

تبیین روان‌شناختی الگوی انسان کامل

ابوالقاسم بشیری*

چکیده

ارائه الگو مستلزم مبانی نظری است. از این‌روی، در این نوشتار ابتدا مبانی نظری الگو تبیین شده است؛ مبنای اول درباره ماهیت و چیستی انسان و ظرفیت‌های وجودی اوست. با تحلیل استعداد‌های آدمی به دست آمد که انسان در بعد شناختی، گرایشی و کنشی ظرفیت‌های بسیار بالایی دارد؛ به گونه‌ای که هیچ حیوانی قابل مقایسه با او نیست. مبنای دیگر، تعیین کمال واقعی و نهایی انسان است. مؤلفه‌های الگوی انسان کامل که با روش تحلیل عقلی و استنباطی، در سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری به دست می‌آیند، عبارت‌اند از: ۱. بینش توحیدی به آغاز و فرجام هستی و زندگی دنیا؛ ۲. گرایش توحیدی یعنی ایمان به خدا، معاد، انبیای الهی، کتاب‌های آسمانی، ملائکه و امور غیبی؛ ۳. قدرت و توان او در حوزه رفتار و کنش؛ ۴. فضایل نفسانی در رفتارهای فردی و اجتماعی؛ ۵. اعتدال، یعنی هماهنگی بین بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای اختیاری. کلیدواژه‌ها: الگو، کمال نهایی، گرایش، بینش، کنش.

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

مقدمه

تاریخ ادیان، مذهب‌ها و نظام‌های فکری و فلسفی نشان می‌دهد که بحث از انسان کامل سابقه‌ای طولانی دارد و آدمی همواره در جست‌وجوی انسان کامل بوده است. به همین دلیل، گاه موجودات ماوراءالطبیعی، رب‌النوع‌ها و قهرمانان افسانه‌ای و اساطیری و گاهی نیز شخصیت‌های برجسته تاریخ را به منزله انسان کامل مطرح کرده است. شاید بتوان گفت «ریشه گرایش به انسان کامل و میل به کمال، در درون آدمی است و همچنین دوری از نقص و ضعف و حقارت است. به گفته آدلر، دوری از احساس کهنتری، از نیازهای اساسی آدمی است». به عبارت دیگر، «انسان همواره به دنبال نوعی افزایش کمی و کیفی و یا شکوفایی است» و^۳ همین امر او را در جست‌وجوی انسان برین کشانده است تا در وجود او کمال خویش را ببیند. بنابراین، بحث از انسان کامل و ارائه الگو، به گذشته‌های دور، یعنی قبل از میلاد برمی‌گردد. شاید بتوان گفت در ادیان الهی، به‌ویژه دین مبین اسلام، انسان کامل معرفی و توصیف شده است؛ اما از نظر پژوهش، حکیمان و فیلسوفان از اولین کسانی هستند که در این زمینه کارهای علمی انجام داده‌اند و با برشمردن ویژگی‌هایی برای آن، کوشیده‌اند الگوهایی نیز ارائه دهند.

بیان مسئله

اندیشمندان همه ادیان الهی و مکتب‌های بشری همواره به‌ویژگی‌های انسان ایدئال و نمونه در مقام یک الگو توجه داشته‌اند. از دیر هنگام در بی‌تردید هر کدام از این مکاتب‌ها بر اساس نوع جهان‌بینی‌شان، تلاش کرده‌اند الگویی از انسان کامل ارائه، و فردی را به منزله مصداق آن معرفی کنند. برای نمونه، بودا «ارها» را انسان ایدئال می‌داند؛ کنفوسیوس «کیون تسو»، آیین‌های یوگا و بهاکتی از انسان کامل با عنوان «انسان آزاده» نام می‌برند؛ افلاطون او را «فیلسوف» می‌خواند و ارسطو «انسان بزرگوار». صوفیه، «قطب»، «شیخ» و «پیر» طریقتش

می‌نامد و نیچه «آبر انسان».^۷ در قرآن و روایات نبوی و ولوی انسان کامل را خلیفه‌الله، ولی‌الله، نبی، رسول، مؤمن کامل، امام، مصطفی، مجتبی، بشیر، نذیر، قطب، صاحب‌الزمان، نفس مطمئنه، شاهد و... نامیده‌اند. البته تمام فضایل و ملکات انسانی که در قرآن و روایات ذکر شده، در واقع بیان ویژگی‌ها، اوصاف مراتب و معارج انسان کامل است. چنانچه می‌توان از وی با عنوان «قرآن ناطق» و تجسم عینی و کامل اسلام نیز یاد کرد. قرآن، مصداق بارز انسان کامل را پیامبر خاتم حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی می‌کند.^۸

در میان تمام جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های مختلف و گاه متضاد، می‌توان به قدر مشترکی دست یافت و محورهایی را برای الگوی انسان کامل برشمرد؛ اما از آنجا که مبانی انسان‌شناختی آنها متفاوت و نگرش‌های چندگانه‌ای به جهان و انسان دارند، نه الگوی مناسبی از انسان کامل، و نه تعریف جامعی از آن ارائه کرده‌اند؛ حتی روان‌شناسان انسان‌گرا که از نظر فکری هم‌گرایی بیشتری دارند نیز در ارائه الگو و تعریف انسان کامل به توافق نرسیده‌اند. برای مثال، مزلو^۹ در ارائه الگو بر نیازهای زیستی - روانی تأکید می‌ورزد؛^۷ راجرز^۸ «کنش کامل»^۹ را مهم‌ترین ویژگی برای ارائه الگوی انسان کامل در نظر می‌گیرد؛ اریک فروم که شخصیت انسان را محصول فرهنگ می‌داند، «جهت‌گیری بارور» را اصلی‌ترین معیار برای ارائه مدل خود مطرح می‌کند و سپس در تعریف انسان کامل می‌گوید: «انسان کامل یعنی کسی که همهٔ قدرت‌ها و استعدادهای بالقوهٔ خویش را به کار می‌گیرد تا خود را بیافریند».^{۱۰}

به نظر می‌رسد برای ارائه الگوی انسان کامل، در مرحلهٔ نخست باید معلوم شود انسان چه ویژگی‌هایی دارد و کدام یک از این ویژگی‌ها، ذاتی اوست و کدام محصول محیط. همچنین اینکه انسان چه ساحت‌های وجودی‌ای دارد؛ یعنی چه صفات و انگیزه‌هایی در وجود انسان نهفته است و چه کشش‌ها، غرایز و فطریاتی دارد و در نهایت چه تعریفی از وی می‌توان ارائه کرد. در مرحلهٔ دوم باید

مشخص شود کمال حقیقی انسان چیست؟ یعنی انسان چه ویژگی‌های مثبتی را باید در خود ایجاد کند تا به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود دست یابد. در مرحله بعد باید تبیین شود الگوی انسان کامل چه مولفه‌هایی دارد و بر اساس چه معیارها و چگونگی می‌توان آن را طراحی کرد؟

پیشینه پژوهش

بحث درباره انسان کامل سابقه‌ای طولانی دارد و از دیرباز در همه ادیان الهی و مکاتب‌های فلسفی، ویژگی‌های آن بررسی شده است؛ اما این موضوع به ندرت در روان‌شناسی تحلیل شده است. همچنین بحث از شخصیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در سیره نبوی قدمتی طولانی دارد و تقریباً سیره‌نویسان از اواخر قرن اول هجری به سیره‌نویسی اقدام کرده‌اند؛ اما ویژگی‌های شخصیت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله کمتر به‌طور جامع از دیدگاه روان‌شناختی بررسی شده است. از این‌روی، تحلیل روان‌شناختی ویژگی‌های شخصیتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ساختن الگوی انسان کامل بر مبنای آن، موضوعی کاملاً بدیع است که می‌تواند برای مطالعه در زمینه مباحث علوم انسانی و به‌ویژه روان‌شناختی، و به‌طور خاص موضوع شخصیت افق‌های تازه‌ای بگشاید.

در گستره مباحث مربوط به نظریه انسان کامل و ارائه الگو از آن، تبیین مفهوم کمال و همچنین تعیین مؤلفه‌های شخصیت، نقشی مهم دارد. در قلمرو مباحث مربوط به نظریه‌های شخصیت و فراهم کردن زمینه برای ارائه نظریه جدید، تعیین پیش‌فرض‌های اساسی درباره ماهیت انسان، اهمیت ویژه و تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا «یکی از جنبه‌های بسیار بااهمیت نظریه‌های شخصیت، تصور یا برداشتی است که هر نظریه‌پرداز از ماهیت انسان دارد».^{۱۱}

اگر بتوان با الهام از یافته‌های علمی و آموزه‌های دینی - قرآن و سنت -

پیش‌فرض‌های اساسی درباره ماهیت انسان را تبیین، و مفهوم کمال حقیقی انسان را مشخص کرد، می‌توان گام موثری برای ارائه الگوی انسان کامل برداشت. بنابراین، شناسایی دقیق ویژگی‌های شخصیتی پیامبر در قرآن و سنت و طبقه‌بندی آنها بر اساس اهمیت، به لحاظ نظری برای مدل‌سازی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این پژوهش کوشیده‌ایم. ابتدا پیشینه مسئله بررسی، و سپس مفهوم کمال، با الهام از آموزه‌های دینی مشخص شود. آن‌گاه با استفاده از یافته‌های علمی، به‌ویژه پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه روان‌شناسی شخصیت، و براساس مبانی دینی، پیش‌فرض‌های اساسی درباره ماهیت انسان تبیین شود تا مبانی انسان‌شناختی الگوی مورد نظر به‌دست آید. سپس به مطالعه ویژگی‌های شخصیتی پیامبر در قرآن و سنت خواهیم پرداخت و با تحلیل روان‌شناختی آن، الگوی مورد نظر را طراحی خواهیم کرد؛ زیرا برای ارائه الگوی مزبور، باید کامل‌ترین انسان را معیار قرار دهیم؛ چنان‌که مزلو نیز به این حقیقت اشاره می‌کند: «وقتی شما می‌خواهید تعیین کنید انسان با چه سرعتی می‌دود، به مطالعه دوندۀ متوسط نمی‌پردازید؛ بلکه سریع‌ترین دونده‌ای را که می‌توانید، مطالعه می‌کنید. تنها با استفاده از این روش امکان دارد که اوج توان بالقوه آدمی را تعیین کنیم».^{۱۲}

ضرورت و اهمیت موضوع

پژوهش‌هایی که تاکنون درباره انسان کامل انجام شده است، هیچ‌کدام جامع‌نگری لازم را نداشته‌اند؛ زیرا هر کدام از زاویه‌ای خاص به موضوع نگریسته‌اند و بخشی از دنیای پهناور درون و ابعاد پیچیده آدمی را - از دیدگاه خود - توصیف کرده‌اند. از سوی دیگر، انسان‌ها برای دستیابی به کمال، به الگو نیاز دارند تا به‌صورت آگاهانه با آن همانندسازی کنند. همچنین تربیت و پرورش فکری و اخلاقی در هر مکتب، بر اساس شناخت «انسان نمونه» در آن مکتب امکان‌پذیر

است؛ زیرا چه اینکه «اگر انسان کامل اسلام را چه از راه بیان قرآنی و چه از راه شناخت شخصیت پرورده‌های قرآن شناسیم، نمی‌توانیم راهی را که اسلام معین کرده است، برویم؛ نمی‌توانیم یک مسلمان واقعی و درست باشیم؛ جامعه ما نمی‌تواند یک جامعه اسلامی باشد. پس ضرورت دارد حتماً انسان کامل و عالی و متعالی اسلام را بشناسیم». بنابراین، پژوهش درباره انسان کامل و ارائه آن به منزله الگو، امری لازم و ضروری است.

پرسش‌های پژوهش

۱. چگونه می‌توان الگوی انسان کامل را ترسیم کرد؟
۲. کمال واقعی و نهایی انسان از دیدگاه اسلام چیست و چه فرق اساسی با دیدگاه روان‌شناسان دارد؟

روش پژوهش

با توجه به اینکه بحث از انسان کامل از موضوع‌های میان‌رشته‌ای است، در این نوشتار از ترکیبی از روش‌های کیفی استفاده می‌شود؛ مانند: روش تحلیل عقلی و مفهومی و روش اجتهادی و تفسیری؛ زیرا برای به دست آوردن مؤلفه‌های الگوی انسان کامل از قرآن و سنت، به نوعی استنباط و تفسیر از متون دینی نیاز است.

مبانی نظری الگوی انسان کامل

مدل‌سازی از انسان کامل، قبل از هر چیز مستلزم شناخت انسان است؛ یعنی اول باید مشخص شود ساحت‌های وجودی انسان کدام است؟ چه صفات و انگیزه‌هایی در وجود او نهفته است؟ چه کشش‌ها و غرایز و فطریاتی دارد؟ کدام یک از این ویژگی‌ها ذاتی او، و کدام یک اکتسابی است؟ آیا اساساً انسان دارای طبیعت مشترک و سرشتی مخصوص به خود است؟ این پرسش‌ها باعث

گردیده است در طی قرون متمادی، اذهان بسیاری از متفکران به شناسایی ذات انسان معطوف شود و تعریف‌های بسیار متنوعی از طبیعت انسان ارائه کنند؛ اما ابهام‌آمیز و پیچیده بودن حقیقت انسان از یک‌سو، و نبود یک روش شناخت متقن و معتبر از سوی دیگر، نه تنها موجب سردرگمی اندیشمندان گردیده، بلکه بازخوردهای گوناگونی را به دنبال داشته است.

برخی معتقدند انسان موجودی ناشناخته و معماگونه است و هر گونه تلاش در راه شناخت حقیقت او، تنها به شناختی ناقص از بعدی از ابعاد وجود او می‌انجامد.

پاسکال را می‌توان نماینده این طرز تفکر دانست. وی دعوت سقراط به شناخت خویش را امری عبث می‌پنداشت و معتقد بود که انسان در شناخت خودش باید مَهْر خاموشی بر لب بزند؛ غرور کاذب خویش را کنار بگذارد و تنها به ندای دین گوش فرا دهد؛ زیرا بهتر از هر منبعی دیگر معرف حقیقت انسان است. البته از نظر وی، دین نیز شناختی فطری و عقل‌پذیر از انسان عرضه نمی‌کند و راز وجودی انسان را نمی‌گشاید؛ بلکه رمزآلود بودن انسان را عمیق‌تر می‌گرداند.^{۱۴}

افزون بر پاسکال، طرفداران اصالت جامعه مانند دورکیم،^{۱۵} وجودگرایانی مانند سارتر^{۱۶} و تاریخ‌گرایانی مانند فردریش هگل^{۱۷} و ریچارد پالمر،^{۱۸} از کسانی هستند که منکر طبیعت مشترک انسانی‌اند.^{۱۹} اما در مقابل، عده‌ای مانند واتسون (۱۹۵۰)، اسکینر (۱۹۵۳)، فروید (۱۹۲۵) و بندورا (۱۹۷۵) از کسانی هستند که معتقدند انسان موجودی شناخت‌پذیر است و همچون سایر پدیده‌ها می‌توان آن را شناخت.^{۲۰}

این‌گونه تردیدها و اختلاف‌نظرها درباره امکان شناخت انسان، افق جدیدی را در مباحث انسان‌شناسی می‌گشاید و ما را با پرسش‌هایی مواجه می‌کند که باید در صدد پاسخ به آنها باشیم؛ آیا انسان دارای طبیعت واحدی است یا خیر؟ بر فرض

اینکه انسان طبیعت واحد و مشترک داشته باشد، این طبیعت مشترک چه ویژگی‌هایی دارد؟ این مشترکات چه رابطه‌ای با فطرت آدمی دارد؟ آیا منظور از فطرت همان شاکله و شخصیت است؟ آیا انسان ذاتاً خیرخواه است یا موجودی پست و شریر؟ بنابراین، بحث از ماهیت انسان، حول چند محور اساسی مطرح است که مباحث متنوع دیگر را نیز در پی خواهد داشت.

طبیعت مشترک

منظور از طبیعت مشترک، ویژگی‌های فراحوانی است که به طور مشترک در همه انسان‌ها یافت می‌شود. بنابراین، «طبیعت و سرشت انسانی، عنوانی است کلی که از ویژگی‌ها و خصوصیات حکایت می‌کند که یک انسان به طور طبیعی و در بدو تکون و خلقت خویش داراست».^{۲۱}

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که منظور از ویژگی‌های فراحوانی چیست و با چه روشی می‌توان آنها را شناخت؟ بی‌تردید بعد جسمانی و فیزیولوژیکی انسان در بسیاری از رفتارها و همچنین نیازها با سایر حیوانات شباهت دارد. بنابراین، حوزه جست‌وجوی ویژگی‌های مشترک فراحوانی، شامل ادراک‌ها، شناخت‌ها، گرایش‌ها و تمایلات ویژه‌ای است که سایر حیوانات از آن محرومند. اگر بتوان ثابت کرد که انسان‌ها شناخت، ادراک‌ها و گرایش‌های ویژه‌ای دارند که سایر حیوانات از داشتن آنها محرومند، در این صورت، وجود طبیعت مشترک فراحوانی انسان اثبات می‌شود.^{۲۲} با توجه به آنچه درباره طبیعت مشترک انسان بیان شد، ویژگی‌های زیر را می‌توان برای آن برشمرد:

۱. غیراکتسابی بودن؛^{۲۳} تعلیم و تعلم و سایر عوامل محیطی، در پیدایش عناصر آن نقشی ندارد. به همین دلیل، در همه افراد بشر در هر سطحی از تعلیم و تعلم و در هر زمان و مکانی یافت می‌شود؛

۲. فراحیوانی بودن؛ یعنی این توانش‌ها، گرایش و بینش‌ها یا به‌طور کلی در حیوانات یافت نمی‌شود، یا اینکه در سطح بسیار نازل که قابل مقایسه با انسان نیست، وجود دارد؛ مانند استدلال کردن، قدرت استنتاج و تجزیه و تحلیل.^{۲۴}

۳. زوال‌ناپذیر بودن؛^{۲۵} جدایی آن از انسان بماهوانسان امکان‌پذیر نیست و اگر روزی انسانی یافت شود که از این عناصر فراحیوانی بی‌بهره باشد، در این صورت از زمره انسان‌ها به‌شمار نمی‌آید. برای مثال، فردی که قدرت عقلانی ندارد یا بر اثر حادثه‌ای آن را از دست می‌دهد، در واقع با بعد حیوانی خود به زندگی ادامه می‌دهد. برای چنین فردی، امکان تکامل یا سقوط انسانی سلب شده است.^{۲۶}

ادله اثبات طبیعت مشترک

جنبه‌های فراحیوانی را در سه بعد ادراکی، گرایشی و توانشی انسان باید جست‌وجو کرد؛ این جست‌وجو را می‌توان به روش‌های مختلف تجربی، عقلی و به مدد متون دینی انجام داد.

دستگاه ادراکی

اولین شاهد بر وجود طبیعت مشترک در انسان، دستگاه ادراکی ویژه‌ای است که در آدمی وجود دارد و به‌وسیله آن، عمل قیاس، استنتاج، استدلال و مقایسه را انجام می‌دهد و به معلومات جدیدی دست می‌یابد. البته ادراکات عقلی انسان، بر قواعد و اصولی استوار است؛ مانند: «اجتماع نقیضین محال است» یا «تقدم شئی بر خودش محال است». این قضایا به‌طور مستقیم به ادراک حواس در نمی‌آیند؛ بلکه انسان به‌گونه‌ای خلق شده است که وقتی ذهن او شکل گرفت - یعنی زمانی که حواس او به‌کار افتاد و با تماس با دنیای خارج تصویری به تدریج برای او به‌وجود آمد و به تدریج رشد عقلانی یافت - به این‌گونه قضایای بدیهی دست می‌یابد. این‌گونه قضایا را «ادراکات فطری» گویند. بنابراین، «منظور از ادراکات

فطری، حقایق مسلمه‌ای است که همهٔ اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی به زبان انکار کند، عملاً مورد قبول و پذیرش وی هست». وجود چنین ادراک‌هایی در همهٔ انسان‌ها بدون توجه به شدت و ضعف آن، دلیل بر وجود دستگاه ادراکی مشترک در انسان‌هاست.^{۲۹۵}

شاهد دیگری که می‌توان بر وجود طبیعت مشترک در انسان آورد، وجود شناخت‌های ارزشی و اخلاقی است؛ اما دربارهٔ اینکه این شناخت‌های ارزشی چگونه برای انسان حاصل می‌شود، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

لزومی ندارد که در اثبات فطرت و طبیعت انسانی، وجود وجدان اخلاقی یا قوه‌ای خاص به نام عقل عملی محض را بپذیریم؛ زیرا همین‌که انسان‌ها چنین ادراکات ارزشی مشترک دارند، شاهدهی بر وجود استعدادها و زمینه‌های اخلاقی مشترک در انسان‌هاست؛ چه صدور این احکام کار عقل نظری باشد و چه کار قوه‌ای دیگر به نام عقل یا وجدان اخلاقی. در هر دو صورت، اینکه انسان ساختمان و خلقتی ویژه و جنبه‌های فراحوانی دارد، اثبات می‌شود.

دستگاه گرایش

شاهد دیگر بر وجود طبیعت مشترک، وجود گرایش‌ها و تمایل‌های فراحوانی در میان انسان‌هاست. کمال‌طلبی، علم‌خواهی، حقیقت‌جویی و تمایل به زیبایی، نمونه‌هایی از این نوع گرایش‌ها هستند. این گرایش بدون توجه به عوامل خارجی مانند محیط، جامعه، تعلیم و تربیت، همواره در همهٔ انسان‌ها به صورت فطری و اصیل وجود داشته است. البته عوامل خارجی در رشد و شکوفایی و فعلیت یافتن این استعدادها و همچنین در شدت و ضعف این تمایلات دخالت دارند؛ اما در اصل وجود آنها تأثیری ندارند. برای اصیل و ذاتی بودن این گرایش‌ها شاخصه‌های زیر را می‌توان برشمرد:

۱. این گرایش‌ها در همهٔ جوامع بشری در همهٔ زمان‌ها باید وجود داشته باشد.
۲. سلب کلی آن از انسان ممکن نیست؛ یعنی چه‌بسا برخی از افراد زمینهٔ بروز و شکوفایی بعضی از گرایش‌ها را فراهم نکنند یا شرایط زندگی آنها اجازهٔ ظهور و فعلیت پیدا کردن بعضی از گرایش‌ها را از افرادی سلب کند؛ اما اصل آن گرایش و زمینهٔ آن از انسان سلب نمی‌شود، و اگر زمینه فراهم شود، آن گرایش فطری نهفته بروز پیدا می‌کند.

۳. این گرایش محصول عوامل خارجی نیست؛ به عبارت دیگر، اصل وجود این گرایش‌ها اکتسابی نیست.

پژوهش‌ها نشان می‌دهد ادراک کودک از محیط زندگی، از همان ابتدای کودکی آغاز می‌شود برای نمونه، میل فطری انسان به دانستن و حس کنجکاوی دربارهٔ حقایق هستی، از اوان کودکی خودنمایی می‌کند و کودک از همان ابتدا به شناسایی محیط پیرامون خود می‌پردازد.

همچنین زیبایی‌دوستی، یکی دیگر از گرایش‌هایی است که خاستگاه آن، ذات و طبیعت آدمی است و تمامی آفرینش‌های هنری انسان در طول تاریخ نشئت گرفته از همین حس زیبایی‌شناختی اوست. یکی دیگر از میدان‌های جست‌وجوی طبیعت مشترک، توانش‌های ذاتی انسان است. از جمله توانش‌های مهم و پیچیدهٔ آدمی، قدرت استفاده از نمادها و فراگیری زبان است. دکارت یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد انسان را توانایی او در استفاده از زبان می‌داند؛ وی ادعا می‌کند تا کنون دیده نشده است هیچ حیوانی به آن درجه از کمال رسیده باشد که بتواند از زبان استفاده کند؛ یعنی قادر باشد با استفاده از صدا یا حرکات دیگر، ما را متوجه چیزی از مقوله تفکر بکند؛ زیرا واژه، نماد و نشانهٔ مشخص از وجود تفکری است که در بدن نهفته است. اما انسان‌ها، حتی عقب‌ماندگان ذهنی و دیوانه‌ها و حتی کسانی که فاقد اندام‌های گفتاری هستند، از نشانه و نماد استفاده می‌کند. در

حالی که حیوانات هرگز کاری از این نوع انجام نمی‌دهند و این را می‌توان تمایز حقیقی بین انسان و حیوان دانست. به همین دلیل، کسانی مانند نوام چامسکی استفاده از زبان و نماد را یکی از توانش‌های منحصر به فرد انسان می‌دانند و انسان به صورت فطری می‌تواند از زبان استفاده کند و پژوهش‌هایی نیز که تاکنون در این زمینه انجام گرفته است، این ادعا را ثابت می‌کند.

طبیعت مشترک در متون دینی

آیا در آیات و روایات می‌توان واژه‌هایی یافت که به صراحت یا به طور ضمنی به وجود طبیعت مشترک یا یک ویژگی ذاتی در انسان دلالت داشته باشد؟ واژه‌ای که به نوع خلقت و آفرینش انسان دلالت داشته، و فقط درباره انسان و ویژگی‌های او به کار رفته باشد، کلمه فطرت است.

واژه فطرت

کلمه فطرت از ماده فَطَرَ (ف، ط، ر) و بر وزن «فَعَلَة» است. وزن «فَعَلَة» دلالت بر نوع و گونه خاصی می‌کند؛ مانند «جِلْسَة» یعنی نوع خاصی از نشستن؛ چنانچه ابن‌مالک در کتاب الفیه می‌گوید:

و فَعَلَةٌ لِلْمَرْءِ كَجَلْسَةٍ و فَعَلَةٌ لِهَيْئَةٍ كَجَلْسَةٍ

واژه «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن، گشودن شیئی و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است. از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است. البته آفرینش که ابداعی و ابتدایی باشد.^{۳۵}

در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون آمده است، مانند: «فَطَّرَهُنَّ»، (انبیاء: ۷۶) «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، (انعام: ۱۴) «اِذَا السَّمَاءُ

انْفَطَرَتْ» (انفطار: ۱) و «مَنْفَطَرَةً بِهِ» (مزمل: ۱۸) اما کلمه فطرت فقط یک‌بار، آن‌هم درباره انسان در سوره روم آیه سی‌ام، به کار رفته است؛ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰). این آیه به صراحت بیان می‌کند که انسان به گونه‌ای خاص آفریده شده است. بنابراین، فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را دارد و مشترک بین همه انسان‌ها است.

نکته قابل استفاده دیگر از این آیه آن است که فطرت جنبه توحیدی و الهی دارد «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های دین، «توحید» است. بنابراین، انسان ذاتاً با توحید آشناست و به آن گرایش دارد و در روایات نیز بر همین معنا تأکید شده است. امام باقر علیه‌السلام در توضیح روایت نبوی «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»^{۳۷} فرمود: «یعنی المعرفة بآن الله عزَّوْجَلَّ خَالِقُهُ». منظور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از این سخن آن است که هر نوزادی که متولد می‌شود، این معرفت و آگاهی را دارد که آفریننده او خداوند است. امام صادق علیه‌السلام نیز در جواب «زراره» که از مفاد آیه سی سوره روم از حضرتش پرسش کرده بود، فرمودند: «فطرهم جميعاً على التوحید»؛ همه مردم را بر فطرت توحید خلق کرد.^{۳۸}

در اینجا پرسش‌هایی مطرح می‌شود؛ مانند اینکه: قلمرو فطرتی که آیات و روایات از آن حکایت می‌کنند تا کجاست؟ آیا فقط شامل توحید و خداگرایی می‌شود یا معارف متنوعی را در برمی‌گیرد؟ مقصود از فطری بودن توحید چیست؟ آیا شناخت خدا و تصدیق به وجود او مورد نظر است یا گرایش و میل به پرستش او؟ اگر شناخت خدا مورد نظر است، آیا شناخت نظری و مفهومی است یا شناخت حضوری او؟ محور دیگر درباره فطرت توحیدی بشر آن است

که این شناخت یا گرایش نظری، امری بالفعل است یا بالقوه؟ آیا فطرت توحیدی بشر زوال‌پذیر است یا خیر؟ آیا زوال فطرت به معنای تحول و تغییر ذات بشر و خروج از انسانیت است یا خیر؟ بررسی این پرسش‌ها و پاسخ به آنها، درک ما را از طبیعت انسان واضح‌تر می‌سازد؛ زیرا امور سرشتی و ذاتی بشر به فطرت توحیدی او محدود نمی‌شود و برخی از این ابهامات درباره هر امر سرشتی و فطری مطرح است. بنابراین، ارائه پاسخ به این پرسش‌ها، در ارائه بینش روشن از طبیعت انسان و امور ذاتی و فطری او بسیار مفید و مؤثر خواهد بود.

۲. قلمرو فطرت. برخی از عالمان، قلمرو فطرتی را که آیات و روایات از آن حکایت می‌کنند، به توحید و خداگرایی منحصر ندانسته‌اند و معارف متنوعی را مشمول آن می‌دانند: «اینکه در برخی روایات، توحید به عنوان فطرت الهی ذکر شده است، انحصار را نمی‌رساند؛ بلکه ذکر مصداق اشرف است؛ یعنی فطرت الهی انسان اجزایی دارد که مهم‌ترین آن توحید است».^{۳۹} به‌طور کلی، فطریات را در دو قسم می‌توان طرح کرد: یکی در ناحیه شناخت‌ها، درک‌ها، دریافت‌ها، و دیگری در ناحیه خواست‌ها و میل‌ها.

نتیجه اینکه، اولاً انسان دارای طبیعت مشترک است و منظور از طبیعت مشترک، ویژگی‌های فراحوانی است؛ ثانیاً معلوم شد منظور از این ویژگی‌ها، یک سلسله امور فطری است که مقوم ذات انسان است و جنبه هستی‌شناختی دارد؛ ثالثاً قلمرو امور فطری هم در ناحیه شناخت‌هاست و هم در حوزه گرایش‌های انسانی. گفتنی است، لازم نیست همه این امور فطری فعلیت داشته باشد؛ بلکه بیشتر آنها ظرفیت‌های بالقوه‌ای است که به تدریج ظهور می‌یابد.

کمال‌نهایی انسان

یکی دیگر از مبانی نظری الگوی انسان کامل، روشن شدن بحث کمال واقعی انسان است. در مباحث گذشته اثبات شد که انسان دارای ظرفیت وجودی

فراوانی است؛ به فعلیت رسیدن هر کدام از این ظرفیت‌ها، موجب می‌شود انسان در آن جنبه کمال پیدا کند. حال این پرسش اساسی مطرح می‌شود که نقطه اوج کمال انسان کدام است؟

برای پاسخ به این پرسش، توجه به چند نکته ضروری است؛ اول اینکه باید توجه داشت «اهداف و مقاصدی که در زندگی از سوی انسان دنبال می‌شود، دارای مراتب هستند؛ برخی جنبه آلی دارند و زمینه‌ساز نیل به هدف‌های بالاترند؛ برخی هدف‌های اصیل و نهایی‌اند و بعضی نیز هدف‌های میانه محسوب می‌شوند. این سه دسته هدف، در طول یکدیگر قرار دارند و هدف نهایی و کمال نهایی انسان، آخرین پله از این نردبان ترقی است».^{۴۰}

نکته دیگر این‌که جنبه‌های فراحوانی - که معیار امتیاز انسان از سایر موجودات است - راهنمای خوبی برای ترسیم ضابطه کمال و سعادت آدمی است و تقویت و رشد و شکوفایی همین جنبه‌های فراحوانی است که می‌تواند شاخص اصلی تعیین کمال نهایی و سعادت واقعی انسان قرار گیرد.^{۴۱}

شاخصه‌های کمال آدمی نه تنها باید فراحوانی باشد؛ بلکه باید به امور واقعی بازگردند؛ یعنی باید در وجود آدمی کمال و اثری واقعی در پی داشته باشند و نفس او را عالی‌تر و پربارتر کنند.^{۴۲} از این‌رو، برخی از فیلسوفان و بزرگان حکمت و عرفان، با الهام از مضامین قرآن، مسیر تکامل انسانی را همان نفس او می‌دانند و معتقدند که «اگر انسان قصد رسیدن به کمال نهایی خود را دارد، نباید از حریم جان خویش فراتر رود. آدمی در پیمودن مسیر کمال و رسیدن به غایات انسانی، وظایف و اعمالی را انجام می‌دهد؛ اما نتیجه‌ای که در این مسیر کسب می‌کند، از حیطة هستی و قلمرو جان او خارج نیست. ما هر چه انجام دهیم یا بیندیشیم و نیت کنیم، از نفس خویش بیرون نرفته‌ایم». ^{۴۳} بئنه فرموده قرآن: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا»؛ (اسراء: ۷) اگر نیکی کنید به نفس

خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به نفس خود کرده‌اید؛ «قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»؛ (زمر: ۱۵) بگو زیانکاران کسانی هستند که نفس خود را به زیانکاری انداختند.

بنابراین، معیار اصلی برای تعیین کمال نهایی انسان، جنبه‌های فراحوانی است و مسیر تکامل نیز نفس آدمی است و این تکامل جنبه اعتباری ندارند؛ بلکه باید اثر وجودی و واقعی برای نفس داشته باشد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که نقطه اوج کمال آدمی کجاست و چگونه این کمال و شکوفایی برای نفس حاصل می‌شود؟

قرآن، هدف از بعثت انبیا را تکامل دو بعد عملی و نظری انسان معرفی می‌کند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) در این آیه، «تزکیه نفوس» به جنبه عملی انسان و «تعلیم کتاب و حکمت» به جنبه نظری اشاره دارد. از این آیه استفاده می‌شود که کمال و شکوفایی نفس آدمی دو بعد اصلی نظری و عملی دارد که مربوط به جنبه‌های فراحوانی انسان است. منظور از جنبه نظری، بُعد شناختی و معرفتی انسان است. مقصود از جنبه عملی روح و تکامل عملی انسان، آن است که نفس آدمی در سایه رفتارها و اعمال خاص، دگرگونی‌های جدیدی پیدا می‌کند. مراد از رفتار نیز اعم از رفتار آشکار و فیزیکی و اعمال باطنی مثل نیت، انگیزه‌های درونی و خضوع و خشوع باطنی و سجایای اخلاقی است. بنابراین، انسان برای دستیابی به کمال واقعی، هم از راه تعقل و تفکر باید رشد کند و هم از راه تهذیب و تزکیه؛ زیرا «من» و «هویت» هر فردی بر اساس معرفت‌ها و اعمال او شکل می‌گیرد و همان‌طور که نحوه و نوع معارف و آگاهی‌ها در مرتبه وجودی و میزان تکامل نفسانی هر شخص دخالت دارد، کیفیت اعمال، به ویژه اعمال باطنی نیز در تکامل نفسانی انسان دخالت مستقیم دارد. تکامل نفس چه در

بعد عملی و چه در بُعد نظری، به تدریج حاصل می‌شود؛ یعنی مراحل را طی می‌کند تا به مراحل عالی‌تر برسد و نهایتاً به کمال نهایی منتهی شود. بر این اساس، می‌توان برای هر دو بعد عملی و نظری انسان غایت و نهایی تصور کرد.

عبودیت؛ نهایت کمال عملی

از آیات و روایات استفاده می‌شود که هدف نهایی بُعد عملی انسان، رسیدن به مقام «عبودیت» است؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (زاریات: ۵۶) و یا در حدیث «قرب‌النوافل» رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آثار رسیدن به این درجه از عبودیت را بیان می‌کند:

قال الله عزوجل: ماتقرب الی عبدشبیء احب الی مما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بالنافله حتی احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها، ان دعانی اجبتہ وان سألنی اعطیتہ؛ هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از واجبات به من تقرب نجوید؛ بنده همواره به کارهای مستحبی [افزون بر واجبات] به من نزدیک می‌شود تا آنجا که دوستش دارم و چون محبوب من شد، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن، اعمال قدرت می‌کند.

از این حدیث استفاده می‌شود که انسان از طریق عبودیت به مقام ولایت الهی در می‌آید. در این مقام است که انسان یک موجود الهی می‌شود؛ یعنی همه امور انسان، از رفتارهای ظاهری تا نیت و افکار که رفتارهای باطنی است، همه، الهی می‌شود و انسان عنان نفس خویش را به دست می‌گیرد و عبد محض خدا می‌شود.

کمال نهایی انسان در بُعد نظری

اما کمال نهایی انسان در بُعد نظری چیست؟ از آیات قرآن استفاده می‌شود که

علم به توحید و اسمای حسنای پروردگار، کمال نهایی بُعد نظری انسان است. در سوره طلاق چنین آمده است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا اللَّهُ» (طلاق: ۱۲) خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید فرمان او در میان آنها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر همه چیز تواناست و به راستی دانش او هرچیزی را در بر گرفته است». واضح است که منظور از علم به توحید به منزله کمال حقیقی انسان، علم به کنه ذات خداوند نیست؛ زیرا هیچ انسانی قادر به درک شهودی کنه ذات خداوند نخواهد بود؛ بلکه مراد از معرفت‌الله، علم حضوری به خداوند است و چون انسان‌ها از نظر ظرفیت وجودی متفاوت هستند، این درک شهودی از خداوند نیز متفاوت خواهد بود. اکنون این پرسش مطرح است که آیا در فرهنگ قرآنی می‌توان وجه جامعی به مثابه مصداق کمال نهایی یافت که هم شامل کمال عملی و هم کمال نظری شود؟ در قرآن، مفاهیم متعددی وجود دارد که به شکلی بیانگر نقطه اوج کمال انسان هستند؛ مانند: «قرب»، «خلیفة‌الله»، «ولایت» و «نبوت». از اینرو، برخی «قرب الی الله» را کمال اصلی و نهایی انسان می‌دانند و دلایل و شواهدی را نیز برای ادعای خود ذکر می‌کنند. برای تبیین این دیدگاه بیان دو مقدمه لازم است:

۱. گرایش به کمال در انسان امری فطری است؛ زیرا همه انسان‌ها گرایش به کمال دارند؛ گرچه ممکن است در مصداق و تشخیص راه دستیابی به کمال دچار اشتباه شوند؛ ۲. برای جلوگیری از چنین اشتباهی، خداوند نیروی عقل و وحی را به مدد انسان فرستاده است: «لَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حِجَّةٌ بَاطِنَةٌ».^{۴۵} در این روایت، منظور از حجت باطنی نیروی عقل است و منظور از حجت ظاهری، ارسال رسل و وحی است. آیات فراوانی انسان را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند و این دعوت فرع بر وجود چنین نیرویی در انسان است. به همین

دلیل، تعبیری مانند «افلا تعقلون» (بقره: ۴۴) و «افلا يتفكرون» (انعام: ۵۰) بارها در قرآن تکرار شده است.

همچنین، در قرآن آیات فراوانی به ارسال رسل و انزال کتب اشاره دارد: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره: ۲۱۳). این آیات نیز حاکی از وحی است که از طریق انبیا به مدد انسان می‌آید تا او را در مسیر کمال هدایت کند. از آموزه‌های همه انبیا برمی‌آید که مهم‌ترین مفهومی که آنها به پیروان خود تعلیم می‌دادند، «قرب به خدا» است. قرب به خدا، امری فطری است و همه انسان‌ها طالب آن هستند؛ حتی مشرکان و بت پرستان نیز در پی قرب به خدا هستند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳)؛ اما مسیر را اشتباه انتخاب کرده‌اند؛ از این‌روی، برخی معتقدند «دقیق‌ترین مفهومی که می‌تواند مصداق کمال‌نهایی انسان باشد، مفهوم «قرب» است. قرب به خدا، جامع همه کمالات عملی و نظری است و بالاترین، ناب‌ترین و پایدارترین و گسترده‌ترین لذت را برای آدمی دارد». آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که بر حقیقت یادشده دلالت دارد؛ مانند: «أَنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مُلْكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۶-۵۵) و «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع، آیه ۱۱).

از جمله روایاتی که بیانگر این حقیقت است، حدیث «قرب نوافل» است بنابراین، با توجه به آیات و روایات می‌توان گفت وجه جامع میان کمال نظری و عملی انسان، «قرب الهی» است و منظور از این قرب، قرب زمانی و مکان نیست؛ زیرا زمان و مکان، ویژه موجودات مادی است و خداوند فراتر از زمان و مکان است. همچنین، منظور قرب اعتباری و تشریفاتی نیز نیست؛ زیرا منظور از کمال آن چیزی است که اثر وجودی دارد. همین‌طور منظور از قرب، وابستگی انسان به خداوند نیست؛ بلکه مقصود قربی است که بر اثر اعمال صالح اختیاری و نشئت گرفته از ایمان و همراه با تقوی برای انسان حاصل می‌شود و انسان به مرحله‌ای

می‌رسد که مصداق این آیه کریمه می‌شود: «انَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (همان). بنابراین، حقیقت قرب نوعی اشتداد وجودی است که انسان خود را با علم حضوری آگاهانه و با شهود نفس و وابستگی کامل نزد پروردگارش می‌یابد و این نقطه اوج کمال انسان است که از آن به «کمال نهایی» تعبیر می‌شود.

عده‌ای دیگر از پژوهشگران، مقام «خلیفة الهی» را نقطه اوج و قلّه کمال آدمی دانسته‌اند و بر این باورند که «اوج کمال آدمی مظهریت کامل حضرت حق شدن است؛ یعنی مظهریت اسما و صفات حضرت حق» و قرب را موجب دستیابی به این مظهریت می‌دانند. ایشان بر این عقیده‌اند که: «مظهریت اسما و صفات، جنبه وجودی دارد و بهترین مفهومی که می‌توان در قرآن برای آن یافت، مفهوم «خلیفة الهی» است؛ لیکن ادب بندگی ایجاب می‌کند که از مقارن آن که قرب به خداست که توسط بندگی حاصل می‌شود، سخن به میان آورد»

برخی انسان کامل را واسطه فیض بین خداوند متعال و ممکنات می‌دانند و به تعبیر اهل معرفت، کون جامع بوده و در نهایت، صحیفه الهی است و چنین انسانی را «خلیفة الله» نامند. انسان کامل یا خلیفة الله، غایت قصوای عالم وجود و مقصد اقصای خلقت بنی آدم و جمیع خلایق زمینی و آسمانی بوده و همه کائنات تحت نفوذ حکم و امر او می‌باشند.^۷ شاید به دلیل اینکه انسان کامل مظهر اسما و صفات الهی است، خلافت انسان کامل را به معنای خدانمایی او تبیین کرده‌اند:

مقصود از مقام خلافت انسان کامل، آن است که آدمی در صورت کمال انسانی و صیروت الهی، آینه تمام‌نمای خدای سبحان خواهد شد و در امر خدانمایی، از سوی خداوند، خلافت و نیابت دارد تا آنان که از ادراک و شهود بی‌واسطه حق عاجزند، با وساطت انسان کامل بتوانند به حد ظرفیت خویش در خدایینی

و ظرفیت انسان کامل در خدانمایی، به شهود حق و مشاهده رب‌العالمین
نایل آیند.^{۴۸}

بنابراین، دیدگاه دوم درباره کمال نهایی، بر مقام «خلیفة‌اللہی» تأکید دارد و انسان
را مظهر اسما و صفات خداوند دانسته، کمال علمی و عملی انسان را در وصول
به مقام «خلیفة‌اللہی» می‌دانند.

علامه طباطبایی کمال حقیقی و نهایی انسان را وصول به مقام «ولایت» می‌داند:
همانا حقیقت هر کمالی، همان مطلق و فراگیر و دائمی از آن کمال است و از
همین جا آشکار می‌شود که حضرت حق سبحانه، همان حقیقت اخیر هر کمالی
است؛ به خاطر اینکه صرف هر کمال و جمال از برای اوست و از همین جا ظاهر
می‌گردد که رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی‌اش، مستلزم فناست و بالعکس
فناي هر موجود مستلزم بقای حقیقت آن موجود است.^{۴۹}

سپس ایشان به آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»
(الرحمن: ۲۶-۲۷) استناد می‌کند و کمال حقیقی انسان را تقرب به خداوند و
تحقق به توحید ذاتی و صفاتی و فعلی که همان «ولایت» نام‌گذاری کرد،
می‌دانند.

برخی دیگر مانند ملا عبدالرزاق لاهیجی، کمال نهایی انسان را در دو بعد علم
و عمل، دستیابی به مقام «نبوت» می‌داند. لاهیجی در تبیین نظریه خود می‌گوید:

بدان که برای انسان هیچ کمالی بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل آن، اینست که
استکمال انسان به حسب دو قوه نظری و عملی است و کمال قوه عقلی در دو
چیز است؛ یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات و دیگری تسخیر سایر
قوا، به گونه‌ای که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند. کمال قوه فاعلی نیز در دو
چیز است؛ یکی قوه تأثیر به گونه‌ای که تأثیرش احتیاج به آلات و اسباب طبیعی
نداشته باشد و دویم انقیاد و اطاعت سایر قوای عملیه و مرتبه نبوت مشتمل است
بر چنین ویژگی‌ها. بنابراین، غایت کمال انسان مرتبه نبوت باشد.^{۵۱}

نتیجه اینکه تعبیری مانند قرب، خلیفه‌الله، ولایت، نبوت و کون جامع، همه بیانگر یک حقیقتند و آن نقطه‌اوج کمال انسان است؛ با این تفاوت که مفهوم قرب در واقع بیانگر آن است که انسان در بعد علمی و عملی آن‌قدر رشد و تعالی پیدا می‌کند که از نظر وجودی به مرتبه‌ای از اشتداد وجودی می‌رسد که مظهر اسما و صفات الهی می‌شود.

قرب به خدا، عالی‌ترین کمال انسانی است و به ساحت معنوی و روحانی وجود انسان مربوط می‌گردد؛ مرتبه‌ای از وجود است که در آن، همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد؛ خواه آن حرکت سریع و برق‌آسا باشد، مانند بعضی از انبیا و اولیای خدا که در نخستین لحظات دمیده شدن روح در کالبد ایشان، شروع به سیر تکاملی می‌کردند و در اندک زمانی به کمالات بزرگی نائل می‌شدند، چنان‌که عیسی‌بن‌مریم علیهماالسلام در گهواره فرمود: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم: ۳۰) من بنده خدا هستم که به من کتاب داد و مرا پیامبر قرار داد، و خواه حرکتی متوسط و یا کند، مانند سایر مؤمنان. بنابراین، قرب بیانگر نهایت اشتداد وجودی انسان است؛ به‌گونه‌ای که وجود انسان مظهر اسما و صفات الهی می‌شود.

اما مقام خلیفه‌الهی بیانگر مصداق انسان کامل است و مقصود از مقام خلافت انسان کامل آن است که آدمی در صورت کمال انسانی و صیوررت الهی، آئینه تمام‌نمای خدای سبحان و مظهر اسما و صفات الهی می‌شود؛ این معنا هنگامی تحقق می‌یابد که انسان به اوج کمال علمی و عملی برسد و آن‌قدر اشتداد وجودی پیدا کند که آئینه تمام‌نمای حضرت حق گردد و این همان مقام قرب است. مقام نبوت نیز هنگامی حاصل می‌شود که انسان در بعد علمی و عملی به شکوفایی کامل نایل آید. البته مقام نبوت و مقام خلیفه‌الهی برای هر کسی میسر نیست؛ فقط انسان‌های خاصی - که از ظرفیت وجودی بالایی برخوردارند و

شرایط نیز برای شکوفایی این ظرفیت‌ها حاصل می‌شود - می‌توانند به چنین مقامی دست یابند.

به نظر می‌آید تعبیر «قرب» برای نقطهٔ اوج کمال انسانی مناسب‌تر باشد؛ زیرا قرب به معنای اشتداد وجودی، جنبهٔ مظهریت اسما و صفات را در بردارد. افزون بر این، چون مفهوم قرب از مفاهیم تشکیکی است و هر کسی می‌تواند به اندازهٔ ظرفیت و تلاشی که می‌کند به درجه‌ای از قرب برسد و در هرگامی که برمی‌دارد امیدوارتر شود و خود را روزبه‌روز به خدا نزدیکتر احساس کند، در نتیجه انگیزهٔ بیشتری را در انسان‌ها برای کسب کمالات معنوی و انسانی ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، بالاترین مرتبهٔ قرب، دستیابی به مقام خلیفه‌الهی، نبوت و ولایت است. بنابراین، مقام قرب یک پیوستار عمودی است که بالاترین رتبهٔ آن مظهر اسما و صفات الهی است و وجود چنین کسی که به این مرتبه رسیده است، آن‌قدر اشتداد پیدا می‌کند که جنبهٔ خدانمایی دارد و شایسته خلیفه‌الهی، نبوت و ولایت می‌شود؛ اما همهٔ کسانی که به مقام خلیفه‌الهی رسیده‌اند، در یک سطح نیستند؛ بلکه برخی نسبت به بعضی دیگر فضیلت دارند، حال آنکه هر کدام از آنها، انسان کامل زمان خود بوده‌اند. بنابراین، تعبیر «قرب»، ظرفیت و کشش این را دارد که همهٔ افرادی را که به مقام نبوت، ولایت و خلیفه‌الهی رسیده‌اند و حتی انسان‌های کمال‌یافته‌ای را که به این رتبه نرسیده‌اند، در برگیرد.

مؤلفه‌های الگوی انسان کامل

مؤلفه‌های اصلی الگوی انسان کامل، از عناصر اساسی شخصیت آدمی است و باید ناظر به جنبه‌های فراحوانی انسان باشد. به عبارت دیگر، این مؤلفه‌ها باید از اموری باشد که مقوم ذات انسان و جنبهٔ هستی‌شناختی داشته باشد؛ زیرا با رشد و تعالی این جنبه‌ها، انسان به کمال واقعی خود می‌رسد. از این روی، باید آنها را در حوزهٔ بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌ها و همچنین فضایل انسانی جست‌وجو کنیم.

بینش‌های انسان کامل

اساسی‌ترین و محوری‌ترین چیزی که نگرش و شناخت آدمی را بنیان می‌نهد، پاسخ به سه پرسش مهم، یعنی آغاز، فرجام و کیفیت حیات انسان در دنیاست. از این‌روی برای تبیین نگرش انسان کامل به بررسی پاسخ این سه پرسش اساسی بسنده می‌کنیم.

بینش توحیدی

انسان کامل، از نظر روان‌شناختی به بالاترین مرحله تحول شناختی یعنی تفکر انتزاعی و از نظر معرفتی به عالی‌ترین مراحل شناخت رسیده است؛ مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین را پیموده و به شهود و ملکوت آسمان و زمین نایل شده^{۵۲} و همه جهان هستی را تجلی^{۵۳} و آیه حضرت حق می‌بیند؛^{۵۴} نه تنها مبدأ و آغاز، بلکه حقیقت هستی را ذات خداوند می‌داند. انسان کامل که به عالی‌ترین مرتبه قرب رسیده است، در این مرتبه «علم حضوری به حقایق هستی پیدا می‌کند و به اندازه ظرفیت وجودی خود، از انوار جلال و جمال الهی بهره‌مند می‌شود و میل فطری او به شناخت حقایق هستی ارضا می‌گردد».^{۵۵} انسان کامل، در پرتو شناخت همه توحید مراتب ذات، صفات و افعال را شهود کرده و معرفت توحیدی او از طرف خداوند تأیید می‌شود.^{۵۶} بنابراین، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های الگوی انسان کامل، شناخت کمال مطلق یعنی ذات باری تعالی است.

فرجام اندیشی

یکی از پرسش‌های اساسی انسان که نگرش او را به نظام جهان هستی پی‌ریزی می‌کند، پرسش از فرجام این نظام، یعنی مسئله معاد، پایان زندگی بشر و معاد است؛ زیرا انسان در طول تاریخ همواره در جست‌وجوی حل این معما بوده

است که پایان زندگی او چه خواهد شد؟ آیا با مرگ به دیار نیستی خواهد رفت یا اینکه فصل جدیدی از زندگی شروع خواهد شد؟ اگر چنین است، چه ارتباطی بین این دو نشئه وجود دارد؟ «شاید اهمیت همین پرسش‌ها بوده است که باعث گردیده برخی از اندیشمندان چگونگی برخورد نسبت به مسئله معاد و مرگ را یکی از معیارهای شناخت انسان کامل معرفی نموده‌اند».^{۵۷}

در نگرش انسان کامل، مرگ فنا و نابودی نیست؛ بلکه انتقال به نشئه‌ای کامل‌تر است که با دریافت کامل حقیقت آدمی توسط ملک‌الموت و ورود به آن نشئه، تحقق می‌پذیرد. قرآن کریم یکی از ویژگی‌های اولیای الهی را اشتیاق به مرگ معرفی کرده است: «قل یا ایهاالذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کتم صادقین» (جمعه: ۶). انسان کامل مرگ را مانند پلی می‌داند به سوی وصال؛ از این‌روی، نه تنها نسبت به آن کراهت و ترسی ندارد، بلکه مشتاقانه انتظار آن را می‌کشد: «والله لابن ابی طالب انس بالموت من الطفل بئدی امه».^{۵۸}

بنابراین، انسان کامل هیچ‌گونه ترس و دلهره‌ای از مرگ ندارد؛ زیرا همان‌گونه که هنگام حضور او در دنیا بر حقیقت مرگ و عوالم بعد از آن آگاهی و حتی در آن حضور دارد، پس از انتقال جسم عنصری وی به عالم دیگر نیز حیات دارد و از همه امور عالم آگاه است.

امام علی‌علیه‌السلام نوع نگرش اولیای الهی به دنیا را این‌گونه بیان می‌کند:

اولیای الهی - انسان‌های کامل - آنانند که چون مردمان به ظاهر دنیا می‌نگرند، آنان به باطن دنیا نظر می‌کنند و در آن هنگام که مردمان به امروزشان می‌پردازند، آنان به پایان روزگار خویش مشغولند. پس از دنیا می‌میرانند آن چه را که می‌ترسند ایشان را بمیرانند، و از دنیا آنچه را که می‌دانند ایشان را رها خواهد کرد، رها می‌کنند. آنان بهره‌وری فراوان دیگران از دنیا را بسیار کم و برخورداری آنان را از دست دادن می‌بینند.^{۵۹}

انسان کامل دنیا را آفریده و نعمت الهی، زیبا و نیکو می‌بیند و زندگی در آن را فرصتی برای آمادگی، توشه‌اندوزی، عبادت و خدمت به هموعان می‌داند و از این جهت نکوهش و بدگویی از دنیا را بر نمی‌تابد؛ اما منحصر پنداشتن حیات به زندگی دنیا، باقی انگاشتن آن، دلبستگی به حیات دنیوی یا گزینش دنیا بر آخرت را خسروانی بزرگ می‌داند و آنرا مذمت می‌کند.^{۶۰}

بنابراین، انسان کامل با اینکه از نعمت‌های الهی دنیا به قدر نیاز استفاده می‌کند، اما دنیا را فرصت و مقدمه‌ای برای کسب فضایل و رشد و شکوفایی استعدادهای خود می‌داند و محور همه فعالیت‌های او دستیابی به غایت آفرینش و رسیدن به سعادت اخروی است. از این‌روی، انسان کامل همان‌طور که در بینش‌ها و نگرش‌ها توحیدمحور و دارای جهان‌بینی توحیدی است، در رفتارها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی خویش نیز فرجام‌اندیش و آخرت‌محور است.

گرایش‌های توحیدی

انسان موجودی دو بعدی است و متناسب با ابعادهای وجودی خود، نیازهایی دارد. این نیازها موجب انگیختگی‌های فیزیولوژیکی و روانی او می‌شود و به دنبال آن، میل‌ها و گرایش‌های گوناگونی را در او به وجود می‌آورد؛ گرایش به تأمین نیازهای زیستی مانند گرایش به جنس مخالف، غذا، آب، امنیت. همچنین گرایش به زیبایی، گرایش به دانستن و گرایش به دوست داشتن، عشق ورزیدن و محبت و نیاز به معنویت و سایر نیازهای متعالی. به‌طور کلی، همه این میل‌ها و گرایش‌ها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: گرایش‌های مادی و گرایش‌های متعالی. پایه و اساس این گرایش‌ها را نیازهای انسان تشکیل می‌دهد؛ نیازهای مادی ناشی از بعد مادی انسان، و گرایش‌های غیرمادی ناشی از بعد معنوی و الهی انسان است. کمال‌طلبی یکی از گرایش‌های اصلی انسان است و ارضای کامل آن هنگامی

است که به موجود بی‌نهایت یعنی خداوند تعلق بگیرد. به عبارت دیگر، «عطش حقیقت‌جویی انسان را علم حضوری و درک شهودی به حقایق عینی، که همه برمی‌گردد به یک حقیقت مستقل و اصیل، سیراب می‌سازد. عطش قدرت‌طلبی انسان فقط با دست یافتن به منبع بی‌نهایت قدرت فرو می‌نشیند، و بالاخره اشباع کامل عشق و محبت هنگامی امکان‌پذیر است که به سوی موجودی بی‌نهایت سوق داده شود و آن موجود، خداوند متعال است.»^۱ گفتنی است، مجموع بینش‌ها و گرایش‌های توحیدی «ایمان» را شکل می‌دهد و ایمان، نقش پایه و قاعده اصلی الگو را دارد.

قدرت و اراده

آدمی قادر است به وسیله اعضای خود رفتارهای زیادی انجام دهد؛ این رفتارها هم رفتارهای فیزیکی مانند راه رفتن، نوشتن، خواندن، مطالعه کردن، و هم رفتارهای روان‌شناختی مانند تفکر، احساس، ادراک و یادگیری را دربرمی‌گیرد. بی‌تردید، هر رفتار و کنش به توانش و قدرت نیاز دارد. از آنجا که انسان کامل مظهر قدرت و اراده خداوند متعال است، از قدرتی عظیم، شگرف و نامحدود، بلکه از احاطه کامل بر همه ماسوی برخوردار است؛ یعنی همه قدرت‌های مادی و غیرمادی را در خود دارد. البته ادب توحیدی اقتضا می‌کند تا همه رفتارهایی که انسان‌های عادی انجام می‌دهند و همچنین رفتارهای ویژه‌ای مثل معجزات و کرامات که از انسان کامل صادر می‌شود، به خداوند متعال نسبت داده شود؛ چنانچه قرآن از زبان حضرت عیسی نقل می‌کند: «انی قد جئتکم بآیه من ربکم؛ انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر فانفخ فیه فیکون طیراً باذن الله و ابری الاکمه و الابرص و احیی الموتی باذن الله و انبئکم یما تأکلون و ما تدخرون فی بیوتکم ان فی ذلک لآیه لکم ان کنتم مؤمنین» (آل عمران: ۴۹).

بر اساس این آیه، گستره قدرت انسان کامل برای انجام کنش‌های گوناگون در حوزه‌های رفتاری به گونه‌ای گسترده است که کارهای فوق‌العاده‌ای مانند معالجه کور مادرزاد، شفا بیماران مبتلا به پسی و زنده کردن مردگان انجام می‌دهد؛ اما همه این توانایی‌ها و قدرت‌نمایی‌ها، با اذن الهی انجام می‌گیرد. در روایات امامان معصوم علیهم‌السلام از یک سو به وسعت بی‌کران قدرت الهی انسان کامل و از سوی دیگر، به راز و رمز و حقیقت این قدرت و توانایی شگرف اشاره شده است که انسان کامل، نمونه بارز مظهر قدرت خداوند است. همچنین به منحصر بودن حاملان چنین قدرتی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام تصریح شده است؛ برای نمونه، وقتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد آیه شریفه «کل شیء احصیناه فی امام مبین» (یس: ۱۲) پرسیدند، آن حضرت با اشاره به امام علی علیه‌السلام فرمودند: «هذا هو الامام المبین الذی احصى الله فیه کل شیء؛ این همان پیشوای آشکاری است که خداوند همه چیز را در او احصاء کرده است. در برخی روایات از دادن مفاتیح و کلید همه گنجینه‌ها و خزائن الهی به انسان کامل سخن به میان آمده است که به بسط قدرت او اشاره دارد: «قال ابن عباس عن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله اعطانی مفاتیح خزائنه کلها و استودعنی سره».^{۲۲} گفتنی است، از احاطه و قدرت انسان کامل در تصرف امور جهان به «ولایت تکوینی» نیز تعبیر می‌شود.

افزون بر این، انسان کامل همه ظرفیت‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های لازم در عالی‌ترین سطح را داراست، یعنی می‌تواند با همه موجودات عالم هستی، اعم از جمادات، نباتات، حیوانات، انسان‌ها، فرشتگان و خداوند که انتزاعی‌ترین موجود در عالم هستی است، ارتباط معنادار و هدفمند برقرار کند. از نظر بینش نیز به دلیل برخورداری از نیروی عقل و اندیشه، شایستگی آن را دارد که عمیق‌ترین و دقیق‌ترین معارف را در حوزه‌های گوناگون دریافت کند. همچنین در بعد

انگیزشی، می‌تواند ناب‌ترین انگیزه‌های توحیدی را که همان توحید در عبودیت و رسیدن به مقام عبداللهی است، داشته باشد.

اعتدال

اعتدال به دلیل اینکه نقش هماهنگ‌کننده بین سایر مؤلفه‌ها را دارد، از چند جهت قابل توجه است:

اعتدال در اصل آفرینش: مقتضای حقانیت حضرت حق آن است که آفرینش جهان هستی بر اساس حق و عدل باشد و با توجه به اینکه انسان کامل از یک سو مظهر اسما و صفات الهی است و از سوی دیگر گل سرسبد نظام هستی و الگوی حسنه برای همگان است، خداوند او را در همه شئون و ابعاد جسمانی و روانی در کمال اعتدال آفریده است و هیچ‌گونه افراط و تفریط در آفرینش او مشاهده نمی‌شود. به عبارت دیگر، انسان کامل فردی است که از نظر جسمانی کاملاً سالم آفریده شده است؛ یعنی همه دستگاه‌های فیزیولوژیکی، به‌ویژه دستگاه‌های عصبی او از سلامت کامل و کارکرد عالی برخوردار است و از نظر روانی نیز هیچ‌گونه ناهماهنگی در سیستم روانی او وجود ندارد؛ بلکه عقل سلیم و قوی، هوش انتزاعی، عواطف سرشار، احساسات و هیجانات سالم دارد.

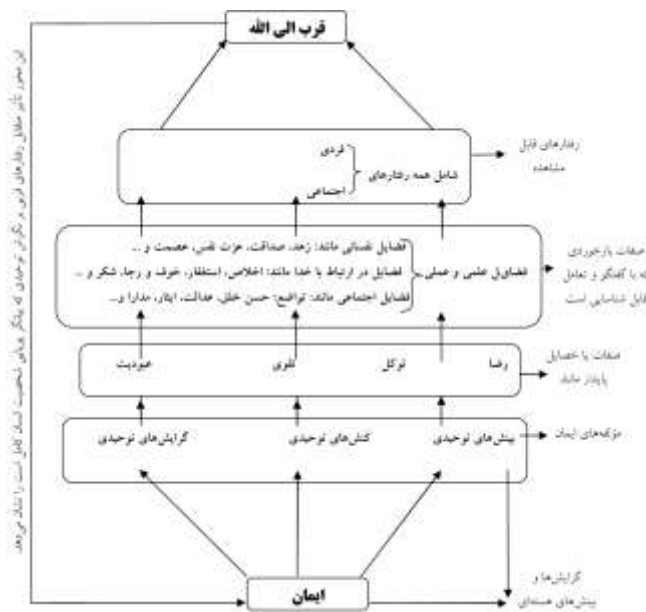
اعتدال در رفتار و صفات: انسان کامل، با صفات و ویژگی‌های متعدد و حتی با اوصاف متضادی توصیف می‌شود؛ اما همچنان که در اصل ماده آفرینش دارای نوعی اعتدال است، در اوصاف کمالیه، بینش‌ها، گرایش‌ها، رفتارهای فردی و اجتماعی و فضایل اخلاقی و معنوی در اوج اعتدال و کامل‌ترین درجه تعادل و هماهنگی است. امام علی‌علیه‌السلام درباره پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله که مصداق مطلق انسان کامل است، می‌فرماید: «سیرته القصد و سنته الرشد و کلامه الفصل و حکمه العدل»؛ روش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله میانه‌روی و اعتدال و سنت او رشد، و کلام او جداکننده

حق از باطل، و حکم و داوری او بر اساس عدل است.»^{۳۳} بنابراین، یکی از محورهای اساسی و مهم الگوی انسان کامل «اعتدال» است.

فضایل

بی‌تردید، انسان کامل افزون بر امتیازهای منحصر به فردی که دارد، با انجام اعمال اختیاری و کسب کمالات و فضایل انسانی و الهی، به طور دائم در حال رشد و تکامل است. منظور از این فضایل، مجموعه اوصاف و کمالات معنوی و ملکات اخلاقی و همچنین مهارت‌ها و توانمندی‌های علمی و عملی است که به تدریج برای او حاصل می‌شود و یا به صورت ذاتی در اصل آفرینش او قرار داده شده است. بدیهی است که این فضایل در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تأثیرگذار است و خود این فضایل از بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌ها تأثیر می‌پذیرد. به عبارت دیگر، انسان کامل جامعیتی دارد که او را مظهر اسما و صفات حق و در نهایت خلیفه خدا ساخته است. شکل زیر مولفه‌های الگوی انسان کامل را نشان می‌دهد:

نمودار ۱: مؤلفه‌های اصلی «الگوی انسان کامل»



نتیجه‌گیری

همان‌طور که در تصویر دیده می‌شود، «الگوی انسان کامل» و مؤلفه‌هایی که برای آن در نظر گرفته شد، کاملاً هماهنگ با ظرفیت‌های فطری و ویژگی‌های فراحیوانی موجود در آدمی است. البته با این تفاوت که اولاً گستره و عمق این توانمندی‌ها در انسان کامل بسیار زیادتر از دیگران است و ثانیاً، همه این ظرفیت‌ها و استعدادها نهفته در وجود انسان کامل، شکوفا شده و به فعلیت تام رسیده است. بنابراین، الگوی مزبور از یک سو ناظر بر رشد و شکوفایی همه ظرفیت‌های شناختی، گرایشی و کنشی انسان کامل است و از سوی دیگر، جهت‌گیری انگیزه‌ها و گرایش‌های اصلی و هدف‌مندی رفتار وی را نشان می‌دهد. همچنین نقش کنش‌ها و ارتباط آن را با بعد شناختی و گرایشی آشکار می‌سازد.

در این الگو، «ایمان» اصلی‌ترین مؤلفه و هسته مرکزی است؛ زیرا با سایر مؤلفه‌ها یا ارتباط وجودی دارد، مانند شناخت‌ها و گرایش‌ها، و یا از لوازم خارجی آن به‌شمار می‌آید؛ مانند: کنش‌ها. ایمان به سایر مؤلفه‌های شخصیت انسجام و یکپارچگی می‌بخشد. از نظر روان‌شناختی نیز عمیق‌ترین لایه و هسته اصلی شخصیت محسوب می‌شود.

مؤلفه «اعتدال» در این الگو بیانگر آن است که انسان کامل یک تعادل روانی- رفتاری دارد؛ یعنی بین دستگاه ادراکی و گرایشی او و همچنین بین شناخت‌ها، عواطف و رفتارهای او نوعی هماهنگی و تعادل وجود دارد. افزون بر این، اعتدال در بعد رفتاری نشان‌دهنده همسوی بین کنش‌ها و انگیزه‌های انسان کامل است. این هماهنگی باعث می‌شود که همه انرژی‌های جسمانی و روانی وی در جهت صحیح، یعنی رشد و تعالی او هزینه شود و از بروز هر گونه اختلال در سیستم روانی او پیشگیری شود. بنابراین، به جرئت می‌توان گفت انسان کامل از ابتلا به هر گونه اختلال شخصیتی و رفتاری مصون است؛ زیرا اختلال ناشی از شناخت غلط و

تفکرات غیرمنطقی یا اختلال و ناهماهنگی بین حوزه شناختی و انگیزشی و یا به دلیل یادگیری‌های ناقص و غیر صحیح است و این عوامل در انسان کامل راهی ندارد. نکته دیگر اینکه از تعامل گرایش‌ها و بینش‌های هسته‌ای (ایمان) با دنیای خارج، ویژگی‌های پایدار شخصیت مانند توکل، رضا، تقوا و عبودیت که از مراتب توحید ربوبیت و توحید در الوهیت است، در ساختار شخصیت مؤمن شکل می‌گیرد. همچنین از تعامل شناخت‌ها و گرایش‌های هسته‌ای با محیط پیرامونی، صفات بازخوردی در شخص به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، در تعاملات بین فردی یک سلسله فضایل بر حسب نوع رابطه‌ای که فرد با دیگران برقرار می‌سازد، به وجود می‌آید؛ برخی از این فضایل بازخوردی جنبه نفسانی دارد؛ مانند: بصیرت، صداقت، عزت نفس، عصمت و پاکیزگی و طهارت روح؛ برخی جنبه اجتماعی دارد مانند: حسن خلق، امانتداری، تواضع، خیرخواهی مدارا و ایثار که در ارتباط با دیگران آشکار می‌شود؛ فضایی مانند اخلاص، خوف و رجا، محبت، استغفار و اطاعت در ارتباط با خداوند جلوه‌گر می‌شود. منشأ همه این فضایل، همان ایمان توحیدی است. چنین انسانی، همه افکار، احساسات و رفتارهای روزمره‌اش صبغه الهی پیدا می‌کند و این موجب اشتداد وجودی و دستیابی به نقطه اوج کمال انسان است. مقام قرب نیز که کمال نهایی انسان را نشان می‌دهد، مرتبه‌ای از وجود است که در آن همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی انسان با سیر و حرکت اختیاری خود فرد و همچنین هدایت‌های الهی به فعلیت تام رسیده است.

همچنین تعامل انسان کامل با دیگران کاملاً واقع‌بینانه و در جهت رشد و تعالی و تکامل آنهاست و انسان کامل، همواره، نقش هدایتگری برای دیگران دارد و سایر انسان‌ها می‌توانند با تاسی به او، مسیر رشد و تعالی را در پیش گیرند و ظرفیت‌های انسانی خود را شکوفا سازند.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالله نصری، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، ص ۶.
۲. دوان شولتز، *نظریه‌های شخصیت*، ص ۱۴۳.
۳. محمدتقی مصباح، *اخلاق در قرآن*، ج ۲، ص ۳۵.
۴. عبدالله نصری، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، ص ۷.
۵. احزاب: ۲۱.

۶ Maslow, A

۷ The self –actualizing.

۸ Rogers.C.

۹ Fully Functioning Person

۱۰. دوان شولتز (۱۹۹۰)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، ص ۵۲-۵۸.
۱۱. همان، ص ۳۷.
۱۲. همان، ص ۸.
۱۳. مرتضی مطهری، *انسان کامل*، ص ۲۳۶.
۱۴. ارنست کاسیرر، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاده، ص ۲۴۲.

۱۵ Dorkim

۱۶ Sartre

۱۷ Hegel

۱۸ Palmer

- ۱۹ محمود رجیبی، *انسان‌شناسی*، ص ۵۰.
- ۲۰ زیگلر هگل، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه علی عسگری، ص ۳۴۵.
۲۱. احمد واعظی، *انسان از دیدگاه اسلام*، ص ۱۳۵.
- ۲۲ همان
- ۲۳ عبدالله جوادی، *محیط زیست در اسلام*، ص ۱۷۹.
- ۲۴ ر.ک: مرتضی مطهری، *انسان کامل*.
- ۲۵ ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *محیط زیست در اسلام*.
- ۲۶ محمود رجیبی، *انسان‌شناسی*، ص ۵۵.
- ۲۷ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، ص ۵۱-۵۲.
- ۲۸ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۵، ص ۲۶۲.
۲۹. اصطلاح ادراکات فطری که در اینجا ذکر نباید با آنچه عقل گرایان اروپایی مانند دکارت از این اصطلاح اراده می‌کنند، خلط و اشتباه کرد. به عقیده عقل گرایان برخی از ادراکات و تصورات، خاصیت ذاتی عقل است. (ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی و مرتضی مطهری، *روش رئالیسم*، ج ۲ ص ۲۶۲).
۳۰. البته مشتقات کلمه فطرت در مورد سایر موجودات نیز به کار می‌رود ولی کلمه فطرت در قرآن برای اولین بار فقط درباره انسان استعمال شده است.
- ۳۱ ر.ک: سیدمحمد مرتضی حسینی زبیدی، *تاج العروس*.

۳۲. رک:احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغة.
۳۳. رک: اسماعیل بن حمّار جوهری، صحاح اللغة.
۳۴. رک: راغب اصفهانی، معجم مفردات، الفاظ قرآن، تحقیق، ندیم مرعشی.
۳۵. عبدالله جوادی، فطرت در قرآن، ص ۱۷۹.
۳۶. محمد بن یعقوب، کلینی، اصول کافی، ج ۲ ص ۱۳.
۳۷. همان، ص ۱۳.
۳۸. همان.
۳۹. امام خمینی قدس سره، چهل حدیث، ص ۴۳۲.
۴۰. محمود رجیبی، انسان‌شناسی، ص ۱۳۳.
۴۱. احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام، ص ۱۵۷.
۴۲. همان.
۴۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۳۴.
۴۴. کلینی، کافی، ج ۴، ص ۲۵۲.
۴۵. همان، ج ۱، ص ۲۴.
۴۶. محمدتقی مصباح، انسان کامل، ص ۵۱.
۴۷. همان.
۴۸. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۱۷۹.
۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، رساله الولاية، ص ۵۰.
۵۰. ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۵۰.
۵۱. همان.
۵۲. انعام: ۷۴.
۵۳. نهج البلاغه، خطبة ۱۰۸.
۵۴. آل عمران: ۱۹۱.
۵۵. محمدتقی مصباح، به سوی او، ص ۸۷.
۵۶. صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰.
۵۷. مرتضی مطهری، انسان کامل، ص ۶۹.
۵۸. نهج البلاغه، خ، ۱۸۰.
۵۹. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۳.
۶۰. علی محمدی آشنائی، انسان کامل از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام و عارفان مسلمان، رساله سطح چهار حوزه، ص ۱۰۳.
۶۱. محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ص ۶۲.
۶۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۷۶.
۶۳. نهج البلاغه، خطبة، ۹۴.

منابع

- اتکینسون، ریتا، ال، *زمینه روان‌شناسی*، ترجمه محمدنقی براهنی و همکاران، تهران، رشد، ۱۳۸۵.
- احمدین فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب اعلام اسلامی، ۱۳۷۰.
- ارسطاطالیس، *اخلاق نیکو ما خس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- استیونسن لسلی، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ترجمه بهرام محسن پور، تهران، رشد، ۱۳۶۸.
- آشنائی، علی محمدی، *انسان کامل از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام و عارفان مسلمان*، رساله سطح چهارم حوزة، ۱۳۸۴.
- ملاعبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۰.
- پورافکاری، نصرت الله، *فرهنگ جامع روان‌شناسی - روانپزشکی و زمینه‌های وابسته*، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۰.
- جوادى آملی، عبدالله، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، ج ۱۵، قم، مرکز نشر اسراء، چ دوم، ۱۳۸۲.
- _____، *سیره رسول اکرم در قرآن*، ج ۸، قم، مرکز نشر اسراء، چ دوم، ۱۳۸۲.
- _____، *سیره علمی و عملی رسول اکرم صلی الله علیه وآله*، قم، مرکز نشر اسراء، چ دوم، ۱۳۷۴.
- _____، *صورت و سیر انسان در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، چ دوم، ۱۳۸۱.
- _____، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- _____، *محیط زیست در اسلام*، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
- جوهری، اسماعیل بن حمّار، *صاحح اللغة*، قم، امیری، ۱۳۶۸.
- الجیلانی، عبدالکریم، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، مصر، مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، چ سوم، ۱۹۷۰.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه، *مکتب‌های روان‌شناسی و تقد آن*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس*، قم، دارالهدیه، ۱۳۸۷ق.
- امام خمینی قدس سره، *چهل حدیث*، تهران، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
- راغب اصفهانی، *معجم مفردات، الفاظ قرآن*، تحقیق، ندیم مرعشی، قم، مکتبه مرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، افسست، از دار الکتب العربی،
- رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چ سوم، ۱۳۸۰.
- شولتز، دوان، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران، چ دوم، ۱۳۷۸.
- شولتز، دوان، *روان‌شناسی کمال*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین و مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۶ مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج ۱۵، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۰.
- _____، *تفسیر المیزان*، ج ۱۳، قم، اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
- _____، *رساله الولایه*، تهران، بعثت، ۱۳۶۰.
- _____، *سنن النبی صلی الله علیه وآله*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.
- _____، *رساله الولایه*، تهران، بعثت، ۱۳۶۰.

- کاسیرر، ارنست، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، ج ۲.
- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *به سوی او*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۲.
- _____، *اخلاق در قرآن*، جلد ۲، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۷۶.
- _____، *به سوی خودسازی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۰.
- _____، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶، ج ۲.
- _____، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌المللی، چ ششم، ۱۳۸۰.
- _____، *پند جاوید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۱.
- _____، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۰.
- _____، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۰.
- _____، *معارف قرآن*، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۶۷.
- _____، *نقد و بررسی مکاتب غربی*، تدوین احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۴.
- _____، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
- _____، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ج ۶، ۱۳۷۴ / ج ۲، ۱۳۶۸.
- _____، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۰.
- نصری، عبدالله، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، چ سوم، ۱۳۷۱.
- _____، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، ۱۳۷۲.
- واعظی، احمد، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- هجل، زیگلر، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه علی عسگری، ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- ژان برن، *فلسفه اپیکور*، ترجمه سیدابوالقاسم یورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- _____، *فلسفه رواقی*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.