

الإنسان الكامل غاية الوجود الإنساني

- دراسة مقارنة في الفلسفة والتصوف الإسلامي والمسيحي -

د. محسن حيدري (الكاتب المسؤول)

أستاذ مساعد، عضوية التدريس في جامعة إيلام للعلوم الطبية، إيلام، إيران

Heidari.m@medilam.ac.ir

د. زهرا صفائي مقدم

أستاذ مساعد، عضوية تدريس في جامعة زابل للعلوم الطبية، زابل، إيران

Z.Safaemoghadam@gmail.com

د. ساره تقوايي

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي، جامعة جهرم، جهرم، إيران

sareh-taghvaaee@yahooo.com

Perfect Man as the Teleological End of Human Existence: A Comparative Study in Islamic and Christian Philosophy and Mysticism

Dr. Mohsen Heidari (Responsible author)

Assistant Professor, Faculty Member of Ilam University of Medical
Sciences, Ilam , Iran

Dr. Zahra Safaemoghadam

Assistant Professor, Faculty Member of Zabol University of Medical
Sciences, Zabol, Iran

Dr. Sareh Taghvaa

Assistant Professor , Department of Islamic Philosophy and Islamic
Theology , University of Jahrom , Jahrom , Iran

Abstract:-

This article conducts a comparative study of the concept of the "Perfect Man" as the ultimate end of human existence in the Islamic and Christian philosophical-mystical traditions. The main question is how the Perfect Man can be explained not merely as a moral model, but as the teleological and ontological cause of the world. In the Islamic tradition, Ibn 'Arabī's doctrine of the "Muḥammadan Reality" and "Supreme Vicegerency" as well as Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy concerning substantial motion and the teleology of existence are examined. In the Christian tradition, the concept of Theosis in Orthodox theology, particularly in the thought of Maximus the Confessor, along with beatitude and the vision of the Divine Essence in Thomas Aquinas, are analyzed. The article demonstrates that in both traditions, the ultimate perfection of man is defined as existential union with the Ultimate Reality and the realization of divine attributes in the human soul. In the final section, focusing on Shi'i thought, the Twelfth Imam is explained as the concrete realization of the Perfect Man in the present age, and the distinction between the legislative and the ontological dimensions of Imamate is explored. The conclusion is that the existence of the Twelfth Imam, even in his apparent occultation, is an ontological necessity as the "Medium of Grace" and the "Cause of the Survival of the World," not merely a legislative one.

Key words: Perfect Man, Teleology of Existence, Theosis, Ibn 'Arabī, Mullā Ṣadrā, Maximus the Confessor, Twelfth Imam, Ontological Wilāyah.

المخلص:-

يتناول هذا البحث دراسة مقارنة لمفهوم «الإنسان الكامل» بصفته الغاية النهائية للوجود الإنساني في التقليدين الفلسفي-الصوفي الإسلامي والمسيحي. يتمحور السؤال الرئيسي حول كيف يمكن تفسير «الإنسان الكامل» لا بمثابة نموذج أخلاقي فحسب، بل بصفته العلة الغائية والتكوينية للعالم. في التقليد الإسلامي، يتم دراسة فكر ابن عربي حول «الحقيقة المحمدية» و«الخلافة الكبرى» بالإضافة إلى الحكمة المتعالية ملاصدرا في مسألة الحركة الجوهرية وغائية الوجود. وفي التقليد المسيحي، يتم تحليل مفهوم «التأله» (Theosis) في اللاهوت الأرثوذكسي وخاصة آراء ماكسيموس المعترف، وكذلك السعادة ورؤية الذات الإلهية في فكر توما الأكويني. يظهر البحث أن كلا التقليدين، يتم تعريف الكمال النهائي للإنسان في الاتحاد الوجودي مع الحقيقة الغائية وتحقق الصفات الإلهية في النفس الإنسانية. في القسم الأخير، ومن خلال التركيز على الفكر الشيعي، يتم تبين الإمام الثاني عشر بصفته التجسد العيني للإنسان الكامل في العصر الحاضر، ويتم تحليل التمييز بين البعد التشريعي والبعد التكويني للإمامة. تخلص الدراسة إلى أن وجود الإمام الثاني عشر، حتى في غيبته الظاهرية، يعد ضرورة تكوينية بصفته «واسطة الفيض» و«علة بقاء العالم»، لا ضرورة تشريعية فقط.

الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، غاية الوجود، التأله، ابن عربي، ملاصدرا، ماكسيموس المعترف، الإمام الثاني عشر، الولاية التكوينية.

المقدمة :-

لطالما وضع الإنسان سؤال الغاية أمام نفسه بوصفه مسألة أساسية. إن هذا السؤال القائل «إلى أين أسير؟» و«لماذا خلقت؟» يرتبط في عمقه بمسألة كمال الإنسان وسعادته النهائية. في التقاليد الدينية والفلسفية، ارتبط هذا السؤال بمفهوم «الإنسان الكامل»؛ ذلك الوجود الذي تحققت فيه جميع الاستعدادات البشرية بالفعل، وهو نفسه غاية الخلق وعلّة بقاء العالم. يسعى البحث الحاضر إلى دراسة مفهوم «الإنسان الكامل» بصفته غاية الوجود الإنساني في التقليدين الإسلامي والمسيحي دراسة مقارنة.

تنبع ضرورة هذا البحث من أن معظم الدراسات المقارنة في هذا المجال، إما أنها اكتفت بمقارنة عامة بين الأديان وأغفلت العمق الفلسفي-الصوفي للموضوع، أو أنها اختزلت «الإنسان الكامل» إلى نموذج أخلاقي وتجاهلت حيثيته الوجودية والتكوينية (Coward, 1988, p. ٥). ومن جهة أخرى، قلّما تم في الدراسات الشيعية تبين مكانة الإمام الثاني عشر بصفته تجسداً عينياً لـ«الإنسان الكامل» في نسبتها إلى علم الغاية الوجودي.

السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف يتم تبين «الإنسان الكامل» بصفته غاية الوجود الإنساني في الفلسفة والتصوف الإسلامي والمسيحي، وما هي النسبة بين هذين التصورين؟ أما السؤال الفرعي فهو: كيف يمكن تبين الإمام الثاني عشر في الفكر الشيعي بصفته تجسداً عينياً لهذه الغاية وعلّة بقاء العالم؟

منهج البحث هو وصفي-تحليلي ومقارن. بمعنى أنه أولاً يتم وصف وتحليل وجهات النظر الرئيسية في التقليدين الإسلامي والمسيحي، ومن ثم دراسة أوجه التشابه والافتراق بينهما دراسة مقارنة. في القسم الأخير، ومن خلال التركيز على الفكر الشيعي، يتم تحليل الإمام الثاني عشر بصفته التجسد العيني للإنسان الكامل التكويني.

خلفية البحث:

في التقليد الإسلامي، هناك العديد من الأعمال المهمة التي خصصت لمفهوم الإنسان الكامل، وأهمها فصوص الحكم لابن عربي وشرح القيصري عليه (القيصري، ١٣٧٥، ص ٢٢). في التقليد المسيحي، تُعد أعمال ماكسيموس المعترف و توماس الأكويني

(Maximus the Confessor, p. ١٩٨٥, ١٠٤, (و Aquinas, I.١٩٤٨, ١٢٠١)

من المصادر الكلاسيكية. في الدراسات المقارنة المعاصرة، ظهرت عدة أعمال باللغة الإنجليزية، لكن معظمها تفتقر إلى العمق الفلسفي-الصوفي اللازم. يعد كتاب هارولد كاوارد بعنوان «كمال الطبيعة البشرية في الأديان الشرقية والغربية» من بين هذه الأعمال، ولكنه نظراً لتعميماته المفرطة وتجاهله للفوارق الأساسية بين التقاليد، لا يمكن الاعتماد عليه في البحث الحالي. (Coward, 1988, p. 12)

لذلك، يسعى البحث الحاضر إلى ملء هذه الفجوة من خلال التركيز على المصادر الأولية والتميز بين البعدين التشريعي والتكويني.

١. الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي (ابن عربي)

١-١. الحقيقة المحمدية؛ العلة الغائية والفاعلية للخلق

يعد محيي الدين ابن عربي أول من صاغ مفهوم «الإنسان الكامل» في تاريخ الفكر الإسلامي بصورة منهجية ومبنية على علم الوجود العرفاني. يرى ابن عربي أن الإنسان الكامل هو «جامع جميع مراتب الوجود» و«خلاصة العوالم الإلهية والكونية» (ابن عربي، بيتا، ج ٢، ص ٤٩). في نظره، الإنسان الكامل ليس فقط غاية الخلق، بل هو العلة الفاعلية والغائية أيضاً؛ أي أن العالم خلق بواسطته وهو يسير نحوه.

يفسر ابن عربي في فص آدم من فصوص الحکم الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق» على أن غاية الخلق هي ظهور الأسماء والصفات الإلهية في مرآة الإنسان الكامل. يسمي ابن عربي الإنسان الكامل «نكتة دائرة الوجود» و«قطب» العالم (نفسه، ج ١، ص ٥٢). يرتكز هذا النظرة على الفهم العرفاني للآية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)؛ خليفة هو المظهر التام للأسماء الإلهية وحافظ نظام الكون.

يعد مفهوم «الحقيقة المحمدية» في فكر ابن عربي العنصر الأكثر أهمية في تبين غائية الإنسان الكامل. الحقيقة المحمدية هي أول تعين والصادر الأول الذي ظهرت منه جميع كثرات العالم وإليه تعود. يقول ابن عربي في هذا الشأن: «فكان أول موجود عين وجوده ﷺ

ولهذا كان أول الخلق في الوجود» (نفسه، ج ١، ص ٨٨). هذه النظرة لا تقدم النبي محمد ﷺ بصفته آخر الأنبياء فقط، بل بصفته الحقيقة الباطنية لجميع الأنبياء وغاية الخلق.

٢-١. الخلافة الكبرى والجامعة السماوية

يخص ابن عربي الخلافة الإلهية بالإنسان الكامل. من وجهة نظره، الخليفة هو من ينوب عن الله في الأرض، وهذه النيابة تستلزم الإحاطة بجميع الأسماء الإلهية والقدرة على التصرف في نظام الكون. يكتب في هذا الشأن: «الخليفة هو الذي يحفظ أحكام الإله في خلقه» (نفسه، ج ٢، ص ٧٦). الخليفة هو مظهر اسم «الله» الجامع لجميع الأسماء، ولذلك فإن تصرفه في العالم يعد تجلياً للتصرف الإلهي.

إن أهم سمة وجودية للإنسان الكامل في نظام ابن عربي هي «الجامعة». الإنسان الكامل هو الموجود الوحيد الذي جمع في ذاته حقيقة الحق مع تعييناتها وحقيقة الخلق مع مراتبها. هو «برزخ» بين الحق والخلق و«مرآة» تامة للأسماء الإلهية (القيصري، ١٣٧٥، ص ١١٢). لهذا السبب، فإن العالم بدون وجوده لا يفقد غايته فحسب، بل لا يقوم أصلاً.

يوضح القيصري في شرحه على فصوص الحكم هذا المعنى قائلاً: «الإنسان الكامل مظهر اسم الجامع الله، ولما كان اسم الجامع محيطاً بجميع الأسماء، فإن الإنسان الكامل أيضاً محيط بجميع مراتب الوجود، ولهذا فإن العالم بدون كجسد بلا روح وصورة بلا حياة» (نفسه، ص ١٢٦). يؤدي هذا التصور عن الإنسان الكامل مباشرة إلى نظرية «الولاية التكوينية» في الفكر الشيعي.

٢. الإنسان الكامل في الحكمة المتعالية (ملاصدرا)

٢-١. الحركة الجوهرية وغائية الوجود

أسس ملاصدرا غائية الوجود في متن علم الوجود الخاص به من خلال ابتكاره الحركة الجوهرية. على خلاف الفلسفة المشائية التي كانت تحد الحركة بالأعراض، نسب الحركة والتكامل إلى الجوهر نفسه، وأظهر أن جميع الموجودات المادية، بما في ذلك الإنسان، في حالة سيالٍ وحركة نحو غايتهم النهائية في ذاتهم (ملاصدرا، ١٩٨١، ج ٣، ص ٧٩).

في الحكمة المتعالية، يسير كل موجود بحسب مرتبته الوجودية نحو كماله المطلوب. هذه الحركة نابعة من الفقر الوجودي والعشق الذاتي للممكن تجاه الواجب. يقول ملاصدرا في هذا الشأن: «كل موجود بما أنه ممكن بالذات فقير إلى الواجب وشوقه إليه عين وجوده» (نفسه، ج ٧، ص ١٤٢). من هنا، فإن غائية الوجود ليست عارضة على الوجود، بل هي عين حقيقة الوجود.

الإنسان في هذا النظام الفلسفي هو موجود ممتاز؛ لأنه بسبب سعته الوجودية وجامعيته، يستطيع أن يطوي مراتب الوجود واحدة تلو الأخرى وأن يتقدم حتى أعلى درجة من الوجود، أي «اتحاد العاقل والمعقول». يفسر ملاصدرا المعاد الجسماني على هذا الأساس ويظهر أن النفس الإنسانية بواسطة حركتها الجوهرية، ومع حفظ هويتها، تصل إلى مرتبة من التجرد تتيح لها خلق الصور المثالية وحتى الجسمانية لنفسها (نفسه، ج ٩، ص ١٦٥).

٢-٢. الإنسان الكامل؛ غاية الخلق وواسطة الفيض

يواصل ملاصدرا فكر ابن عربي في تقديم الإنسان الكامل بصفته غاية الخلق وواسطة الفيض الإلهي. يكتب في الأسفار: «اعلم أن الغرض الأقصى من إيجاد العالم وما فيه هو نشأة الإنسان الكامل الجامع لجميع مراتب الوجود» (نفسه، ج ٧، ص ١٢٨). من هنا، فإن النظام الأحسن بدون وجود الإنسان الكامل ليس فقط غير كامل، بل يفقد غايته أصلاً.

يعتمد تبين ملاصدرا لـ «واسطة الفيض» على أصل «الإمكان الأشرف» وقاعدة «الواحد». يرى أن صدور الكثرة عن الوحدة يحتاج إلى واسطة تمتلك مرتبة من الوحدة ومرتبة من الكثرة في آن واحد. الإنسان الكامل، وخاصة وجود النبي والإمام، له هذه المكانة: من جهة، بسبب اتصاله بالعقل الفعال والعقل المستفاد، متحد مع العالم القدسي، ومن جهة أخرى، له ارتباط بالعالم الطبيعي (نفسه، ج ٢، ص ٣٤٢).

يقرر عبد الرزاق اللاهيجي في شرحه على إلهيات التجريد هذا المعنى قائلاً: «وجود الإمام في كل عصر، لطف من الله تعالى؛ لأن نظام العالم بقوامه به و الفيض الإلهي يصل إلى سائر الموجودات بواسطة» (اللاهيجي، ١٣٦٤، ص ٤٨٢). تظهر هذه النظرة بوضوح التمييز نفسه بين «البعد التشريعي» و«البعد التكويني» للإمامة.

٣. التآله (Theosis) في التقليد المسيحي

١-٣. التآله في لاهوت الآباء الكبادوكيين وماكسيموس المعترف

يعد مفهوم «التآله» (Theosis) أو التصوير الإلهي أحد أكثر التعاليم تأسيساً في اللاهوت الأرثوذكسي الشرقي. يركز هذا المفهوم على المبدأ القائل: «صَارَ اللهُ إِنْسَانًا لِكَي يَصِيرَ الْإِنْسَانُ إِلَهًا» (Athanasius, ١٩٥٣, p. ٦٥). كان أثاناسيوس السكندري أول من صاغ هذه القاعدة دفاعاً عن لاهوت التجسد، وأظهر أن الغاية النهائية للإنسان هي الاتحاد بالله والمشاركة في الحياة الإلهية.

يشرح غريغوريوس النيصي، أحد الآباء الكبادوكيين، هذا المفهوم في إطار «إبكتاسيس» (Epektasis) أو «الحركة المستمرة نحو الله». من وجهة نظره، مسير الإنسان نحو الكمال لا متناه ولا ينتهي أبداً؛ لأن موضوع هذا الشوق، أي الله، لا متناه (Gregory of Nyssa, ١٩٧٨, p. ٢٤٧). هذا الرأي يشابه بشكل لافت نظرية الحركة الجوهرية وشوق الممكن الوجودي نحو الواجب في فلسفة ملاصدرا.

يعد ماكسيموس المعترف (Maximus the Confessor) أعظم شارح لعقيدة التآله في التقليد البيزنطي. على خلاف بعض التفاسير المونوفيزيتية، لا يري ماكسيموس التآله بمعنى «الامتزاج» أو «الحلول» للذات الإلهية في الذات الإنسانية، بل يعرفه بمعنى «المشاركة في الطاقات الإلهية» مع حفظ التمايز الجوهرية بين الخالق والمخلوق (Maximus, ١٩٨٥, p. ١٠٤). من هنا، فإن التآله ليس بمعنى أن يصير الإنسان إلهاً في الذات، بل بمعنى المشاركة في الحياة الإلهية والقداسة والمحبة.

يقدم ماكسيموس في أعماله المسيح بصفته «الإنسان الكامل» ونموذج التآله. في المسيح، تحقق اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية بشكل لا تتحول فيه أي من الطبيعتين إلى الأخرى ولا تعمل أيهما مستقلة عن الأخرى. هذا النموذج يظهر أن تآله البشر أيضاً لا يتحقق من خلال محو الطبيعة البشرية، بل من خلال شفافتها أمام الفيض الإلهي (نفسه، ص ١٤٨).

٢-٣. رؤية السعادة (Beatific Vision) في لاهوت توما الأكويني

توما الأكويني في التقليد الكاثوليكي اللاتيني، على الرغم من استخدامه الأقل لمصطلح

التأله، إلا أنه يتابع مسألة الغاية النهائية للإنسان في إطار «رؤية السعادة» (Beatific Vision) من وجهة نظره، لا يمكن تحقيق السعادة الكاملة للإنسان في هذا العالم، ولا تتحقق إلا في الآخرة من خلال رؤية الذات الإلهية (Aquinas, 1.1948, 12.1).

يستدل الأكوييني بناءً على مبادئه الأرسطية أن كل موجود يسير نحو الكمال المتناسب مع طبيعته، والكمال النهائي للإنسان هو تفعيل قوته العقلية كاملة. وبما أن العقل الجزئي للإنسان لا يستطيع إدراك اللامتناهي، فإن رؤية الذات الإلهية تحتاج إلى «نور المجد» (Lumen Glorie) الذي يرفع قوة العقل لإدراك الله بلا واسطة (نفسه، 12.01).

يميز الأكوييني بين «السعادة الطبيعية» و«السعادة فوق الطبيعية». السعادة الطبيعية هي الكمال الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه بقواه الطبيعية؛ أما السعادة فوق الطبيعية، أي رؤية الله، فهي فوق استعداد الإنسان الطبيعي وتحتاج إلى الفيض الإلهي. يؤكد أن هذه السعادة ليست مجرد مكافأة خارجية، بل هي الكمال الحقيقي والغاية النهائية للوجود الإنساني (نفسه، 12.01-30.81).

في نظر توما، المسيح بصفته الكلمة المتجسد هو الطريق الوحيد للوصول إلى هذه السعادة. فيض المسيح يشفي الطبيعة البشرية ويسوقها نحو كمالها فوق الطبيعي. مع ذلك، الفرق المهم بين توما والآباء الشرقيين هو أن توما يؤكد على «رؤية الذاتية» لله في الآخرة، بينما الآباء الشرقيون من خلال التمييز بين الذات والطاقات الإلهية، يرون إمكانية «الاتحاد بالله» دون «الامتزاج الجوهرية».

٤. التحليل المقارن: أوجه التشابه والافتراق

٤-١. أوجه التشابه الأساسية

تظهر الدراسة المقارنة بين التقليدين الإسلامي والمسيحي أنه على الرغم من الفروق الأساسية في علم الوجود واللاهوت، هناك تشابهات عميقة في تصور «الإنسان الكامل» بصفته غاية الوجود الإنساني.

أول وأهم وجه تشابه هو «غائية الوجود». في كلا التقليدين، خلق العالم هادفاً، وهذه الغاية ليست سوى ظهور الكمالات الإلهية في مرآة الإنسان الكامل. ابن عربي

بحديث «الكنز المخفي» وماكسيموس بقاعدة «التجسد من أجل التآله»، كلاهما يؤكدان أن الخلق ليس فعلاً عبثياً بلا هدف، بل غايته ظهور وشهود الكمال الإلهي في الإنسان الكامل (ابن عربي، بيتا، ج ١، ص ٥٢؛ Maximus, ١٩٨٥, p. ١٧٢).

ثاني أوجه التشابه هو «ضرورة الفيض» للوصول إلى الكمال النهائي. في التقليد الإسلامي، لا يستطيع الإنسان بدون العناية الإلهية وهداية الأنبياء والأولياء أن ينال مقام الخليفة اللهي. يرى ملاصدرا أن «اتحاد العاقل والمعقول» لا يمكن بدون إفاضة العقل الفعال (ملاصدرا، ١٩٨١، ج ٣، ص ٤٢٨). في التقليد المسيحي أيضاً، لا يتحقق التآله بدون فيض المسيح والمشاركة في أسرار الكنيسة (Aquinas, ١٩٤٨, I-II, ١٠٩٠٥).

ثالث أوجه التشابه هو «حفظ الهوية» في عين الاتحاد مع الحقيقة الغائية. لا يري أي من التقليدين التآله والفناء بمعنى الامتزاج الجوهرى أو المحو الكامل للبشرية. ابن عربي من خلال التمييز بين «مقام الجمع» و«مقام الفرق»، وماكسيموس من خلال التمييز بين «الذات» و«الطاقة» الإلهيتين، كلاهما يؤكدان أن الإنسان في عين الاتحاد بالله يبقى إنساناً، والله أيضاً في ذاته متعال ولا يحل في الخلق (القيصري، ١٣٧٥، ص ٢١٦؛ Maximus, ١٩٨٥, p. ٢٠٨).

٤-٢. أوجه الافتراق الرئيسية

إلى جانب أوجه التشابه، هناك فروق أساسية بين التقليدين، تعود في الغالب إلى الاختلاف في علم الوجود واللاهوت.

أول افتراق هو مسألة «وحدة الوجود» مقابل «التمايز الجوهرى بين الخالق والمخلوق». يؤكد التصوف الإسلامى، وخاصة في مدرسة ابن عربي، على وحدة الوجود الشخصية ويرى الكثرات ظهوراً وتجلياً للوجود الواحد. في هذه النظرة، الإنسان الكامل هو أكمل مظهر لهذا الوجود الواحد. لكن في اللاهوت المسيحي، يحفظ التمايز الجوهرى بين الخالق والمخلوق دائماً، ولا يكون «التآله» أبداً بمعنى وحدة الوجود، بل بمعنى المشاركة في الطاقات الإلهية مع حفظ التمايز الجوهرى (Lossky, ١٩٧٤, p. ٨٧).

ثاني افتراق هو مسألة «تاريخية التجسد». في المسيحية، يعد تجسد المسيح حدثاً فريداً

ومرة واحدة في التاريخ، وحضور المسيح بعد الصعود يتحقق أساساً من خلال الكنيسة والأسرار المقدسة. لكن في التصوف الشيعي، «الحقيقة المحمدية» و«الولاية» أمر مستمر ومتزامن مع التاريخ. الإنسان الكامل موجود في كل عصر وهو واسطة الفيض الإلهي للعالم، وإن كان قد يختفي عن الأبصار (الطباطبائي، ١٣٦٠، ص ٢٢٤).

ثالث افتراق هو دور «الجسد» و«المعاد» في الغاية النهائية للإنسان. في التقليد المسيحي، يتحقق المعاد الجسماني في الآخرة والجسد الحالي للإنسان في هذا العالم فاني. لكن في الحكمة المتعالية، تبدأ الحركة الجوهرية للنفس في هذا العالم نفسه، ويستطيع الإنسان في هذا النشأة أن يصل إلى مراتب من التجرد والاتحاد بالعقل الفعال. يرى ملاصدرا أن النفس الإنسانية بحركتها الجوهرية، وفي عين ارتباطها بالجسد، تصل إلى مرتبة من التجرد تتيح لها خلق الصور المثالية وحتى الجسمانية لنفسها (ملاصدرا، ١٩٨١، ج ٩، ص ٢٥٦).

٥. الإمام الثاني عشر؛ التجسد العيني للإنسان الكامل في الفكر الشيعي

٥-١. التمييز بين البعد التشريعي والبعد التكويني للإمامة

بعد تبين مفهوم الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي ومقارنته بعقيدة التآله في المسيحية، نصل الآن إلى السؤال الرئيسي لهذا البحث: كيف يتم تبين الإمام الثاني عشر في الفكر الشيعي بصفته التجسد العيني لـ«الإنسان الكامل» وغاية الوجود الإنساني؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب التمييز بين بعدين للإمامة والولاية: بعد التشريع والهداية الظاهرية وبعد التكوين والهداية الباطنية. لقد اختزل معظم محالفي الشيعة عبر التاريخ الإمامة في البعد الأول، ولذلك اعتبروا غيبة الإمام الثاني عشر نقضاً للغرض. لكن من منظور التصوف الشيعي، الإمام ليس مجرد «معلم دين» أو «قائد سياسي»؛ إنه «نفس العالم» و«واسطة الفيض» و«علة بقاء النظام الكوني» (الطباطبائي، ١٣٦٠، ص ١٨٩).

يكتب العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «ليست الإمامة مجرد مسألة حقوقية واجتماعية تعطل بغيبة الإمام؛ بل الإمامة استمرار النبوة في حشيتها الباطنية والتكوينية. الإمام واسطة الفيض الإلهي للعالم، وهذه المرتبة لا تعطل أبداً» (نفسه، ص ١٩٢). يظهر هذا الكلام بوضوح التمييز نفسه الذي تم التأكيد عليه طول هذا البحث.

في المصادر الحديثية الشيعية، هناك روايات متعددة تدل على هذا المعنى. من بينها الحديث المعروف «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها» المذكور في الكافي وسائر المصادر المعتمدة. يظهر هذا الحديث بوضوح أن وجود الإمام هو علة قوام وبقاء العالم، وهذه العلة لا تعتمد على الحضور الفيزيكي أو الغيبة الظاهرية للإمام (الكليني، ١٣٦٥، ج ١، ص ١٧٨).

٥-٢. الإمام الثاني عشر؛ وارث مقام الخليفة الله وقطب العالم

في التصوف الشيعي، الإمام الثاني عشر هو وارث جميع الأنبياء والأولياء والتجلي التام لـ«الحقيقة المحمدية» في العصر الحاضر. كما يسمي ابن عربي الإنسان الكامل «قطب» العالم و«نكتة دائرة الوجود»، فإن الإمام الثاني عشر في الفكر الشيعي هو «قطب الأقطاب» و«مركز دائرة الولاية» (الآملي، ١٣٦٨، ص ٤٥٢).

يكتب السيد حيدر الآملي، أحد أعظم شراح التصوف الشيعي، في كتاب جامع الأسرار: «الإنسان الكامل في كل عصر هو حجة الله في ذلك العصر، وهو واسطة الفيض بين الحق والخلق. بعد النبي محمد، انتقلت هذه المرتبة إلى الأئمة الاثني عشر، والآن في عصر الغيبة، الإمام الثاني عشر متصف بهذه المرتبة» (نفسه، ص ٤٦٨). تربط هذه النظرة بين تصوف ابن عربي والإمامة الشيعية، وتظهر أن «الإنسان الكامل» في الفكر الإسلامي ليس مفهوماً مجرداً، بل تحقق في مصاديق عينية وتاريخية.

برهان الفطرة أيضاً يؤيد هذا المعنى. الإنسان فطرة يشعر بالشوق إلى الكمال المطلق والمخلص الذي يوصله إلى هذا الكمال. إذا بقي هذا الشوق الفطري بلا إجابة، لكان الخلق عبثاً. من هنا، يجب أن يكون في كل عصر وزمان إنسان كامل يشبع هذا الاحتياج الفطري ويحجب على هذا الشوق الوجودي (Promised Mahdi Foundation, ٢٠١٦, p. ٣٤). هذا الاستدلال يشابه بشكل لافت برهان توما الأكويني حول «الشوق الطبيعي لرؤية الله» وضرورة إمكانيته (Aquinas, ١٩٤٨, I, ١٢٠١).

٥-٣. الغيبة؛ اختفاء العلة لا تعطيلها

السؤال الأساسي هو: كيف يمكن للإمام الغائب أن يكون «واسطة الفيض» و«علة بقاء العالم»؟ تكمن الإجابة على هذا السؤال في التمييز بين «الحضور الفيزيكي» و«الحضور الوجودي».

الإمام الثاني عشر، وإن كان مختفياً عن الأبصار، لكن حضوره الوجودي في العالم دائم ومستمر. هو كالشمس وراء الغيم، لا تُرى ولكن نورها ودفؤها يصل إلى العالم. نقرأ في زيارة الجامعة الكبيرة: «بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه». تدل هذه العبارات صراحة على التأثير التكويني للإمام على النظام الطبيعي وبقاء العالم (ابن بابويه، ١٣٧٨، ج ٢، ص ٢٧٣).

يميز مهدي الحائري اليزدي في تقريره الفلسفي لهذه المسألة بين «الوجود النوري» و«الوجود الجسماني» للإمام. من وجهة نظره، تتعلق الولاية التكوينية للإمام ب«الوجود النوري» له والذي هو مستمر ودائمي، وتختص الغيبة ب«الوجود الجسماني» فقط (الحائري اليزدي، ١٣٦٠، ص ١٢٤). يظهر هذا التحليل الفلسفي أن إشكال المخالفين ناشئ من الخلط بين هذين البعدين الوجوديين.

من هنا، يمكن القول إن ما يعبر عنه في المسيحية ب«الأمل بعودة المسيح» وفي الإسلام ب«انتظار الفرّج»، هو في أعماق طبقاته ليس انتظاراً لغائب معدوم، بل انتظاراً لظهور تلك الحقيقة الحاضرة. الإمام الثاني عشر هو غاية الوجود الإنساني وعلّة بقاء العالم؛ لكن هذه الغاية ليست أمراً إسخاتولوجياً بحتاً، بل هي في هذا العالم أيضاً، وبصورة خفية، تدبر الكون وواسطة الفيض الإلهي.

الخاتمة:-

توصل البحث الحاضر من خلال الدراسة المقارنة لمفهوم «الإنسان الكامل» بصفته غاية الوجود الإنساني في الفلسفة والتصوف الإسلامي والمسيحي إلى النتائج التالية:

أولاً، في كلا التقليدين الإسلامي والمسيحي، «الإنسان الكامل» ليس مجرد نموذج أخلاقي، بل هو حقيقة وجودية وعلّة غائية للخلق. ابن عربي بنظرية «الحقيقة المحمدية» وملاصدرا ب«الحركة الجوهرية» و«اتحاد العاقل والمعقول»، وماكسيموس المعترف بعقيدة «التأله» وتوما الأكويني بنظرية «رؤية السعادة»، كلهم يؤكدون على غائية الوجود والدور المحوري للإنسان الكامل في تحقيق هذه الغاية.

ثانياً، أوجه التشابه الأساسية بين التقليدين هي: غائية الوجود، ضرورة الفيض

للوصول إلى الكمال النهائي، وحفظ الهوية الإنسانية في عين الاتحاد مع الحقيقة الغائية. أما أوجه الافتراق الرئيسية فهي: مسألة وحدة الوجود مقابل التمايز الجوهرى بين الخالق والمخلوق، تاريخية التجسد في المسيحية واستمرار الولاية في الإسلام، والاختلاف في تصور دور الجسد والمعاد في الغاية النهائية للإنسان.

ثالثاً، في الفكر الشيعي، الإمام الثاني عشر هو التجسد العيني والمصدق الكامل لـ«الإنسان الكامل» في العصر الحاضر. التمييز بين البعد التشريعي والبعد التكويني للإمامة يظهر أن إشكال المخالفين حول نقض الغرض في غيبة الإمام ناشئ من اختزال الإمامة في حيثيتها التشريعية. لكن الإمام بصفته «واسطة الفيض» و«علة بقاء العالم»، له حيثية تكوينية لا تعتمد على حضوره الفيزيكي أو غيبته الظاهرية.

رابعاً، غيبة الإمام الثاني عشر ليست بمعنى تعطيل ولايته التكوينية، بل بمعنى اختفاء العلة عن نظر الناظر. الإمام كالشمس وراء الغيم، مصدر النور والحياة للعالم، وانتظار الفرج هو انتظار ظهور هذه الحقيقة الحاضرة نفسها.

في الختام، يمكن القول إن حوار الأديان الإبراهيمية في مسألة «الإنسان الكامل» و«غاية الوجود الإنساني» يفتح آفاقاً جديدة للتفاهم والتعاطف بين أتباع هذه الأديان. على الرغم من الفروق الأساسية، ما يرى في عمق هذين التقليدين هو الاشتراك في الإيمان بكرامة الإنسان وقدرته غير المتناهية على الاتحاد مع الحقيقة الغائية؛ تلك الكرامة التي تحققت كاملة في الإنسان الكامل، أي الأنبياء والأولياء، والتي تستمر في العصر الحاضر في الإمام الثاني عشر بصفته وارث جميعهم.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير ما ابتدئ به القرآن الكريم

١. الآملي، سيد حيدر. (١٣٦٨). جامع الأسرار ومنبع الأنوار. طهران: منشورات علمية وثقافية.
٢. ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ الصدوق). (١٣٧٨). من لا يحضره الفقيه. قم: مكتبة الإسلامية.
٣. ابن عربي، محيي الدين. (بدون تاريخ). فصوص الحكم. بيروت: دار الكتاب العربي.

٤. الحائري الزيدي، مهدي. (١٣٦٠). الهرمينوطيقا والحكمة المتعالىة. طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية.
٥. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٦٠). الشيعة في الإسلام. قم: منشورات الإسلامية.
٦. القيصري، داود. (١٣٧٥). شرح فصوص الحكم. طهران: منشورات علمية وثقافية.
٧. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٨. اللاهيجي، عبد الرزاق. (١٣٦٤). رأس مال الإيمان في أصول الاعتقادات. طهران: منشورات الزهراء.
٩. ملاصدرا، محمد بن إبراهيم. (١٩٨١). الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

10. Aquinas, Thomas. (١٩٤٨). Summa Theologica. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers.
11. Athanasius of Alexandria. (١٩٥٣). On the Incarnation. Translated by a Religious of C.S.M.V. New York: St. Vladimir Seminary Press.
12. Gregory of Nyssa. (١٩٧٨). The Life of Moses. Translated by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson. New York: Paulist Press.
13. Lossky, Vladimir. (١٩٧٤). In the Image and Likeness of God. New York: St. Vladimir Seminary Press.
14. Maximus the Confessor. (١٩٨٥). Maximus Confessor: Selected Writings. Translated by George C. Berthold. New York: Paulist Press.
15. Promised Mahdi Foundation. (٢٠١٦). The Proof of God: A Study on the Rational and Traditional Proofs of Imam Mahdi. Qom: Promised Mahdi Foundation.