱]

مقام چهارم: عالم عقل (ارواح)

سه مقام پیشین داخل عالم صقع ربوبی بود. این مقام نخستین مرحله تعین خلقی است.

اولین وجود در این جهان خارجی عالم عقل است (عقول و مفارقات)

عالم عقل شامل جبروت (کروبیان مانند فرشتگان که جسمانی نیستند) و ملکوت (روحانیان یا نفوس ناطقه که جسم دارند) می‌شود.[۷۲]

از مقام چهارم تا مقام هفتم همه عالم کونی محسوب می‌شود؛ یعنی ما سوی الله.

به عبارتی عالم در مقام حق سبحانه ملاحظه می‌شود، ولی تعین اول و ثانی ما سوی الله نیست.

غیر از حق سبحانه (مقام ذات) همه تجلی اویند و مجالی که حق سبحانه در آن‌ها تجلی کرده حضرت اطلاق می‌شود. به تعین اول و ثانی حضرت اول، به عالم عقل حضرت دوم به عالم مثال حضرت سوم، به عالم ماده حضرت چهارم، و به انسان کامل حضرت پنجم اطلاق می‌شود.

انسان از آن جهت حضرت مستقل است که کون جامع است؛[۷۳] یعنی جامع همهٔ تعینات عالم ماده، مثال، عقل تا تعین ثانی و حتی تعین اول است.[۷۴]

مقام پنجم: عالم مثال

عالم عقل، تجرد عقلانی دارد و چندان ارتباطی با عالم ماده ندارد؛ از این رو میان آن دو، عالم مثال قرار گرفته که برزخ است میان آن دو. عالم مثال وجودش به تجرد برزخی پایدار است؛ یعنی نه کاملاً مادی (عنصری) و نه کاملاً عقلانی است.

برزخ و عالم مثال دو گونه است: یکی برزخ نزولی که پیش‌تر آمد و از آن به غیب امکانی (امکان این که حقایق به عالم دنیا بیایند) تعبیر می‌کنند و دیگر برزخ صعودی است که به غیب محالی (محال است انسان از برزخ بعد از مرگ دنیایی به دنیا برگردد) تعبیر می‌کنند.[۷۵]

مقام ششم: عالم ماده

عالم ماده عبارت است از: عناصر، معدنیات، گیاهان، جانوران و انسان که به تعبیری انسان میوهٔ آخر عالم ماده است.[۷۶]

در عرفان، کون ؛ یعنی ما سوی الله و به عبارتی عالم از آن جهت که در مقابل حق سبحانه قرار می‌گیرد و به گفتن کن از زبان حق سبحانه کائن و موجود گردیده است، کون نامیده

می‌شود.[۷۷]

از میان شش مقامی که ذکر شد مقام ذات، تعین اول و تعین ثانی ما سوی الله نیستند؛ پس از عالم کون نیستند، ولی سه مقام بعدی جزء تعینات خلقی هستند.

در این میان انسان کامل کون جامع است ؛ به این معنی که انسان، جامع همهٔ تعینات عالم ماده، مثال، عقل تا تعین ثانی و حتی تعین اول می‌باشد.[۷۸]

چون آدم را فرستادیم بیرون
جمال خویش در صحرا نهادیم[۷۹]

در پایان مراتب هستی‌شناسی عرفانی پرسشی دیگر جای طرح و بررسی دارد که در حقیقت چگونگی و چرایی پیدایش انسان را نیز پاسخ می‌گوید. آن پرسش این است: عالم کون و تعینات خلقی چگونه و چرا از تعین ثانی به وجود آمدند؟

پاسخ اجمالی این پرسش از لابلای سخنان پیشین قابل دستیابی است، ولی برای توضیح بیش‌تر نکاتی بیان می‌شود.

اسم عرفانی (ذات به اضافهٔ صفت خاصی)[۸۰] که موجب ایجاد و مبدئیت است، در تعین ثانی به صورت گسترده موج می‌زند و تمام تعینات خلقی از اسماء سرچشمه می‌گیرد. این جاست که اسم خالق، رازق، رحیم و... دست به آفرینش، روزی رسانی و رحمت می‌زنند. هر یک از مخلوقات نامتناهی حق، مظهر اسم یا اسمایی است، در واقع اسم جامع است که مفصل و باز شده و به شکل عالم در آمده.[۸۱]

همان گونه که اشاره شد، رحمت سابقهٔ خداوند اعیان ثابته را آفرید که این اعیان با زبان استعداد از اسماء و ذات، در خواست وجود می‌کنند. برای نمونه عین ثابت انسان اقتضای وجود خارجی، اراده و عقل را دارد و آن‌ها را می‌خواهد.

این خواهش‌ها و اقتضائات، ذاتی اعیان ثابته‌اند ؛ چون اعیان ثابته غیر مجعول و در حقیقت همان علم تفصیلی خداوند بودند، پس نیاز به جعل زاید بر ذات ندارند.[۸۲]

حق سبحانه که دارای کمال اکمل و فیاض علی الاطلاق می‌باشد، کمالات اسمایی را مشخص و علت تحقق آن‌ها را فراهم می‌کند. کمالات حق لبریز شده و تراوش و تجلی می‌کند؛[۸۳] این گونه است که رب بدون مظاهر نمی‌تواند باشد. رحمت سابقهٔ حق سبحانه و عشق جبلی او به خود و فیاض علی الاطلاق بودنش نمی‌گذارد که از مقام خود پایین نیاید، پس انسان موجود و سایر استعدادها تفصیل کمالات الهی‌اند.

حال که چینش هستی براساس مبانی اهل معرفت تا حدودی روشن شد، راه برای طرح برهان انسان کامل هموار است، ولی پیش از آغاز برهان ذکر چند نکته لازم است:

حقیقت انسان و جایگاه او در هستی

حقیقت انسان همه حقایق را در خود گرد آورده (تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) انسان با این که از اکوان (ماسوی الله) است، می تواند مقامات گوناگونی را در خود جای دهد و جامع جهت حقانی و الهی هم باشد.[۸۴] تنها حقیقت انسان است که تا تعین اول پیش می‌رود؛ سرّ اشرفیت او نیز همین است.[۸۵]

گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین
جملهٔ ذرات را در خود ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست اندر خانه کان در شهر نیست

سرّ خلافت او نیز همین دو سویه بودن اوست؛ یک جهت او ربوبی و جهت دیگرش خلقی است یک پایش در عالم است و پای دیگرش در صقع ربوبی.

حقیقت انسان کامل به حقیقت محمدیّه(ص) نیز تعبیر می‌شود.[۸۶] که همان مقام مظهریّت اسم جامع الله در تعین ثانی می‌باشد. در آن جا هر مخلوقی مظهر اسم خاص یا چند اسم جزیی است و این تنها انسان کامل است که مظهر اسم جامع و کلّی الله قرار می‌گیرد.

اسدالله در وجود آمد
در پس پرده هر چه بود آمد

در این تجلی چیزی در پس پرده نمانده؛ جز مقام غیب یا ذات که همان مقام غیب‌الغیوب است.

چو آدم را فرستادیم بیرون
جمال خویش در صحرا نهادیم[۸۷]

و چون مظهر جامع الهی است، واسطهٔ جمیع فیوضات الهیه و مواهب ربوبی به ما سوی است.[۸۸]

اصل برهان عرفانی بر ضرورت انسان کامل

همهٔ عالم مظهر و جلوهٔ حق هستند، مظهریت هر شیء محدود به حدود آن است.

عالم عقل، تنها اسماء تنزیهی حق سبحانه را می‌تواند جلوه دهد، عالم ماده، اسماء تشبیهی او را و عالم مثال... در این میان تنها انسان است (به خاطر حقیقت هستی و جایگاه‌اش) که مظهر حق است، آن گونه که حق می‌خواهد جلوه کند. قیود و حدود هر مظهری مانع از نمایش جامع و کلی اسماء الهی‌اند و خداوند تنها در مظهر انسان کامل می‌تواند سراسر اسماء خود را مشاهده کند. خدا هر چه را که در خود دارد، در او می‌بیند.

به عبارت دیگر، اصل اسم جامع الله با هویت جمعی‌اش تنها در انسان جای می‌گیرد. و این است سرّ ضرورت انسان کامل در عالم هستی.[۸۹]

چون مراد و حکم یزدان غفور
بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای
تابود شاهین را آیینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او
و آن که از ظلمت ضدش بنهاد او
مولوی

استحکام، کار آمدی و ارزیابی این برهان به طرح و اثبات پیش فرض‌هایی نیاز دارد که برهان یاد شده بر آن‌ها استوار است که برخی از آن‌ها با پرسش و پاسخ تبیین می‌گردد.

۱. کدامین راز، نیاز و حکمتی حق سبحانه را بر آن داشت تا معجونی مانند انسان کامل بیافریند، سرّ ضرورت این کار کجاست؟

در توضیح هستی‌شناسی عرفانی گفته شد: کمالی نیست که خداوند دارای آن نباشد. کمالات اکمل الهی به غیر وابسته نمی‌باشد و در کنار این کمالاتِ ذاتی حق سبحانه دارای کمال اسمایی نیز است که همه مقتضای اکملیت اویند؛ به این معنی که ذات الهی سرشار از آن کمالات است.

فیض علی الدوام او اقتضا می‌کند به هر نیاز و استعدادی پاسخ گوید و این کمالات ریزش و سرریز و متجلی می‌شوند[۹۰] انسان در عالم ثابت که برگرفته از مقام علمی الهی است تقاضای استعدادی، برای دریافت چنین وجودی را دارد.

بانگ می آید که‌ای طالب بیا
جود محتاج گدایان چون گدا
جود محتاج است و خواهد طالبی
هم چنان که توبه خواهد تائبی

بدین ترتیب، حرکت حبّی ایجابی سراغ آفرینش انسان کامل می‌رود و با آفرینش او به غایت خود واصل می‌شود و انسان کاملی که دارای جمیع مظاهر تفصیلی و اجمالی و جمیع حقایق سرّی از اسماء ذاتی و اسماء صفاتی و فعلی است پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد.

او توحید را با بیانی که ناظر به این سه مرتبه است اظهار می‌کند و این است معنی ذکر لااله الا الله وحده وحده وحده؛ زیرا عبارت وحده تکرار نیست بلکه به ترتیب ناظر به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است.[۹۱]

به عبارت دیگر اشتیاق به ظهور اسماء حق برای خود ذات در تعینات علت غایی ایجاد موجودات شد.[۹۲]

سایهٔ معشوق اگر افتادبر عاشق چه شد
مابه او محتاج بودیم او به مامشتاق بود
تا تماشای وصال خود کند
نور خود در دیدهٔ بینا نهاد
بر مثال خویشتن حرفی نوشت
نام آن حرف آدم و حوا نهاد[۹۳]
حافظ

بیان فلاسفه و حکمت متعالیه نیز در این زمینه راه گشای خوبی است:

حکمت الهی در آفرینش جهان هدفی را دنبال می‌کند، و آن هدف پرورش و به سامان رساندن انسان بالفعل (انسان کامل) است. پس چنین انسانی همواره هست تا عبث در آفرینش لازم نیاید، **شیخ‌الرئیس** در این باره بیان زیبایی دارد:

و غایة کمال العالم ان یحدث منه انسان و سائر الحیوانات و النبات تحدث اما لاجله و اما لئلا یضیع مادّة... و غایة کمال الانسان ان یحصل لقوته النظرّیة العقل المستفاد و لقوّته العملیّة العدالة و ههنا یختم الشرف فی عالم المعاد.[۹۴]

می‌توان از یکجا نمودن این دو بیان (برهان و عرفان) مفهومی یقین بخش به دست آورد: هر موجودی در این جهان غایتی دارد که برای وصول رسیدن و به آن حرکت می‌کند. انسان نیز غایتی دارد که سعادت و کمال نهایی است. انسان کامل به فعلیت رسیده، غایت حرکت وجودی انسان است. از سویی هدف از ایجاد چنین موجودی رسیدن به آینهٔ تمام نمای «انسان کامل» است، پس اقتضای آن حرکت و این ایجاد وجود انسان کامل می‌باشد.[۹۵]

۲. اگر هدف از آفرینش هستی، انسان کامل بوده تا خداوند تمام اسماء و کمالات خود را در آن مشاهده کند، آیا اسماء و کمالات پیش از آفرینش انسان کامل مجهول و مخفی بوده است؟ خدایی که شاهد و مشهود است و تمام کمالات را در مقام ذات خود می‌بیند، و خود را با تمام اسماء و کمالات در آینهٔ ذات خود مشاهده می‌کند، دیگر چه نیازی است که خود را در مظهر مشاهده کند؟

در پاسخ می‌توان گفت، جلاء در خود دیدن و استجلاء خود را در غیر دیدن است. ابن عربی سرّ وجود انسان را استجلاء می‌داند و می‌فرماید: صاحب کمال به کمالات خود علم دارد، ولی در آینه دیدن، لذت دیگری دارد.

(لفظ آینه برای این است که نشان دهد ظهور در غیر است) اگر غیر به گونه‌ای باشد که هر آن‌چه در ناظر است نشان دهد، نهایت مقصود حاصل است.[۹۶]

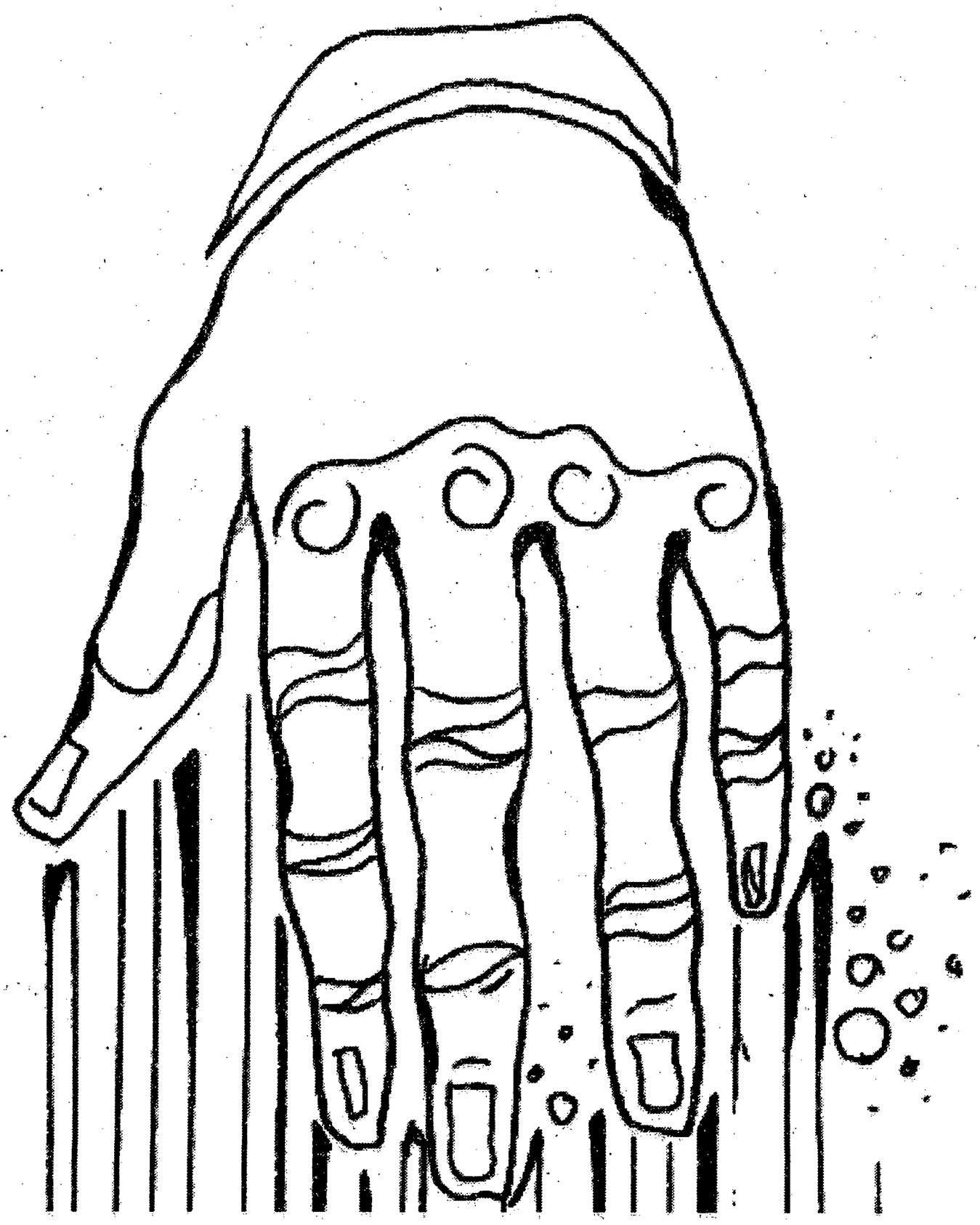
توضیح این که: مشاهده خود در نفس خود، نظیر مشاهدهٔ خود در مظهری که ممتاز از ظاهر است، نیست. وقتی که مظهر در خارج و حسّ، از ظاهر ممتاز باشد و احکام مختص به خود را داشته باشد، صورتی که از خود در آن مشاهده می‌کند، صورتی است که مظهر، آن را با خصوصیات خود اظهار نموده است.

برای مثال، وقتی انسان خود را در آینهٔ مشاهده می‌کند، آینه صورتی را نشان می‌دهد که در آینه‌های دیگر پیدا نمی‌شود.

مثلاً آینهٔ مستطیل شکل تصویر مستطیلی نشان می‌دهد.[۹۷]

اگر چه آینهٔ روی جان فزای تواند
همهٔ عقول و نفوس و عناصر و افلاک
ولی کسی ننماید تو را چنان که تویی
به جز من مسکین بی دل غم ناک
ظهور تو به من است و وجود من از تو
فلست تظهر لو لای لم اک لولاک

نتیجه: گر چه ذات واجب در دو چهرهٔ بطون و ظهور، وحدت حقیقی خود را با همهٔ اسماء و



صفات و لوازم آن‌ها مشاهده می‌کند، ولی این دریافت‌ها امر زاید بر ذات نیست و لذا در آن جا مشاهده به گونه‌ای است که بیننده، آیینه و دیده شده یگانه بوده و هیچ گونه تمایز وجودی و حتی مفهومی نیست.

۳ ـ حال که حق تعالی برای مشاهدهٔ خود در مظهرهای بیرونی، براساس حرکت حبّی و استجلاء ضروری است، چرا عالم کبیر (جهان خارج موجود) آن مظهر نباشد؟

پاسخ این پرسش نیز از چینش هستی که مفصل بیان شد به دست می‌آید.

توضیح این که: عالم کبیر و جهان موجود بدون حضور انسان کامل وحدت حقیقی ندارد، بلکه عالم کثرات است و هر شیء موجود می‌تواند به اندازه و محدودیت خودش مظهر باشد.[۹۸]

وحدت عالم کبیر تنها با وجود انسان کبیر تأمین می‌شود. همین معنی از احتجاج هشام بن حکم با عمر و بن عبید بدست می‌آید که در آن امام را مانند قلب هستی که عهده دار پیوند اعضا و اجزای پراکنده است، معرفی می‌کند.[۹۹]

نتیجهٔ این سه پرسش را می‌توان این گونه خلاصه کرد: در مقام ذات، تعین اول و تعین ثانی که جنبهٔ وحدت غلبه دارد، مجالی برای بروز اسماء تفصیلی نیست. در این سه مقام که صقع ربوبی است هر چند مشاهدهٔ ذات و اسماء ممکن است، اما سراسر وحدت است و مشاهدهٔ کثرت اسمایی ممکن نیست.

در عالم عقل و مثال و ماده هر چند مشاهدهٔ اسماء ممکن است، ولی همه کثرات و جدا جدایند؛ چون کثرت غالب بر وحدت است، هیچ کدام صلاحیت اظهار جمیع اسماء الهی را ندارند.

آن وحدت بدون کثرت و این کثرت بدون وحدت است؛ از این روی برای ایجاد مظهری که توان ارایهٔ مقام جمع و تفصیل را داشته باشد، نیاز به انبعاث دیگر است (انسان کامل).

برهان فوق، ضرورت وجود مظهری را ثابت می‌کند، که از یک سو جنبهٔ عنصری و طبیعی دارد و مصداق «**یأ کل الطعام و یمشی فی الاسواق**» است و از دیگر سو جنبهٔ آسمانی دارد و مصداق «**دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی**» است.

از سویی ظهور اسم لیس کمثله شی از آن جهت که همواره خواهان مظهر است و تنها مظهر آن همان کون جامع (انسان کامل) است و با ارتحال انسان کامل از نشأت شهادت به غیب و وفات عنصری آن، بعضی از مراتب آن کون جامع از ظهور به بطون و از شهادت به غیب مستور می‌شود؛ لذا با غروب هر انسان کاملی طلوع انسان کامل دیگر آغاز می‌گردد؛ «**الا انّ مثل آل محمد کمثل نجوم السماء اذا هوی نجم طلع نجم**».[۱۰۰]

در هر زمانی تنها یک انسان کامل قائم است

بر آیند سخنان اهل فن در این زمینه این است که؛ در هر زمانی تنها یک مصداق انسان کامل، قائم و عهده‌دار مسئولیت‌های سترگ مقام خلیفة اللهی است.

سرّ این مطلب از جایگاه انسان کامل در نظام هستی‌شناسی عرفانی ـ که توضیح داده شد ـ هویدا می‌شود. انسان کامل مظهر تمام نمای اسماء موجودی است که «**لیس کمثله شیء**»[۱۰۱] است؛ اگر صاحب مظهر مانندی ندارد، مظهر او نیز متعدد نخواهد بود.[۱۰۲]

انسان کامل برای آسیاب جهان آفرینش محور است. تمام نظام گردشی عالم دور یک محور می‌چرخد[۱۰۳] و تعدد محور موجب اختلال نظام می‌شود. حال آن که کوچک‌ترین ناهماهنگی و به هم ریختگی در سراسر نظام آفرینش مشهود نیست.

«**انّ محلّی منها محلّ القطب من الرّحی**» لذا خدای سبحان فرمود: ﴿**انّی جاعل فی الارض خلیفة**﴾[۱۰۴] و نه خلائف. در شرح قیصری بر فصوص ابن عربی آمده:

> **فالقطب الذی علیه مدار احکام العالم و هو مرکز دائرة الوجود من الازل الی الابد واحد باعتبار حکم الوحدة**[۱۰۵]

انسان کامل قلب عالم امکان است؛ همان گونه که قلب آدمی منبع و واسطهٔ فیض است و در هر جسمی یکی بیش نیست، قلب جهان آفرینش نیز یگانه است؛ «**فبالانسان الکامل ظهر کمال الصورة فهو قلب لجسم العالم الذی هو کل ما سوی الله**».[۱۰۶]

> **فالعالم کله تفصیل آدم و آدم هو الکتاب الجامع فهو للعالم کالروح من الجسد...**

و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد؛ از جهت آن که تمامت موجودات هم‌چون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی دل نتوانند بود. و دل زیادت از یکی نبود.[۱۰۷] لذا هرگاه دو نفر که دارای صلاحیت امامت در یک عصر باشند، حتماً یکی از آن دو امام و دیگری مأموم خواهد بود.[۱۰۸]

بخش دوم این نوشتار در شمارگان بعدی می‌آید.

۱. یا داود انّا جعلناک خلیفة فی‌الارض فاحکم بین الناس بالحق. (ص/ ۲۶)
۲. ولا تیأسوا من روح اللّه. (یوسف/ ۸۷)
۳. و انّه لمّا قام عبداللّه یدعوه کادوا یکونون علیه لِبَداً. (جن/ ۱۹)
۴. سجده/ ۲۴.
۵. انبیاء/ ۷۳.
۶. فرقان/ ۷۴.
۷. علامهٔ مجلسی با اسناد چهل گانهٔ حدیث مذکور چنان‌که دانشمند محترم آقای فقیه ایمانی با ده‌ها سند و منبع از زبان اهل سنت به تحکیم حدیث مذکور پرداخته‌اند؛ شناخت امام، قم ۱۳۷۰، صص ۴۶-۲۷ را ذکر کرده، بحارالانوار، چاپ دوم، موسسة الوفاء، ج ۲۳، صص ۷۶-۹۵؛ طبرانی، ابوالقاسم، معجم الکبیر، ج ۱۹، چاپ بغداد، ص۳۳۸.
۸. صحیح مسلم، (باب فضایل علی‌بن ابی‌طالب)، مصر، مکتبة محمدعلی جسیم، ج ۷، ص ۱۲۲، مسندالامام احمدبن حنبل، با حاشیهٔ کنزالعمّال، دارالکفر، ج ۳، ص ۱۷؛ فخرالدین رازی، تفسیر کبیر، حاشیهٔ ابی مسعود، مصر چاپ اول ۱۳۰۸، جزء ۳، ص ۱۸ (ذیل آیهٔ اعتصام).
۹. بقره/ ۳۰.
۱۰. بقره/ ۱۲۴: «و اذابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فاتمهنّ قال انی جاعل للناس اماماً قال و من ذرّیتی قال لاینال عهدی الظالمین».
۱۱. زخرف/ ۲۸.
۱۲. انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه، ص ۱۵۰، حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، قیام، قم ۱۳۷۲. به نقل از سرّالعالمین منسوب به غزالی، شگفتا! که یک حق چگونه دو نیمه می‌شود؟ خلافت جسم نیست تا دو نیمه شود، عرض هم نیست تا جدا شود، جوهر نیست تا تعریف و محدود شود. پس چگونه بخشیده یا فروخته شود؟ (خلافت حقی است که قابل معامله و واگذاری نیست).
۱۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۸.
چاپ پنجم، صدرا، تهران ۱۳۷۸.
۱۴. T. Andrae.
۱۵. موسوی بجنوردی، کاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۳۷۳/۱۰ چاپ اول، تهران ۱۳۸۰.
۱۶. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، صص ۵-۳، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، علمی فرهنگی ۱۳۶۸.
۱۷. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، ص ۳۸۸، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، علمی فرهنگی ۱۳۶۸: ذهبوا (الاسماعیلیه) الی انّ الاولیاء اعظم من الانبیاء و انّ علیاً(ع)اعظم من نبیّنا(ص)... قالوا (النصیریه) بألوهیّته «علی (ع)».
۱۸. خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۱۰۹، ترجمه محمدی و میرعلائی، چاپ چهارم، علمی فرهنگی.
۱۹. لاهوری، اقبال، کلیات اشعار فارسی، ص ۲۵۱، کتابخانهٔ سنایی، مقدمه احمد سروش.
۲۰. همان، ص ۲۷۹.
۲۱. رزم جو، حسین، کیهان فرهنگی، «انسان کامل»، سال هشتم، مسلسل ۷۹، سال ۱۳۷۰، ص ۵.
۲۲. هیئت تحریریه، انسان کامل از دیدگاه بودا...، موسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی (۱۳/۱)، تهران ۱۳۶۱؛ معرفت، انسان کامل از دیدگاه روان‌شناسی و صدر المتالهین، علی زینتی، ش ۳۸، بهمن ۱۳۷۹.
۲۳. همان، ۲۸.
۲۴. همان، ۱۱/۲ - ۲۰.
۲۵. همان، ۲۲ ـ ۲۰.
۲۶. همان، ۱۸/۳ ـ۱۴؛ ر، ک: عبدالله، نصری، سیمای انسان از دیدگاه مکاتب، چاپ چهارم، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران ۱۳۷۶.
۲۷. همان، ۳۸ - ۳۵.
۲۸. همان، ۸/ ۵۲ - ۴۷.
۲۹. انسان کامل، مرتضی مطهری، ص ۹.
۳۰. مجموع این اوصاف و القاب از منابع زیر به دست آمده: عزیزالدین، نسفی، الانسان الکامل، ص ۵-۴، تصحیح ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری؛ جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و

الاوایل، تصحیح فاتن اللّبون، چاپ اول؛ تاریخ العربی، لبنان ۱۴۲۰ هـ. صص ۲۰۸ - ۲۰۶؛ حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه، ص ۶۶، چاپ اول، قیام، قم ۱۳۷۲.

۳۱. حجر/ ۲۹.

۳۲. احزاب/ ۷۲.

۳۳. بقره/ ۳۰.

۳۴. بقره/ ۱۲۴.

۳۵. ر. ک: علامه محمد محسن فیض کاشانی، کلمات مکنونه، تصحیح عزیزالله عطاردی، چاپ دوم، فراهانی ۱۳۶۰ ؛ ابن شهر آشوب، المناقب، ۱ / ۲۱۴.

۳۶. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، تصحیح هانری کربن ص ۳۸۳، چاپ دوم، علمی فرهنگی ۱۳۶۸.

۳۷. توضیح بیشتر در بحث تطبیقی خواهد آمد.

۳۸. هیئت تحریریه، انسان کامل از دیدگاه فارابی و...، ج ۵ ص ۷؛ سیمای انسان کامل، ص ۱۷۴ ـ ۱۶۳.

۳۹. دائرة المعارف تشیع، ۵۴۹/۲.

۴۰. انسان کامل از دیدگاه فارابی و...، ج ۵، ص ۳۴.

۴۱. شهید مطهری، انسان کامل، ص ۹.

۴۲. قطب الدین شیرازی، اول ما صدر من نور الانوار، نور مجرّد واحد، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی ص ۳۱۷.

۴۳. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، کتاب المشاعر، تعلیقهٔ هانری کربن، چاپ دوم کتاب خانهٔ طهوری ۱۳۶۳، ص ۵۹؛ رسایل حکیم سبزواری، ص ۵۹۷، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، اسوه، تهران ۱۳۷۶ با شرح المنظومه، جلد ۲/۲، ص ۶۴۱، چاپ دوم، انتشارات ناب.

۴۴. مراد از تطبیق این است که تمام اوصاف و خصوصیات و مقاماتی را که فلاسفه و روایات برای اولین موجودی صادر از خداوند ثابت می‌کنند. چنین موجودی تنها بر حجت خدا (انبیاء و امامان(ع» قابل تطبیق است که بخش دوم مقاله مشروع و مستند بیان خواهد شد.

۴۵. ر. ک: فصلنامهٔ تخصصی انتظار، سال دوم، شماره ۶، ص ۸۴ ـ ۶۳ زمستان ۱۳۸۱.

۴۶. ر. ک: همان شماره‌های ۷ و ۸ صص ۸۴ ـ ۶۸ و ۱۳۴ ـ ۱۰۶.

۴۷. تحریر تمهید القواعد، ص ۵۷.

۴۸. همان، ص ۵۶۸؛ امام خمینی، اربعین حدیث، ص ۴۸، چاپ سوم، طه، قم.

۴۹. اربعین حدیث، ص ۴۷.

۵۰. انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، آینهٔ پژوهش، مسلسل ۵۸، ص ۶۴، مهرماه ۱۳۷۸.

۵۱. ر. ک، تمهید القواعد، صائن الدین ابن ترکه، ص ۱۹۹ به بعد تصحیح آشتیانی چاپ سوم، بوستان کتاب قم ؛حسن زاده، یازده رساله، ص ۳۷، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد.

۵۲. صدرالدین قونوی، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، ص ۱۳۰ چاپ دوم، دایرة المعارف عثمانی دکن ۱۳۶۸.

۵۳. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۵۴۸ چاپ اول، الزهراء، ۱۳۷۲.

۵۴. صدرالدین قونوی، رسالة النصوص، ص ۱۰، تعلیقه نویس میرزا هاشم اشکوری، تهران ۱۳۶۲.

۵۵. محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴۶، تصحیح آشتیانی، چاپ اول علمی فرهنگی.

۵۶. نهج البلاغه، خطبهٔ اول.

۵۷. قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴.

۵۸. ر. ک: تمهید القواعد، صائن الدین علی بن ترکه، ص ۱۲۲، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه تهران ۱۳۶۰ ؛ اعجاز البیان، ص ۴۷.

۵۹. ر.ک: حسن زادهٔ آملی، یازده رساله، بحث وحدت از دیدگاه عارف و حکیم.

۶۰. آن چه در تعین اول بیان می‌شود، براساس تقریر قونوی (۶۷۲)، سعیدالدین فرغانی (۷۰۰)، جامی (۸۹۸) و ابن حمزهٔ فناری می‌باشد.

۶۱. ر.ک: سعید الدین فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۵، تعلیقه نویس: آشتیانی، انجمن فلسفه و عرفان ۱۳۹۸ ق و نیز، تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۱۲۴ ـ ۱۲۳.

۶۲. یدالله یزدان پناه، درس‌های عرفان نظری، تنظیم: محمد نجفی، ص ۶۲، موسسه امام خمینی.

۶۳. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۵۶، داراحیاء التراث، بیروت.

۶۴. صدرالدین قونوی، مصباح الانس، ص ۹۸، چاپ دوم، انتشارات فجر، ۱۳۶۳ (رحلی).

۶۵. درس‌های عرفان نظری، ص ۵۲.

۶۶. ر، ک: عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، ص ۳۸، چاپ دوم، موسسه مطالعات؛ مصباح الانس، ص ۹۹ (رحلی).

۶۷. تمهید القواعد، ص ۱۴۵.
۶۸. اسم عرفانی عبارت است از ذات مع صفة خاصة: یعنی علاوه بر ذات یک صفت (= اعتبار، اضافه اشراقیه) بیاید و یک تعین خاص ایجاد کند؛ درس‌های عرفان نظری، ص ۲۵.
۶۹. مصباح الانس، ص ۷۴ (رحلی)؛جلال الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۶۴، مشهد، کتاب فروشی زوّار.
۷۰. ر، ک: نقد النصوص ص ۴۲؛ مصباح الانس صص ۶۹ و ۱۳۰.
۷۱. درس‌های عرفان نظری صص ۱۲۶ و ۱۴۹ ـ ۱۴۱ به نقل از شرح فصوص قیصری و ص ۲۱ شرح رباعیات جامی، ص ۶۳.
۷۲. نقد النصوص، جامی، ص ۴۹.
۷۳. عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۱۹۱ ؛ انسان کامل مصر جامع است.
۷۴. همان، ص ۳۱.
۷۵. ر. ک: محمد داود قیصری، نقد النصوص ص ۵۲، شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی صص ۱۰۰ ـ ۹۷ چاپ دوم، علمی فرهنگی.
۷۶. الانسان الکامل، ص ۱۹۱ ؛ انسان کامل، زبده و خلاصهٔ موجودات است.
۷۷. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۹.
۷۸. همان ، ص ۳۲۹.
۷۹. هستی از نظر فلسفه و عرفان ص ۱۶۵.
۸۰. تمهیدالقواعد، ص ۱۱۹.
۸۱. نقد النصوص، صص ۴۲ ـ ۴۰ ؛ شرح فصوص قیصری، ص ۶۲ به بعد.
۸۲. شرح فصوص الحکم قیصری، صص ۴۱۸ به بعد؛ مصباح الانس، ص ۳۰ (رحلی).
۸۳. درس‌های عرفان نظری، ص ۱۱۱ (به نقل از نفحات الانس، ص ۷۸ نفحهٔ ۱۲).
۸۴. شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۸۴ ؛ تمهید القواعد ص۱۷۲.
۸۵. نقد النصوص، ص ۳۰.
۸۶. محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیقه نویس ابوعلاعفیفی، ۳۷/۱ و ۸۲/۲. بی تا، بی‌جا؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۶۲ و ۱۶۵.
۸۷. تحقیقات اسلامی، انسان کامل، غلامحسین دینانی سال هفتم شماره ۲، ۱۳۷۱ ص ۱۴.
۸۸. آیینهٔ پژوهش، انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، سال دهم، شماره ۵۸ ص ۶۴.
۸۹. رسالة النصوص، قونوی ص ۴۲ ؛مؤید الدین جندی، شرح فصوص الحکم، تصحیح آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
۹۰. ر، ک: شرح فصوص الحکم، جندی ص ۱۳۳؛ . نقدالنصوص ص ۸۴؛ مصباح الانس، ص ۲۷۹.
۹۱. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۵۵۱.
۹۲. شرح القیصری، ص ۶۱، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳.
۹۳. هستی از نظر فلسفه و عرفان ص ۱۶۵.
۹۴. المبدأ و المعاد، ابن سینا، صص ۱۰۰ ـ ۹۹، اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، دانشگاه مک گیل.
۹۵. ر. ک: یازده رسالهٔ فارسی، حسن حسن زادهٔ آملی، صص ۱۹۵ ـ ۱۹۴ چاپ اول، وزارت فرهنگ.
۹۶. شرح قیصری، ص ۶۱؛ شرح فصوص جندی، ص ۱۳۳.
۹۷. تحریر تمهید القواعد، ص ۵۷۵.
۹۸. شرح جندی، ص ۱۸۹؛ نقد النصوص، ص ۹۳.
۹۹. ر، ک: مجلهٔ تخصصی کلام اسلامی، مقاله امام، قلب امت، مسلسل ۴۷، سال ۱۳۸۲، ص ۱۴۶.
۱۰۰. تحریر تمهید القواعد ؛ ص ۵۵۲.
۱۰۱. شوری / ۱۱.
۱۰۲. تحریر تمهید القواعد، ص ۵۶۳.
۱۰۳. نهج البلاغه، خطبهٔ شقشقیه؛ ر، ک: عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، تصحیح فاتن اللبون، ص ۲۰۶ چاپ اول،بیروت،تاریخ‌العربی؛عبداله‌جوادی‌آملی، رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم ص ۲۳۳، چاپ اول، اسراء ۱۳۷۶: این روایت تاب دو معنی را دارد جایگاه علی (ع) را نسبت به حکومت (اعتباریات) و یا امور حقیقی (تکوینیات) بیان می‌کند.
۱۰۴. بقره / ۳۰.
۱۰۵. محی الدین بن عربی، الفتوحات المکیة، تصحیح احمد شمس الدین، ج ۶، ص ۴، دارالکتب بیروت چاپ اول. ۱۴۲ ق.
۱۰۶. جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۷۲۶ چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۲.
۱۰۷. عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۵.
۱۰۸. تحریر تمهید القواعد، ص ۵۶۳؛محی الدین بن عربی، الفتوحات المکیّة، السفر الحادی عشر، تحقیق عثمان یحیی، ص ۲۶۷، الهیئة المصریه، ۱۴۰۷ ق.