

A comparative study of the theory of perfect man in the theological system of Bonaventure and Mulla Sadra

Mohammad shirvany¹ 

1. Corresponding Author, Doctoral student of University, Philosophy, Level 4 of science, Lecturer of the leadership institution at the University of Science and Technology Qom, Iran. E-mail: Mohammad18860@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 14 December 2023

Received in revised form:

15 January 2024

Accepted: 30 January 2024

Published online:

15 February 2024

Keywords:

The perfect man,
Mulla Sadra,
Bonaventure,
soul and intellect,
Jesus Christ

ABSTRACT

Anthropology is one of the most fundamental theoretical issues in the field of philosophy and mysticism, and religions in turn have expressed different points about this issue, Bonaventure in the theological system of Christianity and the Franciscan order, and Mulla Sadra in the theological system of Islam and the transcendental school, each with a view. In particular, they have presented various claims in the field of the perfect human being and its dimensions. Bonaventure's spiritual man is explained very much around the axis of Jesus Christ, while Sadra's perfectionist man is given to every person who has a balanced scientific and practical effort. has to become, while Bonaventure considers this position only for Jesus Christ. Due to his maximum ability and knowledge, the perfect man of Sadra has leadership, therefore he can manage the social system, if such a claim is not seen in the spiritual man of Bonaventure. Bonaventure's spiritual man is very similar to Arshi's identity and Mulla Sadra's perfect man is both Arshi's and carpet's identity. What will be explained and applied in this article through the descriptive and analytical method and the library tool is the comparison of the points of agreement and difference between the opinions of Mulla Sadra and Bonaventure in the field of the perfect human being.

Cite this article: shirvany, M. (2023). A comparative study of the theory of perfect man in the theological system of Bonaventure and Mulla Sadra. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 229-253.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan a

DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149

مطالعه تطبیقی نظریه انسان کامل در نظام الاهیاتی بوناونتوره و ملاصدرا محمد شیروانی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، دانشگاه قم رشته فلسفه . سطح ۴ حوزه علیمه . مدرس نهاد رهبری در دانشگاه علم و صنعت، ایران.
رایانامه: Mohammad18860@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	انسان شناسی یکی از بنیادی ترین مسائل نظری حوزه فلسفه و عرفان است که ادیان هم به نوبه‌ی خود حول این موضوع، نکات مختلفی را بیان داشته اند، بوناونتوره در نظام الاهیاتی مسیحیت و فرقه فرانسیسکن و ملاصدرا در نظام الاهیاتی اسلام و مکتب متعالیه، هریک با دیدگاه خاصی در حوزه انسان کامل و ابعاد آن مدعیات متنوعی را ارائه کرده‌اند. انسان روحانی شناسی بوناونتوره، بسیار حول محور عیسی مسیح تبیین می‌شود، در حالی که انسان کامل شناسی صدرایی به هر انسانی که کوشش علمی و عملی متعادلی داشته، تعلق می‌گیرد، انسانی که در معماری صدرایی به آن پرداخته می‌شود، توانایی نمود اعظم و مثل اعلی شدن را داراست، در حالی که بوناونتوره این مقام را تنها مخصوص عیسی مسیح می‌داند. انسان کامل صدرایی به سبب توانایی و دانایی حداکثری، شان رهبری دارد، از این رو می‌تواند نظام اجتماعی را مدیریت کند، در صورتی که چنین ادعایی در انسان روحانی بوناونتوره دیده نمی‌شود. انسان روحانی بوناونتوره بسیار هویت عرشی و انسان کامل ملاصدرا هویتی عرشی و فرشی را توأمان داراست. آنچه در این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ی مورد تبیین و تطبیق قرار می‌گیرد، بررسی مقایسه‌ی نقاط وفاق و اختلاف بین نظرات ملاصدرا و بوناونتوره در زمینه انسان کامل است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵	
واژه‌های کلیدی: انسان کامل، ملاصدرا، بوناونتوره، نفس و عقل، عیسی مسیح.	

استناد: شیروانی، محمد (۱۴۰۲). مطالعه تطبیقی نظریه انسان کامل در نظام الاهیاتی بوناونتوره و ملاصدرا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۲۵۳-۲۶۹
DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149



مقدمه

برجسته سازی و تحلیل نقاط وفاق و خلاف قرائت مسیحیت و اسلام، آن هم با رویکرد حکمی و عرفانی دو حکیم متعالیه، چون صدرای شیرازی و بوناونتوره، نقش بسزایی در تقریب مذاهب و ادیان خواهد داشت، فهم درست هریک از نهادهای الاهیاتی و اندیشمندان دینی از مواضع علمی و دینی طرف مقابل، می تواند قضاوت مطابق با واقع تری را عهده دار شود. تاب آوری ادیان نسبت به یکدیگر، بسته به طرح واره های خودساخته ادیان است. از این رو هرچه اطلاعات تفصیلی تری به یکدیگر پیدا شود، ادیان اراده و جریان مشترک برتری را به خود خواهند دید و جهان به سوی صلح و توازن و تعادل بیش از پیش، روان خواهد شد. حکایت هم سو ادیان ابراهیمی از انسان کامل، مسیر سالم و موثر و فراگیر و ماندگار هنگامه ی موعود و نجات بشر از پوچی و ظلم را تحکیم خواهد بخشید.

ادیان ابراهیمی با برقراری جهت واحد متعالی، باید بتوانند در عین اختلاف و چندگانگی به مهارت تنیدگی به یگانگی برسند و رسیدن به این مهم بسته به دانش درست نسبت به مبانی الاهیاتی ست. تصویری که ملاصدرا از انسان کامل ارائه می دهد عین تعادل است، تصویری که واجد انحصار نیست و هر انسانی می تواند در آن مسیر گام نهد. از این رو شیوع انسان کامل و فراگیری آن، جهان موزون و مستوی را متحقق می سازد. بدین جهت عنان اندیشه و احساس و رفتار آدمی چون می تواند در دست انسان عالی و کامل قرار گیرد و اسپاری آن بدست اندیشه انسان و سافل و عادی غیر معقول است.

شاید بتوان چنین مدعی شد که تنها موجودی ممکن که می تواند بین مدرک و مدرک اجتماع برقرار کند، انسان است، اگرچه حکمایی چون صدرالمتالهین برای اتحاد عاقل و معقول و عقل براهینی ارائه کرده اند که مخالفینی هم داشت، اما در هنگامه ی شناخت خویشتن، قطعاً بین عالم و معلوم، اتحاد و یگانگی قائل شده اند، از این رو انسان در موطن خود شناسی، از لحاظی عاقل و از لحاظ دیگر معقول است.

سقراط از تعبیر نفس شناسی استفاده می کرد که فرایند شناخت در آن حضوری ست چرا که سخن از خود است و نه دیگری، اما ارسطو از آن با عنوان انسان شناسی بهره می برد که فرایند شناخت در آن حصولی ست.

یکی از مدعیات محوری خودشناسی، خداشناسی است، به این معنا که چون انسان خود را بشناسد، خدای را هم ضرورتاً و به نحو حضوری خواهد شناخت و از آنجایی که شناخت یک امر تشکیکی است و هر یک از نفوس در درجه خاصی از بساطت و وسعت و طهارت قرار گرفته اند، خداشناسی هر نفسی متفاوت با نفس دیگر خواهد بود، از این رو چون نفس انسان کامل مکمل، در افق و قله‌ی انسانیت متمکن است، نحوه‌ی اتم خداشناسی، از بستر نفس شناسی انسان کامل متحقق خواهد شد.

بدین جهت انسان‌های بالقوه و مستعد و متوسط، برای نائل شدن به سعادت تام و خداشناسی متعالی، یا باید متن و جدول وجودی خویش را ترفیع دهند، یا باید از خوانش متن وجود انسان کامل به خداشناسی انفسی نائل آیند. پس انسان کامل شناسی به بیان فوق، جزء ضروری خداشناسی است و با جهل به انسان کامل جهل به خداوند متعال رقم خواهد خورد.

البته چنین به نظر می‌رسد که انسان در فرایند نفس شناسی، طی یک فرایند ایهام‌گونه، انسان کامل شناسی برایش متحقق می‌شود و سپس خداشناسی نتیجه می‌دهد، چرا که برای خداشناسی حداکثری، ناچاریم روند شناخت را از معبر انسان کامل عبور دهیم، به این دلیل که نفوس متوسطه، حکایت متوسط از حقیقت و خداوند دارند و حکایت تام یا قریب به تام، نصیب انسان‌های رسته از موهوم و بسته به حقیقت است. و چون هرچه شناخت شفاف‌تر و مطابق با واقع‌تری نسبت به خداوند برقرار شود، آثار متعادل‌تری تجربه خواهد شد.

در شناسایی انسان در هر دوره‌ای از ادوار تطوّر آن، بر روی مفهومی خاص تکیه شده و هر اندیشمند و متفکر و هر مکتب و نظام فکری در شناسایی انسان بر مفهومی ویژه و برداشتی خاص از انسان تکیه دارد، که در واقع تلقی وی را از انسان نشان می‌دهد. (زینتی، ۱۳۷۹، ص. ۶۳)

آنچه در این نوشتار مورد دقت است (Anthropology) نیست، چرا که در آنتورپولوژی جهت اجتماعی انسانی بیشتر از جهات دیگر وی مورد تحلیل است. و همچنین مراد از انسان کامل، لزوماً انسانی که به موفقیت‌های اجتماعی و اقتصادی و زیباشناختی و فیزیکی دسترسی پیدا کرده است نیست، بلکه جهت نظر به سوی مولفه‌های معناگرایانه‌ی است، که در آن انسان به نهایت ارزش‌های اخلاقی و معارف، دسترسی پیدا میکند.

معنایی از انسان کامل که در این نوشتار مورد نظر است در بین مکاتب مختلف روانشناسی با روانشناسی کمال همخوانی بیشتری دارد، روان‌شناسان کمال، تنها به «بهنجار بودن» نمی‌اندیشند،

بلکه می‌گویند باید به سطوح عالی تر کمال انسانی و فراسوی بهنجار دست یافت و تمام استعداد‌های بشری را به فعلیت رساند.

در میان قرائت‌های متعدد از روانشناسی کمال، قرائت نسخه‌ی ابراهام مزلو (۱۹۷۰ - ۱۹۰۷) بسیار با مبانی دینی و عرفانی سنخیت و همخوانی مشاهده می‌شود، وی سرشت انسان را خوب یا خنثی و نه شیطانی ضد اجتماعی می‌داند و انسان را شکوفا و خواستار تحقق می‌داند. (اکبری، ۱۳۸۷، ص. ۵۶)

در تمام فرهنگ‌ها و مکاتب فکری و فلسفی و آیین‌ها و مذاهب و ادیان، ردپایی از انسان کامل را مشاهده می‌کنیم. در این میان می‌توان از یوگا، بودا، کنفوسیوس، ارسطو، زردشت، افلاطون، اپیکور، نیچه، مارکس، سارتر، عرفا، متصوفه، فلاسفه، و برخی از روان‌شناسان معاصر نام برد، که از انسان کامل سخن گفته‌اند و هر یک از دیدگاهی خاص و بر اساس جهان بینی حاکم بر اندیشه خویش، انسانی را به عنوان نمونه و برتر معرفی نمودند و اسمی خاص چون «ارهاط»، «کیون تسو»، «انسان آزاده»، «فیلسوف»، «انسان بزرگوار»، «قطب»، «شیخ»، «پیر»، «بر انسان»، «خلیفه الله»، «انسان خلاق»، «انسان خودانگیخته» و «انسان به فعلیت رسیده» بر آن نهادند و شاید بتوان گفت به عدد انسان‌شناسان، نمونه‌هایی از انسان کامل معرفی شده است. (نصری، ۱۳۷۱، ص. ۳۲۴)

برخی چون هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) با توجه به جنبه‌های مادی گرایانه‌ی انسان را برای انسان چو گرگ و برخی چون اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) انسان را برای انسان چو خداوند و چون سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰م) انسان را وانهاده معرفی کرده‌اند.

قرآن کریم واجد آیاتی‌ست که جز بر انسان کامل قابل تطبیق نیست، چرا که یا باید بپذیریم که خطاب قرآن کریم در این دسته از آیات به قوه انسانهاست، به این معنا که همه‌ی انسانها از لحاظ استعداد مخاطب این آیات هستند و یا باید برخی انسان‌ها هم چون انبیا و اولیای الهی را مخاطب بالفعل این دست از آیات تلقی کرد، آیاتی چون "و علم الادم الاسماء کلها" و آیه "و نفخت فیہ من روحی" و آیه "انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان" (انبیا/۴۵ و اعراف/۶۱ و نور/۱۱۲) که نمی‌شود بر انسان متوسط و ظالم و فاسق و نابکار حمل شود، بلکه نوع تعبیر اینگونه، بر وجود اتم قابل حمل است.

در این نوشتار با توجه به نظرات بوناونتوره حکیم ایتالیایی که سعی در جمع تفکر آگوستینی و آکویناسی داشت و از سردمداران فرقه فرانسیسکن شد و با توجه به نظام فکری او خصوصاً نظراتی

که در کتاب "سفر نفس به سوی خدا" آمده است، سعی بر این است تا مقایسه نظرات وی با ملاصدرا حکیم ایرانی که موسس حکمت متعالیه بود و کتابی مبسوط در ابعاد مختلف معرفتی به نام "اسفاراربعه" نگاشت، شناختی تحلیلی تفصیلی از مسئله انسان کامل یا انسان روحانی ارائه شود.

پیشینه تحقیق:

مقاله‌ی "انسان کامل از نگاه ملاصدرا" نوشته اکبر راهنما، با روش توصیفی تحلیلی به واکاوی در نظرگاه صدرای شیرازی در خصوص چیستی انسان کامل پرداخته است که با تمام زحماتی که کشیده شده، نگاه تطبیقی و مقایسه‌ی در آن خصوصا با الهیات مسیحیت و فرقه فرانسیسکن همانطور که از عنوان هم انتظار می‌رود مطمح نظر نبوده است.

مقاله‌ی با عنوان "انسان کامل از منظر ملاصدرا با تاکید بر آراء روانشناسی" نوشته جعفر هاشملو، به تبیین ابعاد معرفتی مبحث انسان کامل پرداخته است که در این نوشتار همانطور که توقع می‌رود مقایسه‌ی با الهیات مسیحیت رخ نداده است.

رساله "علم انسان کامل از نگاه ملاصدرا و ابن عربی" نوشته رضا محمدی، به تبیین تنها مباحث شناخت انسان کامل و تنها مقایسه در بستر عرفان اسلامی بخصوص ابن عربی پرداخته است که همانطور که پیداست سخنی از الاهیات مسیحیت و جمیع مسائل انسان کامل در آن مشاهده نمی‌شود.

کتاب "انسان کامل قونوی و انسان روحانی بونانتوره" نوشته شده از محمد علی دبانی، موضعی تطبیقی را ارائه نموده است که قونوی تنها به عنوان یک عارف مورد نظر بوده است و جنبه‌های فلسفی و کلامی که در آثار صدرالمتالهین مورد نظر است در این نوشتار مورد تدقیق قرار نگرفته است.

انسان کامل در نظام حکمت صدرایی

انسان کامل در نظرگاه عارفان و حکیمانی چون صدرای شیرازی، بسان خدایی نمودی و تجلی گونه و واجب الوجودی بالغیر است، که در نهایت مشابهت با خداوند است، انسان کامل مجمع اوصاف جمالی و جلالی است، که مجلای اتم اسماء الله است، که از آن به آیه الله عظمی و مثل اعلی، نام می‌برند، چنین انسانی در نهایت دانایی و توانایی، بین ممکنات است و بین او خداوند واسطه‌ی نیست، چنین وجودی فراتر از ممکن و فرورتر از واجب است، همو که قدرت تصرف در عالم عین را به همراه دارد و

می تواند رهبری و پرستاری معرفتی و اجتماعی مردمان دیگر را تحت حمایت خود قرار دهد. انسانی که تمام قوه های درونی خویش را به فعلیت رسانده و به سبب قرب به حقیقت جنبه رسالت و ولایت و نبوت و امامت پیدا کرده است.

ملاصدرا انسان کامل را نسخه‌ی مختصر از همه هستی می‌داند که با شناخت وی کل هستی و خداوند شناخته می‌شود و در واقع انسان را عالم اصغر مطابق با عالم اکبر می‌داند. صدرای شیرازی در کتاب القرآن الکریم در تفسیر آیه امانت، قبول عنایت الهی را بدون واسطه بیان می‌دارد و چنین ارتباط و فیض خاص خداوند متعال را تنها مخصوص انسان کامل می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۷)

صدرالمتألهین انسان را مطابق با عالم واجد سه شأن وجودی، مادی/خیالی و عقلی می‌داند که برخی در مرتبه اول و برخی در مرتبه دوم هستند، اما نبی اکرم ص که انسان کامل است، جمع مراتب سه گانه را در خود متحقق ساخته است و چنین انسانی را نمودار کل دنیا و عقبی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۳)

وی در تفسیر خلافت الهی انسان آن را به خلافت تکوینی و نه اعتباری معنا می‌کند، چرا که خلیفه باید بیشترین سنخیت و مشابهت را با مستخلف عنه داشته باشد و الا خلافت باید به اشرف تعلق گیرد و از آنجایی که تنها خلافت به انسان تعلق گرفته است، لامحاله حکایت شرافت انسان بر مابقی موجودات خواهد کرد و بین انسان ها هم این مقام به انسان موزون و متعالی تطبیق می‌شود.

از نظر ملا صدرا یکی از نشانه‌های عظمت انسان پذیرش امانت الهی است. همان امانتی که خداوند بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه نمود. اما همه آنها از حمل آن سرباز زدند، جز انسان که آن را پذیرفت.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره ال عمران، آیه ۷۶)

حقیقت امانت که گاه از آن تعبیر به فضل الهی شده، عبارت است از فیض و بخشش تمام و بدون واسطه خداوندی که مقصود از آن فنا از تمام اشیاء و امور، و بقای به حق تعالی است. شکی نیست که صفت را هیچ موجودی جز انسان ندارد. هیچ موجودی استعداد و پذیرش چنین امری را ندارد، چرا که هر یک از آنها از مرتبه وجودی خاصی برخوردارند و این تنها انسان است که می‌تواند به مقام فنای فی الله و بقای بالله نائل گردد. تنها انسان، آن هم، انسان کامل است که می‌تواند در طبیعت از

خود فانی شود و به سوی خداوند دگرگونی و تحول پیدا کرده و به او بازگشت نماید و نابود از خود و باقی به بقای الهی شود.

همان گونه که اسم شریف الله در حقیقت و مرتبه بر همه اسماء مقدّم و بر جمیع اسماء تجلی نموده است، انسان کامل نیز که مظهر این اسم جامع است بر همه مظاهر دیگر الهی مقدّم بوده و می‌تواند به طور کامل آینه حق نما باشد. (نسفی، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴)

صدر المتألّهین که به حق صدر حکما و شیخ عرفای الهی است، در اسفار می‌گوید: قرآن کریم از جانب حق تعالی با هزار حجاب به سوی خلق نازل شده و اگر به فرض تنها «باء» بسم الله با همان عظمتی که در لوح محفوظ است بر عرش نازل می‌شد، عرش از شدت نور آن ذوب می‌شد، چه رسد به آسمان دنیا، اما من می‌گویم: کتاب تکوین الهی و قرآن ناطق با هفتاد هزار حجاب از عالم غیب نازل شده تا قرآن تدوین را با خود حمل کرده و بشر را هدایت کند و اگر این کتاب مقدس تکوین (انسان کامل) با یک اشاره‌ای حجاب نوری از چهره بردارد و بر آسمان و زمین و یا فرشته‌ای مقرب الهی بتابد، ارکان آسمان و زمین از هم فرو ریخته و هستی ملائکه مقرب در هم کوبیده می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص. ۵۶۲)

عالم بر صورت انسان کامل (حقیقت محمدی) خلق شده است و در نتیجه حقیقت محمدیه واسطه و برزخ بین حق تعالی و عالم است، ملاصدرا در اشاره به این حقیقت می‌گوید: لا یتنور من سواه [ای سوی الله تعالی] الا بتوسطه؛ / ما سواى حق تعالی از نور وجود و ظهور، بهره‌ای نمی‌یابد مگر به واسطه حقیقت محمدیه. (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص. ۶۵)

وی در جای دیگر چنین می‌نگارد: فهو الوسط بینهم و بین الحق تعالی؛ حقیقت محمدی واسطه و برزخ حق تعالی و ماسواى اوست. (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص. ۴۵)

انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق به حق ظاهر می‌گردد. مراد از سرّ حق نیز کمالات ذاتیه خداوند است که تنها انسان قادر است آنها را نشان دهد. چون کمالات ذاتیه خداوند در غیب مطلق بود خداوند خواست تا در عالم شهادت آنها را مشاهده کند لذا انسان کامل را آفرید تا در آیینه وجود او خود را مشاهده نماید: لکونه متصفاً بالوجود و یظهرُ به سره الیه. (ملاصدرا، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص. ۵۶)

علم انسان کامل در نظام صدراپی

انسان کامل در دیدگاه صدرای شیرازی فاتح قله ی آگاهی ست، از آنجایی که وی علم را از سنخ وجود و نه ماهیت می‌داند که دارای تشکیک است و احکام وجود بر علم هم جاری می‌شود از این رو قابل تعریف نیست چرا که دارای جنس و فصل نیست و از آنجایی که علم در حس و خیال و عقل و قلب با روش های گوناگون مختص به خود پدیدار می‌شود و در نفس انسان کامل بدرستی فعلیت پیدا می‌کند.

انسان کامل با بهره‌وری از عقل مستفاد که به عقل فعال متصل گشته از جمیع علوم بدیهی و نظری/سفلی و علوی برخوردار می‌شود و این مهم بالضروره برای انسان کامل متحقق است. (ملاصدرا، ۱۴۰۳، ج ۶، ص. ۱۳۴)

در نظرگاه حکمی ملاصدرا نفس نسبت به مادون خود مصدر و نسبت به مافوق مظهر است به تعبیری نفس هم هویت فعال دارد و هو هویت منفعل به این صورت که بوسیله حس یافته های بدیهی را مس تاند و در کارخانه ی ذهن خود بوسیله تجرید و تجزیه و ترکیب که قوه خیال هم نقش محوری در آن دارد محصولات نظری را تولید می‌کند و در نهایت به خزانه ی علوم تبدیل می‌شود و اینجاست که مصداق «کل شی فی امام مبین» (انبیا/۹۸) می‌شود.

صدرا در خصوص روح الهی(قلب) در پیکره وجود آدمی آن را محل دریافت اشراقات قلبی بی‌واسطه و شخصی می‌داند که به سبب نداشتن واسطه در روند نتیجه، قابل اعتماد و پذیرش است. وی مرتبه دوم وجود انسانی را قلب می‌نامند و مرتبه اول را عقل می‌نامند افعال انسان در مقام ظهور از مرتبه عقل به مرتبه قلب نزول پیدا میکنند و فرق آن با عقل در این است که عقل مدرکات را از دور ادراک میکند اما قلب از نزدیک و همچنین عقل بسیاری از حقایق را ادراک نمی‌کند اما قلب توانایی درک همه معلومات را داراست از این رو چون قلب آدمی از عادات و تعلقات و رزائل تطهیر شد تمامی حقیقت در او منعکس می‌شود و این شناخت شهودی دارای مراتبی ست که مرتبه اعلی آن به سبب طهارت ضمیر انسان موفق تنها نصیب انسان کامل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶، ص. ۱۹۰)

در نگرش صدراپی کسی که شهود ندارد اصلا علم ندارد «من لا کشف له لا علم له» و جامع‌ترین و ماندگارترین و شفاف‌ترین علم شهودی و کشفی نصیب انسان کامل است از این رو مدعی شده است که انسان کامل را عبدالله می‌گویند به سبب آنکه تمام مظاهر امریه و خلقیه را مشاهده می‌کند. ابن

عربی و غزالی هم جایگاه علم را قلب می دانند. (ابن عربی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲-غزالی، ۱۴۰۶، ج ۲: ص ۳۲۱)

ملاصدرا با تمام ارزشمندی که برای عقل قائل است آن را برای کشف همه جانبه حقیقت عاجز می داند لذا حکمت متعالیه را محفوف به عقل و قلب کرده است. وی در حوزه ادراکات انسانی، ارزش انسان ها را به اندازه های ادراکاتشان پیوند می زند و این مهم را با استناد به فرمایش مولی الموحدین (ع) «الناس ابناء ما يحسبون» ارائه می کند. (مجلسی، ۱۴۰۱، م، ۴۵، ص ۲۱۹)

نفس در مرتبه حرکت سلوکی و صعودی خود به انسان کبیر تبدیل می شود که همه موجودات در وی تحقق دارنده گونه ی که همه اشیاء را به منزله اجزای خود می بیند، تا جایی که به مجرد تام عقلانی می رسد «اذا بلغت النفس فی استکمالاتها الی مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعلا» به این معنا که انسان در وجود خود شناور است و از قوه محض تا فعل محض جاری و ساری ست. (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۲) در نهایت صدرا به سبب مقام خلافت الهی برای انسان کامل او را مانند خداوند بکل شیئی علیم می داند که این علم را به صورت وهبی و اشراقی بدست آورده است.

جایگاه وجود انسان کامل در نظام صدراپی

ملاصدرا عرش و کرسی را از مراحل می داند که انسان کامل در مراحل آفرینشش در قوس نزول در آنها وارد می شود به این معنا که انسان کامل ابتدا به تعیین خاص خود در علم خداوند متعین می گردد سپس به اراده و ظهور اقدس حق در قلم اعلی که همان عقل اول و مشتمل بر عالم عقول است اختصاص می یابد سپس به مقام لوح نفس وارد می شود و سپس در مرتبه طبیعت به اعتبار ظهور حکمش در اجسام وارد می شود پس از آن در عرش که محل استوای اسم رحمان و تعیین کننده ی جهات است وارد می شود پس از آن در کرسی کریم که محل استوای اسم رحیم است و پس از آن در آسمانهای هفت گانه و پس از آن در صور عناصر تعلق به هیولایی عنصریات وارد می شود این نهایت مراتب از مراتب تدبیر امر است. (ملاصدرا، ۱۴۰۸، ص ۵۶)

صدرالمتالهین با تکیه بر دو اندیشه نوآورانه ی خود یعنی حرکت جوهری و تشکیک وجود، انسان از قوه محض و جوهر جسمانی حرکت استکمالی خود را با حفظ وحدت شخصی آغاز می کند و تا مجرد محض خود را می کشاند، البته از آنجایی که صدرا انسان را با دیدگاه دوگانه انگاری معنا می کند تعادل

بین تن و من را لازمه تکامل می‌داند چرا که ماده نفس را به سوی خود و معنا نفس را به سوی می کشاند و انسان با توجه به مقام عبودی و خرد و عشق و معنا پس یک رزم همه جانبه خود را به قله‌ی حقیقت خویش که همان ذات ربوبی ست می کشاند.

وی با توجه به غایت انگاری خلقت، انسان کامل را هدف آفرینش معنا می‌کند به این صورت که تمام خلقت در خدمت شکوفایی کمال انسانی ست چرا که انسان کامل را عصاره و چکیده و لب الباب هستی معرفی می‌کند این دیدگاه یکی از مهم ترین مسائل حوزه انسان کامل است که غایت هستی را با انسان کامل توجیه می‌کند و این مهم باید بدرسی تحلیل شود که در این نوشتار موضوع نظر نظر نیست و بایستی در یک نوشتار منحاژ مورد مطالعه قرار گیرد.

ملاصدرا کمال انسان را بسته به تمامیت و تعادل دو قوه نظری و عملی می‌داند که مراتب عقل نظری را عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و مستفاد و مراحل عقل عملی را تطهیر ظاهر، تهذیب قلب، آراستن نفس ناطقه، فناء نفس از ذات خود معرفی می‌کند و اینچنین بیان می‌دارد: فهذا حال بعض اولیاء الله لكن الولی الکامل من رجع بالوجود الحقانی الموهوب الی الصحو بعد المحو و عاد الی التفصیل بعد الجمع و وسع صدره لغایة الا نشرح للحق و الخلق. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۵۶)

انسان کامل پس از مرتبه فنا به مقام صحر مراجعه می‌کند و بعد از مقام جمع به مقام تفصیل شرفیاب می‌شود و سینه اش به خلق و رب گشاده می‌شود و این مرتبه همان سفر چهارم از سفرهای روحانی ست، عرفا در تبیین سفرهای چهارگانه سفرها را اینگونه تقسیم کرده اند: عبارتند از: ۱- سفر من الخلق الی الحق یا به اختصار سفر الی الحق، ۲- سفر من الحق الی الحق فی الحق یا به اختصار سفر فی الحق، ۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق یا به اختصار سفر الی الخلق، ۴- سفر من الخلق الی الخلق فی الخلق بالحق یا به اختصار سفر فی الخلق، انتهای سفر چهارم لایق و مختص و شان انسان کامل است. (جیلی، ۱۳۷۷، ص. ۶۷)

صدرالمتألهین (رحمه الله) عرض عریضی را برای انسان بیان می‌دارد که در اعلی علیین آن انسان کامل است که هنر نمایی می‌کند: از اسفل سافلین تا اعلی علیین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد: "لهم درجات عند ربهم" (سوره نور، آیه ۶۷) و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش "ان الذین یتابعونک انما یتابعون

الله" (سوره انبیاء ایه ۵۴) و "من يطع الرسول فقد اطاع الله" (سوره انفال ایه ۹۴) باشد و این آخر مقامات آدمی است و از این جا گفته است "من رأنی فقد رأى الحق".

رهبری انسان کامل در اندیشه های ملاصدرا

نظام اندیشه‌ی ملاصدرا قابلیت پرداختن به مسئله‌ی رهبری و خلافت انسان کامل را دارد. با در نظر گرفتن مباحثی همچون دو ساحت دانستن انسان و هم چنین حرکت جوهری نفس از جسمانی بودن تا روحانی شدن، این مسئله نمود بیشتری پیدا می‌کند. دو عنصر علم و عمل، سازنده‌ی انسان کامل است:

واعلم أن النفس ما دام كونه متعلقهً بالبدن غير واصلهً إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة و ما يتفرع عنها من القوى الميثوثة في الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأکوان العقلية و الروحانية و الحسية كلها طاعتها لملك الملوك (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۱۳۹)

در حکمت متعالیه، انسان تشکیل یافته از دو ساحت بدن و نفس است که اصالت از آن نفس و باشد و بدن در پرتوی نفس اصالت پیدا می‌کند. علت این برتری، قابلیت ویژه‌ی نفس است زیرا می‌تواند با حرکت جوهری رفته رفته به مجرد برسد و متصل به عقل فعال شود. اینجاست که مسئله‌ی اتحاد عقل و عاقل و معقول در جایگاه خود قرار می‌گیرد:

ثم إن النفس في مبادئ تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانية و يكون وحدتها العقلية بالقوة فإذا قويت ذاتها و اشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حسا و محسوسا فللنفس حركة في ذاتها من هذه النشأة إلى نشأة الآخرة. (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۳۶۰، ص. ۲۴۱)

مطابق با مسئله‌ی تکامل نفس، انسان دیگر نوع برای افراد نخواهد بود بلکه جنسی است که دارای انواع فراوان می‌باشد: قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم و أما في النشأة الآخرة فأنواعه متکثرة کثرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخروية شتى بحسب هيئات و ملکات مکتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها (ملاصدرا، الاسفار، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۲۲۵)

علت گرایش ملاصدرا به طرح این مطلب که البته برگرفته از عرفان است، آن بود که نوع دانستن انسان با تکامل و اشتداد وجودی نفس منافات دارد.

هم چنین توجه ملاصدرا به متون دینی و میراث عرفانی، او را واداشت تا انسان را خلیفه الله بداند البته ملاصدرا تمام انسان ها را دارای این مقام نمی داند زیرا فقط عده ی کمی از انسان ها می توانند با مجاهدات معنوی به این مقام برسند. (ملاصدرا، اسفار، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۰)

از جمله امتیاز های حکمت متعالیه طرح مسئله ی حرکت جوهری است. ملاصدرا با بیان این مطلب که تمام موجودات مادی در حال تکامل و حرکت اند و با در نظر گرفتن این که نفس انسانی در حدوث خود جسمانی است نه روحانی، باید این نتیجه را گرفت که نفس انسانی در سیر تکاملی خود، از ماده تا تجرد پیش می رود تا به عقل فعال برسد: فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفین العقل و الهیولی و کل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتیة لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف أطوار لذات واحدة. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰)

به عقیده ی ملاصدرا پس از آن که نفس انسانی به واسطه ی حرکت جوهری به تجرد تام رسید، از عالم ماده کوچ می کند و مرگ حقیقی او همان لحظه است.

با در نظر گرفتن مطالب گذشته، باید گفت که انسان به واسطه ی ریاضت های نفسانی در حیطه ی علم و عمل، و با قرار گرفتن در مسیر حرکت جوهری نفس از ماده تا تجرد، می تواند بر تمامی موجودات برتری و شرافت پیدا کند و این همان مقام خلیفه الهی اوست. انسان در این مقام، به خاطر برتری وجودی، به صورت تکوینی بر تمامی موجودات احاطه و رهبری دارد و این همان امانت الهی است که تنها انسان آن را پذیرفت:

الإنسان الكامل فإنه في كل ما له من الكمالات بلغ إليه ما بين صرافة القوة و محوضة الفعل، كما هو شأن المتحرك بما هو متحرك، أ لا ترى أنه ضعيف الجسمیة ليس كالجبال و المعادن، و أنه ضعيف النباتیة ليس كالأشجار في قوة التغذية و التنمیة و التولید، و أنه ناقص الحيوانیة ليس كالأسد و الفیل و الحیة و الطیر و غيرها من الحيوانات التامة في قوة الحس و الحركة، و لهذا يحتاج في بقائه الدنیوی إلى معاونات و معاونات خارجیة تعاونه و تعينه و تحفظه و تصونه عن الآفات و الأضداد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۴)

ملاصدرا در همان کتاب اسرار الایات مطلب درباره ی خلافت انسان می آورد که خلاصه ی آن این است:

حکمت الهی که جامع جمیع کمالات است، اقتضا می کند که فیض وجود و رحمت او بر همه ی موجودات بسط پیدا کند. کیفیت بسط این کمالات به این است که ممکنات موجود شوند و تدبیر آن ها انجام بگیرد و خداوند با واسطه این امر را انجام می دهد زیرا بین خداوند قدیم و موجودات حادث مناسبتی دور است. پس باید خداوند متعال نائب و خلیفه ای برای تصرف و ولایت و ایجاد و تدبیر ممکنات قرار دهد و آن خلیفه باید از وجهی مرتبط با قدیم باشد و از وجه دیگر، به حوادث عالم مدد رساند بنابراین خداوند خلیفه ای را برای این تصرف ایجاد می کند که آن خلیفه برصورت حق می باشد (خلق الله آدم علی صورته). (ملاصدرا، ج، ۴، ص. ۶۷)

آن خلیفه به جهت مظهریت اسم ظاهر و باطن خداوند، دو حقیقت ظاهر و باطن را داراست. پس مقصود از وجود عالم ایجاد ممکنات آن است که انسانی به وجود آید که خلیفه ی خداوند در عالم باشد و همه ی ممکنات از جماد و نبات و حیوان، در مسیر موجود شدن این انسان هستند. ملاصدرا در ادامه می گوید: و الإنسان الكبير خلیفه الله فی السماء و الأرض، و ماهیتها واحده، و هذا الإنسان نسخه منتسخة و نخبه منتخبة من الإنسان الكبير بمثابة الولد من الوالد، فله أيضا حقيقة باطنه و صورة ظاهره، أما حقیقته الباطنه فالروح الجزئی المنفوخ من الروح الأعظم، نسبته إلى ذلك كنسبة الشعاع إلى الشمس، فكذلك عقله الجزئی و نفسه الشخصیة و الطبیعة الشخصیة، و أما صورته الظاهرة فنسخة منتخبة من صورة العالم الظاهر، فیها من كل جزء من أجزاء العالم، لطیفها و كشیفها قسط و نصیب، فسبحان من صانع جمع العالم فی واحد. در نهایت ملاصدرا معتقد است که همه ی افراد بشر چه کامل و چه ناقص، نصیبی از خلافت به قدر حصه ی انسانی دارند. (ملاصدرا، اسرار الایات، ۱۳۶۰، ص. ۱۰۹)

شناخت نامه بوناونتوره

بوناونتوره که در ابتدای حیات خود با اسم تعمیدی یوحنا شناخته شده بود و به احتمال با ورود او به حیات دینی به بوناونتوره تغییر یافت، در سال ۱۲۱۷م (۶۱۳ه.ق) (به احتمال قوی) در باگنوریگو (باگنوریا)، شهر کوچکی در توسکانی ایتالیا به دنیا آمد. پدرش یوحنا فیدنزا و مادرش مریم ریتلو بوده است. بوناونتوره در عصر نظام جدید «رهبانی فرانسیسی» به اوج کمال خود دست یافت. وی تحصیلات

مقدماتی را در زادگاهش سپری کرد. در سال ۱۲۳۴م به دانشکده فنون دانشگاه پاریس راه یافت و در ۱۲۴۳م به‌درجه استادی رسید و پس از آن به‌عضویت فرانسیسیان درآمد. (Kent, Bonnie, 1998 54) او به‌جهت تعلق خاطر بسیار نسبت به شخصیت قدیس فرانسیس (فرانچسکو آسیزی) (۱۱۸۱م تا ۱۲۲۶م) و نیز بهره‌مندی از انفاس معنوی قدیس؛ تا اندازه‌ای که حیات خود را مدیون وی می‌داند؛ و نیز گسترش تلقیات تلقی‌های از الاهیات مسیحی و همچنین پرورش آراء و اندیشه‌های نظام رهبانی او، به‌عنوان بانی دوم مسیحیت و معمار اصلی طریقه فرانسیسی شناخته می‌شود. در سال ۱۲۴۸م به اخذ درجه کارشناسی در متون مقدس نائل شد. از ۱۲۵۰م تا ۱۲۵۲م به تفسیر و سخنرانی کتاب مقدس پرداخت. بوناونتوره در آثار خود، قدیس فرانسیس را به‌عنوان انسان روحانی (آرمانی) معرفی کرد. وی در سال ۱۲۵۷م برای این‌که خود را به‌طور کامل، وقف وظایف کشیشی کند، از سمت دانشگاهی خود استعفا کرد و دیگر در دانشگاه سخنرانی نکرد. در ۱۲۵۹م به‌منظور مراقبه، به کوه لاورنا (آلورن) رفت و در آن‌جا به رؤیت فرشتگان شش‌بال در هیأت مصلوب، نائل آمد. در ۱۲۷۳م از طرف پاپ گریگوری دهم به‌عنوان اسقف اعظم آلبانو انتخاب شد. پس از آن، پاریس را به قصد دیدار با پاپ، برای آماده‌سازی تمهیدات لازم برای شورای دوم لیون، ترک کرد و به رم رفت. این شورا وظیفه آشتی بین روحانیون سکولار با فرقه مندیکن‌ها را به‌عهده داشت. سپس به لیون بازگشت و سرانجام بوناونتوره در سال ۱۲۷۴ میلادی (۶۷۳.ه.ق) در سن ۵۷ سالگی میلادی (۵۹ سالگی قمری)، پیش از اتمام شورای دوم لیون فرانسه، در همان‌جا درگذشت. (محمودیان، ۱۳۸۶، ۴۲)

انسان روحانی در نظام فکری بوناونتوره

انسان شناسی در الاهیات مسیحیت دارای گونه‌های متعددی است که از انحاء آن که به موضوع انسان کامل می‌پردازد گونه‌ی انسان شناسی عرفانی و شهودی و همچنین انسان شناسی وحیانی است. در تفکر سه‌گانه‌ی ادیان ابراهیمی انسان کامل انسانی است که واجد جمیع مولفه‌های متعالی نظری و عملی است. که در نهایت این سیر معناگرایانه به خداگونگی خواهد رسید و غایت‌مندی هستی را معنا خواهد بخشید. چنین انسانی نسخه جمعی و بسیطی است که می‌توان در وی همه‌ی جهان و خداوند را مشاهده کرد.

انسان روحانی یا انسان آرمانی در بینش بوناونتوره تعریفی از انسان است که بسیار با انسان کامل صداربی هم سویی می کند، انسانی که با عنایت عیسی مسیح ع نه با اندازه عیسی مسیح البته، می تواند واجد سجایای اخلاقی حداکثری و معارف اشراقی متعالی شود.

آنچه اولاً وبالذات در انسان شناسی بوناونتوره و انسان شناسی عرفانی مسیحیت مورد نظر است ایصال به چنین مقامی است و از آنجایی که رسیدن به چنین حد و حظی از انسانیت متوقف بر شناخت ابعاد و مولفه ها رسیدن به چنین جایگاهی است در رتبه دوم مطمح نظر بوناونتوره و عرفان مسیحیت قرار گرفته است.

از آنجایی که بوناونتوره هم تدریس در دانشگاه پاریس را بر عهده داشت و هم ریاست فرقه فرانسیسکن را به عهده گرفت، مجبور به جمع بین دو روش خردگرایی و ایمان گرایی شد، به این معنا که چون جلوه تدریس او غلبه می کرد از نظام فکری ارسطویی و توماس آکویناسی بهره می برد و چون جنبه ریاست فرقه غلبه پیدا می کرد به سراغ نظام فکری افلاطونی و آگوستینی می رفت. لذا سعی جمع بین روش عقلانی و وحیانی داشت.

از این رو براهین عقلانی را بی تاثیر نمی دانست اما مکفی هم نمی دانست بلکه نقش تنبیه برای آن قائل بود، بنابراین می توان نظام فکری بوناونتوره را یک سنتزی از نظام های دوگانه ی فکری مختلف دانست همان چیزی که در حکمت متعالیه صداربی هم مشاهده می شود.

در نظام فکری بوناونتوره جهان خلق دارای حق پدیداری است اما با انحاء سه گانه رتبی که هر قسم به یک نحوه و تجلی خداوند متعال را نمایان می سازد وی در یک رویداد تشکیکی و مرتبه مند هستی را به سه نوع سایه و نشانه و مشابه ارائه می کند.

بوناونتوره به دنبال این است تا ضمن شناساندن نفس انسان، مراتب و استعدادهای آن را بر انسان نمایان سازد از دیدگاه وی، انسان باید نفس خود را تطهیرسازد تا بتواند به خدانشناسی انفسی و تامه شرف یاب شود. بوناونتوره برای ایصال به این پاکیزگی، معماری عروج نفس را ترسیم می کند که به موجب این راهواره، سالک به واسطه سلوک و راز و نیاز با خالق، می تواند زمینه این نورانیت را در خود ایجاد نماید. از دیدگاه وی، اگر کسی توانست نفس خود را به نیکی بشناسد، به واقع به مرتبه خدانشناسی قائل شده است. (کاکایی، ۱۳۸۸، ص. ۷۴)

تبیین این معرفت این گونه است که نفس، ابتدا باید از موجودات خارج از وجود انسانی که موجوداتی مادی به مثابه سایه و نشانه خدا هستند عبور نموده و به دورن خود رجوع کند. در پی این رجوع، ادراک عمیق از تصویر خدا، که همان نفس انسانی است رخ می‌دهد. در نهایت، وقتی نفس به واسطه لطف حق به پاکیزگی رسید، پس از آن مراتب صعود روحانی را تا وجود ابدی طی کرده و مشابه خدا می‌گردد.

انسان شناسی فلسفی بوناونتوره

از نگاه وی عقل و فلسفه خادم کلام و الاهیات هستند و الاهیات است که تقرب به اله را رقم میزند از این رو در نقطه اولیه حرکت معرفتی به خداوند می‌بایست مولفه های فلسفی حوزه انسان شناسی را مورد ملاحظه قرار داد.

ایشان نفس انسان را فساد ناپذیر و ماندگار و همچنین مبدا آن تنها ذاتی ست که دور از هر نقصی ست. نامیرایی نفس آدمی بر ماده‌ای در نفس، دلالت دارد که نمی‌تواند عنصری دارای تغییر جوهری باشد؛ اما فعالیت عوامل مخلوق، به کار بر روی ماده قابل تبدیل، محدود است و ایجاد جوهری دارای ماده‌ای غیرقابل تبدیل، از چنین عواملی بر ساخته نیست (دیانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۳۵)

وی همچنین نفس را صورت بدن و بین بدن و نفس ترکیب را قائل است البته وی برای نفس و بدن رابطه ی تنگاتنگی را که ارسطو و پیروانش قائل بودند را قائل نیست چرا که خود نفس را هم مرکب از ماده و صورت می‌داند، از دیدگاه وی، نفس انسان، هم چون ملائکه، از ترکیب ماده و صورت، صورت گرفته که نتیجه ضروری پذیرش چنین نظریه‌ای، تعدد صور خواهد بود.

بوناونتوره از تفسیر ابن رشدی ارسطو آگاهی داشته و نظریه فردیت نفس آدمی را نمی‌پذیرفت و به‌طور صریح برخلاف آن، استدلال می‌کند. محتوای معرفت نفس به موجودات محسوس، وابسته به ادراک حسی است و بوناونتوره با ارسطو موافق است که نفس، از ناحیه خود به موجودات محسوس و انواع موجودات محسوس، شناختی ندارد؛ یعنی عقل انسان در حالتی از عریانی خلق شده و به حواس و تخیل وابستگی دارد. خداوند به وسیله شباهت مأخوذ از حس ادراک نمی‌شود؛ بلکه به واسطه تأمل نفس در خود، پدیدار می‌شود. وی با این مبنا، معرفت انسان نسبت به واقعیات روحانی محض را از راه ادراک حسی، نفی می‌کند. بوناونتوره، حقیقت را مطابقت شیء (عین) با عقل می‌داند که آن،

متضمن شیء شناخته شده و عقل شناسنده است. برای این که حقیقت به این معنا؛ یعنی حقیقت دریافت شده، بتواند وجود داشته باشد، فاعل شناسا و موضوع شناسایی، نیازمند شرایطی مانند تغییرناپذیری موضوع شناسایی و لغزشناپذیری فاعل شناسا است. بوناونتوره علاوه بر قوای نباتی، حاسه، عقل و اراده، برای نفس، «جوانب» متعدد بر حسب اشیایی که توجه عقل و ذهن معطوف آن هاست، قائل است. از نظر بوناونتوره، آفرینش، تمثل و اشراق، سه ویژگی اساسی مابعدالطبیعه هستند که از یک نظام واحد، تبعیت می کنند و به موجب آن، رابطه مخلوقات (آفرینش) با خداوند، از طریق تمثل، تعریف شده و در مرحله اشراق نیز، نفس به واسطه تأملاتی، به سوی خدا بازمی گردد. او در تعریف خود از جایگاه انسان، همواره مراقب این نکته است که بین خدا و انسان خلط جایگاه نشود؛ بدین معنا که اتحاد نفس با خالق خویش و یا حتی جسمی که با آن متحد شود را مردود می داند. (رحیمیان، ۱۳۹۰، ص. ۴۳)

به نظر می رسد مسئله ای انسان شناسی عرفانی بوناونتوره باید جزء قدم های ابتدایی و ضروری حوزه معرفتی او مورد بررسی قرار گیرد که در آن، مسئله انسان روحانی جز دیدگاه های متعالی انسان شناسی اوست. از دیدگاه وی، نفس، به طور کامل روحانی است که بلافاصله و بلاواسطه توسط خدا خلق شده و به بدن وابستگی پیدا کرده است.

نفس و بدن در اندیشه بوناونتوره

در نگاه اولیه به مدعای وی چنین به نظر می رسد که درک بوناونتوره از نفس و بدن هویت دوگانگی را عهده دار است، گویی دو موجود جداگانه، توسط استادی هنرمند؛ یعنی خدا، به یکدیگر پیوسته اند تا فرد انسانی را تشکیل دهند. اما به مذاقه عقلی می یابیم که چنین نیست. او ادعا دارد که چون خداوند بدن را خلق کرد، آن را به نفس پیوستگی داد، و این دو را در یک رابطه طبیعی و متقابل، به یکدیگر متصل و متحد کرد. بدن با اقتدار به دنبال حاکمیت بر نفس تلاش می کند و نفس برای بدست آوردن حشمت و شایستگی و شوکت باید بتواند بدن را در جای خود بنشانند و بر آن حکم برآند از سویی دیگر، بدن انسان دارای عجیب ترین و نجیب ترین قواعد و قوانین اساسی و ارگانیسم موجودیت که در طبیعت وجود دارد، تنظیم شده است: «داشتن بیشترین تنوع اندامهایی که دارای بزرگترین زیبایی و مهارت و توانایی مدیریتی هستند». در تشریح بدن انسان با شگفتی های مواجه

خواهیم شد که جزء حیرت محصول آن نیست چرا که بدن خود را در شکل های متنوع و منسجمی متجلی می سازد، اما آن چه این نظم بدن را حفظ می کند، نفس است که بر آن حکم می راند. بوناونتوره نفس را برترین بخش انسان معرفی می کند. چرا که خداوند، نفس را به طور مستقیم با اشراق مدیریت می کند، در حالی که او بدن را با اختیار آزاد اداره می نماید. از این طریق، بدن و تمام عملکردهای آن تابع روح هستند، در حالی که روح، تابع خداست. رابطه ای که بوناونتوره بین بدن و نفس توصیف می کند، درک او از جهان مادی با قدرت معنوی آن را بازگو می کند. به تعبیری بدن ارتباط مستقیم با رب متعال ندارد اما نفس در ارتباط بی فاصله با خداوند است.

او می نویسد که برای شخص انسان، مانند خود جهان، کمال فقط از طریق اتحاد واقعی ماده و روح به وجود می آید. در نگاه وی، دنیای مادی قادر به ایجاد هیچ گونه ارتباط شخصی با خدا نیست. (رحیمیان، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۱)

با این تعریف از ربط و نسبت ها میان بدن، نفس و روح در بینش بوناونتوره، بستر برای توضیح مسئله انسان روحانی، فراهم تر شد. وی در رساله سیر نفس به سوی خدا، با اشاره به مبحث صعود نفس انسان تا رسیدن به خدا، عوامل و مراتبی را برای سیر صعودی نفس برمی شمارد.

انسان روحانی و اقتدا به مسیح (ع)

طبق پاراگراف پیشین از جمله این عوامل و مراتب می توان به این مقوله ها اشاره کرد: ۱ هم ذاتی نفس انسان با کلمه الاهی و ۲ رهنمونی انسان به سوی خدا از ره گذر جهان ماده؛ ۳ باری رسانی مسیح (ع) به نفس انسان برای گذر از محسوسات؛ ۴ ضرورت شناخت سایه، تصویر و لطف خدا در نفس انسان، که به واسطه این شناخت و اهتمام برای رسیدن نفس به مراتب روحانی، نفس به واسطه سه فضیلت الاهی که همان تزکیه، اشراق و کمال است و نیز با اتکاء به شناخت از مَثَل ابدی و نکاح عرفانی با عشق مسیحایی، می تواند به جذبه های عرفانی دست یافته و به صلح روحانی دست یابد که در این صورت، چنین انسانی را می توان انسان روحانی نامید.

باید بدان توجه داشت که عیسی (ع)، آن گاه که در مقام انسان است، می توان آن را انسان روحانی در نظر گرفت و وقتی که در جایگاه خدای پسر می نشیند، او دیگر مسیح (ع) است و مسیح (ع)، خود واسطه فیض الاهی است و نسبت انسان روحانی، برای موجودی که خود، روحانیت انسان های برگزیده

را تأمین می‌کند، دقیق نیست؛ چون او در این مقام، یک حقیقت است. حقیقتی مانند حقیقت محمدیه در عرفان اسلامی؛ که در نگاه عرفان مسیحی از آن به کلمه یا لوگوس (Logos) تعبیر می‌شود.^۱

در نظام فکری بوناونتوره راه انسان روحانی شدن تنها و تنها از اقتدا و تشبه به مسیح می‌گذرد. آنها با محوریت موضوعیت و نه طریقت به این معنا که امکان ندارد کسی انسان روحانی شود اما اقتدا به مسیح ع نکنند. با تبدیل شدن به مانند مسیح (ع)، شخص در رمز و راز پدر، مسیح (ع) را به شهود می‌نشیند.

البته در معماری فکری بوناونتوره تقلید معنای عمیق تری نسبت به برداشت های عرفی آن دارد به این معنا که وی از تقلید، تصویر را انتخاب می‌کند امری که انتزاعی و ماهوی نیست بلکه تماما وجودی و عینی است و به یک حالت تشابه تام شباهت دارد. هرگاه کلام، جسم شود، تصویر کامل پدر است که در تاریخ و زمان، بیان شده.

اقتدا و تقلید علت قریب انسان روحانی شدن

تقلید، با تحول در فضل و زندگی جدید در اعمال و کردار شخص، مطابقت دارد. این به معنای تقلید تحت اللفظی از اعمال نیست؛ بلکه معنای عمیق تر شبیه بودن را بیان می‌کند. مفهوم گفته شده که جزو الاهیات بوناونتوره است، در کلام خدا ریشه دارد و بشریت مسیح (ع)؛ یعنی جنبه بشری او، قربانی خدا است. در روشی دیگر، با تقلید از مسیح (ع)، شخص از طریق تغییر و تحول در فیض، شباهت مسیحی را نشان می‌دهد و این یعنی این که انسان تبدیل به مقدسات خدا می‌شود. (دیانی، ۱۳۹۸، ص. ۶۵)

ممکن است این امر به ذهن متبادر شود که تقلید، یک سفر طولانی مدت برای تبدیل شدن به یک نماد واقعی از خدا است. به عبارت دیگر، تصویری از خدا که ما نیز این چنین خلق شده ایم؛ همان طور که کلمه از پدر تقلید می‌کند. بنابراین، متناسب با دو اصل کلام و ظرفیت تقلید کلمه تقلید شده (تصویر) از مسیح مقدس، به گونه‌ای که به واقع، گویا از طریق زندگی ما در جهان، وجود دارد؛ این واسطه حضور آگاهانه خدا در بین ما قلمداد می‌شود. نکته دیگر این که، تقلید نمی‌تواند انتزاعی باشد؛ بلکه هم محتوای تصویر و هم فرم شکل تصویر را در بر می‌گیرد. بنابراین، تقلید در عمل تجلی می‌یابد. این امر برعکس حالت فردی است که ریشه در خدا دارد و در آرامش داخلی خویش، صلح بیرونی را

از طریق نرم‌خویی، خودکنترلی، صبر و عشق ابراز می‌کند. البته باید توجه داشت تجارب زیادی از زندگی ما نشان می‌دهد که روابط درونی شخص با خدا، اثرهای بیرونی در روابط شخص با دیگران و خلقت دارد.

بوناونتوره اظهار داشت که کلمه بیان‌شده در آفرینش؛ یعنی عیسی مسیح (ع)، نمونه الاهی - جسمانی است. همان‌طور که نمونه الاهی است، کلام ازلی (مُتلی) یا الگوی هر چیزی است که وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه جسمانی، او آینه همه فیض‌ها و لطف‌ها، فضیلت‌ها و شایستگی‌ها و هرگونه نگرش خالقانه‌ای در برابر خدا است. بوناونتوره بین عملکردهای مسیحی که باید تقلید شود و مواردی که بهتر است از آن‌ها تقلید نشود (مانند قدم‌زدن روی آب!) تمایز قائل است. از طرف دیگر، از دیدگاه وی، هیچ محدودیتی برای تقلید از آن اعمال مسیح (ع) مانند نماز که به‌طور مستقیم مربوط به کمال زندگی در مسیح (ع) است، وجود ندارد. با این‌همه، باید در نظر داشت که بوناونتوره، شکل زندگی مسیح (ع) را در فقر و فروتنی به‌عنوان کامل‌ترین شکل تقلید نگه می‌دارد و تصویر واقعی خدا را در صلیب عیسی مسیح (ع) مشخص می‌کند. (Delio, Ilia. O.S.F, 2018)

سفر نفس به سوی خداوند

از اهم مولفه‌های برجسته‌ی تفکر بوناونتوره مبحث خداشناسی انفسی او یا همان سفر نفس به سوی خداوند است که ماحصل یک دوره ریاضت او بود وی در آن کتاب ین معرفت از نفس به خداوند و معرفت در نفس به خداوند فرق نهاد و معرفت در نفس به خداوند را مختص انسان روحانی دانست به این معنا که انسان روحانی بین خود و خدای خود دوئیتی مشاهده نمی‌کند که از نفس به دیگری که خداوند باشد برسد بلکه در خود نفس است که خداوند پدیدار است.

وی در فرایند سفر نفس به سوی خداوند مراتب شش‌گانه‌ی را بیان می‌کند که آن را به مثابه شش پله تخت سلیمان تمثیل می‌کند که بعد طی طریق تمامی پله‌ها نفس به مبدا آرامش و روحانیت می‌رسد، نفس در چنین حالتی در یک اورشلیم درونی متمکن می‌شود البته در پله هفتم یا روز هفتم است که به قرار و سکون مطلق می‌رسد و به تعبیری مانند خداوند به استراحت می‌پردازد. بوناونتوره در این اثر، با استفاده از استعاره سفر (به‌معنای دیگر)، نشان می‌دهد که میل انسان به خدا پویا و درحال‌تغییر است. این خواستی است که فرد را به جست‌وجوی خدا می‌کشاند و این خواسته

را به‌عنوان یک دانه فضل که در درون انسان وجود دارد و عمیق است، می‌کارد. به‌همین دلیل، فرد انسانی به‌سادگی از کلیت موجودی که وجود دارد خوش‌حال و یا راضی نیست؛ و اشتیاق به چیزهای بیش‌تر و عمیق‌تر و برای خدا پیدا می‌کند و این امر باعث می‌شود فرد به سفر معنوی بپردازد. (Delio, Ibid, Pp.39&40.)

او قدم اول سفر نفس را از بیابان و فقر تفسیر می‌کند اما نه به معنای مادی آن وی تأکید می‌کند که با فقر، به‌عنوان گام نخستین سفر، به سوی محبوب باید رفت و این سفر، تنها یک سفر درونی و معنایی نیست؛ بلکه نوعی ریاضت برای دل‌داده‌ی حیران نیز هست. این یک سفر با اندام ظاهری نیست؛ بلکه سفری با تمام وجود و روح است.

وی همچنین مهم‌ترین مانع این سفر دورنی را خطا و گناه معرفی می‌کند به این صورت که خطا چون پرده‌ی زخیم بر روی قلب و روح آدمی می‌نشیند و آدمی را از مشاهده خویش منع می‌دارد و چون انسان از خود بینی روحانی محروم شد از خدانشناسی و انسان روحانی بودن هم فاصله می‌گیرد.

از دیدگاه بوناونتوره، نماز، مادر منبع سفر به‌سوی خداوند است؛ زیرا نماز، گشودگی و تعمیق زندگی فرد در زندگی خداوند به‌شمار می‌آید. دعا این است که گفتار اولیه در اعماق انسان به زبان می‌آید. کسی که در عشق، بین کلمه (انسان) و کلام خدا گفت‌وگو می‌کند. (Bonaventure, 2005, (b), P.15.)

در مسیر انسان روحانی شدن سفر نفس، یکی از مسائلی بسیار حایز اهمیت است عشق و تامل و عنایت ذات ربوبی ست در اینجا هم شش مرحله جزء مراحل محوری هستند:

الف. درجه دل‌نشینی؛ در این مرحله، سالک می‌فهمد که چه‌قدر خداوند دل‌نشین است و از همراهی خداوند لذت می‌برد و از مخلوقات اجتناب می‌کند.

ب. درجه دردناکی؛ در این مرحله، سالک به درک فراق و دوری از خداوند نائل شده و این درک سبب درد و رنج برای او می‌شود.

پ. درجه بی‌زاری؛ در این مرحله، نفس سالک که به خدا دل‌بسته است، از دیگران بیزار می‌شود. نفس، در این مرحله بین الوهیت و خدا سرگردان است.

ت. درجه مستی؛ در این مرحله است که سالک از رنج و محنت برای رسیدن به خداوند لذت می‌برد. درواقع در این مرحله، عذاب، تسلی می‌شود.

ث. درجه امنیت؛ در این مرحله، سالک به نجات از طرف خداوند اطمینان دارد و هرگز از او جدا نمی‌شود.

ج. درجه آرامش؛ این مرحله، مرحله اتمام فراق و جذب به زندگی در آسمان است. (Bonaventure, Ibid, P.32.)

مقایسه و نتیجه گیری

انسان کامل در دیدگاه هر دو حکیم از مباحث مهم الاهیاتی است که پرداخت به آن جزء مولفه های بنیادین چیدمان نظام عرفانی ضروری است چرا که سیر تکامل انسان در حوزه نظر و عمل باید به کمالی ختم گردد که ملاصدرا از آن به انسان کامل و بوناونتوره از آن به انسان روحانی نام می‌برد. هر دو بینش فکری عشق و ریاضت و تأمل به عنوان لوازم سلوک انسانی مطرح می‌شود و هریک با بیانی مشابه سه گانه ی فوق را اثبات البیت تکامل قلمداد می‌کنند.

ملاصدرا با توجه به هویت رهبری برای انسان کامل، جامعه‌ی اجتماعی بر تن انسان کامل می‌کند، که باید انسان کامل برای بشر ناقص نقش محوری و امامت را ایفا کند چرا که بشر متوسط برای رهایی از میانه و رسیدن به منتها نیازمند انسان موفقی است که توانسته باشد با اطمینان این مسیر را طی کند اما در دیدگاه بوناونتوره نقش رهبری اجتماعی و سیاسی مورد نظر نبوده و تنها رهبری معنوی مورد دقت قرار گرفته است.

از مولفه های بنیادین اختلاف اندیشه صداریی و بوناونتوره جنبه اجتماعی و کاربردی انسان کامل است، انسان کاملی که در نظام صداریی مورد دقت است سرشار از رهبری و حکمرانی و شریعت سازی و تمدن سازی و فرهنگ سازی است هویتی که کاملاً فعال است و این فعالیت را با نظر بر توده و آحاد دنبال می‌کند اما در چیدمان فکری حکمای مسیحیت خصوصاً بوناونتوره خبری از انسان کامل فعال در عرصه اجتماع با دغدغه نظام سازی به چشم نمی‌خورد، گفتمان تعاملاتی بوناونتورا بیشتر جنبه فردی و انزوا و عرفانی دارد تا جنبه جمعی و کنش گر فرهنگی، از این رو انسان کامل در اندیشه بوناونتوره تنها محل مراجعه است تا دوار و سازنده، به این معنا که بیشتر شان ولایی و

دارد تا رسالتی. دقیقا به همین دلیل است که بوناونتوره انسان متعالی را روحانی مطرح می کند چرا که در نگرش وی انسان با حرکت طولی که حتی در خلوت ایجاد میشود کامل می شود خلوتی که رنگ و لعاب تقدس و روحانیت دارد اما انسان کامل صدراپی بین پهنای عرضی و سعی و بلندای عرفانی و نورانی جمع کرده است. انسان کامل صدراپی با سفر سوم که گردش در بین خلق است متحقق میشود و نه سفر دوم. بدین بیان باید اینگونه بیان داشت انسان روحانی بوناونتوره متمکن در سفر دوم است اما انسان کامل صدراپی پس از سفر چهارم حاصل میشود.

ملاصدرا با توجه به تجلی اسماء در مراتب خلق انسان کامل را غایت خلقت معرفی می کند و برای انسان کامل شان ازلیت و ابدیت قائل می شود به این معنا که در سیر و قوس نزولی اولین مرتبه از مراتب ظهور مختص به انسان کامل یا همان صادر نخستین و عقل اول و عقل کل خواهد شد و در قوس صعود هم آخرین مرتبه نصیب ولی الله می شود که حوزه غایت انگاری انسان کامل در نگرش بوناونتوره مورد دقت نبوده است.

منابع:

قرآن حکیم و شرح آیات منتخب. (۱۳۸۸ش). ناصر، مکارم شیرازی، انتشارات اسوه، تهران.
ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۹ش الف)). *فصوص الحکم*، محمدعلی، موحد؛ صمد، موحد، نشر کارنامه، تهران.

انجیل عیسی مسیح. (۲۰۰۶م). ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام.

ایلخانی، محمد. (۱۳۹۱ش). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، انتشارات سمت، تهران.

جیلی، عبدالکریم. (۱۳۹۲). *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، آیت اشراق، ایران، قم.

حبیب‌اللهی، اکبر. (۱۳۸۸ش). *فلسفه بوناونتوره*، انتشارات حکمت، تهران.

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۴ش). *مبانی خداشناسی در الاهیات بوناونتوره با تأکید بر راه معرفت آفاقی*،

فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، قم، سال ۷، شماره ۱، ص ۳۴ تا ۵۹.

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۹ش). *پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن‌عربی و بوناونتوره*،

فصل‌نامه علمی - پژوهشی قبسات، قم، سال ۱۵، بهار، ص ۱۴۶.

صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). *مفاتیح الغیب*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار

احیاء التراث.

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم . (۱۳۸۹). رساله مشاعر ، کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم . (۱۴۰۳ م). الهدایه اثیریة ، کشور لبنان ، استان بیروت ، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم . (۱۴۰۸ م). شواهد الربوبیه، کشور لبنان ، استان بیروت ، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم . (۱۹۸۱ م). حکمت متعالیه ، کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم . (۱۹۸۱ م). مبداءومعاد ، کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث .

غزالی طوسی، احمد. (۱۳۸۵ش). السوانح فی العشق، ایرج، افشار، انتشارات منوچهری، تهران.
 کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸ش). تاریخ فلسفه، ابراهیم، دادجو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، جلد دوم (از آوگوستینوس تا اسکوتوس)، ص ۳۳۸
 کاکایی، قاسم؛ محمودیان، حمید. (۱۳۸۸ش). الاهیات عرفانی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی و بوناونتوره، فصل نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شیراز، تابستان، ص ۲۳.
 کتاب مقدس، ترجمه قدیم، (۲۰۰۷م). انتشارات ایلام.
 مازلو، ابرام. (۱۳۸۹). ادیان و ارزش ها و تجربه های اوج، ترجمه فاطمه اکبری، نشر کرگدن، ایران، تهران.

نسفی، عزیز الدین. (۱۳۹۴). انسان کامل، نشر طهوری، ایران، تهران.

References

- Kent, Bonnie.(1998).*Bonaventure, Routledge Encyclopedia of Philosophy* ,Edward Craig(Ed), Vol.1, London, p.828.
 Quinn, John F.(1973). *The Historical Constitution Of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute OF Mediaeval Studies , Toronto: Pp.21-30.
 Bonaventure.(1946).*Breviloquium*, Translation by: Erwin, Esser Nemers, ST. Louis, Herder.
 Bonaventure.(1953).*The Mind's Road to God*, Translated with an Introduction by: G. Boas, Library of Liberal Ars Press, 32, New York.