Al-Daleel

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. 18, PP .206-234

Received: 12/10/2022; Accepted: 16/11/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات العقدية والبحوث Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية

حسين حموده
دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني: hocine.hamouda7@gmail.com
محمدمهدي گرجيان
بروفيسور في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، ايران.

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 طابعًا جديدًا ومختلفًا ينسجم مع أهدافها وأسسها. ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين اهتمّوا بهذا الموضوع الشيخ الرئيس وأيضًا 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 بالخاصّية 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 بالخاصّية 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 الفعليّات الثلاث لا يتحقّق إلّا عند 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. وعليه سواء عند الشيخ الرئيس أو عند صدر المتألهين بلوغ المدينة إلى مبتغاها وهدفها لا يكون إلّا بحضور الإنسان الكامل نبي أو معصوم.

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

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد 18، ص. 206 ـ 234
استلام: 2022/10/12، القبول: 2022/11/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

ينقل في تاريخ الفلسفة اليونانية أنّه منذ 25 قرنًا اعتادت مدينة أثينا على رؤية رجل حافي القدمين عارٍ إلّا قليلًا وفي يده مصباح في وضح النهار.. وكان الناس يسألونه عن مراده، فكان يقول: "إنّني أبحث عن الإنسان"! كان هذا الرجل ديوجانس الكلبي (Diogenes of Sinope) الفيلسوف اليوناني [البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 198]، وهذه القصّة تحكي أهمّيّة بحث الإنسان حتّى في العصور القديمة، فالإنسان وحقيقته من الإشكاليات التي بقي عليها استفهام كبير، وسعى الجميع إلى إبداء وجهة نظر فيها، وكان السؤال دائمًا هل يمكن معرفة الإنسان معرفة حقيقيّة أم لا؟ وربّما من أهمّ المشاكل التي تعيشها الإنسانيّة في الحال الحاضر، والأزمة الأخلاقيّة التي تواكبها وخاصّةً في العالم الغربي، راجع إلى عدم معرفة الإنسان والقيمة التي يحتويها هذا الموجود الذي حارت فيه العقول. كما ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في شرح حال الإنسان:

أتحسب أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر [الشيرازي، إيقاظ النائمين، ص 51]، بل نرى أنّ معرفة الإنسان لا يمكن أن تتحقّق إلّا 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 والحكيمين الكبيرين ابن سينا وصدر المتألّهين. من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: ما الإنسان؟ وماذا نعني بالكمال؟ ما هو الكمال الغائي والنهائي للإنسان؟ وفي الأخير نحاول الأجابة على السؤال الأصلي ما الإنسان الكامل عند الشيخ الرئيس وصدر المتألّهين؟

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 تكوينًا وتشريعًا، وهو الشيء الجديد كما سوف نشير إليه من خلال هذا المقال. وإن كان إطلاق لفظ الإنسان الكامل لم يتمّ الإشارة إليه بهذا اللفظ دقيقًا؛ ولكن ذكر بعناوين أخرى كرئيس المدينة الفاضلة في كلمات ابن سينا، أمّا صدر المتألّهين ذكره بهذا الاسم وبحثه بحثًا فلسفيًّا، ويرى ابن سينا ضرورة تكميل القوّة النظريّة والعمليّة حتّى يكون بإمكان الإنسان الوصول إلى التكامل المطلوب، وتبعه على ذلك صدر المتألّهين إذ يرى أنّ الإنسان الكامل وصل إلى الفعليّة في جميع مراتب النفس وهي الحسّ والخيال والعقل.

أوّلًا: تعريف الإنسان

يبدو وفي الوهلة الأولى أنّ هذا اللفظ غني عن التعريف، ولكن إذا ما دقّقنا في المسألة جيّدًا وجدنا أنّ الأمر على عكس ذلك تمامًا، فلو كان هذا اللفظ غنيًّا عن التعريف لما وقع الاختلاف بين المناهج والمذاهب المختلفة، في تعريفها للإنسان، فمنهم من عرّفه بأنّه موجود مادي، ومنهم من قال إنّ له بعدين ماديًّا وروحيًّا، ولا يمكن للإنسان السير قدمًا بدون هذين البعدين، ومنهم من عرّفه بأنّه 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 تبيين المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المفهوم؛ حتّى يتّضح لنا الطريق الذي نريد السير فيه.

1ـ الإنسان لغةً

يعرف أهل اللغة الإنسان بأنّه اسم جنس يقع على الذكر والأنثى والمفرد والجمع. [انظر: حسن المصطفوي، 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 مادّة اشتقاق اللفظ. حيث يعتقد بعضهم أنّ الإنسان مشتقٌّ من مادّة (أنسيان) على وزن أفعلان وتعني النسيان؛ لأنّ الإنسان يتعرّض دائمًا إلى النسيان، كما جاء في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «سمّي الإنسان إنسانًا لأنّه ينسى» [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 سمّي بذلك يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ**﴾ [سورة طه: 115]، والأهمّ من هذه الأوجه هو نسيان الإنسان للعهد الذي قطعه مع الله سبحانه وتعالى: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ**﴾ [سورة الأعراف: 173].

وذهب بعضهم إلى أن هذا اللفظ مشتقٌّ من مادّة (أنس)؛ بدليل أنّ فطرة الإنسان تتمتّع بغريزة الأُنس بمعنى الألفة، وعليه فإنّ الإنسان يحتاج دائمًا إلى المؤنس والرفيق، وبناءً على هذا الأصل تُبنى العلاقات العائلية بين أفراد الأسرة والعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. حتّى يكون باستطاعة الإنسان إشباع غريزة الأنس عنده. مع أنّ أهمّ عامل لإشباع الإنسان غريزة الأنس بداخله هو الارتباط بالأنيس والمؤنس الحقيقي، وهو الذات المقدّسة

الإلهيـة. يقـول الله ﷻ في القـرآن الكريـم: ﴿أَلَا بِذِكْـرِ اللهِ تَطْمَـئِنُّ الْقُلُـوبُ﴾ [سـورة الرعـد: 28]، كمـا نقـرأ في دعاء الجوشـن الكبـير: «يـا أنيـس مـن لا أنيـس له»، أو كمـا جـاء في دعاء عرفـة: «أنـت المؤنـس لهـم حيـث أوحشـتهم العوالـم».

2ـ الإنسان اصطلاحًا

اختلفـت العلـوم في تعريفهـا للإنسـان، فـكلّ علـم عرّفـه على حسـب المجـال الذي تـدور حـوله مباحثـه وتحقيقاتـه. فأكيـد أنّ تعريـف علـم الاجتمـاع للإنسـان يختلـف عـن تعريف علـم المنطق له، وعلـم الفلسـفة هـو الآخـر له تعريفـه الخـاصّ بـه للإنسـان يختلـف عـن الأوّلـين، وكذلـك لـو راجعنـا أهـل العرفـان والتصـوّف لألفيناهـم يعرفـون الإنسـان تعريفًـا يختلـف عمّـا عرّفتـه العلوم الأخـرى. [كبير، انسـان شناسـى تطبيقـى، ص 54]

وبمـا أنّ بحثنـا يـدور حـول النسـق الفلسـفي نكتـفي هنـا بمـا أورده الفلاسـفة في تعريفهـم للإنسـان وتحديـد ماهيّتـه.

3ـ الإنسان في الفلسفة

لقـد كان للمبـاني الـتي تقـوم عليهـا المـدارس الفلسـفية تأثيرهـا الخـاصّ في تعريـف الإنسـان، فـكلّ مدرسـة جـاءت على تعريـف الإنسـان وفـق مـا تقتضيـه المبـاني الـتي تتبنّاهـا. فمثـلًا نجـد بعضهـم في المدرسـة الغربيـة يذهـب إلى صعوبـة الوصـول إلى تعريـف يلـمّ بـكلّ جوانـب الإنسـان ومـا عندنـا مـن تعريـف الإنسـان هـو مجموعـة مـن التعريفـات لعلـوم مختلفـة، فـكلٌّ عـرّف الإنسـان حسـب مـا تقتضيـه حاجتـه العلميّـة، يقـول ألكسـيس كاريـل (Alexis Carrel) في هـذا الشـأن: «الإنسـان كلٌّ لا يتجـزّأ كمـا أنّـه في غايـة التعقيـد، ومـن غـير الميسـور الحصـول على عرض بسـيط له. وليسـت هنـاك طريقـة لفهمـه في مجموعـه، أو في أجزائـه في وقـت واحـد، كمـا لا توجـد طريقـة لفهـم علاقاتـه بالعالـم الخـارجي... ولـكي نحلّـل أنفسـنا، فإنّنـا مضطـرّون إلى الاسـتعانة بفنـون مختلفـة، وإلى اسـتخدام علـوم كثـيرة، ومـن الطبيـعي أن تصـل كلّ هـذه العلـوم إلى رأي مختلـف في غايتهـا المشـتركة، فإنّهـا تسـتخلص مـن الإنسـان مـا تمكّنهـا وسـائلها الخاصّـة مـن بلوغـه فقـط» [ألكسـيس، الإنسـان ذلـك المجهـول، ص 12].

ومنهـم مـن ذهـب إلى تعريـف الإنسـان بأنّـه مجمـوع هـذا البـدن وحـصره في بعـده الجسـماني نافيًـا أو متغافـلًا عـن البعـد الـروحي له.

وما يهمّنا هنا هو التعريف الذي تناولته الفلسفة الإسلامية بشكل عام والفلسفة المشّائية 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 والهويّة فقد نظرت إلى الإنسان من هذه الجهة، ولكن حتّى في الفلسفة الإسلامية لا توجد رؤية واحدة حول الإنسان، فالاختلافات الأساسية في المباني جعلت نظرتهم للإنسان تختلف من المدرسة المشّائية إلى المدرسة الإشراقية، وختامًا بمدرسة الحكمة المتعالية.

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

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

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

أمّا ابن سينا فنجده تارةً يعرّفه بحقيقته فيقول: «الإنسان، من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلّي» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 95]. وتارةً أخرى يعرّفه بأفعاله، حيث يقول:«إنّ الإنسان له خواصّ أفعالٍ تصدر عن نفسه ليست موجودةً لسائر الحيوان. وأوّل ذلك أنّه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغنٍ في بقائه

عـن المشـاركة و لـم يكـن كسـائر الحيوانـات الـتي يقتـصر كلّ واحـد منهـا في نظـام معيشـته على نفسـه وعلى الموجـودات في الطبيعـة له» [إبـن سـينا، الشـفاء - الطبيعيات، ج 2، ص 181]. وبعبـارة أخـرى يريـد الشـيخ الرئيـس هنـا الإشـارة إلى أنّ الإنسـان مـدنيٌّ بالطبـع.

وأمّـا الحكمـة المتعاليـة فقـد نظـرت للإنسـان نظـرةً مختلفـةً عـن سـابقاتها فعرّفتـه بأنّـه «حيوان ناطـق له قـوّة ولياقـة وقابليّـة إذا مـا أوصلهـا إلى الفعليّـة فسـيكون حينئـذٍ إنسـانًا حقيقيًّـا واقعيًّـا» [الشـيرازي، الأسـفار، ج 8، ص 347].

ثانيًا: تعريف الكمال

1ـ الكمال لغةً

كَمَـلَ الـشيءُ يَكْمُـلُ كَمَـالًا، والكَمَـال: التمـام الذي يجـزأ منـه أجـزاؤه، تقـول: لـك نصفـه وبعضـه وكَمَـالُهُ. وأَكْمَلْـتُ الـشيءَ: أجملتـه وأتممتـه [الفراهيـدي، كتـاب العـين، ج 5، ص 378] ويقـال كمـل الـشيء إذا تمّـت أجـزاؤه وكملـت محاسـنه.

وحـتّى يتّضـح لنـا معـنى الكمـال بصـورة جليـة علينـا أن نبـيّن معـنى التمـام؛ لأنّ هـذا الاصطـلاح في اللغـة العربيـة له معـنًى قريـب مـن معـنى الكمـال، إلى حـدّ أنّ كلمـة (ناقـص) تقـع في مقابـل كلا المعنيـين، وهـذا دليـل على القرابـة المعنويـة بينهمـا.

فقـد اختلـف أهـل اللغـة في بـاب العلاقـة بـين مصطلـح (تمـام) و(كمـال) ولـم يصلـوا الى نتيجـة واحـدة وهنـاك رأيـين في هـذا البـاب:

ـ ذهـب بعـض أهـل اللغـة كالجوهـري [الجوهـري، الصحاح، ج 5، ص 1813]، وابـن منظـور [ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 5، ص 436]، والفيروزآبـادي [الفيروزآبـادي، القامـوس المحيـط، ص 1054]، الى أنّ هاتـين الكلمتـين مترادفـان، ويعتقـدون أنّ كلا الكلمتـين تطلقـان على معـنى واحـد.

ـ وذهـب بعضهـم الآخـر مـن اللغويـين أمثـال الخليـل [الفراهيـدي، كتـاب العـين، ج 5، ص 378]، والزبيـدي والراغـب الأصفهـاني الى أنّ هنـاك فرقًـا بـين التمـام والكمـال، ويعتقـدون بـأنّ مرتبـة الكمـال لـشيءٍ هي فـوق مرتبـة تمـام ذلـك الـشيء ومـن هنـا فـإنّ كمـال شيء يتحقّـق بعـد تمامـه.

وبنـاءً على هـذا الـرأي فـإنّ كمـال كلّ شيء عبـارة عـن وصـول ذلـك الـشيء إلى مرحلـة يتحقّـق بهـا الغـرض مـن وجـوده [الراغـب الأصفهـاني، المفـردات في غريـب القـرآن، ص 726]، أمّـا تمـام كلّ شيء عبـارة

عـن وصـول ذلـك الـشيء إلى مرحلـة لا يحتـاج معهـا إلى شيء خـارج عـن وجـوده [المصدر السابق، ص 168]، وعليـه فـإنّ الكمـال بعـد التمـام؛ لأنّ التـامّ يـرد على الناقـص ويتمّمـه، ولكـنّ الكمـال يـرد على التـامّ فتكتمـل بذلـك أوصافـه، وهـذا هـو الـرأي المختـار.

بنـاءً على مـا سـبق فـإنّ الـشيء له ثـلاث مراتـب مـن النقصـان ثـمّ التمـام وبعدهـا الكمـال. والتمام يقـال عندمـا توجـد للـشيء كلّ مـا يحتاجـه في أصـل وجـوده، بمعـنى أن تجتمـع كل أجزائـه بنحـو إذا لم توجـد بعـض هـذه الأجـزاء يكـون الـشيء ناقصًـا في ماهيتـه، على سـبيل المثـال لـو أردنـا بنـاء مسـجد وهـذا المسـجد يحتـوي على قاعـة للمحـاضرات فهـذه الأخـيرة تحتـاج إلى حيطـان وسـقف وأبـواب ونوافـذ وغيرهـا مـن الأمـور اللازمـة لأصـل وجودها، فـإذا اجتمعـت كلّ هـذا الأجـزاء يقولـون إنّ هذه البنايـة تامّـة، ومـن هـذا البـاب فـإنّ معنى النقـص في مقابـل التمـام أنّ الـشيء لـم تكتمـل كلّ أجزائه.

وأمّـا "الكمـال" فـيُراد بـه التعبـير عـن الدرجـات الّـتي يمكـن أن يصـل إليها الـشيء بعـد تمامه؛ ولذلـك فلـو لـم يكـن الـشيء كامـلًا لـم يعـنِ ذلـك أنّـه غـير تـامّ، بـل هـو تـامّ. وعندمـا يُقـال إنّ فلانًـا قـد كمُـل عقلـه فـلا يعـني أنّ عقلـه كان ناقصًـا والآن أصبـح تامًّـا، بـل يعـني أنّ عقلـه تـامّ إلّا أنّـه قـد ارتـقى في سـلّم الكمـال. [عبـد اللهـي، كـمال نهايـى انسـان، ص 33]

2ـ الكمال اصطلاحًا

إنّ كمـال كلّ كائـن يرجـع إلى بلوغـه مرحلـة تناسـبه وتتـلاءم معـه، بمعـنى أنّ كلّ كائـن يـتزوّد بقابليـات وقـدرات للوصـول إلى فعليـات تنسـجم مـع طبيعتـه وقدراتـه الذاتيـة؛ وعليـه لا بـدّ مـن فهـم كمـال أيّ كائـن عـبر غاياتـه الـتي يتطلّبهـا والأهـداف الـتي يتطلّـع إليهـا ولا يمكـن الحديـث عـن كمـال كائـن مـا مـن دون أن نأخـذ ذلـك بعـين الاعتبـار. [واعظـي، الإنسـان مـن منظـور الإسـلام، ص 180]

ولكـن هنـا لا بـدّ مـن الإشـارة إلى نقطـة مهمّـة، وهي في تحديـد كمـال كلّ كائـن؛ إذ تختلـف العلـوم في تحديـد المعـنى الاصطـلاحي للكمـال؛ لأنّ تعريـف تحديـد كمـال كلّ كائـن يتوقّـف على كيفيـة فهـم ذلـك الكائـن، أو بعبـارة أخـرى يتوقّـف على الصـورة الـتي يصـوّر بهـا كلّ علـم ذلـك الكائـن، فمثـلًا لـو راجعنـا تعريـف علـم الاجتمـاع للإنسـان لوجدنـاه يختلـف على التعريـف الذي قدّمتـه الفلسـفة، وبالتـالي سـيكون تحديـد كمـال الإنسـان في علـم الاجتمـاع غـير الكمـال في علـم الفلسـفة، وأيضًـا سـيكون مختلفًـا الكمـال المتنـاول في علـم العرفـان.

وبمـا أنّ الموضـوع الذي نحـن بصـدد بحثـه يـدور مـدار الفلسـفة المشّـائية والصدرائيـة، فهنـا نكتـفي بتبيـين المعـنى الاصطـلاحي للكمـال في هاتـين المدرسـتين.

3ـ الكمال في الاصطلاح الفلسفي

لقد تبيّن 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 أوّل) و(كمال ثانٍ). وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ لفظ الكمال في الفلسفة يطلق على معنيين، وحتّى يتبيّن المعنى من الكمال علينا أن نبيّن بشكل جليٍّ المقصود من الكمال الأوّل والثاني.

يقول أرسطو مبيّنًا المعنى من الكمال الأوّل والثاني قائلًا: «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، وكالتمييز و الرويّة و الإحساس والحركة للإنسان. فإنّ هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أوّليّة، فإنّه ليس يحتاج النوع فى 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 إلّا إذا دخلت عليه الصورة النوعية، وبذلك يتشخّص وجود الشيء فيكون شكل السيف هو الكمال الاوّل لهذا السيف، أمّا الكمال الثاني فهو ما يضاف إلى السيف بعد تشخصه، كالقاطعية للسيف.

أمّا الملّا صدرا فيقول في هذا الشأن ومتماشيًا مع الشيخ الرئيس، حيث يقول: «الكمال الأوّل هو الذي يصبح الشيء شيئًا من خلاله، يضاف إلى أنّ صورة كلّ شيء وحدّه الطبيعي كماله، كما يقولون مثلًا: إنّ النفس النباتية أو صورة النبات هي الكمال الأوّل للنبات. وبشكلٍ عامٍّ، 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 فانّ الكمال الأوّل في مصطلح الفلاسفة هو التمام عند اللغويين، وأمّا الكمال الثاني هو الكمال عند اللغويين.

4ـ 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 المادّي كالحديث عن كمال الإنسان ونقصانه، فالأمر ليس بالهيّن، فكلّ بعد في الإنسان له غاية وكمال يسمو إليه.

بناءً على هذا وبعد أن بيّنّا 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 متّفقون على أنّ الكمال الحقيقي للإنسان هو جامعية الإنسان لكلّ شيء من الأشياء الإلهية والكونية، بمعنى أن يصل الإنسان إلى مرتبة تتجلّى فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية، ما عدى الربوبيّة، 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 المشّاء غير ما تذهب إليه مدرسة الحكمة المتعالية، وهنا نسعى إلى تبيين 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 الأوّليّة للوجود كلّه» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 68؛ النجاة، ص 336].

أمّا كمال العقل العملي فيكتسب أهمّيّته من جهة أنّه وسيلة وأداة لوصول العقل النظري إلى مرتبة العقل المستفاد فقط، وإلّا فهو لا يعدّ من الكمال النهائي للإنسان؛ لأنّ النفس

الإنسانية ومع أنّها مجرّدة، 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 أوّلًا استكمال القوّة النظرية بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانيًا استكمال القوّة العمليّة بالأخلاق» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 11].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ تأكيد الفلسفة المشّائية على الجانب النظري وإعطائه الأهمّيّة الكبرى لا يعني إهمال الجنبة العملية في الإنسان، بل لا بدّ على الإنسان أن يصل في الجنبة العملية إلى الاعتدال؛ حتّى يكون بإمكانه الارتقاء بالجنبة 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 دوما للوصول إليه حيث يقول: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيها صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض في الكلّ، مبتدئةً من مبدإ الكلّ، سالكةً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلّقة نوعًا ما بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كلّه، مشاهدةً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ المطلق، ومتحدة به ومنتقشةً بمثاله وهيئته، ومنخرطةً في سلكه وصائرة من جوهره» [المصدر السابق، ص466].

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

هذا بعض ما جاء في الفلسفة المشّائية لبيان الكمال النهائي للإنسان، أمّا في الحكمة الإشراقية فلا تكاد تختلف عمّا جاء في الفلسفة المشّائيّة، فشيخ الإشراق هو الآخر يذهب إلى أنّ الكمال النهائي يكمن في البعد النظري فيه، والإنسان الكامل عنده هو الذي طوى مراحل العقل الهيولاني، وبالملكة وبالفعل ووصل إلى مرحلة العقل المستفاد. [انظر: عبداللهی مهدی، کمال نهایی انسان، ص 94]

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

أمّـا في مدرسـة الحكمـة المتعاليـة فالأمـر يختلـف عمّـا جـاء ذكـره عنـد المشّـائين والإشراقيـين، وإن كان المتتبّـع لآثـار صـدر المتألّهـين يجـد وللوهلـة الأولى وكأنّـه يذهـب الى نفـس مـا ذهـب إليـه أقرانـه مـن قبـل، أي أنّـه يـرى الكمـال النهـائي في وصـول النفـس إلى العقـل المسـتفاد واتّحادهـا معـه، حيـث يقـول: «كمـال النفـس المجـرّدة أمّـا العلـمي (العقـل النظـري) فبصيرورتهـا عقـلًا مسـتفادًا فيهـا صـور جميـع الموجـودات وأمّـا العمـلي (العقـل العمـلي) فبانقطاعهـا عـن هـذه التعلّقـات وتخليتهـا عـن رذائـل الأخـلاق ومسـاوي الأعمـال وصفـاء مرآتهـا عـن الكـدورات» [الشـيرازي، الأسـفار، ج 9، ص 7]. أمّـا سـلامة النفـس عـن الرذائـل فـهي وسـيلة لبلـوغ الكمـال لا نفسـه، لأنّهـا عدميّـة ولا كمـال في الأعـدام. [انظـر: السـهروردي، حكمـة الإشراق، ج 4، ص 389]

ولكـنّ صـدر المتألّهـين لا يتوقّـف عنـد هـذا الحـدّ، بـل يخطـو خطـوةً إلى الأمـام ويذهـب إلى أنّ كمـال النفـس في اتّحادهـا بالعقـل الفعّـال حيـث يقـول: «كمـال النفـس وتمـام وجودهـا وصورتهـا وغايتهـا هـو وجـود العقـل الفعّـال لهـا واتّصالهـا بـه واتّحادهـا معـه» [الشـيرازي، الأسـفار، ج 9، ص 140].

أمّـا عنـد مراجعـة كتـاب الشـواهد الربوبيـة نجـد أنّ صـدر المتألّهـين يبـيّن بصراحة معـنى الكمال الحقيـقي ومـتى يمكـن أن نطلـق على إنسـان مـا أنّـه وصـل حـدّ الكمـال، حيـث يقـول: «الإنسـان البالـغ حـدّ الكمـال ملتئـم مـن عوالـم ثلاثـة مـن جهـة مبـادئ إدراكاتـه الثلاثـة قـوّة الإحسـاس وقـوّة التخيّـل وقـوّة التعقّـل. وثبـت أنّ كّل صـورة إدراكيـة هـو ضرب مـن الوجـود، ولـكلٍّ منهـا قـوّة واسـتعداد وكمـال والكمـال هـو صـيرورة الـشيء بالفعـل» [الشـيرازي، الشـواهد الربوبيـة، ج 1، ص 341 و342]. وبيـت القصيـد في هـذه العبـارة هـو المقطـع الأخـير أي حـين قـال إنّ الكمـال هـو صـيرورة الـشيء بالفعـل، فمـتى مـا بـقي في الإنسـان ولـو قيـد أنملـة مـن القـوّة لا يمكـن أن نطلـق عليـه أنّـه إنسـان كامـل. يعـني أنّـه لا يمكـن أن يصـل الإنسـان إلى مرتبـة الإنسـان الكامـل بالكمـال الحقيـقي إلّا إذا تحقّـق بالفعليّـة في جميـع المراتـب الإدراكيـة، يعـني الحـسّ والخيـال والعقـل.

إلى هنـا وبعـد بيـان معـنى الإنسـان والكمـال نصـل إلى بيـت القصيـد الذي يـدور حوله بحثنـا هذا وهـو الإنسـان الكامـل، وكمـا أشرنـا سـابقًا أنّ الفلسـفة هي الأخـرى كان لهـا النصيـب الأوفـر في بيان حقيقـة الإنسـان الكامـل ولـم تـترك هـذا المجـال خاليًـا، وإن كان بحـث الإنسـان الكامـل بحثًـا دينيًّـا بحتًـا، ولكـن وباعتبـار أنّ الفلسـفة هي أمّ العلـوم، فـلا بـدّ مـن أن تمـرّ مواضيـع جميـع العلـوم على الحقـل الفلسـفي حـتّى تـرى هـل لموضوعاتهـا قيمـة معرفيـة ووجـود حـتّى يمكـن البحـث عنهـا أم لا. ولكـن باعتبـار تنـوّع المـدارس الفلسـفية سـنكتفي هنـا بالإشـارة نظـر الفلسـفة الإسـلامية بالعموم والنظـر المدرسـة المشّـائية والصدرائيـة على وجـه الخصـوص لموضـوع الإنسـان الكامـل.

ثالثًا: الإنسان الكامل السينوي

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

يرى ابن سينا أنّ أحقّ إنسان بالإنسانيّة هم الذين بلغوا في الآخرة السعادة الحقيقيّة، ونفس هؤلاء أيضًا على مراتب، يكون أشرفهم وأكملهم من اختصّ بالقوّة النبويّة. فعند الشيخ الرئيس أكمل إنسان هم الأنبياء عليهم السلام، وحتّى بين الأنبياء يوجد اختلاف في المراتب، وذلك راجع إلى أنّ الخاصّيّة النبوية تمتاز بثلاث خصال وهذه الخصال قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع بل تتفرّق، ومن اجتمعت فيه يكون هو أشرف الأنبياء، وهذه الخصال الثلاث هي: الخاصيّة الأولى تابعة للقوّة العقليّة: «القوة النبوية لها خواص ثلاث، الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القويّ جدًّا، من غير تعلّم مخاطبٍ من الناس له، يتوصّل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة؛ لشدّة اتّصاله بالعقل الفعّال» [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 116]. ومن تحقّقت فيه هذه الخاصّيّة يكون «هو أشرف الأنبياء وأجلّهم، وخصوصًا إذا انضمّ إلى خاصّته هذه ساير الخواصّ التي أذكرها. وهذا الإنسان كأنّ قوّته العقليّة كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ، فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النفس التي قيل لها: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [المصدر السابق].

أمّا الخاصّيّة الثانية فهي المتعلّقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، ودورها الإنذار بالكائنات والإخبار بالمغيّبات في اليقظة والنوم؛ لأنّه يمكن أن تكون لبعض في النوم، لكن الأنبياء مخصوصون بامتلاك هذه الخاصّيّة في حال النوم واليقظة. [المصدر السابق، ص 120]

وأمّا الخاصّة الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعة، فكما أنّ النفس لها تأثير على البدن الذي تحمله، فمن شأن الأنفس أن تحدث منها في أبدانها حرارة قويّة بالفرح، تكون سببًا لدفع كثير من الآلام؛ وبرودة قويّة بالغم والخوف، تكون سببًا للأمراض، بل للهلاك. وإذا كانت النفس قويّةً يخرج هذا التأثّر إلى خارج البدن فتصبح هذه النفس تأثّر على الطبيعة، فقد يمكن أن تكون بعض الأنفس سببًا لرياح تحدث وما شابه ذلك. [المصدر السابق، ص 120-121]

ويرى ابن سينا أيضا أنّ الكامل من كمل في قوّته النظريّة والعمليّة معًا ومن أضيفت له معهما القوّة النبويّة سيكون في المرتبة الأكمل. حيث يقول: «الفضائل ثلاثة: هيئة التوسّط في الشهوانية مثل لذّة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات

الحسّـيّة والوهميّـة، وهيئـة التوسّـط في الغضبيـات كلّهـا مثـل الخـوف والغضـب والغـمّ والأنفـة والحقـد والحسـد وغـير ذلـك، وهيئـة التوسّـط فى التدبيريـة. ورؤوس هـذه الفضائـل عفّـة وحكمـة وشـجاعة، ومجموعهـا العدالـة، وهي خارجـة عـن الفضيلـة النظريـة؛ ومـن اجتمعـت له معهـا الحكمـة النظريـة فقـد سـعد» [ابـن سـينا، الإلهيـات مـن كتـاب الشـفاء، ص 508].

والعجيـب عنـد الشـيخ الرئيـس أنّـه يـرى أنّ قيـادة المدينـة الفاضلـة لا يتسـنّى إلّا للإنسـان الكامـل، يعـني النـبيّ ومـن يكـون في مرتبتـه، أي النـبيّ هـو المتكفّـل بتعيينـه، أي على النـبيّ أن يعـيّن مـن يخلفـه بعـده. ومـن جملـة الصفـات الـتي يذكرهـا لهـذا الخليفـة هي أصالـة العقـل، أي ألّا يكـون عقلـه كسـبيًّا، وهي مـن الخصائـص الـتي ذكرناهـا سـابقًا فيمـن توفّـرت فيـه الخاصّـة النبويـة. وفي هـذا أيضًـا يرجّـح الشـيخ الرئيـس أن يكـون التعيـين بالنـصّ أولى مـن التعيـين عـن طريـق الإجمـاع وأهـل السـابقة، لأنّ هـذا الأخـير يـؤدّي إلى التشـعّب والتشـاغب والاختـلاف. [المصـدر السـابق، ص 502 و503]

وربّمـا تأكيـد الشـيخ على أن يكـون التعيـين بالنـصّ راجـع إلى ضرورة أن يكـون القائـد للمدينـة في مرتبـة الإنسـان الكامـل، وبالتـالي لا يعـرف الإنسـان الكامـل إلّا إنسـانًا كامـلًا مثلـه، وهـذا ليـس في مقـدور العامّـة مـن النـاس، مـن لـم يبلغـوا مرتبـة الإنسـان الكامـل أن يشـخّصوه ويعرفوه.

إذن الإنسـان الكامـل عنـد الشـيخ الرئيـس هـو مـن كملـت فيـه قوّتـه النظريّـة بـأن يحصـل لهـا العقـل المسـتفاد وقوّتـه العمليّـة بـأن يحصـل لهـا العدالـة، إضافـةً إلى التحقّـق بالخاصّيّـة النبويّـة. أو بعبـارة أخـرى يمكـن أن نقـول إنّـه في نظـر الشـيخ الرئيـس أنّ الإنسـان الكامـل ذو مراتـب، أولى مراتبـه هـو أن تكتمـل فيـه القـوّة العمليّـة والنظريّـة. ولكـنّ هـذا ليـس آخـر المطـاف، بـل مـن تحقّـق بالخاصّيّـة النبويّـة يكـون أشرف وأكمـل.

رابعًا: الإنسان الكامل الصدرائي

أمّـا صـدر المتألّهـين فقـد توسّـع كثـيرًا في حديثـه عـن الإنسـان الكامـل، وذكـره في جـلّ كتبـه وفصّـل فيـه كثـيرًا. ونظرتـه إلى الإنسـان الكامـل نظـرة جديـدة مسـتوحاة مـن عرفـان ابـن عـربي، ولكـن لـم تتوقّـف عنـده، بـل حـاول أن يخـرج عـن الحقـل الفلسـفي في عرضـه لمثـل هـذه المباحـث؛ ولهـذا نجـده قـد أدخـل هـذا البحـث في دراسـاته مـع إعطائـه الصبغـة الفلسـفيّة الـتي تتمتّـع بهـا مدرسـته.

يرى صدر المتألّهين أنّ حقيقة الإنسان الكامل تتكوّن من بعدين، بُعدٍ وجودي وبُعدٍ معرفي. وبيان ذلك يكون من خلال التطرّق لكلا البعدين كلّ واحد على حدة. ففي الرؤية الصدرائيّة كما أنّ الإنسان الكامل يمثّل مبدأ عالم الخلق، علويّه وسفليّه، فهو أيضًا 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: «وكأن العالم كلّه كدائرة انعطف آخرها إلى أوّلها، إحدى قوسيه نزولية والأخرى صعودية، ولها نقطتان إحداهما نهاية أولاهما وبداية أخراهما وهي الهيولى، 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 إلّا الواحد» فالإنسان الكامل هو الواسطة في سريان الوجود، أي: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وبواسطته يكون العود إلى المبدإ الأتمّ. والعود هنا عود معرفي وانكشاف حجب لا غير، كما ورد في الزيارة الجامعة: «بكم عرّفنا الله معالم ديننا».

وفي موضع آخر يشير صدر المتألّهين إلى هذين البعدين في الإنسان الكامل بقوله: «العقل الأول والروح الأخير ـ وهو الحقيقة المحمّديّة ـ ذات واحدة ظهرت مرتين، مرّة في الإبدار 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.

أمّا في البعد الوجودي، وهو ما يمثّل قوس النزول، تكمن حقيقة الإنسان الكامل في أنّه هو مبدأ الخلقة وتكوّن العالم. وبعبارة أخرى الوجود بواسطة الإنسان الكامل انبسط وسرى في العالم أجمع. «اعلم أنّه لمّا 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 جدًّا، لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث، فقضى الله سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرّف والولاية والإيجاد والحفظ والرعاية» [المصدر السابق، ص 108]، فالإنسان الكامل في قوس النزول هو بمثابة العلّة الصوريّة.

ويكمن هذا الأمر فيما يتمتّع به الإنسان الكامل من جامعيّة، وهذه الجامعيّة تشمل كلًّا 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 الحقيقيّة والاعتباريّة، وهذه الجامعيّة ليست من شأن نظام الوجود بعوالمه الثلاثة (عالم العقل وعالم المثال وعالم والطبيعة؛ لأنّ كلًّا من المراحل الثلاث لنظام الوجود تكوين محض. ولا يوجد فيها سوى الوجود والعدم، وكما أنّها ليست في رتبة نظام التدوين للقرآن الكريم، لأنّ كلّ مضامينه ... هي مفاهيم للعلم الحصولي وحاكية عنه ... لكنّ الإنسان الكامل، وأهل بيت العصمة والطهارة هم المثل الأعلى له (للقرآن الكريم) إضافةً إلى مجال التكوين الوسيع، متسلّط على منطقة الاعتبار الرحبة أيضًا ... ومن هنا ليس بمقدور أي موجود أن يكون بمستوى جامعيّة الإنسان الكامل، فهو لا غير من بمقدوره أن يصبح "كونًا جامعًا"» [جوادي آملي، أدب فناء المقرّبين، ج 1، ص 40].

وبناءً على هذا سمّي 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 أيضًا حقيقة الإنسان الكامل في هذا البعد أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية، حيث يقول صدر المتألّهين وفي وصفه لعوالم الوجود وأنّ الإنسان الكامل جامع لجميع هذه العوالم، إنّ «هذه العوالم كلّيّتها وجزئيتها كلّها كتب إلهية ودفاتر سبحانية؛ لإحاطتها بكلمات الله التامات. فعالم العقول المقدّسة والنفوس الكلّيّة كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأوّل "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالًا. وللنفس الكلّية الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلًا. والنفس المنطبعة في الجسم الكلي "كتاب المحو والإثبات". وقد لوّحنا إليك أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة؛ لأنه نسخة العالم الكبير» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 127].

أمّا 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 الخاصّ به، يتوقّف على معرفة الإنسان الكامل، فبمعرفته يكون بلوغ الكمال، والمعرفة هنا هي الأخرى تخضع لنظام التشكيك؛ فبنو آدم متفاوتون في دراجاتهم على حسب معرفتهم للإنسان الكامل. وفي هذا الصدد يقول صدر المتألّهين: «وبالجملة أبدع الإنسان الكامل مثالًا له تعالى ذاتًا ووصفًا وفعلًا، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف

والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلّا بمعرفة الإنسان الكامل، وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والحبل المتين الذى 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 المتألّهين بعيدًا 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 النبي، ومعرفة الإمام عليه السلام: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّةً"؛ 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 المتألّهين إنّ المقصود بالنفس هنا نفس النبيّ تحقّقًا، «لقوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾؛ وذلك لأنّ الحقيقة النبويّة، بنور هدايته كمّل نفوس المؤمنين، ونوّر عقول الآدميين، وأخرجهم من القوّة إلى الفعل، وأفاض عليهم العلم النوري، وأفادهم الوجود الأخروي، فيكون ذاته علّةً لتحقّق الحكمة والإيمان فيهم، ومحصّل ذواتهم بحسب الوجود البقائي والثبوت السرمدي، والعلّة الفاعلية للشيء، أولى به من نفسه؛ لأنّ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع علّته ومكمّله 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 المتألّهين، يرجع إلى أنّ «حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي في الحكمة كلّها، وهو مفاد قول صلى الله عليه وآله «"من أطاعني فقد أطاع الله"» [المصدر السابق]. وإلى هذا الأمر يشير الحديث المعروف: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّةً» [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 ميتته ميتةً جاهليّةً خاليةً من معادن الحكمة.

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

إضافةً إلى هذا يرى صدر المتألهين أنّ الإنسان الكامل يتمتّع بمجموعةٍ من الخصوصيّات تميّزه عن بقيّة أفراد الإنسان، وتجعل منه موجودًا خاصًّا ذا أهميّة بالغة في نظام الوجود. ومن تلك الخصوصيّات بل وأهمّها هي خصّيصتان منهما تتفرّع جميع الخصوصيّات الأخرى وهما خصوصيّة أنّه مظهر لاسم الله، والثانية هي خاصيّة الاعتدال. [انظر: الشيرازي، أسرار الآيات، ص 108؛ المظاهر الإلهية، ص 72]

أمّا الأولى فيقول في شأنها أنّ «"الله" اسم للذات الإلهية، باعتبار جامعيّته لجميع النعوت الكماليّة؛ وصورته "الإنسان الكامل". وإليه أشير ﷺ :"أوتيت جوامع الكلم"» [الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص40]. فعظمة هذا الاسم تكمن في كونه مستجمعًا لجميع الصفات الجمالية والجلالية، وجامعية الإنسان ترجع لكونه صورةً ومظهرًا لهذا الاسم الأعظم. وبالتالي الإنسان الكامل جامع لجميع الصفات الجمالية والجلالية. ويستمرّ قائلًا: «وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الآفاقية. فكما أنّ الأسماء كلّها، بحسب معانيها التفصيليّة مندمجة 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 ـ وهو اعتبار إحاطته العلميّة المنبعثة عن معدن علم الله بجميع الموجودات ومباديها وأسبابها وصورها وغاياتها» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 390 و391].

أمّا الخاصّيّة الثانية التي هي الاعتدال، فهي نتيجة للخاصّيّة الأولى، فلأنّ الإنسان الكامل هو مظهر لاسم الله الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات على نحو الاعتدال، هذه المظهريّة هي الأخرى تكون على نحو الاعتدال. ولأنّه مظهر لاسم الله الأعظم وهذا الاسم يعد ربًّا للأسماء، لأنّه في قمّة الاعتدال والاستقامة، وعلّة هذا الاعتدال هو جامعيّة هذا الاسم وإحاطته بجميع الأسماء الكلّيّة والجزئيّة. وبالتالي مظهره هو الآخر سيكون في قمّة الاعتدال والاستقامة، وجامع مقام الجمع والتفصيل ومظهر مقام جميع الأسماء وتفصيل الصفات.

وهـذه الخصّيصـة تعـدّ من أهـم خصوصيـات الإنسـان الكامـل؛ وذلـك أنّ تمايـز الإنسـان الكامل عـن بقيّـة الموجـودات راجـع لهـا؛ لأنّـه وحسـب المبـاني الوجوديـة لصـدر المتألهـين فـإنّ كلّ صفـة كماليـة في أي موجـود ترجـع للوجـود؛ ولهـذا فـإنّ كلّ موجـود هـو حامـل لجميـع الصفـات الإلهيـة، فقـط لاتّصافـه بالموجوديـة؛ لأنّ الصفـات الكماليـة ذاتيـة للوجـود، ولكـن تختلـف الموجـودات في كيفيّـة ظهـور الصفـات الوجوديـة فيهـا، فتظهـر فيهـا بغلبـة اسـم على اسـم، إلّا الإنسـان الكامـل الذي تظهـر فيـه جميـع الأسـماء والصفـات الإليهـة على نحـو الاعتـدال.

ويتفـرّع على هـذا الاعتـدال أيضًـا الاعتـدال المـزاجي الذي يتمتّـع بـه الإنسـان الكامـل، «ومـن اعتـدل مزاجـه فتـصرّف الـروح وتعلّقـه فيـه أشـدّ وأتـمّ وتدبـير النفـس الناطقـة وعملهـا فيـه أكمـل وأقـوم، وذكاؤه ورويّتـه أكـثر وأسـلم. وكفـاك شـاهدًا في ذلـك خلـق الأنبيـاء والسـفراء الإلهيـة وخلفائهـم المنصوبـين مـن عنـد الله، حيـث خلقـوا على أعـدل الأمزجـة والخلقـة، فكانـوا في كمـال العقـل والذكاء وقـوّة الـرأي والفطنـة، وبالجملـة في كمـال الاتّصـاف بالصفـات الإلهيـة ومـكارم الأخـلاق ومحاسـن الأفعـال والتـنزّه عـن الأمـور المنفّـرة للطبـاع عنهـم خلقًـا وخلقًـا»

[حسـن زاده، منهـاج البراعـة في شرح نهـج البلاغـة، ج 15، ص 56]

إضافـةً إلى هاتـين الخاصّيّتـين يذكـر صـدر المتألهـين خصوصيّـاتٍ أخـرى يمتـاز بهـا الإنسـان الكامـل عـن غـيره، كخاصّيّـة الخلافـة وأنّـه خليفـة الله على خلقـه، وهـذه الخلافـة هي مـا تسـمّى بالخلافـة الإلهيّـة.

فكلمـة الخلافـة ولفـظ الخليفـة، يمكـن أخذهـا باعتبارين، الأوّل أنّ هـذا اللفـظ وهـذه الكلمة في حـدّ نفسـه غـير حامـل لأيّ قيمـة وفضيلـة أو رذيلـة. وهـذا الأمـر ثابـت فيمـا يخـصّ الخلافـة الحسّـيّة والمكانيّـة والزمانيّـة، والخلافـة هنـا أمـر اعتبـاري محـض؛ إذ إنّ قيمتهـا ترجـع إلى الأمـور الاعتباريـة كالمناصـب الاجتماعيّـة والرئاسـيّة والحكوميّـة، فـهي تتوقّـف على مـدى القيمـة الـتي يعطيهـا المجتمـع لهـذه المناصـب أو مـا يعطيهـا نفـس المتصـدّي لهـا.

وهنـاك نـوع آخـر مـن الخلافـة، وهي الخلافـة الـتي تسـتلزم وجـود بعـض القابليّـات الخاصّـة والكمـالات والفضائـل الفرديّـة المتعـددة، وكـون شـخصٍ خليفـةً بهـذا النـوع مـن الخلافـة لا بـدّ وأن تتوفّـر فيـه هـذه القابليـات والكمـالات والقـدرات الخاصّـة. وبهـذا المعـنى لا يصبح هـذا النوع مـن الخلافـة أمـرًا اعتباريًّـا وتوافقيًّـا؛ لأنّ فقـدان تلـك القابليـات والخصوصيّـات والكمـالات ينـفي الـشرط الواقـعي للخلافـة. إضافـة إلى هـذا، كـون الشـخص خليفـةً دليـل على توفّـر هـذه الكمـالات والقابليّـات الواقعيّـة فيـه. وبهـذا لـن تصبـح الخلافـة في النـوع اعتباريـةً وتوافقيـةً،

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 بقيّة أفراد الإنسان.

وهذا النوع الثاني من الخلافة هو ما يسمّى بالخلافة الإلهية التي يختصّ بها الإنسان الكامل دون غيره من أفراد الإنسان، بل وحتّى دون غيره من جميع المخلوقات. وهي كما يعبّر عنها صدر المتألّهين أنّ سرّها من غوامض العلوم التي لا يمكن الاطّلاع عليها إلّا 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 المتألّهين من خلال تفسيره لهذه الآية يبيّن لزوم وجود الخليفة عن الله، حيث يقول: «اعلم أنّه لمّا اقتضى حكم السلطنة الواجبة للذات الأزلية و الصفات العليّة بسط مملكة الألوهيّة، ونشر لواء الربوبيّة، بإظهار الخلائق وتحقيق الحقائق، وتسخير الأشياء وإمضاء الأمور، وتدبير الممالك وإمداد الدهور وحفظ مراتب الوجود ورفع مناصب الشهود، وكان مباشرةً هذا الأمر من الذات القديمة بغير واسطة بعيدًا جدًّا ـ لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث ـ حكم الحكيم سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرّف والولاية، والحفظ والرعاية» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 302].

وهذا المقام عند صدر المتألّهين لا يكون إلّا للإنسان، ولكن ليس لكلّ إنسان، بل الإنسان الذي وصل في بلوغه إلى الكمال إلى الفعليّة التامّة 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 ـ إن لم يكن الغالب فيه صورة هذه النشأة بحسب كسبه ـ 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 إنسانًا كاملًا بالفعل. وحتّى لا يختلط على أحد الأمر، نقول هنا إنّ المقصود من الخلافة، الخلافة الحقيقيّة أو الخلافة بالفعل.

وهنا نجد التناغم بين صدر المتألّهين والشيخ الرئيس في هذه النقطة؛ لأنّه وكما سبق وقلنا إنّه حتّى الشيخ الرئيس يقول إنّ الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة هو الإنسان الكامل الذي يكون عقله أصيلًا أي ليس كسبيّا، وهذا لا يتحقّق إلّا في المعصوم. بالتالي حتّى ابن سينا يرى أنّ الأحقّ بالخلافة هو الإنسان الكامل المتحقّق بالخصوصيّة النبويّة.

النتيجة

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

2ـ أمّا عند صدر المتألّهين فهو يرى أنّ الإنسان الكامل هو من وصل إلى الفعليّة في جميع مراتب النفس، أي الحسّ والخيال والعقل، وهذا الجمع بين الفعليّات الثلاث لا يتحقّق به إلّا الأنبياء والمعصومين. 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 الوجوديّة في قوس الصعود.

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

4ـ بناءً على الفلسفة الإسلامية لا يمكن لأحد معرفة حقيقة الإنسان بعيدًا عن الإنسان الكامل، أي بعيدًا عن الأنبياء والمعصومين ، فلا بدّ من البحث عن الإنسان والتفكّر في حقيقة الإنسان الكامل، وكما رأينا سواءً عند ابن سينا أم عند صدر المتألّهين 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، 1378هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الإشـارات والتنبيهـات، انتشـارات نـشر البلاغـة، قـم، 1375 ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الإلهيـات مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق حسـن حسـن زاده آمـلي، انتشـارات مكتـب الإعـلام الإسـلامي، قـم، 1418 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران، 1363هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النجـاة مـن الغـرق في بحـر الضـلالات، مقدمـة وتصحيـح محمدتـقي دانـش پـژوه، انتشـارات دانشـگاه تهـران، چـاپ دوم، 1379 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، كتـاب الشـفاء ـ الطبيعيـات، انتشـارات مرعـشى نجـفى، قـم، 1404 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق، حسـن حسـن زاده آمـلى، انتشـارات دفـتر تبليغـات، قـم ، ط 1، 1375 ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1989 م.

إخـوان الصفـا، رسـائل إخـوان الصفـاء وخـلان الوفاء، انتشـارات الدار الإسـلامية، بـيروت، 1412 هـ.

أرسـطوطاليس، كتـاب النفـس، ترجمـة أحمـد فـؤاد الأهـواني، مرجعـة الأب جـورج شـحاته قنـواني، المركـز القـومي للترجمـة، ط 2.

البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

التوحيـدي أبـو حيـان، المقابسـات، المكتبـة البحاريـة، تحقيـق حسـن السـندوبي، مـصر، 1969م.

الجوهـري، إسـماعيل بـن حمـاد، الصحـاح (تـاج اللغـة وصحـاح العربيـة)، تحقيـق أحمـد عبـد الغفـور عطّـار، دار العلـم للملايـين، بـيروت، ط 1.

المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، 1360 ش.

حسن زاده آملي، حسن، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، انتشارات اسلاميه، طهران.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، انتشارات دار العلم الشاميّة، دمشق، ط 1، 1412 هـ.

السهروردي، يحيى بن حبش، حكمة الإشراق، مع حاشية صدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم، تصحيح نجفقلى حبيبى، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1392هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية فى 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 صدرا، 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، انتشارت 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.

جوادي آملي، 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 تطبيقى، 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، 2005م.

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 اللهي، مهدى، كمال نهايى انسان، انتشارات مؤسسه اموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، بى تا.

واعظي، أحمد، الإنسان من منظور الاسلام، ترجمة عبد الله البو 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.