

Description and Explanation of the Principle of Equilibrium in the Perfect Human Being with an Emphasis on Sadraean Philosophy

Raheleh Ebrahimi¹ , Shahnaz Shayanfar²

1. PhD Candidate in Transcendent Philosophy, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Alzahra University, Tehran, Iran. r.ebrahimi1388@iran.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author). sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

Abstract

Within the framework of Transcendent Philosophy (*al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*), the human being—conceived as a being in a state of perpetual becoming—may, through the traversal of existential degrees, attain a level of perfection in which the diverse modalities of his existence are realized in a state of coherence and comprehensiveness. This characteristic is articulated in Islamic philosophical and mystical literature through the notion of the “Perfect Human” (*al-insān al-kāmil*). The central question of this inquiry is: How does Mullā Ṣadrā describe and elucidate the principle of equilibrium (*al-i‘tidāl*) in the Perfect Human? The findings of this research are as follows: First, in describing the equilibrium of the Perfect Human within Ṣadraean philosophy, we observe a defamiliarization of the Aristotelian “golden mean” (*al-wasaf*) and its elevation to the rank of the “comprehensive mean” (*al-ḥadd al-jāmi‘*). The Perfect Human, by virtue of this comprehensive mean, stands at the acme of perfection, not only possessing “unity within multiplicity” (*al-waḥdah fi ‘ayn al-kathrah*) but also establishing an “existential equilibrium” among apparently conflicting modalities and dimensions. Through a profound existential connection and moderation between the outward and the inward, the sacred law (*sharī‘ah*) and the spiritual reality (*ḥaqīqah*), the temporal and the eternal (*dunyā wa ākhirah*), and the individual and the

Cite this article: Ebrahimi, Raheleh, Shayanfar, Shahnaz, V. (2025). Description and Explanation of the Principle of Equilibrium in the Perfect Human Being with an Emphasis on Sadraean Philosophy. *Theosophia Practica*, 18(5), p. 97-122.
<https://doi.org/10.22081/pwq.2026.73222.1257>

Received: 2025/11/13

Revised: 2026/01/04

Accepted: 2026/03/01

Available online: 2026/04/09

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



collective, he offers a harmonious and encompassing model. Second, within Ṣadraean philosophy, this “equilibrium” in the Perfect Human can be explicated on the basis of foundational principles such as the principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), graded unity (*al-waḥdah al-tashkīkiyyah*), existential motion (*al-ḥarakah al-wujūdiyyah*), the consonance of the three domains of existence, knowledge, and action, and the existential comprehensiveness (*jam‘iyyah wujūdiyyah*). Third, on this basis, existential equilibrium in the Perfect Human is actualized across three spheres: the epistemic, the existential, and the practical. Fourth, human perfection in Transcendent Philosophy is neither one-dimensional nor exclusively spiritual-mystical; rather, it is grounded in a dynamic balance among seemingly antithetical domains.

Keywords: Perfect Human, Equilibrium, Existential Connection, Mullā Ṣadrā.



مبدأ التوازن في الإنسان الكامل في ضوء الفلسفة الصدرائية قراءة تحليلية

راحله ابراهيمي^١، شهناز شايان فر^٢

١. طالبة دكتوراه في الحكمة المتعالية، قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية، جامعة الزهراء، طهران، إيران

r.ebrahimi1388@iran.ir

٢. أستاذة مشاركة، قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة الزهراء، طهران، إيران (الكاتبة المسؤولة)

sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

الملخص

من منظور الحكمة المتعالية، يستطيع الإنسان، باعتباره موجوداً في حالة الصيرورة، أن يجتاز المراتب الوجودية، ليبلغ مرتبة من الكمال، تتحقق فيها شتى ساحاته الوجودية في سياق نوع من الانسجام والشمول. في الأدبيات الفلسفية والعرفانية الإسلامية، يعبر عن هذه الميزة في إطار مفهوم الإنسان الكامل. تأسيساً على ذلك، فتنتقل هذه الدراسة من هذا السؤال الجوهرى: كيف يصف الملاصدراً مبدأ التوازن في الإنسان الكامل ويبيّنه؟ وقد أسفرت هذه الدراسة عن النتائج الآتية: أولاً: في مقام وصف توازن الإنسان الكامل في الفلسفة الصدرائية، نلاحظ الانتقال من مفهوم الحد الأوسط الأرسطي إلى مفهوم الحد الجامع؛ فالإنسان الكامل بوسعه أن يبلغ ذروة كماله بهذا الحد الجامع، فلا يقتصر أمره على الاتساق بالوحدة في عين الكثرة فحسب، بل يتعداه إلى تحقيق توازن وجودي بين الساحات والأبعاد المتعارضة في الظاهر، ويقدم نموذجاً متناسقاً شاملاً، من خلال الاتصال والاعتدال الوجودي العميق بين الظاهر والباطن، والشرعية والحقيقة، والدنيا والآخرة، والفرد والمجتمع؛ ثانياً: يمكن في سياق الفلسفة الصدرائية، تبیین التوازن في الإنسان الكامل، بالاستناد إلى سلسلة من المبادئ والركائز، نحو: أصالة الوجود، والوحدة التشكيكية، والحركة الوجودية، والتوفيق بين ساحات الوجود والمعرفة والعمل الثلاث، والجمعية الوجودية؛ ثالثاً: وبناءً على ذلك، يتحقق التوازن الوجودي في الإنسان الكامل في ساحات ثلاث: الساحة المعرفية، والساحة الوجودية، والساحة العملية؛ رابعاً: ليس الكمال الإنساني في سياق الحكمة المتعالية، كمالاً أحادي الجانب، ولا يقتصر على البعد العرفاني الروحي، بل يقوم على توازن ديناميكي بين الساحات المتعارضة في الظاهر.

الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، التوازن، الاتصال الوجودي، الملاصدراً



توصیف و تبیین اصل تعادل در انسان کامل با تأکید بر فلسفه صدرایی

راحله ابراهیمی^۱، شهناز شایان فر^۲

۱. دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

r.ebrahimi1388@iran.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

sh.shayanfar@alzahra.ac.ir

چکیده

از منظر حکمت متعالیه، انسان به عنوان موجودی در حال صیوروت، می تواند با طی مراتب وجودی به مرتبه ای از کمال دست یابد که در آن، ساحت های مختلف وجودی او در نوعی هماهنگی و جامعیت تحقق می یابند. این ویژگی در ادبیات فلسفی و عرفانی اسلامی در قالب مفهوم «انسان کامل» بیان شده است. پرسش اصلی این جستار آن است که ملاصدرا اصل تعادل را در انسان کامل چگونه توصیف و تبیین می کند؟ دستاوردهای این پژوهش عبارت اند از: نخست، در مقام توصیف تعادل انسان کامل در فلسفه صدرایی، شاهد آشنائیدی از «حد وسط» ارسطویی و ارتقای آن به «حد جامع» هستیم؛ به گونه ای که انسان کامل با این حد جامع، در اوج کمال خود قرار دارد و نه تنها واجد «وحدت در عین کثرت» است، بلکه «تعادل وجودی» میان ساحت ها و ابعاد به ظاهر متعارض را نیز برقرار می سازد و با ایجاد اتصال وجودی و عمیق اعتدال میان ظاهر و باطن، و شریعت و حقیقت، دنیا

استناد به این مقاله: ابراهیمی، راحله؛ شایان فر، شهناز (۱۴۰۴). توصیف و تبیین اصل تعادل در انسان کامل با تأکید بر فلسفه صدرایی. آیین حکمت، ۱۸ (۵)، ۹۷-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2026.73222.1257>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۲۰

<https://pwq.bou.ac.ir/>

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم

نوع مقاله: پژوهشی

©۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند



و آخرت، فرد و جامعه، الگویی هماهنگ و جامع ارائه می‌دهد. دوم، در فلسفه صدرایی می‌توان بر پایه مبانی‌ای همانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی، حرکت جوهری، هماهنگی سه ساحت وجود، معرفت و عمل، و جمعیت وجودی، «تعادل» در انسان کامل را تبیین کرد؛ سوم، بر این اساس، تعادل وجودی در انسان کامل در سه ساحت معرفتی، وجودی و عملی تحقق می‌یابد. چهارم، کمال انسانی در حکمت متعالیه نه یک سویه و صرفاً معنوی عرفانی، بلکه مبتنی بر توازن پویا میان ساحت‌های به ظاهر متعارض است.

کلید واژه‌ها: انسان کامل، تعادل، اتصال وجودی، ملاصدرا.

بیان مساله

مفهوم «انسان کامل»، یکی از انگاره‌های بنیادین و پربسامد در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی است که ریشه در متون مقدس، میراث فلسفی و گنجینه عرفانی این تمدن دارد. در متون نقلی (قرآن و سنت) و نیز در سنت فلسفی و عرفانی اسلام، به صورت عمیق و گسترده به این مفهوم پرداخته شده است. در ادبیات اهل عرفان و معرفت، انسان کامل با نام‌هایی از جمله: امام، خلیفه، صاحب زمان، قطب، جام جهان‌نما و مهدی‌یاد شده است (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۴-۵؛ Chittic، ۱۹۷۹، ۱۳۸). ملاصدرا نیز از انسان کامل سخن می‌گوید و معتقد است که انسان کامل جامع غیب و شهود و ظاهر و باطن، نسخه مختصر همه عوالم و مظهر جامع اسما و صفات الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۵، ۵۲).

پرسش اساسی این پژوهش عبارت است از: چگونه ملاصدرا اصل تعادل را در انسان کامل توصیف و تبیین می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی چند مسئله فرعی نیز ضروری است؛ از جمله این که آیا «تعادل» در انسان کامل صرفاً به سطح معرفتی، یعنی جمع میان برهان، عرفان و قرآن، محدود می‌شود یا آنکه این تعادل معرفتی مقدمه‌ای برای تحقق تعادل در ساحت‌های وجودی و عملی انسان کامل نیز به شمار می‌آید؟ هم‌چنین «تعادل وجودی» در انسان کامل در حکمت متعالیه بر چه مبانی‌ای استوار است؟

در واقع هدف اصلی این پژوهش، توصیف و تبیین اصل تعادل انسان کامل در فلسفه صدرایی است و اهداف فرعی عبارت‌اند از: واکاوی تعادل انسان کامل در ساحت‌های وجودی و عملی در حکمت متعالیه و بررسی مبانی «تعادل وجودی» در انسان کامل در حکمت متعالیه. فرض بنیادین این پژوهش آن است که تعادل در حکمت متعالیه صرفاً به معنای اعتدال اخلاقی یا حد وسط ارسطویی نیست، بلکه بیانگر نوعی جمعیت وجودی و هماهنگی میان مراتب و شئون مختلف انسان کامل است.

پیشینه پژوهش

نگارندگان در جست‌و‌های خود به پژوهشی با عنوان «تعادل در انسان کامل بر اساس حکمت صدرایی» که در صدد توصیف و تبیین تعادل بر مبنای اصول و مبانی صدرایی باشد، دست نیافته‌اند. با وجود این، برخی از پژوهش‌هایی که درباره انسان کامل درباره ملاصدرا انجام شده‌اند، به این قرار هستند:

عباسی و جعفری در مقاله «تحلیل و بررسی جایگاه انسان کامل در نظام فکری ملاصدرا با تأکید بر نقش او در سلسله مراتب وجود» تلاش کرده‌اند جایگاه انسان کامل را در نظام تشکیکی وجود تحلیل کنند. آنان با بررسی مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا نشان می‌دهند که انسان کامل در مرتبه‌ای از وجود قرار دارد که می‌تواند جامع مراتب هستی باشد و از این جهت به عنوان «عالم صغیر» و «خلیفه الهی» در نظام هستی شناخته می‌شود (عباسی و جعفری، ۱۳۹۶).

در پژوهش دیگری با عنوان «انسان کامل از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی»، نوروزی و شاکری مفهوم انسان کامل را در چارچوب نظریه حرکت جوهری نفس مورد بررسی قرار داده‌اند. آنان معتقدند که نفس انسانی در مسیر حرکت جوهری خود به تدریج از مرتبه‌ای پایین‌تر به مراتب بالاتر وجودی صعود می‌کند تا جایی که می‌تواند به مرتبه عقلانی و کمال نهایی دست یابد. در این فرآیند، انسان کامل نتیجه تحقق نهایی استعدادها و وجودی انسان و تکامل تدریجی نفس انسانی است (نوروزی و شاکری، ۱۳۹۴). بر این اساس، در نظام فلسفی ملاصدرا، کمال انسانی فرآیندی تدریجی و پویاست که در بستر حرکت جوهری نفس تحقق می‌یابد (نوروزی و شاکری، ۱۳۹۴).

علاوه بر این، برخی پژوهش‌ها به بررسی ابعاد معرفت‌شناختی انسان کامل پرداخته‌اند. در مقاله «علم انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا»، خادمی و اکبرپور به بررسی مراتب علم در وجود انسان کامل پرداخته‌اند. آنان با تحلیل مبانی معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه

نشان می‌دهند که علم انسان کامل از مرتبه علم حصولی فراتر رفته و به مرتبه علم حضوری و شهودی می‌رسد؛ مرتبه‌ای که در آن انسان قادر است حقیقت اشیاء را بدون واسطه مفاهیم ذهنی درک کند (خادمی و اکبرپور، ۱۳۹۳). براساس این دیدگاه، کمال علمی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان کامل است و به واسطه آن انسان به شناخت عمیق‌تری از حقیقت هستی دست می‌یابد (خادمی و اکبرپور، ۱۳۹۳).

در کنار این پژوهش‌ها، برخی مطالعات تلاش کرده‌اند مفهوم انسان کامل را در چارچوب مفاهیمی مانند عدالت و تعادل مورد بازخوانی قرار دهند. برای نمونه، قمی اویلی، صفایی اصل و اسفندیاری در مقاله «بازخوانی مفهوم انسان کامل براساس واکاوی وجوه عدالت در مراتب وجودی او در حکمت صدرایی» به بررسی رابطه میان عدالت و کمال انسانی پرداخته‌اند. آنان عدالت را نوعی تعادل و هماهنگی در مراتب مختلف وجود انسان می‌دانند و معتقدند انسان کامل کسی است که میان قوای مختلف وجودی خود تعادل برقرار کرده است (قمی اویلی، صفایی اصل و اسفندیاری، ۱۴۰۴).

گفتنی است پژوهش‌های یادشده بیشتر بر ابعاد هستی‌شناختی، عرفانی، معرفت‌شناختی و ولایی این مفهوم تمرکز داشته‌اند و در این پژوهش‌ها موضوعاتی مانند جایگاه انسان کامل در سلسله مراتب وجود، حرکت جوهری نفس، علم و شهود انسان کامل و نسبت او با ولایت الهی مورد توجه قرار گرفته است. هم‌چنین، بسیاری از مطالعات پیشین بیشتر بر جنبه‌های نظری و متافیزیکی مفهوم انسان کامل تمرکز داشته‌اند و کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که چگونه تعادل در قوای وجودی، اخلاقی و معرفتی انسان می‌تواند زمینه‌ساز تحقق کمال انسانی باشد. از این رو، پرداختن به مفهوم انسان کامل با تأکید بر اصل تعادل می‌تواند افق تازه‌ای در پژوهش‌های مربوط به انسان‌شناسی فلسفی در حکمت اسلامی بگشاید و به تکمیل مباحث موجود در این حوزه کمک کند.

توصیف تعادل در فلسفه صدرایی با استمداد از حد وسط

در تبیین تاریخی مفهوم «حد وسط» در فلسفه ارسطو، میان دو کاربرد متمایز آن تفکیک صورت می‌گیرد: نخست، در ساحت منطق و نظریه برهان (to meson) که در آن، حد وسط به مثابه «علت تبیینی» عمل کرده و چرایی تعلق محمول به موضوع را در یک قیاس برهانی آشکار می‌سازد (Bronstein, 2016, pp. 89-91)؛ و دوم، در ساحت اخلاق (meson) که به معنای «میانه» و نقطه تعادل میان دو رذیلت افراط و تفریط است و متناسب با شرایط فاعل و «نسبت به ما» تبیین می‌شود (Lawrenz, 2020, p. 14).

این دو معنا در سنت فلسفه اسلامی، به ویژه در آثار ابن سینا، با خوانشی نوین در پیوند با احوال نفس و سلوک معرفتی باز تفسیر می‌شوند. ابن سینا در ساحت روان‌شناسی فلسفی و مقامات عارفان، مفهوم «میانه» را در قالب وضعیت «تردد» باز تعریف می‌کند. در واقع، در واکاوی ادبیات موجود پیرامون احوال نفس، مفهوم «تردد» (مترددة) به مثابه یکی از مفاهیم کلیدی مطرح است. ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبيهات، هنگامی که به تبیین گذار سالک از مرحله «ریاضت» به مقام «نیل» می‌پردازد، وضعیت نفس را در مواجهه با اشراق الهی چنین توصیف می‌کند:

«پس هرگاه [سالک] از ریاضت به سوی نیل (رسیدن) عبور کند، سرّ او آینه‌ای صیقلی می‌گردد که با آن به سوی حق رو می‌نهد و لذات برین بر او فرو می‌ریزد؛ در این حال او به واسطه اثری که از حق در نفسش پدید آمده، به خود شادمان است؛ پس او را هم نظری به حق است و هم نظری به خویشتن، و هم چنان در این حال متردد است». (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۶۲-۳۶۳).

در این سیاق، «تردد نفس» دلالت بر نوعی نوسان میان دو ساحت دارد؛ وضعیتی که در آن، نفس میان استغراق در ساحت ربوبی و توجه به ساحت خلقی (خویشتن) دست خوش نوعی بی‌ثباتی است. این تردد، اگرچه مرحله‌ای از مسیر کمال به شمار می‌رود، اما هم چنان

نشان‌های از عدم استقرار تام در مقام توحید و باقی ماندن در مرتبه کثرت میان «خود» و «حق» محسوب می‌گردد.

با این حال، صدرالمتألهین در حکمت متعالیه این مفهوم را از بار معنایی «نوسان» در سنت مشاء فراتر برده و آن را به «ثبات برزخی» و «هویت ذووجهین» در مرتبه وجودی نفس تفسیر می‌کند. در واقع، این چرخش معنایی از «نوسان اضطرابی» به «اعتدال وجودی» همان نقطه‌ای است که بستر نظری اصل تعادل را برای انسان کامل فراهم می‌آورد و می‌تواند یکی از نوآوری‌های مفهومی حکمت متعالیه در این حوزه تلقی شود.

برای تبیین این نوآوری، بازتعریف «حدوسط» و نسبت آن با انسان کامل ضروری است. در منطق، حدوسط حدی است که در قیاس حملی میان دو حد اصغر و اکبر قرار می‌گیرد و نقش واسطه در اثبات نسبت میان آن دو را ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، حدوسط همان علت یا جهتی است که به واسطه آن، نسبت محمول (حد اکبر) به موضوع (حد اصغر) اثبات می‌شود. کارکرد اصلی حدوسط، اثبات نتیجه یقینی از طریق ایجاد ارتباط منطقی و علّی میان مقدمات است، بدون آنکه خود نتیجه به طور مستقیم در مقدمات تصریح شده باشد. ملاصدرا با مبانی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، این مفهوم را از مرتبه منطق به عرصه هستی‌شناسی و وجودشناسی ارتقاء می‌بخشد.

از دیدگاه صدرالمتألهین، در نگاه نخست، حدوسط معنایی نزدیک به تلقی ارسطویی دارد و «متوسط» میان دو امر، یعنی افراط و تفریط محسوب می‌شود و از همین رو فضیلت نامیده می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ج ۴، ص ۱۱۵). از نظری، کمال و فضیلت در هیچ‌یک از دو سوی افراط و تفریط یافت نمی‌شود، بلکه در میان‌های قرار دارد که عقل آن را کشف می‌کند. با این همه، ملاصدرا معنای حدوسط را در در همین سطح متوقف نمی‌سازد، بلکه آن را از قلمرو اخلاق به ساحت وجود منتقل می‌کند.

وی انسان‌ها را از حیث ادراک حد وسط به دو دسته تقسیم می‌کند: گروه نخست کسانی‌اند که با بهره‌گیری از قوه حدس به حد وسط دست می‌یابند و گروه دوم، صاحبان نفس قدسی‌اند که حد وسط را نه به صورت مفهومی ذهنی، بلکه به مثابه حقیقتی وجودی و عینی، به نحو حضوری و سریع الوصول ادراک می‌کنند. او در اسفار تصریح می‌کند که «نفس قدسی، حد وسط را نخست در ذهن واقع می‌کند و ذهن از آن به نتیجه مطلوب می‌رسد، به طوری که شعور به حدود وسطی مقدم است بر شعور به مطالب، چنان که خود امر در ذات مبادئ لمیه چنین است» (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۸۴).

این عبارت نشان می‌دهد که در نظام صدرایی، حد وسط دیگر صرفاً مفهوم اعتباری نیست، بلکه حقیقتی است که نفس قدسی به واسطه اتحاد با عقل فعال و بهره‌مندی از قوه قدسی، آن را بی واسطه شهود می‌کند. از این رو، ملاصدرا میان ادراک معقولات از حیث مفاهیم و ماهیات عامه (علم حصولی) و ادراک آن‌ها از حیث اینیّت و هویتشان (علم حضوری) تمایز قائل می‌شود. نفس قدسی در مرتبه کمال به این ادراک حضوری دست می‌یابد و از این رهگذر، حد وسط برای او نه واسطه ذهنی، بلکه عین وجود رابط و متصل به حقیقت است. در نتیجه، اتحاد عاقل و معقول در نفس انسان کامل، با پیوند وجودی او با مراتب هستی تحقق می‌یابد و حد وسط صورت عینی پیدا می‌کند.

بر همین اساس، می‌توان گفت که حد وسط همان انسان کامل است که به سبب احاطه بر مراتب هستی «کتاب جامع» و «نسخه عالم کبیر» نامیده می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۲۹۶).

ملاصدرا «حد وسط» را در مرتبه جامعیت انسان کامل به «حد جامع» ارتقاء می‌دهد. وی برای وجود انسان مراتبی قائل است که معنای مشترک ذاتی آن‌ها را «حد جامع» می‌نامد: «تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية و أوسطها النفس الحيوانية و أشرفها النفس الناطقة و لهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي و حد جامع...» (ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۵).

ملاصدرا در ادامه، این جامعیت را با تعبیر «مجمع البحرين» توضیح می‌دهد و ساحت‌ها و مراتب وجود انسان را به دریاهایی تشبیه می‌کند که در مرتبه وجود جمعی انسان کامل به محل اجتماع همه آن‌ها تبدیل می‌شوند؛ مرتبه‌ای که جمع میان ابعاد جسمانی، خیالی و روحانی را محقق ساخته و خود حد جامع میان آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹۵). ملاهادی سبزواری نیز در حاشیه شواهد الربوبیه، حد جامع را همان حد مشترک و قدر مشترک میان عوالم و مراتب هستی است می‌داند که در وجود انسان کامل تحقق یافته و از آن با عنوان «اسم جامع» و «قلب معنوی» یاد می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۳۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۵).

بنابراین، حد وسط در حکمت متعالیه از یک قاعده صرفاً منطقی به اصل وجودی واسطه‌گری ارتقا می‌یابد و انسان کامل به مثابه «حد وسط وجودی»، خود مظهر نسبت‌دهی میان مراتب هستی است. این موقعیت میانی که ریشه در تشکیک وجود دارد.

تبیین تعادل انسان کامل در فلسفه صدرایی

تعادل انسان کامل در فلسفه صدرایی مبتنی بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک، و حرکت وجودی است. بنابر اصالت وجود، متن وجود راهستی پر کرده است نه ماهیت (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۸۰) و بنابر حرکت وجودی، علم و عمل در آدمی بر اساس اتحاد عاقل و معقول و اتحاد عامل و معمول، پیوسته در حال ساختن انسان‌اند و تعالی وجودی او از این رهگذر رقم می‌خورد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۴۱۷) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸). تشکیک وجود نیز حلقه وصل میان اصالت وجود و حرکت جوهری است که در ادامه به تفصیل بدان پرداخته خواهد شد. در این بخش، مبانی صدرایی استنباط شده در تبیین تعادل انسان کامل گزارش و تحلیل می‌شود.

نخست. اصل تشکیک وجود: بنیان هستی شناختی تعادل

از آنجایی که یکی از مبانی این پژوهش نظریه تشکیک وجود در اندیشه ملاصدرا است، ارتباط میان اصل تشکیک وجود و تعادل وجودی در انسان کامل، یکی از عمیق ترین و نظام مندترین پایه های فلسفی انسان شناسی در حکمت متعالیه به شمار می آید. هستی شناختی تعادل بر اساس تشکیک وجود بدین معناست که وجود، حقیقتی یگانه، اما دارای مراتب شدت و ضعف است؛ مراتبی که نه کاملاً جدا از یکدیگرند - چنانکه لازمه اصالت ماهیت است - و نه کاملاً یکی به معنای وحدت شخصی وجود در برخی دیدگاه های عرفانی. «نباید پنداشت که مراد از این وحدت، وحدت شخصی است که با کثرت منافی است و مستلزم آن باشد که در خارج واقعیات متکثر نداشته باشیم و فقط یک شخص و یک موجود واحد داشته باشیم. هم چنین مراد از وحدت، وحدت ذهنی مفهومی نیز نیست که صرفاً به معنای صدق مفهوم واحد بر واقعیات متکثر باشد» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ۱۵۸). بلکه مقصود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

صدرالمتألهین تصریح می کند: «الوجود حقيقة واحدة تشکیکیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸). هم چنین تفاوت در وجود از حیث کمال و نقص و یا شدت و ضعف، به نفس وجود باز می گردد و اختلاف آن نیز از همان جهتی است که اشتراک دارد و این از ویژگی های ذاتی وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۰۷۲). وجود به ذات خویش از حیث کمال و نقص، و تقدم و تاخر، و غنا و فقر متفاوت است؛ زیرا به ذات خود متعین و به ذات خ خود متقدم و متاخر است، همان گونه که به ذات خود کامل یا ناقص و فاضل و عین فضیلت است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۲) و حقیقتی واحد است که به کمال و نقص تفاوت می یابد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۸).

بر این اساس، وجود مراتب متفاوتی است که قرار گرفتن در هر مرتبه، مساوق با دستیابی به درجه‌ای از کمال و احاطه وجودی به مراتب پایین تر است. از این رو، هر چه انسان در سیر خود از عالم ماده به مراتب عالی تر حرکت کند، به کمال بیشتر نائل می‌شود و به سبب همین احاطه وجودی، از درجه بالاتری از اعتدال و جامعیت برخوردار خواهد شد. از نظر ملاصدرا، هر شخصی باید دارای دو چشم بینا باشد؛ بایک چشم خدای متعال را آن چنان به عنوان حقیقتی که آینه صور ممکنات است مشاهده کند، و با چشم دیگر، موجودات را به حقایق وجودی خویش، که آینه‌های اسماء الهی‌اند، بنگرد (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۶۷). در اینجا ملاصدرا مسیر خود را از بسیاری از عرفا متمایز می‌سازد و به انسان وجودیین توصیه می‌کند که هم وحدت را بنگرد و هم کثرت را؛ در حالی که برخی از عرفا تنها بر نگاه وحدت بین تأکید می‌کنند و توجه به کثرت را ناشی از خطای چشم می‌دانند. این دیدگاه بر جامعیت جهان بینی انسان کامل دلالت دارد؛ بدین معنا که او باید هم به بُعد وحدت و هم به بُعد کثرت التفات داشته باشد.

بر اساس تشکیک وجود، انسان کامل باید تمامی مراتب وجود را دارا باشد؛ زیرا برای اشیاء و موجودات، وجود طبیعی و وجود مثالی و وجود عقلی می‌باشد و افزون بر این، وجود الهی نیز برای آن‌ها قابل تصور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۶۲). از این رو، انسان کامل به عنوان جامع‌ترین موجود، باید بتواند تمامی این مراتب را در خویش جمع کند. تعادل وجودی او دقیقاً به معنای حضور هماهنگ در تمامی این مراتب است، بدون آنکه در مرتبه‌ای متوقف شود و یا از مراتب دیگر غفلت ورزد. با رعایت تعادل در تشکیک، همه مراتب در وجود انسان جمع می‌شوند و او جامع جمیع مراتب، از پایین‌ترین تا عالی‌ترین سطوح هستی، خواهد بود.

به بیان دیگر، تشکیک نقطه جمع مراتب است. هر مرتبه از وجود نسبت به مرتبه پایین‌تر کامل‌تر و شدیدتر است و مراتب بالاتر، مراتب پایین‌تر را نیز در خود دارند. انسان کامل که

با اشرافی که به همه مراتب دارد، در عال‌ترین مرتبه از این سلسله قرار گرفته است، و در عین برخورداری از مرتبه اعلی، سایر مراتب پایین‌تر را نیز به نحو برتر در خود حفظ می‌کند. ویژگی ممتاز او آن است که او حقیقت وجودی مرتبه عالی را داراست و به مجرد عقلی دست یافته، اما کمالات مراتب پایین‌تر را نیز به نحو «برتر» و «متجرد» در خود نگاه می‌دارد. یعنی صور حسی و خیالی در او تحت سیطره عقل حضور دارند، نه آنکه همچون مرتبه حیوانی مقهور ماده باشند. از همین رو صدرالمتألهین می‌گوید: «النفس الناطقة الانسانية ... تصیر عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (ملاصدرا، ج ۸، ص ۲۵۰).

بنابراین، انسان کامل نه طبیعت و جسمانیت خود را انکار می‌کند و نه در آن متوقف می‌شود، بلکه جسمانیت را پلی برای تعالی می‌داند و به دلیل بساطت وجودی، دارای «وجود جمعی» است. از نظر ملاصدرا: «هر چه وجود بساطتش بیشتر باشد، جمعیت بیشتری از موجودات را شامل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۴).

در مقابل وجود تفضیلی، وجود اجمالی قرار دارد؛ بدین معنا که هرگاه هر مرتبه‌ای را با مرتبه بالاتر از آن بسنجیم، مرتبه بالاتر علاوه بر ویژگی‌های خاص خود، مرتبه پایین‌تر را نیز به نحو اجمالی در بردارد و اصطلاحاً دارای «وجود اجمالی» است. ویژگی این وجود، بساطت و وحدت آن است؛ زیرا همه تفضیلات مرتبه پایین‌تر به نحو اجمالی در خود حفظ کرده است. این وجود اجمالی همان «ما به الاشتراك» و منشأ وحدت است و در دستگاه فکری ملاصدرا از آن با عنوان «وجود جمعی» یاد می‌شود. وجود جمعی واقعیتی است که مجموعه واقعیات متکثر را شامل می‌شود و یک حیث، جامع کثرات و از حیث دیگر، واجد وحدت و اشتراکات است. بنابراین، وجود جمعی آمیزه‌ای از اجمال و تفضیل نحوه‌ای برتر و اشراف از وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳).

به بیان روشن‌تر، تعادل وجودی در انسان کامل به معنای قرارداد داشتن هماهنگی در تمامی مراتب هستی، بدون غرق شدن در یکی از مراتب و غفلت از مراتب دیگر است. انسان

کامل با حرکت جوهری و سیلان وجودی خود، از طبیعت آغاز می‌کند، به عقل می‌رسد و در اوج عقلانیت، همه مراتب را در وحدتی برتر جمع می‌کند و همین امر، تعادل پویای او را رقم می‌زند.

براین اساس، تشکیک وجود نشان می‌دهد که حقیقت وجود دارای مراتب شدت و ضعف است و انسان کامل، به عنوان جامع‌ترین موجود، باید تمامی این مراتب را در نوعی «وجود جمعی» گردآورد. از این رو، پرسش اساسی آن است که جمعیت وجودی به چه معنا است و چگونه می‌تواند مبنایی برای تبیین «تعادل وجودی» در انسان کامل فراهم آورد.

دوم. هماهنگی سه ساحت وجود، معرفت و عمل

ملاصدرا انسان را موجودی واحد و ذومراتب می‌داند که از ساحت‌های مختلف تشکیل شده است؛ از جمله «ساحت نفس»، «ساحت عقل» و «ساحت فعل» که هر یک عرصه‌ای برای کمالی‌یابی به شمار می‌روند. وی «ساحت نفس» را ساحتی برای «کمال وجود و هویت» انسان تلقی می‌کند: «نحو وجودها الخاص و ليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۱). هم‌چنین «ساحت عقل» را در جهت «کمال ادراک» در نظر می‌گیرد: «فالعقل هيولاني يتدرج الى ان يصير عقلا بالفعل ثم عقلا مستفاداً ثم عقلا مقدساً... هذا هو الكمال العقلي» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۶) و در نهایت «ساحت فعل» را ساحت کمال برای عمل و اثرگذاری می‌داند. انسان کامل به دلیل برخورداری از اسم کامل، شخصی موثر و اثرگذار است و می‌تواند در عالم هستی تصرف کرده و آن را اداره کند: «ليس شيء في العالم الا

و هو مسخر لهذا الانسان لما يعطيه حقيقه صورته روحا للعالم مسخر له العلو والسفل
لكمال الصورة» (جندی، ۱۳۶۱، ص ۶۳۴). انسان کامل به دلیل جمع میان حقیقت، و
طریقت و شریعت به کمال نهایی رسیده است و راهنمای ظاهر و باطن انسان هاست
(آملی حیدر، ۱۳۷۴، ص ۳۵۳). ملاصدرا نیز وجود را حقیقتی واحد و دارای مراتب شدت
و ضعف معرفی می‌کند. کربن در مقدمه‌ی خود بر کتاب مشاعر نشان می‌دهد که انسان
کامل همان نقطه‌ی تعادل این مراتب است؛ او هم به عالم عقل متصل است و هم واسطه
فیض برای عالم طبیعت. (کربن، ۱۳۷۷، ص ۳۳)

بنابراین، ملاصدرا برای انسان متعادل سه ساحت بر می‌شمارد که انسان از طریق جمع
مبان آن‌ها می‌تواند به تعادل و کمال دست یابد:

۱. ساحت وجودی که نفس انسان با حرکت و سیر در جوهره وجودی، از مراتب پایین

آغاز کرده و به مراتب بالاتر صعود می‌کند؛

۲. ساحت معرفتی که عقل در آن از محسوسات به معقولات سیر می‌کند؛

۳. ساحت عملی که عرصه عمل، اثرگذاری، خلق و خلاقیت است و انسان در نتیجه

کمال و برقراری تعادل در سه ساحت پیشین به آن دست می‌یابد.

اسفار ملاصدرا در واقع بازنمایی از همین سیر و سیالیت انسان در کسب کمالات و
ادراکات است که او را از مراتب پایین به مراتب بالاتر می‌برد و انسان با کسب ادراکات، به
مرتبه وجودی دیگری دست می‌یابد.

علامه طباطبایی در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) سه

ساحت مذکور را بیان کرده و آن را با ساحت‌های انسان متعادل مطابقت می‌دهد. وی در
آغاز، «صدق» را نه تنها به معنای راست‌گویی در گفتار، بلکه به معنای هماهنگی و تطابق
کامل میان سه ساحت وجود آدمی تفسیر می‌کند:

۱. صدق در گفتار (قول): تطابق لفظ با واقعیت خارجی؛

۲. صدق در اعتقاد و نیت (قلب): تطابق باطن با حقیقت؛

۳. صدق در عمل (فعل): تطابق رفتار با اعتقاد و گفتار.

از نگاه علامه، «صادقین» کسانی هستند که وحدت و تعادل کاملی میان سخن، باور و کنش خود ایجاد کرده‌اند و سه ساحت وجودشان هماهنگ و منطبق بر یکدیگر است. فرمان «کونوا مع الصادقین» نیز دعوت به همراهی عملی با این الگوی متعادل و کامل است و از این حیث، تصویری از «تعادل وجودی» ارادنه می‌دهد: «و الصدق هو مطابقة القول للاعتقاد، و مطابقة الاعتقاد للواقع، و مطابقة الخارج للاعتقاد و القول. فالصادق هو الذی يطابق قوله اعتقاده، و يطابق اعتقاده الواقع، و يطابق خارجاً عن ذلك الواقع... و أما كون المؤمنين مع الصادقين فهو الأمر بملازمة طريقتهم في القول و الفعل» (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۴۸). بنابراین «صدق» دارای سه مرتبه است: ۱. مطابقت گفتار با اعتقاد؛ ۲. مطابقت اعتقاد با واقعیت؛ ۳. مطابقت عمل با اعتقاد و گفتار (همان).

این مراتب سه‌گانه را می‌توان به عنوان مبانی قرآنی ساحت‌های سه‌گانه تعادل در انسان کامل تفسیر کرد: «ساحت معرفتی»؛ کسب اعتقاد صادقانه، «ساحت وجودی»؛ تحقق و مطابقت با واقعیت عینی، و «ساحت عملی»؛ تجلی آن حقیقت در رفتار. انسان کامل یا صادق، کسی است که این سه ساحت در وجودش به صورت متوازن تحقق یافته باشد. به بیان دیگر، انسان کامل همان انسان صادق در لسان قرآن است؛ کسی که این سه مرحله را به طور کامل و هماهنگ طی کرده و در هیچ یک از آن‌ها متوقف نشده است.

هانری کربن در تحلیل خود از سیر انسان کامل، سه مرحله به هم پیوسته: «معرفت (علم)، تحقق (عین) و خلق (عمل)» را برمی‌شمارد که به ترتیب با ساحت‌های معرفتی، وجودی و عملی تعادل در انسان کامل مطابقت دارند. از نگاه وی، انسان کامل کسی است که این سه وجه را در تعادل و وحدتی پویا حفظ کند (کربن، ۱۳۷۷، ص ۲۲۰). کربن تصریح می‌کند که

این سه مرحله، از یکدیگر جدا نیستند، بلکه سه وجه از حقیقتی به شمار می‌روند. تعادل انسان کامل در آن است که هیچ‌یک از این مراحل فدای دیگری نشود و در عین حرکت رو به کمال، پیوند خود را با مراحل پیشین حفظ کند؛ از این رو، تمایز این سه مرحله، تمایزی تحلیلی است. در وجود انسان کامل، علم، عین و عمل در چرخه‌ای زنده و متعادل با هم در گردشند. (همان، ص ۲۳۰)

کربن، در تحلیل خود از عرفان ابن عربی و تأثیر آن بر ملاصدرا، سیر تکامل انسان کامل را در سه مرحله به هم پیوسته ترسیم می‌کند که با سه ساحت تعادل در دیدگاه ملاصدرا مطابقت دارد:

۱. مرحله علم و کشف (المعرفة): این مرحله مربوط به ساحت معرفتی است. انسان از طریق عقل و قلب، به منزله قوه ادراکی شهودی، به کشف حقایق می‌پردازد: «إِنَّ لِلنَّفْسِ قَوْتَيْنِ مَدْرَكَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ، وَهِيَ الَّتِي تَدْرِكُ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ الْمَجْرَدَةِ. وَ الْآخَرَى: الْقُوَّةُ الْقَلْبِيَّةُ (أَوِ الْقُدْسِيَّةُ)، وَهِيَ الَّتِي تَدْرِكُ الْجَزْئِيَّاتِ وَالْحَقَائِقَ الْإِلَهِيَّةَ بِالْإِشْرَاقِ وَالشَّهَادَةِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲۴). هم‌چنین: «العلوم على قسمين: علوم عقلية تحصل بالبرهان والاستدلال، و علوم قلبية تحصل بالكشف والإلهام، وأولياء الله هم الذين جمعوا بين هذين القسمين». (همان)

ملاصدرا در ذیل تفسیر آیه «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶) می‌آوردن نیز می‌نویسد: «القلب هو مرآة الروح وأداة الشهود، والعقل هو أداة الاستدلال. فبالقلب تشاهد الحقائق، و بالعقل تستنبط الأحكام. و المؤمن الكامل من استعمل قلبه و عقله في محلّهما؛ قلب، آینه روح و ابزار شهود است و عقل ابزار استدلال است. پس با قلب، حقائق مشاهده می‌شود، و با عقل، احکام استنباط می‌گردد و مؤمن کامل کسی است که قلب و عقل خود را در جایگاه شایسته آن‌ها به کار گیرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۳۳).

کربن نیز بر نقش عالم مثال و تخیل خلاق به عنوان پلی میان حس و عقل در این مرحله تأکید می‌ورزد کند: «سیر انسان کامل با کشف آغاز می‌شود؛ کشفی که تنها از طریق تخیل خلاق، به عنوان عالی‌ترین قوه ادراکی، میسر می‌گردد». (کربن، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳).

۲. **مرحله تحقق وجودی (العین/التحقق):** این مرحله، مربوط به ساحت وجودی است. معرفت حاصل شده صرفاً دانشی نظری نیست، بلکه به هویت و حقیقت وجودی فرد تبدیل می‌شود. انسان در این مرحله، به آنچه می‌داند تبدیل می‌شود. به تعبیر کربن: «انسان کامل در مرحله دوم، محقق به معارف خود می‌گردد؛ او دیگر تنها عارف نیست، بلکه عین آن شناخت شده است. این، مرحله اتحاد عاقل و معقول در اصطلاح صدرایی است» (همان، ص ۲۲۵).

۳. **مرحله عمل و خلاقیت (العمل/الخلق):** این مرحله مربوط به ساحت عملی است. انسان متحقق، اکنون به مظهر فعال حق تعالی تبدیل می‌شود و جهان درون خویش را در عالم بیرون متجلی می‌سازد. این همان خلافت هنرمندانه است. کربن در این باره می‌گوید: «مرحله نهایی، خلق جدید است. انسان کامل، جهان را نه آن چنان که هست، بلکه آن چنان که می‌بایست باشد باز می‌آفریند. این، اوج عمل صادر از معرفت متحقق است» (همان، ص ۲۲۸).

در نتیجه، تعادل وجودی در انسان کامل در سه ساحت معرفتی، وجودی و عملی تحقق می‌یابد و این سه ساحت چنان در هم تنیده‌اند که هیچ‌یک بدون دیگری به کمال نمی‌رسد. اما این تعادل سه‌ساحتی چه نسبتی با مقام «خلافت الهی» دارد که در متون دینی و عرفانی به عنوان غایت نهایی انسان کامل معرفی شده است؟ این پرسشی است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

سوم. جمعیت و خلافت: تعادل به مثابه شرط کمال و خلافت الهی

پیوندی نزدیک میان خلافت و کمال در انسان وجود دارد و آن کمال همان «جمعیت» میان مراتب پایین ماده و نفس و مراتب بالاتر وجود، یعنی عالم مثال و روح، است. «حکمة عرشية النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها «وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية» فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة و حساسة و قوة نباتية غاذية و منمية و قوة محركة و طبيعة سارية في الجسم» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳).

انسان دارای دو بُعد اساسی است که فقدان هریک از آن ها خدشه ای بر انسان بودن می کند. نه روح به تنهایی و نه جسم به تنهایی نمی توانند تحقق دقیقی از انسان به دست دهند؛ زیرا روح به تنهایی همان سنخ ملائکه است و جسم به تنهایی همان طبیعت و ماده. تعریف انسان از همین جا روشن می شود که او ترکیبی اتحادی از روح و جسم است. خداوند که درباره آفرینش انسان از «خلق عظیم» یاد می کند و از خود با عنوان «احسن الخالقین» نام می برد و عالم مجردات را به سجده بر انسان فرمان می دهد. احسن الخالقین بودن خداوند مستلزم احسن المخلوقین بودن انسان است که نه به بدن انسان مربوط است و نه به روح و جان او، بلکه اتحاد این دو موجودی به نام انسان را پدید می آورد که «کَوْن جامع» است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۲۲).

قرآن کریم برای «انسان» مقامی ویژه قائل است و این مقام را در وجود عینی پیامبر اکرم (ص) متجلی می سازد؛ آنجا که از انتخاب «رسولی از میان خودتان» سخن می گوید: «کسی که در بازارها راه می رود و فقط وحی به او نازل می شود». از او در قرآن کریم به عنوان «اسوه حسنه» یاد می کند. پیامبر اکرم الگوی تام انسانیت و صاحب «خلق عظیم» است. خلق عظیم تنها اشاره به یک صفت خاص نیست، بلکه مجموعه ای از فضایل و کمالات هماهنگ است که در کنار یکدیگر شخصیت جامع آن حضرت را

شکل می‌دهند. او برای عوام و خواص، و نیز برای حاکمان، اسوه و الگو بود؛ برای عموم مردم در عبادت و اخلاق، برای خواص در سیر و سلوک عرفانی و معارف الهی، و برای زمامداران در مدیریت و عدالت.

پیامبر در اسوه بودن، به معنای الگو و سرمشق نخستین برای جامعه و فرد انسانی و نخستین مظهر تام در اسماء الله است. براساس تشکیک وجود، هر چه مرتبه وجودی شدیدتر می‌شود، به وجود جمعی نزدیک‌تر می‌گردد و در عالی‌ترین مرتبه وجودی قرار می‌گیرد و این همان معنای «اول» بودن در شأن پیامبر است. خدای سبحان به پیامبر خود دستور می‌دهد: «بگو: من اولین مسلمانم»: «لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ». مقصود از «اول المسلمین» قطعاً اولیت زمانی نیست؛ زیرا پیامبرانی پیش از رسول اکرم (ص) وجود بنابرین، مراد از این اولیت، اولویت وجودی و رتبی است؛ یعنی تقدم در مرتبه کمال و جامعیت. هم‌چنین پیامبر (ص) خاتم النبیین است و قرآن کریم می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ». (احزاب: ۴۰) مقصود از خاتمیت، صرفاً ختم زمانی نیست، بلکه خاتمیت رتبی به معنای دستیابی به عالی‌ترین مرتبه وجودی و جامعیت در قوس نزول و قوس صعود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۴۵). پیامبر (ص) در مقام فعل و در عمل هم الگویی بی‌نظیر است. قرآن کریم از او با عنوان «رحمه للعالمین» یاد می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». این تعبیر علاوه بر مقام وجودی، به ساحت فعل و عمل نیز اشاره دارد؛ زیرا پیامبر جلوه‌ای تام و عام از رحمت و اسعه الهی است که رفتار او با مردم بر پایه رحمت و رأفت استوار است. از مجموع تین اوصاف روشن می‌شود که پیامبر الگویی کامل، مظهر خلافت الهی و نهایت کمال انسانی است.

بدین ترتیب، روشن می‌گردد که «جمعیت وجودی» و «خلافت الهی» نه تنها شرط تحقق کمال در انسان کامل هستند، بلکه مبنای نظری برای تحلیل مصادیق تاریخی این الگو نیز

به شمار می‌آیند. بر این اساس نخستین مظهر تام این تعادل وجودی در سنت اسلامی، یعنی پیامبر اکرم (ص)، تجسم کامل هماهنگی میان ساحت‌های معرفتی، وجودی و عملی است.

نتیجه‌گیری

نخست. بر اساس خوانش فلسفی نگارندگان در این پژوهش، در مقام توصیف تعادل انسان کامل در فلسفه صدرایی، شاهد آشنازدایی از «حد وسط» ارسطویی و ارتقای آن به «حد جامع» هستیم. انسان کامل با این حد جامع، در اوج کمال قرار دارد و نه تنها واجد «وحدت در عین کثرت» است، بلکه «تعادل وجودی» میان ساحت‌ها و ابعاد به ظاهر متعارض را نیز برقرار می‌سازد و با اتصال و اعتدال وجودی و عمیق میان ظاهر و باطن، شریعت و حقیقت، دنیا و آخرت، فرد و جامعه، الگویی هماهنگ و جامع ارائه می‌دهد. بنابراین، حد وسط در حکمت متعالیه از یک قاعده صرفاً منطقی به اصل وجودی و واسطه‌گر ارتقا می‌یابد و انسان کامل به مثابه «حد وسط وجودی»، مظهر نسبت‌دهی میان مراتب هستی است. این موقعیت میانی که ریشه در تشکیک وجود دارد.

دوم. در فلسفه صدرایی می‌توان بر پایه مبانی‌ای همانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی، حرکت وجودی، هماهنگی سه ساحت وجود، معرفت و عمل، و جمعیت وجودی، «تعادل» در انسان کامل را تبیین کرد.

سوم. بر اساس خوانش فلسفی نگارندگان در این پژوهش، کمال انسانی در حکمت متعالیه نه در گرو غلبه یک ساحت و غفلت از ساحت‌های دیگر، بلکه در ایجاد هماهنگی و توازن جمعی میان اضلاع متنوع و به ظاهر متعارض هستی انسان تحقق می‌یابد. این تعادل، سه سطح اساسی را در بر می‌گیرد:

۱. تعادل معرفتی (جمع برهان، عرفان و وحی)؛
 ۲. تعادل وجودی (وحدت ظاهر و باطن، جسم و روح، فرد و کلیت)؛
 ۳. تعادل عملی (تلفیق مسئولیت اجتماعی با سلوک شخصی، و دنیا با آخرت).
- چهارم. براساس خوانش فلسفی نگارندگان در این پژوهش، با محوریت قرار دادن «تعادل» در چارچوب حکمت متعالیه، درکی پویا و جامع‌تر از تکامل و انسان کامل ارائه می‌دهد؛ درکی که او را نه یک عارفی منزوی، بلکه انسانی فعال و مؤثر در همه سطوح وجود و عرصه هستی معرفی می‌کند. از این منظر، انسان کامل صرفاً یک انسان آرمانی نیست، بلکه الگوی راهبردی برای انسان امروز، حتی در عصر مدرنیته و هوش مصنوعی به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، در روزگاری که زندگی انسان با افراط و تفریط و شکاف‌ها کاذبی همچون تقابل معنویت و علم، فرد و جامعه، سنت و مدرنیته، مواجه شده و از مسیر تعادل خارج گشته است، بازخوانی الگوی انسان متعادل براساس حکمت متعالیه که این ابعاد را در هماهنگی و توازن می‌پروراند، می‌تواند بسیار افقی راهگشا برای اندیشه و عمل معاصر فراهم آورد.

کتابنامه

- ابن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۶۳). کمال‌الدین و تمام النعمة. قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات، با شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (۴ جلدی). بیروت: دار صادر.
- (۱۹۹۴). الفتوحات المکیة. تحقیق عثمان یحیی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۲۰۰۱). نسخة الحق (فی رسائله). بیروت: مؤسسة الانتشار العربی.
- (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. قم: الزهراء.

- آملی، حیدر (۱۳۵۲). نص النصوص. تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی.
- (۱۳۷۴). جامع الأسرار. تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. قم: الزهراء.
- (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
- (۱۳۸۹). انسان شناسی در قرآن. قم: اسراء.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱). شرح فصوص الحکم. تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- . انسان کامل در عرفان اسلامی. قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۳۷۲). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: قیام.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۶). حکمة الإشراف. تصحیح هانری کربن. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۳). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. ج ۱. تهران: سمت.
- کربن، هانری (۱۳۷۷). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه ان شاء الله رحمتی. تهران: سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). اصول کافی. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی (۱۳۶۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۳. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- . الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۹. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. ج ۴. قم: انتشارات بیدار.
- . شرح اصول کافی. تهران: وزارت فرهنگ.

- (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. ج ۸. تهران: مكتبة المصطفوي.
- (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳). *ترجمه و تفسیر شواهد الربوبية*. تهران: سروش.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹). *معرفت و معنویت*. ترجمه ان شاء الله رحمتی. تهران: طرح نو.

منابع انگلیسی

- Bronstein, D. (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press.
- Chittick, W. C. (1979). "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī." *Studia Islamica*, 49, 135–157.
- Corbin, H. (2014). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lawrenz, J. (2020). "Confucius, Aristotle, and the Golden Mean: A Diptych on Ethical Virtues." *The European Legacy*, 25(7–8). <https://doi.org/10.1080/10848770.2020.1823622>