

# مبانی انسان‌شناسی و حیانی

## نظریه پیشرفت با رویکردی عرفانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۲/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۱۸

محمدجواد رودگر\*

### چکیده

انسان موجودی مختار، چندلایه و دارای ساحت‌های وجودی ملکی و ملکوتی یا غیب و شهادتی است که آینه‌گردان اسمای حسناى حق - سبحانه - و دارای جامعیتی است که می‌تواند به مقام تعیین اول و ثانی برسد و تا مرز «قاب قوسین او ادنی» را درنوردد. چنین موجودی که دارای هویت «حی متأله» و ماهیت لاحدی در تعالی و تکامل است و نوع انسانی توان و ظرفیت اکتساب مقام خلافت خدا را داراست، در نظریه پیشرفت و حیانی با مبانی عرفانی کمال حداکثری را جستجو می‌کند و پیشرفت متعالی را در معرفت صائب و عمل صالح و کمال صادق می‌یابد تا حیات طیبه‌اش در همه سطوح و ساحت‌ها تحصیل و تأمین شود. در نوشتار حاضر نیز فرضیه کمال‌گرایی حداکثری در پیشرفت مبتنی بر مبانی و حیانی با رویکرد عرفانی که تنها مکتب اسلام ناب محمدی عهده‌دار آن است، اثبات و تبیین شده است. مبانی‌ای چون: جامعیت انسان در عالم وجود، تجلیگاه بودن انسان برای خدای سبحان یا آینه‌وارگی او از خدای متعال، خلق مدام و تحول جوهری اشتدادی انسان تا بی‌نهایت، تکامل‌پذیری حداکثری و ...

**واژگان کلیدی:** پیشرفت، مبانی و حیانی، عرفان اسلامی، حی متأله، تجلیگاه حق سبحانه.

\* دانشیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## مقدمه

انسان موجود بسیار پیچیده و جامعی است که شناخت تام و تمامی نیازمند استفاده از همه روش‌های علمی و معرفتی است؛ چه روش وحیانی، چه روش حسی - تجربی، چه روش عقلی - فلسفی و چه روش کشفی - شهودی. بنابراین بایسته است از همه روش‌های تجربی محض، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و تجربیدی محض در شناخت علمی انسان استفاده کرد تا بتوان به درک درست و دقیقی از انسان دست یافت. در مقدمه بحث، سه نکته محوری را یادآور می‌شویم:

انسان «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» است و سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی «انسانیت» کمال می‌یابد و تفاوت عمل انسان با دیگر جانداران که ملاک «انسانیت» اوست در دو ناحیه «بینش‌ها» و «گرایش‌ها» است و این تفاوت عمده و اساسی به «علم و ایمان» وابسته است؛ چنان‌که «روح انسان» در دامن جسم او زاییده شده، تکامل یافته، به استقلال رسیده و اصالت یافته است (نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن روح). حیوانیت انسان نیز به منزله آشیانه‌ای است که انسانیت او در او رشد می‌یابد و متکامل می‌شود و چنان‌که خاصیت تکامل، رهایی از محدودیت و وابستگی است، انسانیت انسان نیز به نسبت تکامل، به سوی استقلال و حاکمیت بر دیگر جنبه‌های آدمی گام برمی‌دارد. انسان تکامل یافته، انسان مسلط بر محیط‌های درونی و بیرونی است؛ یعنی انسان وارسته از محکومیت و محدودیت‌های بیرونی و درونی و وابسته به عقیده و ایمان. چنان‌که روشن است، ملاک‌های انسانیت انسان به دست طبیعت ساخته و پرداخته نمی‌شود؛ بلکه به دست خود انسان، ساخته و پرداخته می‌شود که با درک و درد همه ارزش‌های الهی - انسانی و حرکت از درون به صورت جوهری و نه عرضی دست‌یافتنی است. انسان همواره در حال تبدل ذات و تحول نهادی و نهانی است؛ زیرا تغییراتش فقط در ناحیه عوارض و لواحق نیست؛ بلکه هویت او در طول زندگی‌اش تغییر و تحول می‌یابد (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۰۸ / همو، [بی‌تا] ص ۲۲۹ - ۲۳۰).

انسان مسافر همیشگی حق است که در «فوس نزول» عوالم عقل، مثال و ماده را پشت سر

گذاشته و این از ملکوت به ملک آمدن اختیاری او نبود؛ لکن در «قوس صعودی» که سیر از ماده به مثال و عقل است، عناصری چون: عقل، اراده، ایمان و عشق، نقش کلیدی دارند و انسان می‌تواند در کمال‌جویی به مرتبه فوق فرشته برسد و «از ملک پران شود» و «آنچه اندر و هم ناید، آن شود». علامه طباطبایی نیز بر اساس آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱) بر این عقیده است که سجده فرشتگان به آدم عليه السلام اختصاص ندارد و تمام انسان‌ها این شایستگی را دارند که مسجود فرشتگان واقع شوند (طباطبایی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۳۲، ج ۴، ص ۱۴۲ و ج ۸، ص ۲۰ - ۲۱ و ج ۱۲، ص ۱۵۷). پس «سیر و سعی»، «بودن و شدن» و خروج از قوه به فعل به نحو حرکت جوهری اشتدادی در متن وجود انسان تعبیه شده و انسان بدان سرشته گشته و در حرکت تکاملی اش لبس بعد از لبس یافته و عوالم وجود را در هم نوردیده و چشم به چشمه کمال مطلق دوخته است و این «تکامل» یا «تدریج»، همدوش و هم‌آغوش است.

جامعیت انسان بین طبیعت و ماورای طبیعت یا ملک و ملکوت، عامل مهمی در ممکن مشکل بودن شناخت انسان و نقش معرفت حضوری و شهودی در انسان‌شناسی است؛ چنان‌که دست‌انداختن به دامان وحی الهی و استمداد از آن در معرفت همه‌جانبه به انسان و استعانت از انسان کامل معصوم که جامع میان حضرات خمس و کون جامع است (ابن عربی، [بی‌تا]، ص ۵۵ / ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، صص ۳۱۹ و ۳۲۶ / جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲). برای همین امر مهم و حیاتی است تا آگاهی به همه ابعاد آدمی و شناخت کامل و کارآمد انسان ممکن شود. ما در این نوشتار، بر آنیم تا در تبیین نظریه پیشرفت، از نگاه و نگره قرآنی در شناخت هویت و ماهیت انسان مدد بگیریم تا مبنای وحیانی انسان‌شناسی نظریه پیشرفت طرح و تحلیل شود.

پیشرفت به معنای ترقی، پیشروی داشتن در خصوص کار یا مقصدی، حرکت کردن، سرانجام خوب یافتن و خوب انجام دادن (دهخدا، [بی‌تا]، ذیل پیشرفت، پیشرفت کردن و ...) که هم معنای کمی و عرضی و هم معنای کیفی و طولی در آن تعبیه شده است که پیشروی مکانی و پیشروی مکانتی را نیز شامل می‌شود و اگر مفهوم پیشرفت را با دو مفهوم دیگر، یعنی «رشد» و «تکامل» سنجیده معنا کنیم، این مفهوم، معنای دقیق، عمیق و انیق‌تری در الگوی اسلامی - ایرانی خواهد یافت و اگر واژه‌های «پیشرفت»، «رشد»، «تکامل» و آن‌گاه

«توسعه» و «تمدن» در یک شبکه مفهومی بررسی و تحلیل شوند، معنای منیع و ادبیات گفتمانی خاصی را در الگوی یادشده تولید خواهند کرد. چه اینکه «رشد» که به معنای «راستی راه» و صلاح امر و راهی به سوی حق و حقیقت است، رسیدن به «وجه امر» و واقع مطلب است که رسیدن به راه، یکی از مصادیق «وجه الامر» خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۶۴ / ابن فارس، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۳۸۹) و آیات قرآن چون: بقره، آیه ۱۸۶ و ۲۵۶؛ نساء، آیه ۶؛ انبیاء، آیه ۵۱؛ کهف، آیات ۲۴ و ۶۶؛ حجرات، آیه ۷؛ هود، آیه ۹۷ و ... نیز بر راهیابی و نیل به صلاح و خیر، هدایت‌یابی و رشد عقلی، رشد اخلاقی، رشد رفتاری - عملی در ساحت‌های گوناگون که از رشد فکری - معنوی نشئت می‌گیرد، دلالت می‌کنند و مفسران نیز بر چنین معانی و مراداتی اشاره و تصریح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۲۷۵ / گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۴۳۶ / طبری، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۵ و ...). بنابراین قرارگرفتن در صراط تکامل و راه فعلیت و شدن، در همه ابعاد وجودی است و به تعبیر استاد شهید مطهری «به همین تعریف، رشد، عبارت است از شناخت سرمایه‌ها، درک سود و زیان و قدرت بهره‌برداری از سرمایه‌ها و امکانات و جلب سود و دفع زیان؛ پس دو رکن دارد: درک و قدرت» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۶۸ / همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۱۴). استاد مطهری رشد را به رشد فردی - اخلاقی و رشد اجتماعی، آن هم در ابعاد گوناگون تقسیم کرده‌اند و بحث رهبری جامعه و امت را نیز در ابعاد معنوی - الهی و اجتماعی با مقوله «رشد» بر اساس آموزه‌های قرآنی و تعالیم و حیانی پیوند زدند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۱۵ - ۳۲۶). استاد مطهری نوشته‌اند: «ولی رشد انسان، رشد اکتسابی است؛ رشد انسان اولاً غریزی نیست. حتی در حدود زندگی حیوانی و ثانیاً محدود به زندگی حیوانی و طبیعی نیست؛ شامل زندگی اخلاقی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، دینی هست و فحراً محدود به زمان حال نیست؛ شامل گذشته و مخصوصاً آینده نیز هست» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۹۹). حال به معنای «تکامل» توجه کنیم که «تکامل در برابر نقص است؛ چنان‌که تمام در برابر نقص» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۱۹). استاد مطهری فرمودند: «برای یک شیء در جایی گفته می‌شود که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است به وجود آمده باشد؛ یعنی اگر بعضی از آن چیزها به وجود نیامده باشد، این شیء در ماهیت خودش ناقص است. ... اما کمال در جایی است که یک شیء پس از آنکه تمام هست، باز درجه بالاتری نیز

می تواند داشته باشد. اگر این برای شیء نباشد، باز خود شیء هست؛ ولی با داشتن این کمال، یک پله بالاتر رفته است. کمال را در جهت عمودی بیان می کنند و تمام را در جهت افقی» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۹۸). همو در جای دیگر می نویسد: «تکامل حرکت است؛ نه تمام، ولی توسعه ممکن است واقعاً از سنخ حرکت باشد. حرکت همیشه از نقص به کمال است؛ نه از نقص به تمام. احياناً در مورد توسعه نیز حرکت است. ... دو نوع تکامل: یکی از بین رفتن ناقص و جانشین شدن کامل (درحقیقت جانشین کردن) نظیر تعویض استاد و معلم کامل تر به جای ناقص تر و تعویض قانون کامل تر و تعویض ابزار کامل تر و دیگر حرکت تکاملی مثل حرکت تکاملی فرد و حرکت تکاملی انواع ...» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۶) یا چه زیبا نوشته اند: «... کمال در مراحل است و لهذا توأم با مفهوم زمان و حرکت است. در مفهوم کمال، ارتقا و تعالی مندرج است. تکامل، مفهومی است که از تشکک مفهوم کمال سرچشمه می گیرد که مابه‌الاشتراک، عین مابه‌الامتياز است؛ لهذا توسعه غیر از تکامل است. یک شهر ممکن است توسعه یابد، خانه‌ها و خیابان‌هایش افزایش یابد؛ ولی تکامل نیابد. اما ممکن است توسعه نیابد؛ ولی اجتماع انسان‌ها نظام و رفاه و آسایش بیشتری یابد که در این صورت شهر (البته به معنای مدینه و اجتماع انسان‌ها) تکامل یافته است. همچنین است مفهوم توسعه در پیشرفت‌های جنگی که تکامل نیست» (مطهری، همان، ص ۳۷۷). یا تکامل حقیقتی است که در درون شیء پدید می آید و اینها (باز شدن، شکفته شدن، گسترده شدن) آثار آن است. حال آیا تکامل و پیشرفت از نظر مفهومی عین هم هستند یا نه؟ به بیان دیگر مساوی‌اند یا نه؟ استاد مطهری می نویسد: «البته نه، هر تکاملی پیشرفت هست؛ اما هر پیشرفتی تکامل نیست. برای اینکه در مفهوم تکامل، تعانی خوابیده است. بر خلاف مفهوم پیشرفت که در مورد یک گسترش افقی و هم‌سطح هم صادق است» (مطهری، همان، ص ۳۷۷ - ۳۷۸). از اینجا معلوم می شود که «ممکن است جامعه‌ای پیشرفت کرده باشد؛ ولی تکامل نیافته باشد و همچنین است کلمه توسعه» (مطهری، همان، ص ۴۰۱). پس در نسبت‌شناسی مفهوم تکامل و پیشرفت، تکامل و توسعه از حیث منطقی می توان گفت رابطه عام و خاص مطلق دارند؛ چه اینکه هر تکاملی پیشرفت و توسعه هست؛ اما هر پیشرفت و توسعه‌ای تکامل نیست. بلکه بعضی پیشرفت‌ها و توسعه‌ها تکامل‌اند و بعضی تکامل نیستند. بنابراین بایسته است به مفهوم‌شناسی دقیق و

همه‌جانبه و عوامل و موانع‌شناسی تکامل، پیشرفت و توسعه پرداخت و در نظریه پیشرفت اسلامی بایسته است به چنین عناصر و مؤلفه‌هایی در معنای «پیشرفت» توجه جدی صورت گیرد تا گفتمان «پیشرفت» بر اساس منطق اسلامی و معارف و حیانی تبیین و حاکم شود که به نظر می‌رسد انتخاب واژه «پیشرفت» بر اساس الگوی اسلامی - ایرانی از سوی مقام معظم رهبری نیز با چنین اندیشه فلسفی - معرفتی و انگیزه الهی - توحیدی و انتظار تکامل و رشد همه‌جانبه‌گرایانه باشد تا ادبیات گفتمانی خاصی تولید شود و یک جهان‌بینی اسلامی - توحیدی، پشتیبان «پیشرفت» قرار گیرد و همه مؤلفه‌ها، انواع، عناصر و ساحت‌های رشد، پیشرفت، تکامل و توسعه دین شود و واژه‌های توسعه و پیشرفت معانی و مبانی مبتنی بر بینش‌ها و گرایش‌های اسلامی - آن هم اسلام جامع و کامل، اسلام قرآن و عترت - یابند و خط پیشرفت اصیل و رشد حقیقی و توسعه واقعی گم نشود. همچنین گفتمان «تمدن نوین اسلامی» بر اساس عقلانیت، معنویت، عدالت، حریت و رشد همه‌جانبه تحقق یابد تا تمدنی هدف‌دار، معیارمند و معنامند به عنوان تمدن اسلامی در جریان پیشرفت و تکامل فراروی بشریت و جان جدید قرار گیرد. اینک با توجه به مباحث مقدماتی یادشده و اینکه مسئله اصلی ما مبناسناسی نظریه پیشرفت با بهره‌گیری از آموزه‌های و حیانی و معارف عرفانی مبتنی بر آن است تا فرضیه «تنها مکتب اسلام ناب و مبانی قرآنی - عرفانی می‌تواند نظریه پیشرفت را در الگوی اسلامی - ایرانی حمایت و تبیین کند»، بحث مبانی و حیانی انسان‌شناسی پیشرفت با رویکرد عرفانی را به شرح ذیل طرح و تبیین می‌کنیم:

### ماهیت‌شناسی انسان در قرآن

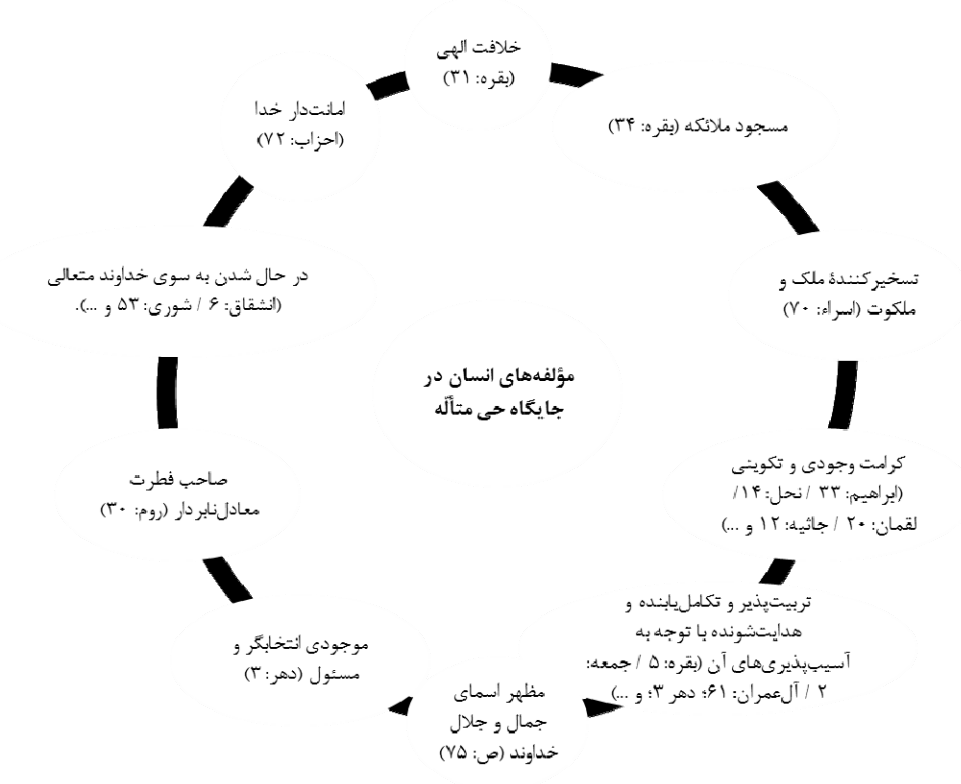
انسان در منطق قرآن از حیث فیزیکی و فرافیزیکی در «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) آفریده شد و آفرینش انسان با دو دست خدای سبحان «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) صورت گرفت تا او مظهر اسما و اوصاف جمال و جلال الهی قرار گیرد و بهانه آفرینش ماسوای انسان، یعنی ملک و ملکوت، جهان فانی و باقی و عالم پیدا و پنهان، هرآینه انسان قرار گیرد و خدای متعالی طبیعت و ماورای طبیعت، فرش و عرش و ناسوت و لاهوت را در آینه هستی آدمی به نمایش بگذارد و از تراب و طین تا روح الهی را در وجود او متجلی کند و راز شناخت و شیدایی انسان به خدا و سِرّ پیوند وجودی عبد و معبود را در لبریز کردن جام و جان انسان

به شراب ظهور روحانی روح خود نشانه رود و به نمایش گذارد که فرمود: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲ / حجر: ۲۹) تا تکون انسان با تکامل جوهری و تسویه و تعدیل به ظرفیت و قابلیت دریافت «حقیقت الهیه» برسد و چنین گوهری آسمانی و ملکوتی در انسان عدل‌نابردار و رقیب‌ناپذیر است و با این حقیقت الهی توان ادارک و دریافت اسرار عالم و رازهای خلقت و صدر و ساقه جهان امکان را دارا و مُعَلِّم به تعلیم الهی که «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) است. انسان در آینه وحی، قابلیت شناخت ساختار وجودی خویشتن را داشته، از فطرتِ معادل‌نابردار و جانشین‌ناپذیری که تبدیل‌شونده نیست و کُفُو و همتایی نیز ندارد بهره‌مند است و با چنین سرمایه‌های فراطبیعی و استثنایی که مختص آدمی است، انسان را «خليفة خدا» و «امانت‌دار الهی» معرفی می‌کند تا موقعیت وجودی و هویت اصیل آدمی را دقیق و عمیق بشناساند که قرآن، کتاب انسان‌شناسی و انسان‌سازی تمام‌عیار است و این «أَحْسَنَ الْحَدِيثِ» (زمر: ۲۳) از سوی «أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» برای تفسیر و تربیت و تعلیم «احسن مخلوقین» (مومنون: ۱۴) نازل شده که هدایت «اقوم» (اسرا: ۹) برای موجود «أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) ظهور یافت و البته متشابهات وجودی انسان در حوزه طبیعت و غریزه به محکّمات وجودی او در ساحت فطرت نیز تفسیربردار و تأویل‌پذیر است تا نقطه ابهام و خلأ و کاستی در حوزه انسان‌شناسی و حیانی باقی نماند و انسان، خویشتن را در پرتو قرآن چنان‌که بایسته و شایسته است بشناسد و هندسه هستی‌اش را در مکتب وحی بجوید و تفسیر آفاقی (بیرونی) و انفسی (درونی) انسان در سایه‌سار قرآن عینیت یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲ – ۲۴). چه اینکه تغییر، تربیت، تعلیم و تکامل انسان متفرع بر نوع «تفسیر» و رهیافت از ساختار هویتی و ماهیتی انسان خواهد بود و «تغییر» در پرتو «تفسیر» و تعالی در ظلّ تبیین آدمی ممکن خواهد بود؛ زیرا تا ندانیم و نیابیم که انسان چیست؛ شناسنامه معرفتی – وجودی او کدام است و چه هویت و نوعیتی دارد، چگونه می‌توانیم از آموزش و پرورش، بینش و کشش، دانش و گرایش و تعلیم و تربیتش سخن به میان آوریم؟ آیا جز این است که «خودسازی» فرع بر «خودشناسی» و کمال علمی و عملی، بازتابی از نوع معرفت به انسان و انسان‌شناختی است؟ و راز فلسفه‌های گونه‌گون در عالم علم و تربیت در تنوع و تکثیر مکاتب انسان‌شناختی است و چه نیکوست که انسان در کلام خدا که آفریننده اوست «تفسیر» و سپس «تغییر» یابد و تکامل او بر «تبیین» او استوار شود و چه عمیق و انیق خدای سبحان به باورمندان مبدأ و معاد

می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛ یعنی انسان به حکم ضرورت عقلی و ایمانی، بایسته است به «خویشتن» و اعماق دریای وجود و درون خویش برگردد تا سطح و ژرفای هستی و ساحت‌های ظاهری و باطنی خود را بیابد و در صدد شناخت مفهومی یا حصولی و شهودی یا ذوقی خویش که به معرفت آفاقی و انفسی یا خودآگاهی حصولی و حضوری تعبیر شده است برآید که «معرفة النفس انفع المعارف» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸) و هموارسازی طریق تکامل و راه تهذیب، همانا در شناخت نفس است که به تعبیر استاد جوادی آملی «چنین معرفتی هم در تذکیه عقل نظر و هم در تزکیه عقل عمل و هم در تضحیه نفس مسوئه و اماره و هم در تسویه مجازی ادراکی و تحریکی دیگر، سهم تعیین کننده دارد...» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۵). آری بهترین معرفت انسان، «قرآن کریم»، و کامل‌ترین مکمل و مربی انسان، «انسان کامل» است و اگر انسان خود را در پرتو قرآن «صامت و ناطق» یعنی وحی و شریعت و انسان کامل مکمل بشناسد و به آنها بسپارد، به فوز و فلاح و سعادت و صلاح دست یافته است که قرآن کریم و انسان کامل، عوامل و موانع تکامل انسان و رازهای صعود و سقوط و هدایت و هبوط آدمی را نیک تبیین کرده اند و «انسان در قرآن» از حیث معرفت شناختی به «حی متآله» تعریف شده است که نظریه معرفت شناسانه علامه جوادی آملی در انسان‌شناسی قرآنی مبتنی بر آن است و در شرح آن فرموده‌اند: «جنس» انسان بر اساس این تعریف «حی» است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی، مصالح دارای منطق است و می‌توان گفت که معادل «حیوان ناطق» است و فصل این تعریف که فصل اخیر حد انسان است، «تآله» است؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت اوست؛ پس قرآن کریم نطق را فصل اخیر انسان نمی‌داند. نطق لازم است؛ ولی کافی نیست؛ چون اگر کسی اهل ابتکار و صنعت و سیاست باشد؛ ولی همه اینها را در خدمت هوای نفس بگذارد، از نظر قرآن «انعام» و «بهیمه» و «شیطان» است؛ بنابراین آنچه در اصطلاح توده مردم، انسان است (حیوان ناطق)، در ردیف جنس او قرار دارد و تآله او در حقیقت فصل‌الفصول وی است (جوادی آملی، همان، صص ۱۵۰ و ۱۹۰ - ۱۹۱ / همو، ۱۳۸۳، ج ۱۵، صص ۱۵ - ۲۰ و ۳۹ - ۶۵). حال آیا با چنین رویکرد معرفت شناسانه‌ای به انسان یا رهیافتی بی‌همتا در حوزه انسان‌شناختی، طریقه تعلیم و تربیت و تغییر و تکامل انسان در جهت رشد و رستگاری و صلاح و سداد و سعادتش فرق نخواهند کرد؟ و در نگاه قرآنی اگرچه انسان



خلیفه خدا، امانتدار الهی و صاحب روح رحمانی است، نه «اصالت» که «مقام مظهریت» دارد؛ انسان و فقر وجودی و نیاز نفسی محض است. با توجه به مطالب پیش گفته، انسان در قرآن، تعریف ماهوی و هویت وجودی کاملاً الهی دارد و می‌توان آن را به صورت دایره‌ای با شعاع‌های اصیل که مؤلفه‌های هویت او هستند، ترسیم و تصویر کرد.



## تعریف منطقی و وحیانی انسان

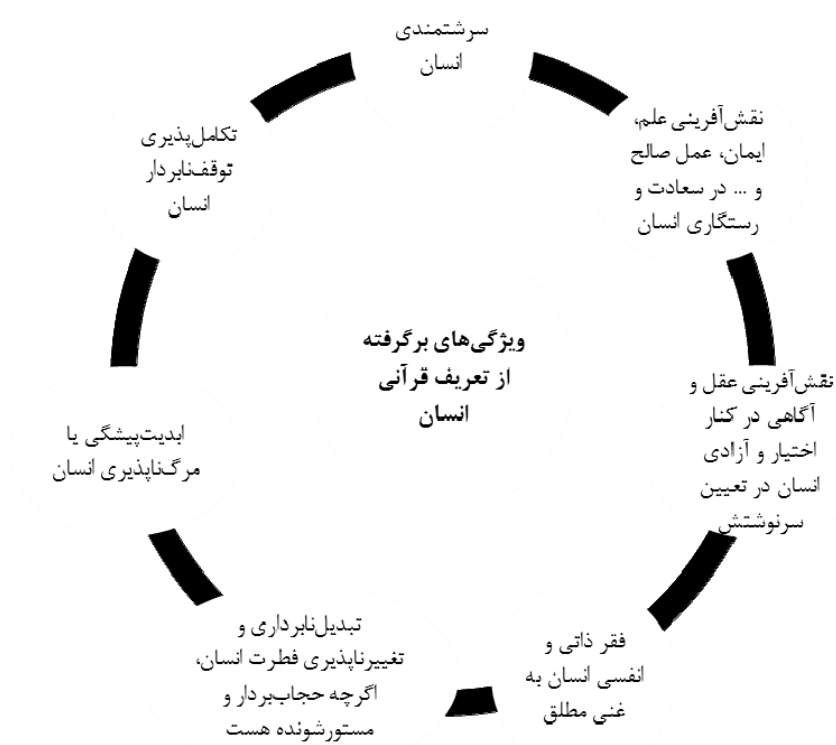
۱. **تعریف منطقی انسان:** در منطق بحث معرف آمده است که از پنج راه می‌توان اشیا را شناخت: ۱. حد تام، ۲. حد ناقص، ۳. رسم تام، ۴. رسم ناقص، ۵. تمثیل که تعریف به حد تام، تعریف به ذاتیات خود شیء است و در تعریف انسان گفته‌اند: «الانسان هو حیوان ناطق». در تعریف یادشده حیوان، جنس و ناطق، فصل انسان است که تعریف ماهوی انسان شمرده می‌شود که در تعریف تکامل‌یافته انسان در حکمت متعالیه، انسان حقیقی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست. به تعبیر استاد شهید مطهری: «حقیقت این

است که سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد ... انسان در آغاز وجود خویش جسمی مادی است، با حرکت تکاملی جوهری، تبدیل به روح یا جوهر روحانی می‌شود ...» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶ - ۲۷). بنابراین هویت انسانی از حدوث مادی و جسمانی آغاز و به بقای مجردانه روحانی منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۲ - ۹۳). پس در حکمت صدرایی نفس ناطقه، صورت انسان است که با ماده متحد است و صورت انسانی، تمام حقیقت انسان و فصل اخیر و واجد تمام حقایق مادون خویش و همانند برزخی که جامع دو عالم است، آخرین مرتبه حقیقت و معنای جسمانیت و نخستین مرتبه روحانیت است که به همین سبب باب‌اللهی است که به واسطه آن به عالم قدس پای می‌نهد (صدرای شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۷).

**۲. تعریف قرآنی انسان:** قرآن کتاب انسان‌شناسی جامع و کاملی است؛ کتاب تدوینی که در کنار کتاب تکوینی، یعنی انسان قرار داده شده و فاعل و علت موجدۀ هر دو کتاب یکی، یعنی خداوند متعال است؛ پس خالق انسان در کتاب قرآن که مخلوق اوست به تعریف انسان پرداخته و ماهیت و هویت وجودی‌اش را تبیین و تشریح کرده است. آری قرآن کریم در کنار انسان‌های کامل مکملی چون پیامبر اسلام ﷺ و امامان هدایت و نور علیهم‌السلام مبین و مفسر کتاب وجود آدمی‌اند تا تحریف و انحرافی در انسان‌شناسی جامع و کامل صورت نگیرد؛ چنان‌که در مکاتب بشری الحدوث و تئوری‌پردازان آنها با تحریف‌ها و انحراف‌ها، تدسیس‌ها و قلب حقیقت‌هایی روبه‌رو بودیم و هستیم و انسان‌شناسی‌هایی عرضه شد و مبنای علوم انسانی و تجربی و پایه قرار گرفت که گرچه رهاورد فناورانه شگفتی‌انگیزی داشت، ولی انسان را از انسانیتش تنزل داد و مقام اصیل انسانی، هم کم شد و هم گم شد و انسان جدید به دنبال گم‌شده خویش یا روزگار وصل به اصل خود است. قرآن انسان را بر خلاف تعاریف رایج علمی در منطق، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و ... «حی متألّه» می‌داند؛ یعنی موجود زنده‌ای که حیات او در تأله وی متجلی است که «حی» جنس انسان و «متألّه» فصل اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹ - ۱۵۵ / همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲ - ۱۱۶). این تعریف قرآنی از انسان، حیات حقیقی و ملکوتی انسان را با عنایت به ابدیت انسان و تکامل حداکثری و توقف‌نابردار او رقم می‌زند و اگر علوم انسانی بر چنین تعریفی از انسان، شکل و شاکله یابد، انسانیت انسان، قربانی جسمانیتش و

ملکوت آدمیان، فدای ملک او نخواهد شد و در نتیجه آسایش و آرامش، ایمان صائب و عمل صالح در متن حیات فردی و اجتماعی‌اش بروز و ظهور می‌یابد.

آری اساساً علوم انسانی غربی با غروب چنین تعریف و تفسیری از انسان همراه بود و هست و اومانیزم غربی با انسان‌گرایی خودبنیاد و بریده از آسمان و وحی و هدایت انسان کامل مکمل همراه شد که بحران هویت، برون‌داد آن شد به تعبیر استاد شهید مطهری، جنبه جامعه‌شناسانه بر جنبه روان‌شناسانه تقدم یافت و مبنای فلسفی‌ای چون «اصالت انسان» یا «اومانیزم» را رقم زد که نتیجه‌اش اصالت‌نداشتن انسانیت انسان و اصالت‌داشتن حیوانیتش شده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶).



استاد جوادی آملی می‌فرمایند: «معرفت چیهستی و هستی انسان و چگونگی ترکیب او از جسم و روح و شناخت تجرد روح و چگونگی پیوند روح با جسم مادی و نیز آگاهی به کمال اصیل انسانی و راه نیل به آن و رهبری و راهنمایی به سوی آن و انواع

روابط انسان با نظام هستی و پدیده‌های آن و ... از مسائل مهمی است که در حوزهٔ مربوط به شناخت انسان قرار می‌گیرند. بهترین راه برای تشخیص این امور و اصول، استفاده از کلام خداوند انسان‌آفرین در قرآن کریم است؛ زیرا قرآن برای هدایت انسان و تکامل او نازل شده و مسائل مزبور را به روشنی بیان کرده است. خداوند در قرآن، انسان را سراسر فقر و نیاز معرفی می‌کند و او را عین ربط و فقر وجودی می‌داند؛ یعنی تمام هستی او به حق وابسته است «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». وقتی انسان خود را فقیر و عین ربط یافت، خدای خود را که عین غنا و بی‌نیازی است، خواهد شناخت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». همچنین خداوند، انسان را خلیفهٔ خود می‌خواند. انسان برای شناخت چگونگی خلافت خود از خدا، باید خدا را بشناسد؛ زیرا شناخت خلیفه بدون معرفت «مستخلف عنه» ممکن نیست؛ زیرا وی جانشین خداست و تا معرفت خداوند حاصل نشود، چگونگی خلافت او معلوم نخواهد شد. قرآن کریم، کتاب وجودی انسان را در دو مقام تدوین کرده است؛ در مقام اول، از هویت انسان سخن می‌گوید و او را بر خلاف تعریف رایج که وی را حیوان ناطق می‌دانند، «حی متألّه» یعنی موجود زنده‌ای دانسته است که حیات او در تأله وی تجلی دارد و تأله، همان ذوب شدن در ظهور الهیت است. این هویت انسان، تبدیل پذیر نیست؛ زیرا او در «احسن تقویم» و زیباترین صورت، آفریده شده است؛ نه خداوند او را تغییر می‌دهد؛ زیرا او را به بهترین وضع آفرید و نه غیر خداوند او را دگرگون می‌کند؛ زیرا قدرت تغییر او را ندارد (لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ). قرآن، انسان را به گونه‌ای معرفی کرده است که بداند از کجا آمده است و پس از این به کجا می‌رود و در محدودهٔ دنیا چه باید بکند.

ولی در مقام دوم، قرآن چگونگی باروری و شکوفایی گوهر ملکوتی انسان را که حیات و تأله است و نیز راه رسیدن وی به کمالات وجودی را بیان می‌کند و در زمینهٔ اسباب سهولت و صعوبت پیمودن راه و ویژگی‌های راهنما و راهزن راه سخن می‌گوید. قرآن، انسان را موجودی برخوردار از فطرت توحیدی و امانت‌دار الهی و دارای عقل و درک دانسته است که باید گوهر وجودی خود را شکوفا کند و سعادت او در شکوفایی گوهر وجودی اوست و این گوهر وجودی با ارائهٔ برنامه از طریق انسان‌شناس واقعی، یعنی

خداوند شکوفا می‌شود و این برنامه، همان دین الهی است که با تحت پوشش قرارداد ابعاد وجودی انسان و چگونگی ارتباطات او تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۰ ب، ص ۳۱).

## هویت‌شناسی انسان در قرآن

هویت‌شناسی انسان در قرآن با ماهیت‌شناسی او در هم تنیده و به هم پیوسته‌اند؛ لذا بر پایهٔ معارف قرآنی، انسان مانند جهان هستی، لایه‌ها و ساحت‌های وجودی گوناگونی دارد و همان‌گونه که هستی چهار ساحت «مادی»، «مثالی»، «عقلی» و «الهی» دارد، انسان نیز دارای مراتب و عوالم چهارگانهٔ «ماده»، «مثال»، «عقل» و «اله» یا «مادی»، «مثالی»، «عقلی» و «الهی» خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵ - ۱۶۸ / همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰ - ۱۱۶). در این نگاه و نگره، انسان باقی و ابدی است که جامع جهان پیدا و پنهان و عصارهٔ خلقت و آینه‌گردان جمال و جلال الهی است و اگر چنین انسان‌شناسی‌ای مبنای پیشرفت قرار گیرد، انسان مرکزی و انسان‌محوری، معنای حقیقی و واقعی یافته و انسان متصل به ماورا و عالم معنا، انسان مرتبط با خدا و وحی الهی که انواع رابطه‌هایش با خدا، خود، جامعه و جهان در ارتباط با انسان کامل که خلیفهٔ خدا و حجت الهی است، تنظیم خواهد شد؛ در نتیجه عقلانیت و معنویت با عدالت اجتماعی در سطح و ساحت جهان و جامعهٔ بشری رقم زده می‌شود و گسترش می‌یابد. به هر حال «انسان‌شناسی کامل، زمانی شکل می‌گیرد که انسان با تمام ساختارهای وجودش شناخته شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹) و از دیدگاه استاد جوادی آملی، ساختار وجود انسان عبارت‌اند از: ۱. حیات که با «حی متألّه» قابلیت تفسیر دارد، ۲. علم که انسان تنها مظهر علم خداست، ۳. قدرت که در این ساختار نیز انسان، مظهر قدرت الهی است. ناگفته نماند که در ساختار وجودی انسان، روح ملکوتی و حیات متألّه‌انسان زیربنای ساختار علمی و ارادی اوست تا انسان توان مدیریت بر قوای وجودی‌اش را بیابد و به عمران و آبادانی طبیعت و تسخیر آن پردازد و نقش جانشینی خدا را ایفا کند (جوادی آملی، همان، ص ۱۹۳ - ۲۱۱). با توجه به شناخت ماهیت و هویت وجودی انسان در آموزه‌های وحیانی، اکنون می‌توان اصول انسان‌شناسی وحیانی را بدین شرح مطرح کرد:

## اصول انسان‌شناسی

انسان در سیر تکامل طبیعی که با دکترین حرکت جوهری اشتدادی نفس قابل فهم و تفسیر است دارای سیر تکامل ماوراءالطبیعی که با صیوروت یا شدن تکاملی و تصعید وجودی قابل تأویل است، روبه‌روست و انسان‌شناسی اگر به تکامل‌شناسی طبیعی و فراطبیعی منتهی نشود، قابلیت تکریم انسان و تأمین سعادت واقعی‌اش را ندارد؛ زیرا با شناخت حیات طبیعی و طبیه انسان می‌توان سعادت جامع و کامل او را تبیین و تعیین کرد. صیوروت انسان یا شدن و تصعید تکاملی‌اش در آیات روشن قرآن کریم بر اساس مراحل به شرح ذیل صورت می‌پذیرد (چون صیوروت یعنی از نوعی به نوع دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر درآمدن و تحول درونی یا شدن وجودی است).

همه هستی از جمله انسان به سوی خدای سبحان در صیوروت‌اند: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ لکن آدمیان بر اساس نوع و میزان معرفت و عمل صالح خویش در این رفتن جوهری و شدن همه‌جانبه چند طایفه‌اند: برخی به سوی «اسم عظیم» خدا در حرکت‌اند و به دنبال علم، کرامت، حلم یا ... هستند و عبدالکریم یا عبدالعلیم یا عبدالحلیم و ... می‌شوند و مظهر نامی از اسمای عظیم الهی‌اند. برخی دیگر به سوی «اسم اعظم» در صیوروت‌اند؛ آنان عبدالله و عبدالرحمن‌اند که از بزرگ‌ترین و زیباترین نام‌های خدای سبحان هستند: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰). آنان که به سوی این دو اسم اعظم در صیوروت‌اند، از اسم‌های عظیم گذشته و به سوی «لقاءالله» یا «لقاءالرحمن» حرکت می‌کنند؛ همچون جویباری که از دریاچه و دریا چشم پوشیده و به سوی اقیانوس می‌شتابد. مرحله‌ای که انسان از «تعین اسمی» در می‌گذرد و به سوی «هویت ضمیری» که فراتر از «الی الله» و «الی الرحمن» است صیوروت می‌یابد. به تعبیر استاد مفسر و حکیم متأله، جوادی آملی، قرآن کریم در این بخش چهار دسته آیات را مطرح می‌کند:

آیاتی که در آنها از صیوروت به سوی «ضمیر غایب» یاد شده است؛ «إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده: ۱۸ / غافر: ۳ / شوری: ۱۵ / تغابن: ۳). اگرچه این ضمیر به «الله» باز می‌گردد اما چون «الله» اسم ظاهر و تعینی از تعینات است، صیوروتی فراتر از آن نیز یافت می‌شود که به چهره ضمیر غیبت در می‌آید.

دسته دیگر آیات صیوررت، از چهره غیبت فراتر می‌رود و به صورت خطاب جلوه می‌کند که انسان سالک صائر پروردگار، خویش را به طور مستقیم خطاب کرده و به آن ذات منیع عرض می‌کند: «رَبَّنَا عَلَيكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنُتْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه: ۴) و نیز: «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵). این مرحله صیوررت نه به سمت اسم است و نه به طرف ضمیر غایب؛ بلکه خطاب «به سوی تو» است.

دسته سوم آیات صیوررت، آیاتی است که در آنها سخن‌گویی انسان به کناری نهاده می‌شود و خداوند خود تکلم در این باره را بر عهده می‌گیرد؛ لیکن از صیوررت «به سوی ما» (با ضمیر متکلم مع‌الغیر) یاد می‌کند: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ» (ق: ۴۳). وقتی به صورت جمع از واژه «ما» استفاده می‌کند، یعنی من با همه اسماء و صفات خود، غایب صیوررت شما هستیم.

در دسته چهارم آیات که از تمام مراتب پیشین فراتر است از ضمیر متکلم وحده استفاده شده است؛ صیوررت شما «به سوی من» است و با این تعبیر فقط از خود سخن می‌گوید: «أَن اشْكُرْ لِي وَاوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» (لقمان: ۱۴). با توجه به آیات پایانی سوره فجر معلوم می‌شود که صیوررت به سوی ضمیر متکلم وحده، نهایت صیوررت انسانی است؛ چه در بخش عذاب «فَيَوْمئذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا \* وَلَا يُوثِقُ وِثَاقُهُ أَحَدًا» (فجر: ۲۵ - ۲۶) و چه در بخش پاداش و لقاءالله «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ - ۲۸). گرچه همه این مراحل، کمال و صیوررت به سوی خداست؛ ولی هر مرتبه نسبت به مرتبه قبلی، کمال برتر است تا برترین مرحله که نهایت ظرفیت انسانی را فراهم می‌آورد و برای شهود مبدأ و منتهای هستی و اول، آخر، ظاهر و باطن آفرینش، انسان را به قله شهود می‌کشاند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۹ - ۷۱).

معرفت نفس، نقش کلیدی در سرنوشت انسان دارد و لازمه علوم انسانی بایسته اسلامی، عرفان به نفس و خودآگاهی و خودیابی است؛ درحالی که علوم انسانی غربی جهل به خود یا غفلت از خود را به ارمغان آورده است؛ البته خود حقیقی یا خدایی یا فطری انسان. در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، معرفت نفس، کلید علوم و مادر حکمت‌ها و اصل فضیلت‌هاست؛ چنان‌که ملاصدرا گوید: «علم النفس هو ام الحکمه و اصل الفضائل، والنفس هي العادة الماسحة، وهي ام الصناعة و معرفتها اشرف المباحث بعد اثبات

المبدأ الاعلی و وحدانیته، والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع علیه اسم الحکمه و اناتقن سائر العلوم، فالعلم المشتمل علی معرفتها افضل من غیره» (صدرای شیرازی، ص ۷ / حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۷) یا در جای دیگر می گوید: «فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۴، نکته ۷۰۶)؛ چنان که ملاصدرا معرفت نفس را کلید قیامت شناسی نیز دانسته اند «مفتاح العلوم بیوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها» (صدرای شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۷۸). خودشناسی باید مقدمه خودسازی باشد که البته خودشناسی انفسی یا شهودی، عامل خودسازی و پرورش استعدادها و درونی و شکوفاسازی آنها خواهد بود؛ آری ما کاری مهم تر از خودشناسی و خودسازی نداریم و علوم انسانی اسلامی، ما را به سوی این دو نکته محوری و بنیادین تکامل وجودی می برد. چه اینکه عقلانیت و عبودیت انسان در گرو خودشناسی و خودسازی است. انسان عارف به نفس، متأله است؛ چنان که ملاصدرا در مبدأ و معاد گوید: «فان معرفة النفس و احوالها ام الحکمة و اصل السعادة، و ... وقیل ... اعرف نفسك تعرف ربك و ... وفي الحکمة العتیقة من عر ذاته تأله؛ ای صار عالما ربانیا فانیاً عن ذاته مستغرقاً فی شهود الجمال و جلاله ...» (المبدا والمعاد، ص ۶) و علوم انسانی آگاهی بخش به خود یا خودآگاه ساز متألهان می پرورد یا تأله پرور است که انسان خودآگاه، انسان خداآگاه خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۱ - ۵۷ و ص ۱۳۱ - ۱۸۲ / حسینی تهرانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹ - ۲۲۱). انسان در تکامل وجودی اش حدبردار نیست و باید حداکثرگرایانه عمل کند؛ چه اینکه انسان مقام معلوم از حیث هویت شناسی و درجه مشخص از نظر ماهیت شناسی ندارد که جناب ملاصدرای شیرازی نیز فرمود: «ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهویة و لا لها درجة معينة فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة والنفسیة والعقلیة التي کل لها مقام معلوم، بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة و لاحقة و لها فی کل مقام و عالم صورة اخرى» (صدرای شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۸۳ / حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶). با تکیه بر هویت و ماهیت شناسی قرآنی، انسان و تعریف حیانی و اصول یادشده، اکنون به برخی از مبانی وجودی انسان در تبیین نظریه پیشرفت با رویکردی عرفانی اشاراتی مجمل خواهیم داشت:



## مبانی عرفانی انسان‌شناسی و حیانی

### ۱. انسان، جامع عالم ملک و ملکوت

انسان کامل، تنها مظهر و جلوه کمالات ذاتیه خداوند است تا از طریق او جمال و جلال الهی ظاهر شود و راز خلقت او این است که حق تعالی خواست همه اسما و کمالات خود را در آینه غیر ببیند؛ پس انسان کامل را آفرید و همه کمالات را در او جلوه‌گر کرد. ابن عربی در «فص آدمی» گوید: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنی التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود و يظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له المرأة» (ابن عربی، [بی تا]، فص آدمی، ص ۴۸). چون حق تعالی از حیث اسمای حسنا بی شمارش خواست تا اعیان اسما، بلکه خودش را در «کون جامعی» که تمام امر را محصور می‌کند ببیند و سرّ خود را در او ظاهر کند، آدم را آفرید؛ زیرا رؤیت کمالات خود در خود، مانند رؤیت خودش در امر دیگری مانند آینه نیست. انسان کامل، محلی بود که خداوند در آن به طور کامل تجلی کرد و اگر چنین محل و صورتی نبود، هرگز کمالات ذاتیه حق جلوه‌گر نمی‌شد. انسان کامل روح و مغزای عالم وجود و هستی است و عالم بدون او جسمی بی‌جان و ماده‌ای بدون روح است. روح عالم، انسان کامل است «و قد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شيخ مسوي لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة و من شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا و يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه ... فافتضى الأمر جلاء مرأة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة (و كان) روح تلك الصورة» (ابن عربی، همان، [بی تا]، ص ۴۹). انسان کامل، جمع بین نشئتین است؛ در او دو نشئه عنصری و روحانی به کمال وجود دارد و صاحب مرتبه انسانی است که این مرتبه در نوع انسان بالقوه و در انسان کامل بالفعل است. «فقد علمت حكمة نشئة آدم أعنى صورته الظاهرة و قد علمت نشئة روح آدم أعنى صورته الباطنة و قد علمت نشئة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة» (ابن عربی، همان، ص ۵۶). اگر انسان کامل نبود، عالم خلق نمی‌شد؛ چرا که تنها صورت کامل حق، اوست و هدف و غایت خلقت، ظهور صورت کامل حق و کمال جلا و استجلاست و این کمال، تنها در انسان کامل وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۳،

ص ۲۶۶). او در ادامه می‌نویسد: «فإن الله لما أحب أن يعرف، لم يمكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، و ما أوجد الله على صورته أحدا إلا الإنسان الكامل» (ابن عربی، همان) و در بخش دیگری می‌نویسد: «لما كان الإنسان الكامل هو المخلوق على الصورة الإلهية، فهو الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم، فإن الإنسان الكامل أكمل الموجودات، و هو الغاية، و لما كانت الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها، فما خلق ما تقدم عليها إلا لأجلها و ظهور عينها، و لولاها ما ظهر ما تقدمها، فالغاية هو الأمر المخلوق بسببه ما تقدم من أسباب ظهوره، و هو الإنسان الكامل...» (ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۳۹۶). حقیقت انسان، تمام حقایق را در خود جمع کرده و در عین حال که از اکوان است، می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع کند؛ چنان‌که کاشانی گفته: «انسان به جامعیت خود (بین دو نشئه ظاهری و باطنی) که شایستگی خلافت را یافته است، واسطه بین حق و خلق می‌شود تا با ظاهر خود، صورت عالم و حقایق آن را در بابد و با باطن خود، صورت حق و اسمای ذاتی او را درک کند. با جمع بین این دو صورت، شایستگی مقام خلافت برای او محقق می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱). آری تنها حقیقت انسان است که ظرفیت جمع حقایق خلقی و الهی را داشته و توان صعود تا مرحله تعیین ثانی و اول را دارد و انسان کامل به حسب مرتبه، عالم کبیر و عالم انسان صغیر است؛ چرا که انسان کامل از سوی حق خلیفه بر هستی است و جمع بین جمعیت الهیه و تفصیل عالم است. از این‌رو انسان کامل، کامل‌تر از مجموع عالم است؛ چه او حرف‌به‌حرف بلکه افزون‌تر از آن، نسخه کامل عالم است. البته در تعبیری دیگر عارفان، به عالم، یعنی از عقل اول تا عالم ماده، عالم کبیر می‌گویند و به انسان، عالم صغیر اطلاق می‌کنند. گویا انسان همان عالم است؛ جز اینکه صغیر است. این صغیر و کبیر به حسب صورت ظاهر است؛ و گرنه به حسب معنا و مرتبه، انسان کامل، کبیر است. «كما يقال للعالم: الإنسان الكبير كذلك يقال للإنسان: العالم الصغير و كل من هذا القولين إنما يصح بحسب الصورة و أما بحسب المرتبة فالعالم هو الإنسان الصغير و الإنسان هو العالم الكبير» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۱). در مقابل انسان کامل، انسان‌الحيوان قرار دارد و ویژگی مشترک انسان کامل با دیگر انسان‌ها این است که احکامی که در انسان کامل به صورت بالفعل وجود دارد، در نوع انسان به صورت بالقوه است. لذا مقام جمعی برای نوع انسان به صورت بالقوه است. نوع انسان قابلیت رسیدن به عالم اله و حتی مرتبه احدیت را دارد؛ ولی تنها در خلیفه و حجت خداست که این قابلیت

به فعلیت می‌رسد. انسان‌های دیگر نیز به میزان فعلیت‌یافتن این استعدادها از انسان‌الهیوان فاصله می‌گیرند و به انسان کامل شبیه می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۵۵ - ۵۸۲).

## ۲. انسان، تجلیگاه اسمای الهی

خدای سبحان آن‌گاه که به ظهور گنج پنهان کمالات وجودی‌اش اشتیاق نشان داد و خواست این کمالات را در آینه غیر ببیند، خلق را آفرید (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۸ - ۴۹). در این آفرینش، هر مخلوقی تنها برخی از کمالات او را به نمایش می‌گذارد؛ تنها آفریده‌ای که می‌تواند این کمالات را یک‌جا و به‌طور کامل نشان دهد، انسان است. آفرینش در عرفان، با عشق یا همان حرکت حبی (در اصطلاح عرفانی آن) یا حب به اظهار کمالات نهان که در زبان روایت به کنز مخفی یاد شده (شریف شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۹ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۴، ص ۱۹۹) آغاز می‌شود. این اظهار کمالات با آموزه هستی‌شناختی دیگری به نام کمال جلا و استجلا گره می‌خورد؛ چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم کمال استجلا، شهود حق، خود را در آینه خلق است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۳۹). بدین ترتیب بحث کمال ذاتی با کمال اسمایی و کمال اسمایی با آفرینش خلق گره می‌خورد. در عرفان اسلامی، غایت ایجاد عالم کمال جلا و استجلا ذکر شده است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۵). این کمال بدون صورت انسانی تحقق نمی‌یابد؛ از این رو انسان هم غایت خلقت و هم آینه کمالات حق تعالی می‌شود. مطابق بیان عارفان، هم ظهور حق تعالی در مظاهر (جلا) و هم شهود وی، خود را در این مظاهر (استجلا) بر صورت انسانی متوقف است (رک: جندی، ۱۴۲۳؛ صص ۱۵۱، ۱۵۷ و ۱۷۶ / فناری، ۱۳۷۴، صص ۴۷۲، ۵۷۲ و ۶۷۰) بنابراین آینه‌وارگی انسان در برابر خدا ذاتی است و آینه‌وارگی عالم در برابر خدا به تبع انسان است. از این رو اگر عالم آینه حق می‌شود، تنها به خاطر انسان است و بدون انسان آینه‌وارگی عالم، ناقص و ناتمام است و نمی‌تواند اسرار و کمالات نهانی حق را نشان دهد. قیصری در تفسیر سخن ابن عربی می‌گوید: «از آنجا که خداوند، جهان را به صورت وجود بدون روح (شبح) آفرید و این

وجود آفریده شده، مانند آینه کدر بود، سنت الهی اقتضا کرده که خداوند آن آینه را جلادار کند تا مقصود از آن حاصل شود و آن مقصود، همان ظهور اسرار الهی بود که در اسما و صفات الهی به ودیعه گذاشته شده بودند و انسان به اجمال و تفصیل نمایاننده و اظهارکننده همه آن اسرار است. آدم یا انسان کامل (حقیقت انسان) عین جلای این آینه و روح صورت عالم است؛ زیرا به وجود انسان است که وجود عالم پایان می پذیرد و اسرار و حقایقش را بروز می دهد. در عالم، موجودی که حقیقت خود و دیگری برایش ظاهر شود، به طوری که بداند این حقیقت احدیت (احدیت الهی) است که در این موجودات ظهور یافته و عین آنها شده، جز انسان، موجود دیگری نیست» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸).

بر اساس هستی شناسی عرفانی، موجودات دیگر تنها می توانند برخی از وجوه حق را آن هم از برخی جوانب نشان دهند. در برخی موجودات، وجه باطنی حق غلبه دارد و تنها این وجه در آنها دیده می شود و حق را تنها از این منظر نشان می دهند و در برخی دیگر، وجه ظاهری حق غالب است و آنها تنها با همین وجه، حق تعالی را نمایان می کنند. برخی از موجودات، جهت جمعی حق را به نمایش می گذارند و برخی دیگر جهت تفصیلی او را نشان می دهند و بدین ترتیب، هیچ کدام به طور کامل و از همه جهات نمی توانند حق را نشان دهند. این تنها انسان است که به لحاظ اشتمالش بر همه جوانب، حق را با تمامی کمالاتش نشان می دهد؛ از این رو تا انسان آفریده نشده، خلقت کامل نمی شود و مقصود از آن به دست نمی آید. جندی با توجه به همین معنا می گوید: «تا زمانی که کمال ظهور در مظهر اکمل تحقق نیافته باشد، مقصود از ایجاد عالم نیز محقق نخواهد شد؛ زیرا عالم بدون وجود انسان، قابلیت این مظهریت را ندارد و در نشان دادن حق تعالی به لحاظ ذات، صورت و جمع و تفصیل و ظاهر و باطن ناتوان است و از این لحاظ مانند آینه کدر و ناصاف است؛ یعنی توان پذیرایی روح تجلی مطلوب و مراد مقصود را ندارد» (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۱). بدین ترتیب انسان، تنها موجودی است که می تواند تجلیگاه حق سبحانه و مظهر جمال و جلال الهی یا آینه گردان محبوب سرمدی باشد. آینه تمام نما بودن انسان برای حق تعالی از زاویه

دیگری نیز د خور بررسی است و آن، این است که انسان از آن جهت که کون جامع است، تمامی مراتب وجودی را در خود دارد و از هر مرتبه‌ای نمونه‌ای را به همراه دارد. از عالم غیب، جنبه الوهی و از عالم عقول و ارواح، عقل و از عالم مثال، خیال و از عالم ماده، حس را با خود دارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۵۹). از این رو هر موجودی تنها برخی از اسما و کمالات الهی را به نمایش می‌گذارد؛ اما انسان که همه عالم را در خود منطوقی دارد، به تنهایی تمامی کمالات و اسمای الهی را نشان می‌دهد. به سبب همین شمولیت و فراگیری، از انسان به عالم صغیر یاد شده است. امام خمینی رحمته الله علیه نیز در تحلیل حقیقت انسان در صیوررت از حیوانیت به انسانیت و تکامل یافتن تا آینه شدن برای حق تعالی می‌نویسد: «انسان در ابتدای امر، حیوان بالفعل است. انسان در آغاز پیدایش، پس از طی منازل، حیوان ضعیفی است که جز به قابلیت انسانیت، امتیازی از حیوانات دیگر ندارد و آن قابلیت، میزان انسانیت فعلیه نیست؛ پس انسان، حیوانی بالفعل است در ابتدای ورود در این عالم و تحت هیچ میزان نیست؛ جز شریعت حیوانات که اداره شهوت و غضب است» (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸). نیز فرموده: «انسان موجودی است که در ابتدا مانند حیوانات دیگر است؛ اگر رشد بکند، یک موجود روحانی می‌شود که بالاتر از ملائکه الله می‌شود و اگر به سوی فساد برود، موجودی است که از همه حیوانات پست تر است ...» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۴۶). از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه انسان در آغاز فطرت، خالی از نحو کمال و جمال و نور و بهجت است؛ چنان‌که از مقابلات آنها نیز خالی است؛ لذا استعداد کمال و ترقی و تعالی وجودی را دارد و فطرتش بر استقامت و مخمر به انوار ذاتیه است (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲). ایشان کمال حقیقی را در قرب به خدا می‌داند که کمال مطلق است و اگر انسان مراقب خود بود و رشد کرد و وجود روحانی یافت، از ملائکه بالاتر می‌رود (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۴۶). از دیدگاه امام، انسان، مقامی بسیار بلندمرتبه دارد و مافوق تمام موجودات قرار گرفته و توانایی رسیدن به بلندترین قله‌های کمال و سعادت و مراتب معنوی و روحانی را دارد. انسان یک حد مافوق حیوانی و یک مراتب مافوق حیوانی، مافوق عقل دارد تا برسد به مقامی که نمی‌توانیم از آن تعبیر کنیم. امام خمینی رحمته الله علیه انسان را اسم اعظم الهی و عالم صغیر و عصاره هستی می‌داند که از فطرتی پاک، خالص و خدادادی برخوردار است

(همو، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴ - ۱۴۶) که امام در این راستا، روش‌هایی چون: تفکر، عزم، توبه، مشارطه، مراقبه و محاسبه را در تکامل انسان به عالی‌ترین درجات و والاترین مقامات معنوی لازم دانسته و مطرح کردند (همو، ۱۳۸۸، ص ۶ - ۱۰).

انسان اساساً خلیفه‌الله و جانشین خداوند بر روی زمین و موجودی است عظیم، با فطرتی پاک، خداگونه و استعدادهایی که توانایی رسیدن او را به سعادت ابدی و حقیقی دارند. مقام خلیفه‌اللهی انسان بر مقام حقیقی و نهایی انسان دلالت تام دارد. ایشان فرموده‌اند: «انسان به این حد حیوانی و طبیعی، محدود نیست. برای همین انبیا آمدند تا ما را با ماورا هماهنگ کنند و فطرت، نورانی است و بر صراط مستقیم قرار دارد (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۳۵۸ و ج ۱۱، ص ۲۵۷ / همو، ۱۳۷۵، صص ۱۰ - ۱۲ و ۶۲ - ۶۵). چنان‌که فرموده‌اند: «انسان ادراکاتش و قابلیتش برای تربیت، تقریباً باید گفت غیرمتناهی است ... اگر انسان مثل سایر حیوانات تا همان حدی که حیوانات رشد می‌کردند بود، انبیایی لازم نبود ...» به تعبیر امام «انسان لاحد است در همه چیز» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۳۷۵ / همو، ۱۳۷۷، ص ۸۱) یا «انسان در باطن خودش و فطرت خودش، تناهی ندارد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۰) و اسلام تنها مکتبی است که انسان را به سوی کمال مطلق هدایت می‌کند و تربیتش به گونه‌ای است که دنبال حداکثرها باشد؛ نه حداقل‌ها و نظریه پیشرفت، زمانی نظریه‌ای کامل است که انسان را با بینش جامعیت ملکی و ملکوتی، تفسیر و با گرایش به مقام خلیفه‌اللهی‌اش تربیت کند.

### ۳. خلق مدام و تجدد امثال انسان

ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «از عجیب‌ترین امور، آن است که انسان دائماً در ترقی است و لیکن به لطافت حجاب و نازکی آن و تشابه صورت‌ها آن را احساس نمی‌کند» (ابن عربی، [بی‌تا]، فص شیخی، ص ۱۲۴) و کاشانی در شرح این نکته می‌نویسد: «پس هر چیزی در هر آن و لحظه در حال ترقی است؛ زیرا پیوسته در حال قبول تجلیات الهیه وجودی است که تا ابد ادامه دارد ... انسان

گاه به این امر وقوف نمی‌یابد و گاه به دلیل آنکه اینها تجلیاتی علمی، ذوقی، خیالی یا شهودی هستند از آنها مطلع می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰). انسان همواره در حال شدن است و میان دو بی‌نهایت (بی‌نهایت صعود و بی‌نهایت سقوط) قرار دارد و اگر منزلت خویش را در عالم وجود بشناسد و قدر خویش را بداند، می‌تواند بر اثر ایمان و عمل صالح، همهٔ مرزها را درنوردد و مقامات معنوی را طی کند و پیشرفت را در همهٔ سطوح و ساحات به دست آورد؛ چه اینکه در نظریهٔ پیشرفت و حیانی، انسان حد یقف ندارد و کمال مطلق خواه است و در جستجوی حداکثرهاست؛ نه حداقل‌ها. آموزه‌های اسلامی سه دسته انسان را طرح می‌کند: دستهٔ اول، کسانی‌اند که ملعون‌اند و اینان روز دوشمان از روز اولشان بدتر است؛ یعنی سقوط را آن‌به‌آن تجربه می‌کنند. دستهٔ دوم، کسانی‌اند که روز دوشمان مانند روز اولشان است و اینان متوقف و ساکن‌اند. دستهٔ سوم، کسانی‌اند که روز دوشمان از روز اولشان برتر و بهتر و بالاتر است و اینان اهل صعود و صیورورت‌اند. اینان کسانی‌اند که در خلق مدام و تجدد امثال وجودی قرار گرفته‌اند و شدن را در طول زندگی خویش تجربه می‌کنند و برای آنها هر دم از این باغ بری می‌رسد و تازه‌تر از تازه‌تری برایشان حاصل می‌شود. انسان اسلامی و حقیقی همواره پیشرفت همه‌جانبه را در ابعاد علمی و عملی یا ساحت‌های مادی و معنوی درک و دریافت می‌کند تا رشد متوازن داشته باشد و از رشد کاریکاتوری دوری جوید. بنابراین در دستگاه تفکر اسلامی و منظومهٔ معرفت و حیانی، انسان در حال شدن دائمی و ترقی وجودی و تعالی هستانه است تا مقام خلیفه‌اللهی را در متن زندگی و بستر حیات خود به نمایش بگذارد.

#### ۴. تکامل‌پذیری انسان

با توجه به مباحث پیش‌گفته، شناخت «کمال و کامل» در جغرافیای وجودی «انسان» فرع بر معرفت به انسان است؛ چنان‌که گفته آمد «انسان‌شناسی» ممکن است؛ نه ممتنع. ولی امکان شناخت حقیقت انسان به معنای ساده بودن شناخت او نخواهد بود؛ بلکه

نیازمند ظرافت‌ها و ظرفیت‌های حقیقی است. اگرچه باید معترف شد که اکتنا به حقیقت انسان، ممتنع است.

«انسان‌شناسی» می‌تواند در «کمال‌شناسی» نقش بنیادین ایفا کند. حال اگر انسان را از ساحت هستی‌شناسانه مورد توجه قرار دهیم، انسان مرکب از «روح و بدن» است و ترکیب او حقیقی است؛ نه اعتباری و انسان دارای «وجود واقعی» است؛ نه اعتباری. بنابراین «وحدت حقیقی» دارد؛ نه اعتباری و این ترکیب و واقعیت و وحدت در همه ابعاد و ابعاض وجودی بر اساس «نظام احسن» و «حکیمانه» الهی است. پس باید توجه داشت که اصالت از آن «روح» است؛ نه بدن و این «روح» صورت نوعیه‌اش و عنصر محوری وحدت واقعی است و به لحاظ هویت‌شناسی و فهم جغرافیایی معرفتی هویت انسان به عنصر اصلی اوست که همانا «روح الهی» و «فطرت الهی» است که هم در خصوص «روح» فرمود: «و نفخت فیه من روحی» تا حداقل در بادی امر دو نکته ظریف را گوشزد کند:

نخست اینکه فرمود: «و نفخت فیه روحی»؛ بلکه فرمود: «نفخت فیه من روحی» و «من» نشویه است؛ یعنی منشأ و سرچشمه روح انسانی «ذات حق تعالی» است. دیگر اینکه در اضافه «روح» به «ی» (روحی) مراد از «یای متکلم» ذات حق است و اضافه روح به «ی» اضافه تشریفیه است. و این جغرافیای هستی‌شناسانه و وجودی و موطن و قرارگاه حقیقی انسان را مشخص می‌کند تا معلوم شود که انسان از «ناکجاآباد» نیامده تا به «ناکجاآباد» برود. پس آغاز و انجام و مبدأ و منتهای او کاملاً معلوم است و در جهان بینی اسلامی و بینش توحیدی، انسان ماهیت «از اوایی» به سوی «اوایی» دارد؛ «انا لله و انا الیه راجعون» و از عالم امر است؛ نه «عالم خلق»؛ «یستلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی» و در خصوص «فطرت» که حاق و حقیقت انسان است نیز فرمود: «فطرت الله التي فطر الناس علیها» تا با اضافه فطرت به اسم جامع «الله» که مستجمع جمع صفات کمالیه، جلالیه و جمالیه است بیان کند که انسان از «ظرافت فطرت»، «لطف فطرت» و «طهارت توحیدی» برخوردار



است. «فطرت انسان» هم عدل‌نابردار و جانشین‌ناپذیر است و هم تبدیل‌ناپذیر و تغییر‌نابردار؛ چه اینکه در «احسن تقویم» آفریده شده و احسن مخلوقین است. حال باید دانست که انسان در رویکرد هستی‌شناسانه‌اش «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» است؛ یعنی از حیث «انسانیت» بالقوه است و باید در گذر زمان به «فعلیت» برسد و این فعلیت‌یابی و کمال‌یابی‌اش نیازمند «تذکیه عقل نظر» و «تزکیه عقل عمل» و «تضحیه نفس» است تا در سیر استکمالی تدریجی «تکامل» او معنا و مبنای واقعی یابد و در حدوث و زوال قوه و فعل به صورت اشتدادی هر فعلی قوه و استعداد فعل و کمال دیگری شود و او به سوی «کمال مطلق» ساری و سالک باشد. لذا خط «کمال انسان» از فطرتش به سوی «فاطر السموات و الارض» امتداد یافته و «حد یقف» ندارد و پایان‌ناپذیر است. به تعبیر ملا صدرای شیرازی «ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فى الهوية و لا لها درجة معينة فى الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التى كل له مقام معلوم» (صدرای شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ چنان‌که در حدیث نبوی وارد شده خداوند، عالم را به سه گونه آفرید: یک گونه از نور مطلق، یک گونه از شهوت و حیوانیت مطلق و انسان، مرکب از عقل و شهوت و تفاوت انسان با حیوان و فرشته به دلیل همان «ترکیب ذاتش» خواهد بود که ترکیبی حقیقی است و «استکمال» دارد یا موجودی کمال‌گرا و تکامل‌پذیر است و در سیر تکاملی‌اش به بی‌نهایت و نامحدود معطوف است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) که در این آیه نیز نکاتی لطیف و دقیق نهفته است:

۱. «کادح» با «إلی» متعدی شده که در آن معنای «سیر» نهفته است.

۲. «فملاقیه» عطف بر «کادح» شده؛ زیرا هدف نهایی این سیر و سعی، خدای سبحان

است که خدا «رب» است و انسان «مربوب».

۳. «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» منظور «جنس انسان»، یعنی انسان از حیث انسان بودنش

مطرح است و ربوبیت خداوند نیز عام است. بنابراین اگر به «مبناشناسی» کمال انسان بپردازیم، فطرت توحیدی و الهی انسان، مبنای کمال است و می‌توان گفت

از حیث انسان‌شناسی، فطرت و روح الهی و از حیث معرفت‌شناسی خودشناسی، عقلانیت و معرفت به «زکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟» می‌رسیم و از حیث هستی‌شناسی، اقتضای آفرینش انسان، تکامل است؛ یعنی تکامل، سرنوشت انسان است و معنویت پایهٔ تکامل است. به تعبیر استاد مطهری: «انسان خودش دروازهٔ معنویت است و از دروازهٔ وجود خود به عالم معنا پی برده است». پس انسان طالب کمال مطلق است و درد تکامل دارد و اگر این درد با درک توأم شود، برگ برنده در خلیفه‌الله شدن دست اوست که معیار انسانیت، بینش‌ها و گرایش‌های وجودی انسان و معیار این معیار و ارزش این ارزش‌ها «درد داشتن» است:

هر که او بیدارتر، پردردتر  
 هر که او آگاه‌تر، رخ زردتر

این درد، درد خداجویی و خداجویی انسان است که از همان فطرت، روح و حقیقت انسان سرچشمه گرفته و او را «کادح» کرده است تا «سیر» و «طیر» و شدن تکاملی را در او زنده و پاینده کند. به تعبیر استاد شهید مطهری: «طبق نظر اسلام، انسان یک حقیقتی است که نفحهٔ الهی در او دمیده شده و از دنیایی دیگر آمده است و با اشیایی که در طبیعت وجود دارد تجانس کامل ندارد. انسان در این دنیا یک نوع احساس غربت و احساس بیگانگی و عدم تجانس با همهٔ موجودات عالم می‌کند. چون همه فانی و متغیر و غیر قابل دل بستگی هستند؛ ولی در انسان دغدغهٔ جاودانگی وجود دارد. این درد، همان است که انسان را به عبادت و پرستش و خدا و راز و نیاز و به خدا و به اصل خود نزدیک شدن می‌کشاند. پس درد خدا، درد قرب به ذات او، درد فراق و جدایی از حق و درک عمیق و معرفت دقیق به این جریان وجودی و قرارگرفتن در جاذبهٔ کمال مطلق ارزش‌هاست و انسان تنها با قرب به حق و یاد خدا آرام می‌گیرد که فرمود: «الا بذكر الله تطمئن القلوب» و انسانی که «درد خدا» داشته باشد، درد خلق خدا را نیز دارد و انبیا و اولیا چنین بودند؛ آنها درد هدایت انسان، درد بی‌دردی‌های انسان، درد بیدار کردن انسان را داشته‌اند و این همه مشکلات و مشقات را در بیدارسازی انسان و بازگشت آنان به فطرتشان متحمل شدند و انسان بیدار و راه‌یافته به فطرت است که خواهان

پیشرفت همه‌جانبه و تعالی جامع و کامل است. انسان هادی، انسان هابط را از هبوط رهانیده و به مقام صیوروت و صعود هدایت می‌کند تا با عبور از عالم اعتبار به عالم حقیقت، حقایق ماورایی را مشاهده کند.

## نتیجه‌گیری

در آموزه‌های وحیانی با رویکردی عرفانی، انسان اشرف موجودات و احسن مخلوقات است؛ انسان خلیفه خداست و بایسته است استعداد مقام خلیفه‌اللهی را در پرتو انسان کامل مکمل که خلیفه بالفعل حق سبحانه هستند در خویش به فعلیت برساند و در مقام عینی و واقعی نیز جانشین خدا و مظهر جمال و جلال الهی با حفظ مراتب وجودی‌اش شود. در معارف قرآنی و معالم عرفانی برگرفته از آن، مبانی پیشرفت اسلامی عبارت‌اند از:

۱. انسان مظهر و آینه خداست.
۲. انسان از استعداد شدن دائمی و خلق مدام و تجدد امثال وجودی در تکوین و تشریح برخوردار است.
۳. انسان موجودی مختار و تکامل‌پذیر بر اثر آگاهی و معرفت، ایمان و اخلاص، عقل و عشق است.
۴. انسان متکامل در سایه هدایت و عنایت انسان کامل مکمل می‌تواند به عالی‌ترین مرتبه پیشرفت و تعالی وجودی دست یابد.
۵. پیشرفت اسلامی در انسان‌شناسی اسلامی که همه‌جانبه و تمام‌عیار است، معنا و مبنا یافته و تحقق می‌یابد.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم.  
\* نهج البلاغه.
۱. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ مصحح سید جلال الدین آشتیانی؛ ج ۲، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی ایران، ۱۳۶۰.
  ۲. —؛ تمهید القواعد؛ تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۶ ق.
  ۳. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی؛ الفتوحات المکیه؛ ج ۱ - ۴، بیروت: دار صادر، ۱۳۷۰.
  ۴. —؛ فصوص الحکم؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
  ۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ بیروت: الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
  ۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تحقیق ویلیام چیتیک؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
  ۷. جندی، مؤید الدین؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
  ۸. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
  ۹. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
  ۱۰. —؛ تفسیر انسان به انسان؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
  ۱۱. —؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
  ۱۲. —؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
  ۱۳. جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم؛ الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل؛ تحقیق و تعلیق از صلاح بن محمد بن عویضه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
  ۱۴. حسن زاده آملی، حسن؛ گنجینه گوهر روان؛ قم: الم، ۱۳۸۶.
  ۱۵. —؛ هزارویک نکته؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
  ۱۶. حسینی تهرانی، سید محمد حسین؛ تفسیر آیه نور؛ تهران: انتشارات مکتب وحی، ۱۳۹۰.
  ۱۷. خمینی رحمته الله علیه، روح الله؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۵.

۱۸. — شرح چهل حدیث؛ ج ۴۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۱۹. — شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷.
۲۰. — شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۴.
۲۱. — صحیفه امام خمینی علیه السلام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام؛ ۱۳۷۸.
۲۲. — مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية؛ ترجمه سید احمد فهری؛ تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۲۳. خوانساری، آقا جمال؛ غررالحکم؛ تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۶.
۲۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، [بی تا].
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه؛ قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.
۲۶. — الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۷. — الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه؛ تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۸. — الشواهد الربوبیه؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، [بی تا].
۲۹. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۳۰. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الأنس؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۱. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق جلال الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق؛ شرح فصوص الحکم ابن عربی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

۳۴. —: اصطلاحات الصوفیه؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۳۵. —: شرح فصوص الحکم؛ ج ۴، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۳۶. کاشانی، ملا عبدالرزاق؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ تصحیح جلال الدین همانی؛ تهران: نشر هما، ۱۳۶۷.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی؛ بیروت: دارالصعب، دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق.
۳۸. گنابادی، سلطان محمد؛ بیان السعاده فی مقامات العباده؛ تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱.
۳۹. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۴۱. —: مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۴۲. —: مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۴۳. —: یادداشت‌های استاد مطهری؛ ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۴۴. —: یادداشت‌های استاد مطهری؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۴۵. —: مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۴۶. نسفی، عزیزالدین؛ کتاب انسان کامل؛ تصحیح و مقدمه ماریژن؛ تهران: انستیتو ایران و فرانسه، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۰.
۴۷. یزدان‌پناه، سید یدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.