

Perfect Man from the Perspective of Islamic Philosophy

Hussein Hammouda

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.

E-mail: hocine.hamouda7@gmail.com

Mohammad Mehdi Gorjian

Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran

Summary

The study of perfection and perfect man is one of the significant topics that Islamic philosophy has paid much attention to, as it is one of the internal religious issues. In fact, Islamic philosophy has given it a new nature consistent with its goals. Among the Muslim philosophers, who have paid much attention to this subject, were al-Sheikh al-Ra'ees and Sadruddeen al-Shirazi. Here, we will try, through the rational analytical approach, to study their opinion about the matter. Al-Sheikh al-Ra'ees sees that perfect man is one who has perfect theoretical power by obtaining acquired intellect, and has perfect practical power by obtaining justice. In addition to this, one, who had the prophetic feature, he would be the most perfect man ever. As for Sadrul-Muta'allihin, perfect man is one who has reached actuality in all levels of the self, that are sense, imagination and reason. Only prophets and infallible peoples have all these three actualities altogether. He also sees that perfect man is the cause for the creation of the upper and lower world, and by knowing him, perfection is attained by human beings, and their existential rank is highly confirmed. Al-Sheikh al-Ra'ees and Sadrul-Muta'allihin both believe that the human community's attainment of perfection and getting to the ultimate purpose is only possible through the presence of a perfect man, whether a prophet or an infallible one.

Keywords: perfect man, Ibn Sina (Avicenna), Sadrul-Muta'allihin, perfection, man.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 3, PP.192-213

Received: 20/10/2022; Accepted: 9/11/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



الإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية

حسين حمودة

دكتوراه الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني: hocine.hamouda7@gmail.com

محمد مهدي كرجيان

بروفيسور في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران

الخلاصة

إنّ بحث الكمال والإنسان الكامل يعدّ من المباحث المهمّة التي اهتمّت بها الفلسفة الإسلامية، ولم تبق الفلسفة الإسلامية بعيدةً عن هذا الموضوع؛ باعتباره من المواضيع الدينية الداخلية، بل أعطته طابعاً جديداً ومختلفاً ينسجم مع أهدافها وأسسها. ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين اهتمّوا بهذا الموضوع الشيخ الرئيس وأيضاً صدر الدين الشيرازي، وسنحاول عن طريق المنهج التحليلي العقلي أن نعالج رأي كل من هذين العلمين. ويذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ الكامل هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العمليّة بأن تحصل لها العدالة، ومن تحقّق إضافة إلى هذا بالخاصية النبوية فهو يكون أكمل إنسان على الإطلاق. ويرى أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، أولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العملية والنظرية. ولكن هذا ليس آخر المطاف، بل من تحقّق بالخاصية النبوية يكون أشرف وأكمل، وهو الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة. أمّا عند صدر المتألّهين فالإنسان الكامل هو من وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس، وهي الحسّ والخيال والعقل، وهذا الجمع بين الفعلية الثلاث لا يتحقّق إلاّ عند الأنبياء والمعصومين عليهم السلام. ويرى أنّ الإنسان الكامل هو السبب في إيجاد العالم علويّه وسفليّه، وبه أيضاً يرجع كلّ إنسان إلى باريّه وخالقه، أي بمعرفته يتحقّق الكمال لبني آدم وتشتدّ مرتبتهم الوجودية. وعليه سواء عند الشيخ الرئيس أو عند صدر المتألّهين بلوغ المدينة إلى مبتهاها وهدفها لا يكون إلاّ بحضور الإنسان الكامل ني أو معصوم.

الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، ابن سينا، صدر المتألّهين، الكمال، الإنسان.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد الثاني، ص. 193-213

استلام: 2022/10/20، القبول: 2022/11/9

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

ينقل في تاريخ الفلسفة اليونانية أنه منذ 25 قرناً اعتادت مدينة أثينا على رؤية رجل حافي القدمين عارٍ إلا قليلاً وفي يده مصباح في وضوح النهار.. وكان الناس يسألونه عن مراده، فكان يقول: "إتني أبحث عن الإنسان!" كان هذا الرجل ديوجانس الكلبى (Diogenes of Sinope) الفيلسوف اليوناني [البلعبي، معجم أعلام المورد، ص 198]، وهذه القصة تحكي أهميّة بحث الإنسان حتى في العصور القديمة، فالإنسان وحقيقته من الإشكاليات التي بقي عليها استفهام كبير، وسعى الجميع إلى إبداء وجهة نظر فيها، وكان السؤال دائماً هل يمكن معرفة الإنسان معرفة حقيقية أم لا؟ وربّما من أهمّ المشاكل التي تعيشها الإنسانيّة في الحال الحاضر، والأزمة الأخلاقية التي تواجبها وخاصّة في العالم الغربي، راجع إلى عدم معرفة الإنسان والقيمة التي يحتويها هذا الموجود الذي حارت فيه العقول. كما ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في شرح حال الإنسان:

أتحسب أنك جرمٌ صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

[الشيرازي، إيقاظ النائمين، ص 51]، بل نرى أنّ معرفة الإنسان لا يمكن أن تتحقّق إلا عن طريق معرفة الإنسان الكامل فهو السبيل لمعرفة الإنسان وحقيقته؛ لهذا ارتأينا أن نعالج حقيقة كمال الإنسان والإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية بالخصوص مع التأكيد على رأي الفيلسوفين والحكيم الكبارين ابن سينا و صدر المتأهّلين. من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: ما الإنسان؟ وماذا نعني بالكمال؟ ما هو الكمال الغائي والنهائي للإنسان؟ وفي الأخير نحاول الإجابة على السؤال الأصلي ما الإنسان الكامل عند الشيخ الرئيس و صدر المتأهّلين؟

يعدّ بحث الإنسان الكامل من المباحث الأساسيّة في الفلسفة، وهذه الأهميّة التي يتمتّع بها راجعة للمكانة والدور الذي يلعبه في نظام الوجود، بل وضرورة وجوده في تسيير نظام الوجود تكويناً وتشريعاً، وهو الشيء الجديد كما سوف نشير إليه من خلال هذا المقال. وإن كان إطلاق لفظ الإنسان الكامل لم يتمّ الإشارة إليه بهذا اللفظ دقيقاً؛ ولكن ذكر بعناوين أخرى كرئيس المدينة الفاضلة في كلمات ابن سينا، أمّا صدر المتأهّلين ذكره بهذا الاسم وبحثه بحثاً فلسفياً، ويرى ابن سينا ضرورة تكميل القوّة النظرية والعملية حتى يكون بإمكان الإنسان الوصول إلى التكامل المطلوب، وتبعه على ذلك صدر المتأهّلين إذ يرى أنّ الإنسان الكامل وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس وهي الحسّ والخيال والعقل.

أولاً: تعريف الإنسان

يبدو وفي الوهلة الأولى أنّ هذا اللفظ غني عن التعريف، ولكن إذا ما دققنا في المسألة جيّداً وجدنا أنّ الأمر على عكس ذلك تماماً، فلو كان هذا اللفظ غنياً عن التعريف لما وقع الاختلاف بين المناهج والمذاهب المختلفة، في تعريفها للإنسان، فمنهم من عرفه بأنه موجود مادي، ومنهم من قال إنّ له بعدين مادياً وروحياً، ولا يمكن للإنسان السير قدماً بدون هذين البعدين، ومنهم من عرفه بأنه حيوان ناطق، وهناك من قال إنّ الإنسان كائن مجهول أو بالأحرى يصعب معرفته [راجع: ألكسيس كارل، الإنسان ذلك الكائن المجهول، ص 17 و18]. ونتيجةً لهذا الاختلاف يلزم علينا تبين المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المفهوم؛ حتى يتضح لنا الطريق الذي نريد السير فيه.

1_ الإنسان لغةً

يعرف أهل اللغة الإنسان بأنه اسم جنس يقع على الذكر والأنثى والمفرد والجمع. [انظر: حسن المصطفي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 2، ص 161؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 48]

بالنسبة إلى لفظ الإنسان فهناك مذهبان مشهوران وفي الوقت نفسه مختلفان في تعريف لفظ الإنسان، ويرجع هذا الاختلاف إلى مادة اشتقاق اللفظ. حيث يعتقد بعضهم أنّ الإنسان مشتق من مادة (أنسيان) على وزن أفعالان وتعني النسيان؛ لأنّ الإنسان يتعرّض دائماً إلى النسيان، كما جاء في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «سَمِيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ يَنْسِي» [الصدوق، علل الشرائع، ص 64]. ومتعلّق النسيان في هذا الشأن مختلف فيه، وله أوجه متعدّدة، من بين هذه الأوجه أنّ آدم نسي ما عهد إليه من قبل الله، وعليه سَمِيَ بذلك يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِي﴾ [سورة طه: 115]، والأهم من هذه الأوجه هو نسيان الإنسان للعهد الذي قطعه مع الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [سورة الأعراف: 173].

وذهب بعضهم إلى أنّ هذا اللفظ مشتق من مادة (أنس)؛ بدليل أنّ فطرة الإنسان تتمتع بغريزة الأنس بمعنى الألفة، وعليه فإنّ الإنسان يحتاج دائماً إلى المؤنس والرفيق، وبناءً على هذا الأصل تُبنى العلاقات العائلية بين أفراد الأسرة والعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. حتى يكون باسطة الإنسان إشباع غريزة الأنس عنده. مع أنّ أهمّ عامل لإشباع الإنسان غريزة الأنس بداخله هو الارتباط بالأنيس والمؤنس الحقيقي، وهو الذات المقدّسة الإلهية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28]، كما نقرأ في دعاء الجوشن الكبير: «يا أنيس من لا أنيس له»، أو كما جاء في دعاء عرفة: «أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم».

2- الإنسان اصطلاحًا

اختلفت العلوم في تعريفها للإنسان، فكل علم عرّفه على حسب المجال الذي تدور حوله مباحثه وتحقيقاته. فأكد أنّ تعريف علم الاجتماع للإنسان يختلف عن تعريف علم المنطق له، وعلم الفلسفة هو الآخر له تعريفه الخاصّ به للإنسان يختلف عن الأولين، وكذلك لو راجعنا أهل العرفان والتصوّف لألفيناهم يعرفون الإنسان تعريفًا يختلف عمّا عرّفته العلوم الأخرى. [كبير، انسان شناسی تطبیقی، ص 54]

وبما أنّ بحثنا يدور حول النسق الفلسفي نكتفي هنا بما أورده الفلاسفة في تعريفهم للإنسان وتحديد ماهيته.

3- الإنسان في الفلسفة

لقد كان للمباني التي تقوم عليها المدارس الفلسفية تأثيرها الخاصّ في تعريف الإنسان، فكل مدرسة جاءت على تعريف الإنسان وفق ما تقتضيه المباني التي تتبناها. فمثلاً نجد بعضهم في المدرسة الغربية يذهب إلى صعوبة الوصول إلى تعريف يلمّ بكلّ جوانب الإنسان وما عندنا من تعريف الإنسان هو مجموعة من التعريفات لعلوم مختلفة، فكلّ عرّف الإنسان حسب ما تقتضيه حاجته العلميّة، يقول ألكسيس كاريل (Alexis Carrel) في هذا الشأن: «الإنسان كلّ لا يتجزأ كما أنّه في غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له. وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي ... ولكي نحلّل أنفسنا، فإنّنا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة، وإلى استخدام علوم كثيرة، ومن الطبيعي أن تصل كلّ هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة، فإنّها تستخلص من الإنسان ما تمكّنها وسائلها الخاصّة من بلوغه فقط» [ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، ص 12].

ومنهم من ذهب إلى تعريف الإنسان بأنّه مجموع هذا البدن وحصره في بعده الجسماني نافيًا أو متغافلًا عن البعد الروحي له.

وما يهّمنا هنا هو التعريف الذي تناولته الفلسفة الإسلامية بشكل عام والفلسفة المشائية والحكمة المتعالية بشكل خاص، فيما يخصّ الإنسان؛ لأنّ الخوض في التعاريف التي تعرضت لها المدارس الفلسفية الغربية يكاد لا يحصى، وعليه نكتفي في هذا المجال بما تعرّضت له المدارس الفلسفية الإسلامية وحسب.

بما أنّ الفلسفة الإسلامية تدور مدار الوجود وأحواله من جهة الماهية والهوية فقد نظرت إلى

الإِنسان من هذه الجهة، ولكن حتّى في الفلسفة الإسلامية لا توجد رؤية واحدة حول الإِنسان، فالاختلافات الأساسية في المباني جعلت نظرتهم للإِنسان تختلف من المدرسة المشائية إلى المدرسة الإِشراقية، وختامًا بمدرسة الحكمة المتعالية.

من هنا نجد أنّ الفلاسفة السابقة عرّفت الإِنسان بأنه «النفس والروح، وأمّا بدنه فعبارة عن أداة فحسب» [كبير، انسان شناسى تطبيقى، ص 54].

يقول التوحيدي في تعريفه للإِنسان: «شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثرة، فإنّ بالحسّ، باقٍ بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم، فيه من كلّ شيء شيء، وله بكلّ شيء تعلق ... فهو مثال لكلّ غائب، وبيان لكلّ شاهد، هيّوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان» [التوحيدي، المقابسات، ص 374]. فنلاحظ هنا بشكل جلي إعطاء الأصالة للروح والنفس.

وجاء في رسائل إخوان الصفا: «إنّ الإِنسان لما كان هو جملةً مجموعةً من جسد جسمانيّ و نفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادّان في الأحوال، ومشاركان في الأفعال العارضة والصفات الزائلة، صار الإِنسان من أجل جسده الجسمانيّ مريدًا للبقاء في الدنيا، متمنيًا للخلود فيها، ومن أجل نفسه الروحانية صار طالبًا للدار الآخرة، متمنيًا للبلوغ إليها» [إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 259].

أمّا ابن سينا فنجدّه تارةً يعرّفه بحقيقته فيقول: «الإِنسان، من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك الحال في كلّ كيّ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 95]. وتارةً أخرى يعرّفه بأفعاله، حيث يقول: «إنّ الإِنسان له خواصّ أفعالٍ تصدر عن نفسه ليست موجودةً لسائر الحيوان. وأوّل ذلك أنّه لما كان الإِنسان في وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغنٍ في بقائه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كلّ واحد منها في نظام معيشتها على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له» [ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات، ج 2، ص 181]. وعبارة أخرى يريد الشيخ الرئيس هنا الإشارة إلى أنّ الإِنسان مدنيٌّ بالطبع.

وأما الحكمة المتعالية فقد نظرت للإِنسان نظرةً مختلفةً عن سابقاتها فعرّفته بأنّه «حيوان ناطق له قوّة ولياقة وقابليّة إذا ما أوصلها إلى الفعلية فسيكون حينئذٍ إنسانًا حقيقيًا واقعيًا» [الشيرازي، الأسفار، ج 8، ص 347].

ثانياً: تعريف الكمال

1_ الكمال لغةً

كَمَلَ الشَّيْءُ يَكْمُلُ كَمَالًا، وَالْكَمَالُ: التَّامُّ الَّذِي يَجْزَأُ مِنْهُ أَجْزَاؤُهُ، تَقُولُ: لَكَ نِصْفُهُ وَبَعْضُهُ وَكَمَالُهُ. وَأَكْمَلْتُ الشَّيْءَ: أَجْمَلْتُهُ وَأَتَمَمْتُهُ [الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 378] ويقال كمل الشيء إذا تمّت أجزاؤه وكملت محاسنه.

وحقّي يتّضح لنا معنى الكمال بصورة جلية علينا أن نبين معنى التمام؛ لأنّ هذا الاصطلاح في اللغة العربية له معنًى قريب من معنى الكمال، إلى حدّ أنّ كلمة (ناقص) تقع في مقابل كلا المعنيين، وهذا دليل على القرابة المعنوية بينهما.

فقد اختلف أهل اللغة في باب العلاقة بين مصطلح (تمام) و(كمال) ولم يصلوا إلى نتيجة واحدة وهناك رأيين في هذا الباب:

- ذهب بعض أهل اللغة كالجوهري [الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 1813]، وابن منظور [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 436]، والفيروزآبادي [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1054]، إلى أنّ هاتين الكلمتين مترادفتان، ويعتقدون أنّ كلا الكلمتين تطلقان على معنى واحد.

- وذهب بعضهم الآخر من اللغويين أمثال الخليل [الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 378]، والزبيدي والراغب الأصفهاني إلى أنّ هناك فرقاً بين التمام والكمال، ويعتقدون بأنّ مرتبة الكمال لشيءٍ هي فوق مرتبة تمام ذلك الشيء ومن هنا فإنّ كمال شيء يتحقّق بعد تمامه.

وبناءً على هذا الرأي فإنّ كمال كلّ شيء عبارة عن وصول ذلك الشيء إلى مرحلة يتحقّق بها الغرض من وجوده [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 726]، أمّا تمام كلّ شيء عبارة عن وصول ذلك الشيء إلى مرحلة لا يحتاج معها إلى شيء خارج عن وجوده [المصدر السابق، ص 168]، وعليه فإنّ الكمال بعد التمام؛ لأنّ التامّ يرد على الناقص ويتمّمه، ولكنّ الكمال يرد على التامّ فتكتمل بذلك أوصافه، وهذا هو الرأي المختار.

بناءً على ما سبق فإنّ الشيء له ثلاث مراتب من النقصان ثمّ التمام وبعدها الكمال. والتمام يقال عندما توجد للشيء كلّ ما يحتاجه في أصل وجوده، بمعنى أن تجتمع كل أجزائه بنحو إذا لم توجد بعض هذه الأجزاء يكون الشيء ناقصاً في ماهيته، على سبيل المثال لو أردنا بناء مسجد وهذا المسجد يحتوي

على قاعة للمحاضرات فهذه الأخيرة تحتاج إلى حيطان وسقف وأبواب ونوافذ وغيرها من الأمور اللازمة لأصل وجودها، فإذا اجتمعت كلّ هذا الأجزاء يقولون إنّ هذه البناية تامّة، ومن هذا الباب فإنّ معنى النقص في مقابل التمام أنّ الشيء لم تكتمل كلّ أجزائه.

وأما "الكمال" فيُراد به التعبير عن الدرجات التي يمكن أن يصل إليها الشيء بعد تمامه؛ ولذلك فلو لم يكن الشيء كاملاً لم يعن ذلك أنّه غير تامّ، بل هو تامّ. وعندما يُقال إنّ فلاناً قد كمل عقله فلا يعني أنّ عقله كان ناقصاً والآن أصبح تامّاً، بل يعني أنّ عقله تامّ إلاّ أنّه قد ارتقى في سلّم الكمال. [عبد الله، كمال نهاي انسان، ص 33]

2_ الكمال اصطلاحاً

إنّ كمال كلّ كائن يرجع إلى بلوغه مرحلة تناسبه وتلاءم معه، بمعنى أنّ كلّ كائن يتزوّد بقابليات وقدرات للوصول إلى فعاليات تنسجم مع طبيعته وقدراته الذاتية؛ وعليه لا بدّ من فهم كمال أيّ كائن عبر غاياته التي يتطلّبها والأهداف التي يتطلّع إليها ولا يمكن الحديث عن كمال كائن ما من دون أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار. [واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، ص 180]

ولكن هنا لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهي في تحديد كمال كلّ كائن؛ إذ تختلف العلوم في تحديد المعنى الاصطلاحي للكمال؛ لأنّ تعريف تحديد كمال كلّ كائن يتوقف على كيفية فهم ذلك الكائن، أو بعبارة أخرى يتوقف على الصورة التي يصوّر بها كلّ علم ذلك الكائن، فمثلاً لو راجعنا تعريف علم الاجتماع للإنسان لوجدناه يختلف على التعريف الذي قدّمته الفلسفة، وبالتالي سيكون تحديد كمال الإنسان في علم الاجتماع غير الكمال في علم الفلسفة، وأيضاً سيكون مختلفاً الكمال المتناول في علم العرفان.

وبما أنّ الموضوع الذي نحن بصدد بحثه يدور مدار الفلسفة المشائية والصدرائية، فهنا نكتفي بتبيين المعنى الاصطلاحي للكمال في هاتين المدرستين.

3_ الكمال في الاصطلاح الفلسفي

لقد تبين فيما سبق أنّ لفظ الكمال في اللغة يعني الاشتداد الوجودي للشيء، وبعبارة أخرى، بعد أن يصل الشيء إلى مرحلة التمام، يكون بإمكانه أن يستمرّ في الاشتداد في وجوده بأن يكتمل أكثر فأكثر.

ولكنّ الفلاسفة المسلمين قاموا بتقسيم الكمال إلى (كمال أول) و(كمال ثانٍ). وبعبارة أخرى

يمكن القول إنّ لفظ الكمال في الفلسفة يطلق على معنيين، وحتى يتبين المعنى من الكمال علينا أن نبيّن بشكل جليّ المقصود من الكمال الأوّل والثاني.

يقول أرسطو مبيّنًا المعنى من الكمال الأوّل والثاني قائلاً: «يأتي الكمال على معنيين إمّا أن يكون مثل العلم أو أن يكون كاستخدام العلم» [أرسطو، كتاب النفس، ص 82]، ويكتفي أرسطو عند هذا الحدّ في تبيينه للكمال الأوّل والثاني. ولما وصل الدور إلى الفلاسفة المسلمين قاموا بتبيين هذين المعنيين بشكل أفضل وأوسع ممّا بيّنه أرسطو. فذهب ابن سينا إلى أنّ «الكمال على وجهين: كمال أوّل، وكمال ثانٍ. فالكمال الأوّل هو الذي يصير به النوع نوعًا بالفعل كالشكل للسيف. والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع وجود نوع الشيء من أفعاله و انفعالاته، كالقطع للسيف، والتمييز و الرويّة و الإحساس والحركة للإنسان. فإنّ هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أوّليّة، فإنّه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 22].

إذا الكمال الأوّل هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء كالشكل للسيف، فالحديد لا يكون سيفًا إلا إذا دخلت عليه الصورة النوعية، وبذلك يتشخّص وجود الشيء فيكون شكل السيف هو الكمال الأوّل لهذا السيف، أمّا الكمال الثاني فهو ما يضاف إلى السيف بعد تشخصه، كالقاطعية للسيف.

أمّا الملاً صدرا فيقول في هذا الشأن ومتماشياً مع الشيخ الرئيس، حيث يقول: «الكمال الأوّل هو الذي يصبح الشيء شيئاً من خلاله، يضاف إلى أنّ صورة كلّ شيء وحدّه الطبيعي كماله، كما يقولون مثلاً: إنّ النفس النباتية أو صورة النبات هي الكمال الأوّل للنبات. وبشكلٍ عامّ، الكمال الأوّل هو ما يتعلّق بأصل وجود الأشياء، ثمّ إنّ الأشياء الأخرى التي تأتي في مرتبة أخرى هي الكمالات الثانوية، وآخر مرتبة في الكمال الإنساني هي الترقّي والوصول إلى مرتبة العقل المستفاد؛ حيث تكتمل قوى الإنسان العلمية والعملية» [الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 134].

بناءً على ما تقدم فإنّ الكمال الأوّل في مصطلح الفلاسفة هو التمام عند اللغويين، وأمّا الكمال الثاني هو الكمال عند اللغويين.

4_ الكمال الحقيقي والنهائي للإنسان

إنّه ليس من الصعب الحديث وإبداء الرأي عن كمال أو نقصان كائن لا يتمتّع بأبعاد وجوانب مختلفة ومتنوعة، ويرنو إلى غاية لا تتعدّى الجانب المادي، كما هو الحال بالنسبة إلى النباتات والأشجار إن أردنا الحديث عن كمالها. ولكن إذا كان الحديث يدور مدار موجود له أبعاد مختلفة، ويرنو إلى غاية تتعدّى الجانب المادي كالحديث عن كمال الإنسان ونقصانه، فالأمر ليس بالهين، فكّل

بعد في الإنسان له غاية وكمال يسمو إليه.

بناءً على هذا وبعد أن بيّنا معنى الكمال في الاصطلاح بشكل عام لا بدّ من بيان الكمال الذي يخصّ الإنسان، والذي نشير إليه في قولنا الإنسان الكامل.

في هذا الشأن يمكن القول إنّ العرفاء مجمعين في معنى الكمال الذي يخصّ الإنسان، وبعبارة أخرى هم متفقون على أنّ الكمال الحقيقي للإنسان هو جامعية الإنسان لكلّ شيء من الأشياء الإلهية والكونية، بمعنى أن يصل الإنسان إلى مرتبة تتجلى فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية، ما عدى الربوبية، فيكون الكون الجامع، ويصير بذلك خلاصة هذا الكون؛ لذا سمّي العالم الصغير؛ لأنّ كلّ ما في الكون فهو موجود في الإنسان الكامل بنحو أكمل وأشرف. [انظر: يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص 575 و576]

أمّا عند الفلاسفة فهناك اختلاف في تحديد الكمال النهائي للإنسان، فما تذهب إليه مدرسة المشاء غير ما تذهب إليه مدرسة الحكمة المتعالية، وهنا نسعى إلى تبين رأي المدرستين في الكمال النهائي للإنسان.

أمّا عند الفلسفة المشائية، فالكمال الحقيقي والنهائي للنفس الإنسانية، هو عروج البعد النظري للنفس إلى مرتبة العقل المستفاد، يقول ابن سينا في هذا الشأن: «وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوّة الإنسانية قد تشبّهت بالمبادئ الأولية للوجود كلّ» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 68؛ النجاة، ص 336].

أمّا كمال العقل العملي فيكتسب أهميته من جهة أنّه وسيلة وأداة لوصول العقل النظري إلى مرتبة العقل المستفاد فقط، وإلاّ فهو لا يعدّ من الكمال النهائي للإنسان؛ لأنّ النفس الإنسانية ومع أنّها محرّدة، فهي تحتاج في عروجها وسيرها نحو الكمال النهائي إلى هذا البدن حتّى يسهل لها نيل الكمال النهائي. يشير إلى هذا المطلب الشيخ الرئيس بقوله: «القوّة العمليّة هي التي يطلب فيها أوّلاً استكمال القوّة النظرية بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمر هي هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوّة العمليّة بالأخلاق» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 11].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ تأكيد الفلسفة المشائية على الجانب النظري وإعطائه الأهميّة الكبرى لا يعني إهمال الجنبه العملية في الإنسان، بل لا بدّ على الإنسان أن يصل في الجنبه العملية إلى الاعتدال؛ حتّى يكون بإمكانه الارتقاء بالجنبه النظرية إلى حدّ الكمال الحقيقي.

ويشير الشيخ الرئيس في موضع آخر إلى الكمال الخاصّ بالنفس الإنسانية الذي امتاز به الإنسان عن

جميع الموجودات، ويكون لها بمنزلة الكمال الحقيقي الذي تسعى دوماً للوصول إليه حيث يقول: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض في الكلّ، مبتدئةً من مبدأ الكلّ، سالكةً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلقة نوعًا ما بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّ، فتقلب عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كلّ، مشاهدةً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ المطلق، ومتحدة به ومنتقشةً بمثاله وهيئته، ومنخرطةً في سلكه وصائرةً من جوهره» [المصدر السابق، ص 466].

فالنفس الإنسانية لا تكمل إلا إذا وصلت إلى مرحلة تصير فيها عالمًا عقليًا مضاهيةً للعالم الموجود، فتكون بالتالي مشرفةً على جميع الموجودات وحاكمةً عليها.

هذا بعض ما جاء في الفلسفة المشائية لبيان الكمال النهائي للإنسان، أما في الحكمة الإشرافية فلا تكاد تختلف عمّا جاء في الفلسفة المشائية، فشيخ الإشراق هو الآخر يذهب إلى أنّ الكمال النهائي يكمن في البعد النظري فيه، والإنسان الكامل عنده هو الذي طوى مراحل العقل الهولاني، وبالمملكة وبالفعل ووصل إلى مرحلة العقل المستفاد. [انظر: عبدالحى مهدى، كمال نهاي انسان، ص 94]

إذن وبناءً على ما مرّ ذكره فإنّ غاية الكمال للنفس الإنسانية في مدرسة المشاء هو اتّحادها مع العقل المستفاد، وصيرورتها عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم الموجود. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 466]

أما في مدرسة الحكمة المتعالية فالأمر يختلف عمّا جاء ذكره عند المشائين والإشراقين، وإن كان المتتبع لآثار صدر المتألهين يجد وللوهلة الأولى وكأنّه يذهب إلى نفس ما ذهب إليه أقرانه من قبل، أي أنّه يرى الكمال النهائي في وصول النفس إلى العقل المستفاد واتّحادها معه، حيث يقول: «كمال النفس المجردة أمّا العلمي (العقل النظري) فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات وأمّا العملي (العقل العملي) فبانقطاعها عن هذه التعلّقات وتحليلتها عن رذائل الأخلاق ومساوي الأعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات» [الشيرازي، الأسفار، ج 9، ص 7]. أمّا سلامة النفس عن الرذائل فهي وسيلة لبلوغ الكمال لا نفسه، لأنّها عدميّة ولا كمال في الأعدام. [انظر: السهروردي، حكمة الإشراق، ج 4، ص 389]

ولكنّ صدر المتألهين لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل يخطو خطوةً إلى الأمام ويذهب إلى أنّ كمال النفس في اتّحادها بالعقل الفعّال حيث يقول: «كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعّال لها واتّصالها به واتّحادها معه» [الشيرازي، الأسفار، ج 9، ص 140].

أما عند مراجعة كتاب الشواهد الربوبية نجد أنّ صدر المتألهين يبيّن بصراحة معنى الكمال الحقيقي

ومتى يمكن أن نطلق على إنسان ما أنه وصل حد الكمال، حيث يقول: «الإيمان البالغ حد الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ إدراكاته الثلاثة قوة الإحساس وقوة التخيل وقوة التعقل. وثبت أن كل صورة إدراكية هو ضرب من الوجود، ولكل منها قوة واستعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشيء بالفعل» [الشيرازي، الشواهد الربوبية، ج 1، ص 341 و342]. وبيت القصيد في هذه العبارة هو المقطع الأخير أي حين قال إن الكمال هو صيرورة الشيء بالفعل، فمتى ما بقي في الإنسان ولو قيد أنملة من القوة لا يمكن أن نطلق عليه أنه إنسان كامل. يعني أنه لا يمكن أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإيمان الكامل بالكمال الحقيقي إلا إذا تحققت بالفعل في جميع المراتب الإدراكية، يعني الحس والخيال والعقل.

إلى هنا وبعد بيان معنى الإنسان والكمال نصل إلى بيت القصيد الذي يدور حوله بحثنا هذا وهو الإنسان الكامل، وكما أشرنا سابقاً أن الفلسفة هي الأخرى كان لها النصيب الأوفر في بيان حقيقة الإنسان الكامل ولم تترك هذا المجال خالياً، وإن كان بحث الإنسان الكامل بحثاً دينياً بحثاً، ولكن وباعتبار أن الفلسفة هي أم العلوم، فلا بد من أن تمرّ مواضيع جميع العلوم على الحقل الفلسفي حتى ترى هل لموضوعاتها قيمة معرفية ووجود حتى يمكن البحث عنها أم لا. ولكن باعتبار تنوع المدارس الفلسفية سنكتفي هنا بالإشارة نظر الفلسفة الإسلامية بالعموم والنظر المدرسة المشائية والصدراية على وجه الخصوص لموضوع الإنسان الكامل.

ثالثاً: الإنسان الكامل السينيوي

سبق وأن ذكرنا أن ابن سينا لم يأت على ذكر الإنسان الكامل بهذا اللفظ، بل ذكره بما يتناسب معه ومع شأنه، كالحكيم الكامل، والخليفة وغيرها من التعابير الأخرى.

يرى ابن سينا أن أحق إنسان بالإنسانية هم الذين بلغوا في الآخرة السعادة الحقيقية، ونفس هؤلاء أيضاً على مراتب، يكون أشرفهم وأكملهم من اختص بالقوة النبوية. فعند الشيخ الرئيس أكمل إنسان هم الأنبياء عليهم السلام، وحتى بين الأنبياء يوجد اختلاف في المراتب، وذلك راجع إلى أن الخاصية النبوية تمتاز بثلاث خصال وهذه الخصال قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع بل تتفرق، ومن اجتمعت فيه يكون هو أشرف الأنبياء، وهذه الخصال الثلاث هي: الخاصية الأولى تابعة للقوة العقلية: «القوة النبوية لها خواص ثلاث، الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جداً، من غير تعلّم مخاطب من الناس له، يتوصل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة؛ لشدة اتصاله بالعقل الفعّال» [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 116]. ومن تحققت فيه هذه الخاصية يكون «هو أشرف الأنبياء وأجلهم، وخصوصاً إذا انضم إلى خاصته هذه ساير الخواص التي أذكرها. وهذا الإنسان

كأنَّ قوَّته العقلية كبريتٌ والعقل الفعَّال نارٌ، فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنَّه النفس التي قيل لها: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [المصدر السابق].

أما الخاصية الثانية فهي المتعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، ودورها الإنذار بالكائنات والإخبار بالمغيبات في اليقظة والنوم؛ لأنه يمكن أن تكون لبعض في النوم، لكن الأنبياء مخصوصون بامتلاك هذه الخاصية في حال النوم واليقظة. [المصدر السابق، ص 120]

وأما الخاصية الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعة، فكما أنَّ النفس لها تأثير على البدن الذي تحمله، فمن شأن الأنفس أن تحدث منها في أبدانها حرارة قوية بالفرح، تكون سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودة قوية بالغم والخوف، تكون سبباً للأمراض، بل للهلاك. وإذا كانت النفس قوية يخرج هذا التأثير إلى خارج البدن فتصبح هذه النفس تأثر على الطبيعة، فقد يمكن أن تكون بعض الأنفس سبباً لرياح تحدث وما شابه ذلك. [المصدر السابق، ص 120_121]

ويرى ابن سينا أيضاً أنَّ الكامل من كمل في قوَّته النظرية والعملية معاً ومن أضيفت له معهما القوَّة النبوية سيكون في المرتبة الأكمل. حيث يقول: «الفضائل ثلاثة: هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 508].

والعجيب عند الشيخ الرئيس أنه يرى أنَّ قيادة المدينة الفاضلة لا يتسنى إلا للإنسان الكامل، يعني النبي ومن يكون في مرتبته، أي النبي هو المتكفل بتعيينه، أي على النبي أن يعين من يخلفه بعده. ومن جملة الصفات التي يذكرها لهذا الخليفة هي أصالة العقل، أي ألا يكون عقله كسبياً، وهي من الخصائص التي ذكرناها سابقاً فيمن توقرت فيه الخاصية النبوية. وفي هذا أيضاً يرجح الشيخ الرئيس أن يكون التعيين بالنص أولى من التعيين عن طريق الإجماع وأهل السابقة، لأنَّ هذا الأخير يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف. [المصدر السابق، ص 502 و503]

وربما تأكيد الشيخ على أن يكون التعيين بالنص راجع إلى ضرورة أن يكون القائد للمدينة في مرتبة الإنسان الكامل، وبالتالي لا يعرف الإنسان الكامل إلا إنساناً كاملاً مثله، وهذا ليس في مقدور العامة من الناس، من لم يبلغوا مرتبة الإنسان الكامل أن يشخصوه ويعرفوه.

إذن الإنسان الكامل عند الشيخ الرئيس هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العملية بأن يحصل لها العدالة، إضافةً إلى التحقّق بالخاصية النبوية. أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول إنّه في نظر الشيخ الرئيس أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، أولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العملية والنظرية. ولكنّ هذا ليس آخر المطاف، بل من تحقّق بالخاصية النبوية يكون أشرف وأكمل.

رابعاً: الإنسان الكامل الصدرائي

أمّا صدر المتألّهين فقد توسّع كثيراً في حديثه عن الإنسان الكامل، وذكره في جلّ كتبه وفصّل فيه كثيراً. ونظرته إلى الإنسان الكامل نظرة جديدة مستوحاة من عرفان ابن عربي، ولكن لم تتوقّف عنده، بل حاول أن يخرج عن الحقل الفلسفي في عرضه لمثل هذه المباحث؛ ولهذا نجده قد أدخل هذا البحث في دراساته مع إعطائه الصبغة الفلسفية التي تتمتع بها مدرسته.

يرى صدر المتألّهين أنّ حقيقة الإنسان الكامل تتكوّن من بعدين، بُعد وجودي وبُعد معرفي. وبيان ذلك يكون من خلال التطرّق لكلا البعدين كلّ واحد على حدة. ففي الرؤية الصدرائية كما أنّ الإنسان الكامل يمثّل مبدأ عالم الخلق، علويّه وسفليّه، فهو أيضاً عامل أساسي في درك العالم الأعلى وخالق جميع العوالم. فالإنسان الكامل منه بدأ قوس النزول وإليه ينتهي قوس الصعود. فهو يمثّل كلا القوسين. وإلى هذا يشير صدر المتألّهين بقوله: «وكأنّ العالم كلّ كدائرة انعطفت آخرها إلى أولها، إحدى قوسيه نزولية والأخرى صعودية، ولها نقطتان إحداهما نهاية أولاهما وبداية أخراهما وهي الهبوط، والثانية بالعكس وهو الإنسان الكامل، روح العالم، مظهر اسم الله وخليفة الرحمن، كما قيل: ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد» [الشيرازي، أسرار الآيات، ص 108].

وبناءً على القاعدة الفلسفية التي تقول: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فالإنسان الكامل هو الواسطة في سريان الوجود، أي: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وبواسطته يكون العود إلى المبدأ الأتمّ. والعود هنا عود معرفي وانكشاف حجب لا غير، كما ورد في الزيارة الجامعة: «بكم عرفنا الله معالم ديننا».

وفي موضع آخر يشير صدر المتألّهين إلى هذين البعدين في الإنسان الكامل بقوله: «العقل الأول والروح الأخير - وهو الحقيقة المحمدية - ذات واحدة ظهرت مرتين، مرّة في الإدبار إلى الخلق لتكميل الخلائق ومرّة في الإقبال إلى الحقّ تعالى، لشفاعتهم» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 398]. فالمقصود من الإدبار إلى الخلق هو عالم البدو أو قوس النزول بعبارة أخرى، والإقبال هو عالم الرجوع إلى الحقّ أو قوس الصعود.

أما في البعد الوجودي، وهو ما يمثل قوس النزول، تكمن حقيقة الإنسان الكامل في أنه هو مبدأ الخلق وتكوّن العالم. وبعبارة أخرى الوجود بواسطة الإنسان الكامل انبسط وسرى في العالم أجمع. «اعلم أنه لما اقتضى حكم الإلهية الجامعة لجميع الكمالات المشتملة على الأسماء الحسنى والصفات العليا بسط مملكة الإيجاد والرحمة ونشر لواء القدرة والحكمة، بإظهار الممكنات وإيجاد المكونات وخلق الخلائق وتسخير الأمور وتدبيرها، وكان مباشرةً هذا الأمر من الذات الأحدية القديمة بغير واسطة بعيدة جداً، لبعده المناسبة بين عزّة القدم وذلة الحدوث، ففضى الله سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف والولاية والإيجاد والحفظ والرعاية» [المصدر السابق، ص 108]، فالإنسان الكامل في قوس النزول هو بمثابة العلة الصوريّة.

ويكمن هذا الأمر فيما يتمتع به الإنسان الكامل من جامعية، وهذه الجامعية تشمل كلاً من التدوين والتكوين كلاهما، يقول الشيخ جوادي آملي في هذا الشأن وفي وصف الإمام المعصوم: «الإمام جامع كلام التكوين والتدوين، وعنده كتاب الحقيقة والشريعة، ومحيط بالنشأة الحقيقية والاعتبارية، وهذه الجامعية ليست من شأن نظام الوجود بعوالمه الثلاثة (عالم العقل وعالم المثال وعالم الطبيعة؛ لأنّ كلاً من المراحل الثلاث لنظام الوجود تكوين محض. ولا يوجد فيها سوى الوجود والعدم، وكما أنها ليست في رتبة نظام التدوين للقرآن الكريم، لأنّ كلّ مضامينه ... هي مفاهيم للعلم الحسولي وحاكية عنه ... لكنّ الإنسان الكامل، وأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام هم المثل الأعلى له (للقرآن الكريم) إضافةً إلى مجال التكوين الواسع، متسلّط على منطقة الاعتبار الرحبة أيضاً ... ومن هنا ليس بمقدور أي موجود أن يكون بمستوى جامعية الإنسان الكامل، فهو لا غير من بمقدوره أن يصبح "كوناً جامعاً" [جوادي آملي، أدب فناء المقرّبين، ج 1، ص 40].

وبناءً على هذا سمي الإنسان الكامل بالعالم الصغير؛ لأنّ كلّ ما هو موجود في العالم الكبير، هو موجود في الإنسان الكامل بنحو أكمل وأشرف. [الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 296؛ ج 7، ص 183]

وتكمن أيضاً حقيقة الإنسان الكامل في هذا البعد أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية، حيث يقول صدر المتألمين وفي وصفه لعوالم الوجود وأنّ الإنسان الكامل جامع لجميع هذه العوالم، إنّ «هذه العوالم كلّيتها وجزئيتها كلّها كتب إلهية ودفاتر سبحانه؛ لإحاطتها بكلمات الله التامات. فعالم العقول المقدّسة والنفوس الكليّة كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأوّل "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالاً. وللنفس الكليّة الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلاً. والنفوس المنطبعة في الجسم الكلي "كتاب المحو والإثبات". وقد لوحنا إليك أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة؛ لأنه نسخة العالم الكبير» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 127].

أما في البعد المعرفي للإنسان الكامل فتكمن حقيقته من خلال هذا البعد وهو ما يمثّل قوس الصعود، في أنّ الإنسان الكامل كما أنّ وجود كلّ موجود يتوقّف عليه، فبلوغ كلّ موجود إلى كماله الخاص به، يتوقّف على معرفة الإنسان الكامل، فبمعرفة يكون بلوغ الكمال، والمعرفة هنا هي الأخرى تخضع لنظام التشكيك؛ فبنو آدم متفاوتون في درجاتهم على حسب معرفتهم للإنسان الكامل. وفي هذا الصدد يقول صدر المتألهين: «وبالجملة أبدع الإنسان الكامل مثلاً له تعالى ذاتاً ووصفاً وفعلاً، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلا بمعرفة الإنسان الكامل، وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والحبل المتين الذي به يرتقي إلى العالم الأعلى والصراط المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كلّ أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون وفهم هذا السرّ المخزون، وهذا معنى وجوب معرفة النبيّ ومعرفة الإمام» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 400 و401].

فمعرفة الحقّ عند صدر المتألهين بعيداً عن الإنسان الكامل أمر غير ممكن، فبه يرجع العالم إلى مبدئه وبه تتحقّق الغاية من خلق العالم. والتي هي المعرفة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي ليعرفون. وهذه المعرفة لا تتحقّق البتّة بدون الإنسان الكامل. «وهذا معنى وجوب معرفة النبيّ، ومعرفة الإمام عليه السلام: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة"؛ لأنّ حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي في الحكمة كلّها» [المصدر السابق، ص 401].

وفي تفسير الحديث المعروف القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [مصباح الشريعة، ص 13]. يقول صدر المتألهين إنّ المقصود بالنفس هنا نفس النبيّ تحقّقاً، «لقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾؛ وذلك لأنّ الحقيقة النبويّة، بنور هدايته كمل نفوس المؤمنين، ونور عقول الأدميين، وأخرجهم من القوّة إلى الفعل، وأفاض عليهم العلم النوري، وأفادهم الوجود الأخرى، فيكون ذاته علّةً لتحقّق الحكمة والإيمان فيهم، ومحصل ذواتهم بحسب الوجود البقائي والثبوت السرمدي، والعلّة الفاعلية للشيء، أولى به من نفسه؛ لأنّ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع علّته ومكمله بالوجوب، والوجوب والكمال أولى بالشيء من الإمكان والنقصان» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 401].

والسرّ في كلّ هذا حسب ما يذهب إليه صدر المتألهين، يرجع إلى أنّ «حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي في الحكمة كلّها، وهو مفاد قوله عليه السلام: "من أطاعني فقد أطاع الله"» [المصدر السابق]. وإلى هذا الأمر يشير الحديث المعروف: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 32، ص 331]. حيث إنّ الحرمان من معرفة

الإمام المعصوم أو الإنسان الكامل هو بمنزلة الحرمان من الحكمة الإلهية التي تكون بها سعادة الدنيا والآخرة. فتكون ميته ميته جاهليّة خالية من معادن الحكمة.

ويمكن أن نشير إلى أبعد من هذا الشأن، وهو أنّ الإنسان الكامل ليس سبباً في معرفة بني آدم بخالقهم وحسب، بل وطبق ما جاء في الروايات الصحيحة السند أنّ الملائكة نفسها لم تصل إلى توحيد الله ومعرفة حق معرفته إلا بمعرفة محمد وآل محمد (صلى الله عليه وعليهم أجمعين). [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 262]

إضافة إلى هذا يرى صدر المتأهلين أنّ الإنسان الكامل يتمتع بمجموعة من الخصوصيات تميّزه عن بقية أفراد الإنسان، وتجعل منه موجوداً خاصاً ذا أهميّة بالغة في نظام الوجود. ومن تلك الخصوصيات بل وأهمّها هي خصيصتان منهما تتفرّع جميع الخصوصيات الأخرى وهما خصوصية أنّه مظهر لاسم الله، والثانية هي خاصية الاعتدال. [انظر: الشيرازي، أسرار الآيات، ص 108؛ المظاهر الإلهية، ص 72]

أمّا الأولى فيقول في شأنها أنّ «الله» اسم للذات الإلهية، باعتبار جامعيتها لجميع النعوت الكمالية؛ وصورته «الإنسان الكامل». وإليه أشير بقوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم» [الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص 40]. فعظمة هذا الاسم تكمن في كونه مستجمعاً لجميع الصفات الجمالية والجلالية، وجامعية الإنسان ترجع لكونه صورةً ومظهرًا لهذا الاسم الأعظم. وبالتالي الإنسان الكامل جامع لجميع الصفات الجمالية والجلالية. ويستمرّ قائلاً: «وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الآفاقية. فكما أنّ الأسماء كلّها، بحسب معانيها التفصيلية مندحجة في معنى اسم «الله» مجملة، فكذلك حقائق مظاهرها التي هي أجزاء العالم الكبير الآفاقية مجتمعة في مظهر اسم الله الذي هو «الإنسان الكامل» والعالم الصغير باعتبار، والكبير بل الأكبر باعتبار آخر - وهو اعتبار إحاطته العلمية المنبعثة عن معدن علم الله بجميع الموجودات ومبانيها وأسبابها وصورها وغاياتها» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 390 و 391].

أمّا الخاصية الثانية التي هي الاعتدال، فهي نتيجة للخاصية الأولى، فلأنّ الإنسان الكامل هو مظهر لاسم الله الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات على نحو الاعتدال، هذه المظهرية هي الأخرى تكون على نحو الاعتدال. ولأنّه مظهر لاسم الله الأعظم وهذا الاسم يعد ربّاً للأسماء، لأنّه في قمة الاعتدال والاستقامة، وعلّة هذا الاعتدال هو جامعية هذا الاسم وإحاطته بجميع الأسماء الكلية والجزئية. وبالتالي مظهره هو الآخر سيكون في قمة الاعتدال والاستقامة، وجامع مقام الجمع والتفصيل ومظهر مقام جميع الأسماء وتفصيل الصفات.

وهذه الخصيصة تعدّ من أهم خصوصيات الإنسان الكامل؛ وذلك أنّ تمايز الإنسان الكامل عن بقية الموجودات راجع لها؛ لأنّه وحسب المباني الوجودية لصدر المتألهين فإنّ كلّ صفة كمالية في أي موجود ترجع للوجود؛ ولهذا فإنّ كلّ موجود هو حامل لجميع الصفات الإلهية، فقط لا تصافه بالوجودية؛ لأنّ الصفات الكمالية ذاتية للوجود، ولكن تختلف الموجودات في كيفية ظهور الصفات الوجودية فيها، فتظهر فيها بغلبة اسم على اسم، إلا الإنسان الكامل الذي تظهر فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية على نحو الاعتدال.

ويتفرّع على هذا الاعتدال أيضًا الاعتدال المزاجي الذي يتمتع به الإنسان الكامل، «ومن اعتدل مزاجه فتصرّف الروح وتعلّقه فيه أشدّ وأتمّ وتدبير النفس الناطقة وعملها فيه أكمل وأقوم، وذكاؤه ورويّته أكثر وأسلم. وكفالك شاهدًا في ذلك خلق الأنبياء والسفراء الإلهية وخلفائهم المنصوبين من عند الله، حيث خلقوا على أعدل الأمزجة والحلقة، فكانوا في كمال العقل والذكاء وقوّة الرأي والفتنة، وبالجملة في كمال الاتّصاف بالصفات الإلهية ومكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال والتنزّه عن الأمور المنقرّة للطباع عنهم خلقًا وخلقًا» [حسن زاده، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 15، ص 56]

إضافةً إلى هاتين الخاصّيتين يذكر صدر المتألهين خصوصياتٍ أخرى يمتاز بها الإنسان الكامل عن غيره، كخاصّية الخلافة وأنه خليفة الله على خلقه، وهذه الخلافة هي ما تسمّى بالخلافة الإلهية.

فكلمة الخلافة ولفظ الخليفة، يمكن أخذها باعتبارين، الأوّل أنّ هذا اللفظ وهذه الكلمة في حدّ نفسه غير حامل لأيّ قيمة وفضيلة أو رذيلة. وهذا الأمر ثابت فيما يخصّ الخلافة الحسيّة والمكانيّة والزمنيّة، والخلافة هنا أمر اعتباري محض؛ إذ إنّ قيمتها ترجع إلى الأمور الاعتبارية كالمناصب الاجتماعيّة والرئاسيّة والحكوميّة، فهي تتوقّف على مدى القيمة التي يعطيها المجتمع لهذه المناصب أو ما يعطيها نفس المتصدّي لها.

وهناك نوع آخر من الخلافة، وهي الخلافة التي تستلزم وجود بعض القابليّات الخاصّة والكمالات والفضائل الفرديّة المتعدّدة، وكون شخصٍ خليفةً بهذا النوع من الخلافة لا بدّ وأن تتوقّف فيه هذه القابليات والكمالات والقدرات الخاصّة. وبهذا المعنى لا يصبح هذا النوع من الخلافة أمرًا اعتباريًا وتوافقيًا؛ لأنّ فقدان تلك القابليات والخصوصيّات والكمالات ينفي الشرط الواقعي للخلافة. إضافةً إلى هذا، كون الشخص خليفةً دليل على توقّف هذه الكمالات والقابليّات الواقعيّة فيه. وبهذا لن تصبح الخلافة في النوع اعتباريّة وتوافقيّة، بل لها في هذه الحالة جذور في الواقع، فتصبح بذلك سببًا في تميّز شخص الخليفة وأفضليّته ومنزلته الرفيعة؛ لأنّ الحصول على هذا المقام يعني الحصول على كلّ القابليات والكمالات التي يتطلّبها مقام الخلافة، والتي تكون منعدمةً في بقية أفراد الإنسان.

وهذا النوع الثاني من الخلافة هو ما يسمّى بالخلافة الإلهية التي يختصّ بها الإنسان الكامل دون غيره من أفراد الإنسان، بل وحتى دون غيره من جميع المخلوقات. وهي كما يعبر عنها صدر المتألهين أنّ سرّها من غوامض العلوم التي لا يمكن الاطلاع عليها إلا بتوفيق الله عباده عليها بالوحي أو ما ينتمي إليه. [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 309]

ولو نرجع للقرآن الكريم نجد أنّه عرّف الإنسان على أنّه هو خليفة الله على الأرض حين قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]. وصدر المتألهين من خلال تفسيره لهذه الآية يبيّن لزوم وجود الخليفة عن الله، حيث يقول: «اعلم أنّه لما اقتضى حكم السلطنة الواجبة للذات الأزلية و الصفات العلية بسط مملكة الألوهية، ونشر لواء الربوبية، بإظهار الخلائق وتحقيق الحقائق، وتسخير الأشياء وإمضاء الأمور، وتدبير الممالك وإمداد الدهور وحفظ مراتب الوجود ورفع مناصب الشهود، وكان مباشرة هذا الأمر من الذات القديمة بغير واسطة بعيداً جداً - لبعده المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث - حكم الحكيم سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف والولاية، والحفظ والرعاية» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 302].

وهذا المقام عند صدر المتألهين لا يكون إلا للإنسان، ولكن ليس لكلّ إنسان، بل الإنسان الذي وصل في بلوغه إلى الكمال إلى الفعلية التامة وهو ما يقصد به الإنسان الكامل، حيث يقول: «فإمّا أن يبلغ (الإنسان) بالفعل إلى النهاية (نهاية الكمال) أو يمنعه مانع، الأوّل هو خليفة الله في العالم، والثاني إمّا من أهل السلامة - إن لم يكن الغالب فيه صورة هذه النشأة بحسب كسبه - أو من أهل الشقاوة إن كان الغالب عليه صورتها» [المصدر السابق، ج 2، ص 311]. فالخلافة خاصّة فقط بالنوع الأوّل وهو الإنسان الذي وصل إلى النهاية بالفعل. وصار إنساناً كاملاً بالفعل. وحتى لا يختلط على أحد الأمر، نقول هنا إنّ المقصود من الخلافة، الخلافة الحقيقية أو الخلافة بالفعل.

وهنا نجد التناغم بين صدر المتألهين والشيخ الرئيس في هذه النقطة؛ لأنّه وكما سبق وقلنا إنّ حتّى الشيخ الرئيس يقول إنّ الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة هو الإنسان الكامل الذي يكون عقله أصيلاً أي ليس كسبياً، وهذا لا يتحقّق إلا في المعصوم. بالتالي حتّى ابن سينا يرى أنّ الأحقّ بالخلافة هو الإنسان الكامل المتحقّق بالخصوصية النبوية.

النتيجة

1- من خلال هذا البحث رأينا أنّ الإنسان الكامل في الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عند الشيخ الرئيس هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العملية بأن يحصل لها العدالة، إضافةً إلى التحقّق بالخاصية النبوية. وهو يرى أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، وأولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العملية والنظرية. ولكن هذا ليس آخر المطاف بل من تحقّق بالخاصية النبوية يكون أشرف وأكمل، وهو الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة، حتّى لا تقع في الاختلاف والشغب والانحراف.

2- أمّا عند صدر المتأهّلين فهو يرى أنّ الإنسان الكامل هو من وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس، أي الحسّ والخيال والعقل، وهذا الجمع بين الفعلية الثلاث لا يتحقّق به إلاّ الأنبياء والمعصومين عليهم السلام. ويرى أنّ الإنسان الكامل هو السبب في إيجاد العالم علويّه وسفليّه وبه أيضًا يرجع كلّ إنسان إلى بارئه وخالقه، أي بمعرفته يتحقّق الكمال لبني آدم وتشتدّ مرتبتهم الوجودية في قوس الصعود.

3- كلّ من الشيخ الرئيس وصدر المتأهّلين يذهبان إلى ضرورة وجود الإنسان الكامل في المدينة الفاضلة حتّى يتحقّق الغرض من إيجادها، وهو تكامل الإنسان وترقيته في سلّم الكمال، وبعيدًا عنه يكون هذا الأمر شبه محالٍ أو محالًا تمامًا، والخلاص والنجاة لا يكون إلاّ بالإنسان الكامل الذي بلغ وتحقّق بجميع صفات وأسماء الله تعالى.

4- بناءً على الفلسفة الإسلامية لا يمكن لأحد معرفة حقيقة الإنسان بعيدًا عن الإنسان الكامل، أي بعيدًا عن الأنبياء والمعصومين عليهم السلام، فلا بدّ من البحث عن الإنسان والتفكّر في حقيقة الإنسان الكامل، وكما رأينا سواءً عند ابن سينا أم عند صدر المتأهّلين لا يمكن للمدينة أن تقوم وتستقيم بعيدًا عن الإنسان الكامل. وعندما نقول المدينة نقصد المدينة بشأنها وشؤونها، ومن أهمّ شؤونها هي تحصيل المعرفة، أن يتعرّف الإنسان إلى نفسه.

قائمة المصادر

- الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، چاپ يكم، تهران، 1378 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، انتشارات نشر البلاغة، قم، 1375 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1418 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، 1363 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمة وتصحيح محمدتقي دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1379 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب الشفاء - الطبيعيات، انتشارات مرعشي نجفی، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق، حسن حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبليغات، قم، ط 1، 1375 ش.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1989 م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، انتشارات الدار الإسلامية، بيروت، 1412 هـ.
- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مرجعة الأب جورج شحاته قنواني، المركز القومي للترجمة، ط 2.
- البعليكي، منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.
- التوحيدى أبو حيان، المقابسات، المكتبة البحارية، تحقيق حسن السندوي، مصر، 1969 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، تهران، 1360 ش.
- حسن زاده آملی، حسن، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، انتشارات اسلاميه، طهران.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، انتشارات دار العلم الشاميه، دمشق، ط 1، 1412 هـ.
- السهورودي، يحيى بن حبش، حكمة الإشراق، مع حاشية صدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم، تصحيح نجفقل حبيبي، انتشارات بنياد حكمت اسلامی صدرا، طهران، 1392 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، چاپ يكم، 1417 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات وأنوار البينات، تحقيق محمد خواجوي، انتشارات انجمن

- اسلامى حكمت و فلسفه اسلامى، طهران، 1360 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، بنياد حكمت اسلامى صدر، طهران، 1378 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ط 2، 1366 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، انتشارات دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، انجمن حكمت و فلسفه ايران، تهران، چاپ يكم، 1354 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران، ط 1.
- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق سيد أحمد حسيني، كتاب فروشى مرتضوى، طهران، ط 3، 1375 ش.
- جوادى آملی، عبد الله، أدب فناء المقرّبين (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة)، تعريب وجيه الهجري، درا الإسراء للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1424 هـ.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- كبير، يحيى، انسان شناسى تطبيقي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ط 1، 1394 ش.
- كارل، ألكسيس، الإنسان ذلك الكائن المجهول، ترجمة عادل شفيق، انتشارات الدار القومية للطباعة والنشر.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، بإشراف محمد بن نعيم العرقوسي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005 م.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1966 م.
- المنسوب إلى: جعفر بن محمد، مصباح الشريعة، بيروت، ط 1، 1400 هـ.
- عبد الله، مهدي، كمال نهاي انسان، انتشارات مؤسسه اموزشى پژوهشى امام خميني، قم، بي تا.
- واعظي، أحمد، الإنسان من منظور الاسلام، ترجمة عبد الله ابو غبيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2016 م.
- يزدان پناه، يد الله، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تعريب علي عباس موسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2014 م.