مدرسة الشهيد الصدر

معالم لفلسفة جديدة

د. محمّد عبد اللاوي

ما تزال الإنجازات الفكريّة الرائدة لشهيد الإسلام المرجع الديني الراحل السيد محمد باقر الصدر قدس سره، محور أبحاث المتعمّقين في الشأن الفلسفي، والفكر التخصّصي عموماً. ويلاحظ أن حركة التأليف في فكر الشهيد تتخذ منحىً تصاعديّاً يؤسّس لتظهير معالم «مدرسة الشهيد الصدر» التي تمسّ الحاجة إليها في هذا العصر، والعالَم على أبواب استجابة نوعيّة للفكر الإسلامي.

من الدراسات اللافتة والواعدة حول فكر الشهيد، ما كتبه الدكتور محمّد عبد اللاوي، من جامعة وهران -الجزائر، تحت عنوان: (فلسفة الصدر): دراسات في المدرسة الفكريّة للإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر- طاب ثراه. وقد اختارت «شعائر» أن تقدّم للقرّاء الكرام، مقتطفاً من هذا الكتاب القيّم.

هل يُمكن القول بوجود فلسفة إسلاميّة معاصرة؟

ما هي المبرّرات المنهجيّة والمفهوميّة التي تسمح بوجود فلسفة إسلاميّة معاصرة؟

إنّ الفكر الإسلامي يسعى إلى تغيير المجتمع، وإعادة بناء الأمّة الإسلاميّة، فهل يقتضي هذا العمل من الفكر الإسلاميّ أن تتمّ مقاربتُه للواقع من خلال مفاهيم فلسفيّة؟ لقد حاول الفكر الإسلاميّ ابتداءً من القرن التاسع عشر، وعن طريق نقد فكر عهد الانحطاط، أن يتكيّف مع متطلّبات المرحلة التاريخيّة الجديدة، فالمفكّرون المسلمون قد استخدموا بعض المفاهيم في مجابهتهم للفكر الغربيّ الجديد، (الردّ على الدهريّين للسيّد جمال الدين، ورسالة التوحيد لمحمّد عبده).

الطرح الجزئيّ للفكر الإسلاميّ

غير أنّ الفكر الإسلاميّ ما زال إلى يومنا هذا في بداية الطرح الفلسفيّ للقضايا. الفكر الإسلاميّ لم يتحرّر بعد تحرّراً كليّاً من الطرح الجزئيّ للقضايا. لا شكّ في أنّ رجال الإصلاح حاولوا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن يستوعبوا أسباب وعوامل تقدّم الغرب، وأن يكشفوا عن الوسائل التي تمكّن العالم الإسلاميّ من اللّحاق بالحضارة الغربيّة. غير أنّ الفكر الإسلاميّ في تلك المرحلة بقي فكراً دون مستوى التحدّيات، بسبب غياب الأدوات الفلسفيّة. لقد أعطى رجال الإصلاح الثقة للشعوب الإسلاميّة عندما عرّفوهم بتراثهم العريق، لكن لا وجود وراء هذا الموقف العاطفيّ تجاه تاريخ الأمّة لأيّة رؤية اجتماعيّة وسياسيّة. فرجال الإصلاح وكثير من المفكّرين المسلمين إلى يومنا هذا، لم يعيدوا صياغة الفكر الإسلاميّ حسب متطلّبات العصر.

الطرح الفلسفي

لقد كان الفكر الإسلاميّ متمحوراً حول الفقه (فقه الفروع) وعلم الكلام، ولم ينفتح على الطرح الفلسفيّ للقضايا إلّا ابتداءً من السيّد جمال الدين، غير أنّ هذا الانفتاح على البُعد الفلسفيّ كان محتشماً وضمنيّاً، ولم يصبح مباشراً إلّا على يد محمّد إقبال والإمام الخمينيّ قدّس الله روحه، ولم يتّخذ صورته الفلسفيّة الواضحة والمكتملة إلّا على يد السيّد محمّد باقر الصدر.

موقف نقدي لا توفيقي

إنّ الطرح الفلسفي للقضايا عند السيد الصدر هو طرح يعتمد

على النقد في الأساس، وهذا يختلف تماماً عن النزعة التوفيقيّة، كما تجلّت في الفلسفة الإسلاميّة قديماً، وكما تتجلّى في الاتجاه المحدث (في العالم الإسلامي) الذي حاول أصحابُه أن يوفّقوا بين الماركسيّة والإسلام، كما حاولوا أن يصيغوا فلسفة وجودية عربيّة (عبد الرحمن بدوي). فالصدر حدّد الإطار المنهجيّ والمعرفيّ لفلسفة إسلاميّة معاصرة حسب متطلّبات المفاهيم الإسلاميّة، كالتوحيد والبعث وخلافة الإنسان. وقد طرح الصدر، انطلاقاً من هذه المفاهيم، مسألة علاقة الفلسفة بالتاريخ وبالمجتمع، ومشكلة الميتافيزيقيا ونقد العقل، كما طرح في هذا السياق مسألة العلوم الإنسانيّة في العالم الإسلامي.

لقد فتح السيد محمد باقر الصدر أُفقاً جديداً للبحث في ميدان الفلسفة خارج الرؤية الغربيّة، وهذا عكس الاتجاه المُحدث الذي استخدم مفاهيم الفلسفة الغربيّة في دراسته للتراث ولتاريخ الأمّة الإسلاميّة، كما يتجلّى ذلك عند كلّ من الطيّب تيزيني، والجابري، وعلي أُمليل، وعبد الله العروي، وفؤاد زكريا، وعبد الرحمن بدوي. فهؤلاء المفكّرون لجأوا إلى مذاهب الفلسفة الغربيّة والماركسيّة والوجوديّة والبنيويّة في دراستهم للفلسفة الإسلاميّة، ودراستهم لتاريخ الأمّة الثقافي والسياسي.

الطرح الفلسفي للقضايا عند السيد الصدر هو طرح يعتمد على النقد في الأساس، وهذا يختلف تماماً عن النزعة التوفيقيّة، كما تجلّت في الفلسفة الإسلاميّة قديماً، وكما تتجلّى في الاتجاه المحدث (في العالم الإسلامي) الذي حاول أصحابُه أن يوفّقوا بين الماركسيّة والإسلام، كما حاولوا أن يصيغوا فلسفة وجودية عربيّة (عبد الرحمن بدوي).

الصدر والغزالي وابن رشد

لقد أعاد الشهيد الصدر صياغه الفكر الإسلامي صياغة فلسفيّة جديدة في أفقٍ نقدي، أقوى من فلسفه كلٍّ من الغزالي وابن رشد. لا شكّ أنّ الصدر قد صاغ المفاهيم حسب متطلّبات الشروط الجديدة للعقلانيّة. فهو كان واعياً بعمق بأنّه لا يُمكن اليوم استخدام مفاهيم مثل العقل والنقل والاجتهاد والانحطاط والتقدّم والأمّة والقوميّة خارج الإطار الفلسفي، فلا يُمكن صياغة حلول للمشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة للأمّة بدون اجتهاد مُفلسف، ولا يمكن اتّخاذ موقف نقدي من تيّارات الفكر الغربيّ بدون فلسفة.

من إقبال الى الصدر

على الرغم من محاولة الفكر الإسلامي الانفتاح على ثقافة العصر منذ القرن التاسع عشر إلّا أن المفكّرين المسلمين لم يبدأوا في استيعاب الفلسفة الغربية المعاصرة إلا ابتداءً من محمّد إقبال. فالفكر الإسلاميّ ما زال لدى كثير من ممثليه يتّخذ موقفاً اندفاعيّاً وانفعاليّاً تجاه الفلسفة الغربيّة، فلم يحاول الفكر الإسلاميّ اتخاذ موقف من فلسفة كلٍّ من كانط (Kant) وهيغل (Hegel) وماركس (Marx) ونيتشه (Ni-etzsche) وبرغسون (Bergsen) إلّا ابتداءً من محمّد إقبال. وهكذا فالفكر الإسلاميّ ما زال إلى يومنا يتجاهل أو يتغافل عن اتجاهات ومذاهب الفلسفة الغربيّة. ويرجع الفضل إلى السيد الصدر في طرحه لمشكلة العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي طرحاً علميّاً وفلسفيّاً، بعيداً عن العاطفة العفويّة والانفعال، أو التبعيّة والتقليد. فهو قد حلّل فلسفة كلٍّ من كانط وهيغل وماركس وغيرهم تحليلاً نقديّاً في الشكل والمضمون، فهو لم يكتفِ بنقد محتوى مذاهب هؤلاء الفلاسفة على غرار ما فعله الغزالي في موقفه من الفلسفة اليونانيّة، حيث إنّه انتقد المضمون، ولكنّه تبنّى منهج هذه الفلسفة (المنطق الأرسطيّ).

يجدر القول إنّ نقد الصدر للفلسفة الغربيّة هو نقد جذري شمل مضمون هذه الفلسفة، كما شمل منهجها الذي ارتكزت عليه، فهو قرأ الفلسفة الغربيّة قراءة إسلاميّة، وحلّل فلسفة كلّ من هيغل وكانط وماركس من خلال معايير ومفاهيم الثقافة الإسلاميّة.

وهكذا يرى الصدر أنّه إذا كانت مقولة التوفيق بين الدين والعقل -على طريقة الفلاسفة المسلمين- تختزل كلّاً من الدين والعقل،

فإنّ اخضاع العقل لمتطلّبات الدين يفتح أمام العقل إمكانيّات لا نهاية لها. وهو هنا يختلف مع كانط، الذي يجعل نسبيّة العقل نسبيّة محدودة بحدود الظواهر المحسوسة، ولا تتجاوزها إلى ما وراء الظواهر، في حين أنّ ربط العقل بالدين تنشأ عنه عقلانيّة نسبيّة منفتحة على الحركة وعلى التجاوز: تجاوز عجز العقل ونسبيّته بصورة مستمرّة.

كبوة كانط ونهضة الصدر

إنّ التطلّع إلى المطلق هو تعبير عن فطرة الإنسان وخلافته، لذلك يرى السيد الصدر أنّ هذا التطلّع هو عنصر معرفيّ له أهميّة كبرى في المجال الميتافيزيقيّ، حيث إنّ هذا التطلّع هو الذي يجعل العقل قادراً على تجاوز نفسه. فالعقل، من هذا المنظور، هو امتداد للبُعد الغيبي في الإنسان، وليس الأمر كذلك في فلسفة كانط، التي تجعل العقل حبيس المعطيات الحسيّة. والواقع أنّ كانط لم يستطع تجاوز التناقض الذي طرحته فلسفته، حيث أنّه يرى أنّ العقل لا يستطيع أن يغوص في المجال الميتافيزيقي. فمبادئ العقل تتعدّد وظيفتها المعرفيّة بحدود الظواهر المحسوسة، ويرى في الوقت نفسه أنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى الميتافيزيقيا عن طريق الأخلاق، فالقول بعجز العقل ينفي -في الحقيقة- كلّ إمكانيّة، ما عدا الإمكانيّات المعرفيّة الأخرى كالقلب أو الحدس مثلاً، مع العلم بأنّ كانط لا يؤمن إلّا بالعقل كأداة معرفيّة.

العقلانيّة والفلسفة

في المقابل، فإنّ موقف الشهيد الصدر لا تناقض فيه، لأنّ نسبيّة العقل عنده ليست نسبيّة تحديد وعجز، بل هي نسبيّة الانفتاح على الحركة وعلى التجاوز (تجاوز العجز)، لذلك فهي تؤهّل العقل للقيام بنشاطه المعرفيّ في المجال الميتافيزيقي.

لقد كان الصدر واعياً بأنّ المشاكل والتحدّيات، التي تطرحها الفلسفة الغربيّة على الفكر الإسلاميّ، لا يمكن التغلّب عليها بمجرّد تفسير الإسلام وتأويله تأويلاً عقليّاً على غرار الفلسفة الإسلاميّة. ولا بدّ من القول أنّ نقده لعقلانيّة الفلسفة الإسلاميّة ولعقلانيّة الفلسفة الغربيّة تمَّ من موقع عقلانيّة نوعيّة، تستمدّ وجودها من ربط العقل بمتطلّبات الدين. فالعقلانيّة تتحدّد في إطارعلاقتها بالغيب، وبما أنّ الغيب يتجاوز العقل مهما كانت مفاهيمه وتصوّراته، فإنّها، كما تتجلّى في فلسفة الصدر، هي عقلانيّة تستمدّ قوّتها من نسبيّتها ومن تواضعها أمام الغيب.

لذلك يمكن القول: بأنّ فلسفة الصدر يتحدّد موقعها خارج الصراع بين الواقعيّة والمثاليّة. فالغيب يتطلّب البيان، أي يتطلّب الدين الذي يساعد الإنسان في تطلّعه نحو المطلق، هذا التطلّع لا ينفي العقل، وحجيّة العقل ثابتة شرعاً ولكن لها حدودها في الميدان الميتافيزيقيّ. إنّ قوّة عقلانيّة الفلسفة الصدريّة تكمن في وعيها وعياً تعبّدياً بنسبيّتها أمام إطلاقيّة الدين. هذه الفلسفة تتحدّد معالمها في تحديد العلاقة بين التساؤلات الميتافيزيقيّة والأجوبة الدينيّة. فالصدر حاول في كلّ كتاباته، وحتى في (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، الذي اعتمد فيه على المنهج التجريبيّ، حاول أن يبيّن عن طريق التحليل الفلسفيّ والعمليّ، قدرة الإنسان على تقبّل الغيب وتجاوز نسبيّة عقله.

موقف الشهيد الصدر لا تناقض فيه، لأنّ نسبيّة العقل عنده ليست نسبيّة تحديد وعجز، بل هي نسبيّة الانفتاح على الحركة وعلى التجاوز (تجاوز العجز)، لذلك فهي تؤهّل العقل للقيام بنشاطه المعرفيّ في المجال الميتافيزيقي. وعنده أنّ العقلانية تتحدّد في إطار علاقتها بالغيب.

نسبيّة العقل

لا شكّ في أنّ فكرة نسبيّة العقل لم تحلَّل من طرف الفكر الإسلاميّ المعاصر من منظور فلسفي، فأكثر المفكّرين أكّدوا على نسبيّة العقل، ليبرهنوا على إطلاقيّة الإسلام. ومن هنا، فأكثر المفكّرين المسلمين تهرَّبوا من طرح المشكلة الفلسفيّة لعلاقة العقل بما يفوقه، فلجأوا إلى مفهوم الغيب لجوءاً تبريريّاً، بدلاً من التحليل الفلسفي لعلاقة العقل بالغيب. ويرجع الفضل إلى الشهيد السيد محمد باقر الصدر في تحليل العقل تحليلاً فلسفيّاً، انتهى إلى نقد العقل ونقد نظريّة المعرفة، كما تتجلّى في مذاهب الفلسفة الغربيّة.

من هو الإنسان الكامل؟

الفرق بين الكمال والتمام

العلّامة الشيخ مرتضى مطهّري

من هوالإنسان الكامل؟ هل هوَ العابد المحض، أو الزاهد، أو المجاهد ، أو الحرّ، أو العاشق، أو العاقل المحض؟ من منهم؟

أبداً، ليس أيّاً من هؤلاء. الإنسان الكامل هو ذاك الذي تربّت فيه كل هذه القيَم، ونمت إلى حدودها العليا، في انسجام وتناسب.

ما يلي مقتطف بتصرّف من كتاب (الإنسان الكامل) للعلّامة الشهيد الشيخ مطهّري رحمه الله تعالى.

إنَّ معرفة الإنسان الكامل، أو النموذجيّ، في نظر الإسلام واجبة علينا نحن المسلمين، لأنّ الإنسان الكامل هو المثال، والقدوة، والأُسوة. وإذا شئنا أن نكون مسلمين كاملين -والإسلام يريد صنع الإنسان الكامل- وأن نصل إلى كمالنا الإنسانيّ بالتربية والتعليم الإسلاميَّين، فعلينا أن نعرف من هو الإنسان الكامل، وما هي ملامحه الروحيّة والمعنويّة، وما هي مميّزاته، حتّى نستطيع أن نصنع أفراد مجتمعنا، وأنفسنا على شاكلته. وإذا أخفقنا في ذلك، فلن يستطيع أحدنا أن يكون مسلماً كاملاً، أو على الأقل، لن يستطيع أن يكون في نظر الإسلام إنساناً ذا كمال نسبيّ.

إنّ لمعرفة الإنسان الكامل، في المنظور الإسلاميّ، طريقتين.

طُرُق التعرّف إلى الإنسان الكامل

* **الطريق الأوّل**: هو أن نرى كيف يصف القرآن الكريم الإنسان الكامل، ثم كيف تصفه السُنّة النبويّة، ولو أنّ التعبير لا يكون «الإنسان الكامل» بل يكون بتعبير المسلم الكامل أو المؤمن الكامل. ولكن من الواضح أنّ المسلم الكامل هو الإنسان الذي بلغ كمالَه في الإسلام. والمؤمن الكامل يعني الإنسان الذي بلغ كماله في ضوء الإيمان. فعلينا أن نرى كيف يميّز القرآن والسنّة الإنسان الكامل، وما هي الخطوط التي يرسمانها لملامحه.

* **والطريق الثاني**: هو أن نعتبر أشخاصاً عينيّين من الإنسان الكامل، وأشخاصاً نثق بأنّهم قد صِيغوا على وفق ما يريد الإسلام. أي أن نجد أشخاصاً لهم وجود عيني، وهم أمثلة للإنسان الإسلاميّ الكامل، الذي ليس مجرّد صورة ذهنيّة خياليّة لا وجود لها في الخارج، بل أنّ له مصاديق عديدة، على اختلاف حدودها، من الحدِّ الأعلى جدّاً، إلى حدٍّ أدنى من ذلك بدرجة أو درجتين.

النبيّ الأكرم ﷺ نفسه نموذج للإنسان الكامل. وعليّ عليه السلام نموذج آخر للإنسان الكامل.

معرفة عليّ عليه السلام هي معرفة الإنسان الإسلاميّ الكامل، لا من حيث اسمه ونسبه وهويّته، بل معرفة شخصيّته، لا شخصه وحسب.

وبمقدار ما نعرف شخصيّة عليّ عليه السلام الجامعة، نكون قد عرفنا الإنسان الإسلاميّ الكامل. وبمقدار ما نقتدي به عمليّاً نكون من شيعته، كما قال الشهيد الأوّل: «الشيعة من شايع عليّاً». وشيعة عليّ، هم الذين يشايعون عمليّاً، لا فلسفيّاً وعلميّاً.

إذن فهذان هما طريقا معرفة الإنسان الكامل. إلّا أنّ سؤالاً يتبادر للذهن حول معنى كلمة «كامل». فهي واضحة في كثير من الموارد، لكنّها هَهنا أحوج من كثير من المعضلات إلى الشرح والتوضيح. فما معنى الإنسان الكامل؟

معنى الإنسان الكامل

ثمّة كلمتان في اللّغة العربيّة متقاربتان في المعنى، ولكنّهما ليستا بمعنى واحد، وثمّة كلمة أخرى هي ضدّ تينك الكلمتين، تُستعمل مرّة ضدّه هذه، ومرّة أخرى ضدّ تلك. والكلمتان هما: «الكمال»، و«التمام». فمرّة يقال: «كامل»، ومرّة يقال: «تامّ»، وضدّهما «الناقص». هذا كامل وذاك ناقص. وهذا تامّ وذاك ناقص. وقد وردت كلتا الكلمتين في إحدى الآيات

القرآنية: ﴿..ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي ..﴾ المائدة:الآية ٣.

يقولون: لو كان قد قال: أتممت لكم دينكم، لما صحَّ ذلك لغويّاً. فما الفرق بين المعنَيين؟

تُطلق لفظة «التمام» على الدرجات التي يتطلّبها وجود جميع الأشياء اللّازمة لوجود شيء ما، أي إذا لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيّته ناقصاً. فهو لم يُوجد كلُّه، بل وُجد بعضه. فهذا شيء قابل للزيادة والنقصان، فيُمكن أن يقال نصفه موجود، أو ثُلثه موجود، أو ثلثاه موجودان. كالعمارة التي يجب أن تُبنى على وفق خريطة معينة، وعندئذٍ يُقال: البناء تام. ويقابله: البناء ناقص.

أمّا «الكمال» فهو درجات يُمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تامّاً، درجة بعد درجة. إذا لم يكن هذا الكمال، فالشيء موجود بتمامه، ولكن إذا أُضيف إليه الكمال، ارتفع درجة واحدة. يعتبرون الكمال خطاً عموديّاً، والتمام خطاً أفقيّاً. أي أنّ الشيء عندما يبلغ نهايته أفقيّاً يقال أنّه قد تمّ، وعندما يتحرّك عموديّاً، يكون متّجهاً نحو الكمال. يُقال إنّ فلاناً قد كَمُل عقله، فهو كان عاقلاً قبل ذاك ولكن عقله قد ارتفع الآن درجة. لذلك، فإنَّ الإنسان الكامل معناه وجود إنسان تامّ في قبال إنسان لم يزل أفقيّاً غير تامّ، لم يزل نصف إنسان، كَسر إنسان، ربع إنسان، ثلث إنسان، ليس إنساناً تامّاً.

إذاً، فمن تُرى يكون الإنسان الكامل؟ أهوَ العابد المحض، أو الزاهد المحض، أو المجاهد المحض، أو الحرّ المحض، أو العاشق المحض، أو العاقل المحض؟ مَن منهم؟

أبداً، ليس أيٌّ من من هؤلاء هو الإنسان الكامل. الإنسان الكامل هو ذاك الذي تربّت فيه كلّ هذه القيَم، ونَمَت إلى حدودها العليا، في انسجام وتناسب.

عليّ عليه السلام نموذجاً

إنّنا إذا كنّا نريد أن نتّخذ من عليّ صلوات الله عليه مثالاً وإماماً لنا، أي من الإنسان كامل، الإنسان الذي تربّت ونَمَت فيه جميع القِيم الإنسانيّة نموّاً متّسعاً ومتجانساً، الإنسان الذي إذا جاء الليل لا يبلغ شأوه أيّ عارفٍ عابد، لأجل تلك الروح العباديّة الجاذبة نحو الله، والمحلِّقة في عليائه، المنطلقة نحوه، والتي كانت تضطرم فيه اضطراماً. لعلّك تعلم أنّه عندما يشتدّ حماس المرء تفتر جوارحه، هكذا كان عليٌّ عليه السلام في العبادة، إذ كان على درجة من الفناء في الله تعالى، حتى لكأنّه ليس في هذا العالم. وهو نفسه يصف أقواماً بذلك فيقول: «..وَصَحِبُوا الدَّنْيا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالمَحَلِ الأَعْلى».

إنَّه مع الناس وليس مع الناس. عندما يكون مع الناس تكون روحه مرتبطة بالمحلّ الأعلى. عندما يكون في حال العبادة يستخرجون السهم من بدنه بغير أن يحسّ بما يفعلون، لأنّه غارق في العبادة ومُنجذب نحو الله. وإنّه ليبكي في محراب العبادة ويتململ تململ السليم بما لم يشهد مثلَه أحد. هكذا هو حاله في الليل. ولكن في النهار، كأنّه هذا الإنسان غير ذاك. فهو إذ يجالس أصحابه يكون متفتّح الوجه، بشوشاً، باسماً.

الليل للعبادة والنهار للحياة والاندماج في المجتمع. أو قل إنّه في الليل شخصيّة وفي النهار شخصيّة. هذا هو عليٌّ عليه السلام في ليله ونهاره. إنّه جامع الأضداد. ومنذ أكثر من ألف سنة وهو معروف بهذه الصفة، حتى أنَّ السيد الشريف الرضي يعبّر عن دهشته في تقديمه (نهج البلاغة) ويتحدّث عن العوالم المتنوّعة في كلام عليّ عليه السلام ؛ عالَم العبّاد، عالم الزهّاد، عالَم الفلاسفة، عالَم العرفان، عالم الجند والجيش، عالم الحكّام العدول، عالم القضاة، عالم الفُتيا... فما من عالم من عوالم البشر غاب عنه أمير المؤمنين عليه السلام .

وفي هذا يقول صفيّ الدين الحلّي في القرن الثامن الهجري:

جُمِعَت في صفاتك الأضدادُ ولهذا عزّت لك الأندادُ

لقد تجمّعت فيك الأضداد، فأنت حاكم وأنت حكيم، وقلّما ائتلف هـذان. وأنت حليم غاية الحلم، وأنت شجاع غاية الشجاعة. وأنت الفارس الوحيد الذي لا يُعتبر الفرار من بين يديه عاراً على الفرسان، وأنت ناسك وعابد في غاية النُسك والعبادة.

ويمضي صفيّ الدين الحلّي في وصفه عليّاً، حتى يقول:

خلق يُخجِلُ النسيمَ من اللّطفِ وبأسٌ يذوب منه الجمادُ.

فما ألطفه من إنسانٍ روحُه أرقّ من النسيم، وهو في الوقت نفسه بهذه القدرة والصلابة والقوّة.

إذاً، فالإنسان الكامل هو ذلك الذي بلغ القمّة في جميع القيَم الإنسانية. إنّه قمّة في جميع الميادين الإنسانيّة. ولكن علينا أن نحذر كي لا نتبنّى بعض هذه القِيم دون الأخرى. بديهيٌّ أنّنا لن نقدر على أن نكون أبطالاً في جميع القِيَم، ولكن علينا، على قدر الإمكان، أن نلتزم جميع القِيَم في وقت واحد. وإذا لم نبلغ مرحلة الإنسان الكامل، فلا أقلّ من أن نبلغ مرحلة الإنسان المتوازن، وعندئذٍ نكون في صورة إنسان مُسلم حقّاً، وفي جميع الميادين.