

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۹

صفحات ۶۸-۹۰

انسان کامل در ادبیات عرفانی عربی و فارسی تا عصر حافظ

سیامک سعادت^۱

چکیده

از دیرباز مفهوم انسان کامل به اشکال مختلف در ادیان توحیدی و نحله‌های مختلف عرفانی مطرح شده است؛ برای مثال موضوع خلق انسان به صورت خدا که در عهد عتیق آمده و هم مسئله کامل بودن انبیایی همچون نوح در همان کتاب، حکایت از آشنایی جهان یهودی و مسیحی با مفهوم انسان‌ایزدی و خداگونگی دارد. این نوع نگرش حتی در فلسفه مسیحی و در قرون وسطی به نحوی مطرح بوده است. از این رو، انسان کامل کسی است که کمال پذیرفته، و شبیه خدا شده است و این به عکس انسان ناقص است که به سبب فقدان کمال، شباهتی با خدا ندارد. در این نوشتار، ابتدا دیدگاه ادیان توحیدی و عرفانی درباره مفهوم انسان کامل بررسی شده؛ سپس این مفهوم در آثار ادبی-عرفانی عربی و فارسی کاویده و سپس تحلیل شده است تا تفاوت‌ها و شباهت‌های نگاه اندیشه‌های مذهبی و عرفانی محض با نگاه عرفای ادیب روشن گردد. خلاف دیدگاه مشهور که محی‌الدین ابن عربی را واضع نظریه انسان کامل می‌داند، نویسنده این مقاله معتقد است مفهوم انسان کامل در ادیان توحیدی، عرفان اسلامی و آثار عرفای قرون پیش از ابن عربی آمده است و وی این مفهوم را تنها به صورت نظام‌مند و گسترده بیان کرده است. از میان عرفای ادیب: النفری، سنایی، میدی، ابن عربی، مولوی، شیخ محمود شبستری و حافظ این مفهوم را در آثار خود آورده و به بیان اوصاف آن پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی: ادیان توحیدی، عرفان اسلامی، عرفای ادیب، انسان کامل، ابن عربی.

s_saadatie@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۹/۱۰/۱

۱. دانش آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ دریافت

۹۹/۲/۲۸

۱. مقدمه

مفهوم انسان کامل هرچند در عرفان اسلامی، خاستگاه اسلامی دارد، با این همه، نمی‌توان شباهت آن را با نظام گنوسی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوسی و در ادیان باستان به نام «انسان نخستین» نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قباله، و انسان قدیم (انسان ازلی) نزد مانویان مطرح بوده است، آشکالی از این تفکر تلقی می‌شود. (ماسینیون، بی‌تا: ۱۰۷/۱)

۱-۱ اهداف و پرسش‌های پژوهش

در آثار تحقیقی گذشته در این باره، از آنجا که مرز بین ادبیات عرفانی و عرفان محض مشخص نشده و تنها یک اثر و یا نهایتاً اندیشه‌ی دو عارف بررسی تطبیقی شده است، نویسنده این مقاله می‌کوشد علاوه بر بررسی سیر تحول اندیشه در عارفان، مفهوم انسان کامل را در ادبیات عرفانی عربی و فارسی بررسی کند.

این نوشتار درصدد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. نظریه انسان کامل چه سابقه و پیشینه‌ای در ادیان و اساطیر دارد؟

۲. در ادبیات عرفانی فارسی و عربی، چه اوصافی از انسان کامل بیان شده است؟

پس نخست ضروری است، تا مرز میان آثار محض عرفانی و آثار ادبی عرفانی مشخص گردد. وجه تمایز آثار ادبی عرفانی و آثار عرفانی محض، نحوه به‌کارگیری زبان است. تفاوت‌های آشکاری میان زبان آثار عرفانی وجود دارد. هدف برخی آثار، فقط انتقال معنی است و در حد کارکرد مکانیکی زبان متوقف شده است. چنین آثاری بهره‌ای از ادبیت زبان ندارند؛ بنابراین وارد جنبه‌های زیبایی‌زبانی نشده‌اند و عاطفه خواننده را بر نمی‌انگیزند. در مقابل، هدف اولیه برخی آثار، ایجاد حس زیبایی و لذت در خواننده است؛ هرچند که هدف ثانویه‌شان، انتقال معنی نیز بوده است؛ جنبه‌های ادبی این آثار در اوج خود قرار دارد و حتی برخی آثار مانند مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری، به شعر بسیار نزدیک می‌شود؛ تا جایی که می‌توان گفت این آثار، شعر مثنویند. برخی از آثار هم حدفاصل این دو شیوه

قرار دارند؛ گاه زبانشان ادبی است و گاه خالی از زیبایی‌های زبانی؛ که می‌توان این آثار را بینابین نامید. زبان ادبی در این مقاله، به‌منزله زبانی است که زیباست، به‌طور سازمان‌یافته، از گفتار متداول، متفاوت و ناآشنا است و در خواننده یا شنونده ایجاد انفعال نفسانی می‌کند.

۱-۲- پیشینه پژوهش

مقالات متعددی درباره انسان کامل نوشته شده است. به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: در سال (۱۳۹۱) ذوقی و مؤذنی در مقاله «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی» اوصاف انسان کامل را از نظر مولوی و ابن عربی کاویده‌اند.

در سال (۱۳۸۹) اعوانی و همکاران در مقاله «انسان کامل به روایت ابن عربی» به بیان ویژگی‌های انسان کامل از منظر ابن عربی پرداخته‌اند. در سال (۱۳۸۹) معتمدی و عبدی در مقاله «مقایسه لوگوس مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن عربی» مفهوم لوگوس و انسان کامل را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. در سال (۱۳۸۹) شاکر و موسوی در مقاله «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی» این مفهوم را میان ادیان مختلف بررسی کرده‌اند. در سال (۱۳۸۹) مونسان در مقاله «نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی» به بیان اوصاف انسان کامل از منظر این دو عارف پرداخته است.

در سال (۱۳۸۸) اسفندیاری در مقاله «چلیپا، رمز انسان کامل» به بیان تشابهات رمزی چلیپا و انسان کامل پرداخته است. در سال (۱۳۸۸) محمدی در مقاله «نظریه انسان کامل» در دیوان سنایی» اوصاف انسان کامل را در دیوان سنایی کاویده است. در سال (۱۳۸۸) علی زاده و مبلغ در مقاله «ویژگی‌های اصلی انسان کامل از منظر عرفان» اوصاف انسان کامل را در عرفان بررسی کرده است.

در سال (۱۳۸۷) چراغی در مقاله «بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیزالدین نسفی» این مفهوم را از نظر نسفی کاویده است. در سال (۱۳۸۵) آل عصفور در مقاله «انسان کامل و انسان‌شناسی مولانا» ویژگی‌های انسان کامل را از نظر مولوی بررسی کرده است. در سال (۱۳۷۹) حسینی در مقاله «انسان کامل مظهر اسم اعظم» اوصاف انسان کامل را بر اسم اعظم منطبق دانسته است.

می‌توان گفت تمام این مقالات بر رغم محاسن فراوان، نقایصی نیز دارند که عبارت هست از:

۱. مرز بین ادبیات عرفانی و عرفان محض در آنها مشخص نشده است.
۲. در این آثار تحقیقی تنها به یک اثر و یا نهایتاً به مقایسه دو عارف اکتفا شده است. اما نویسنده این نوشتار، علاوه بر بررسی سیر تحول این اندیشه، مفهوم انسان کامل را در ادبیات عرفانی عربی و فارسی بررسی خواهد کرد.

۲- بحث اصلی

۲-۱- مفهوم انسان کامل در ادیان الهی

۲-۱-۱- یهودیت

از نظر همه ادیان ابراهیمی، خداوند واجد همه کمالات است و بنیادی‌ترین روایت کتاب مقدس درباره انسان این است که: انسان به صورت خدا آفریده شده است. در تورات آمده است: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار آن‌ها بر ماهی‌های دریا، پرندگان آسمان‌ها، بر گله‌ها، بر سرتاسر روی زمین و تمامی خزندگانی که بر روی زمین می‌خزند، برتری داشته باشند. پس خدا انسان را در صورت، مانند خود آفرید». (کتاب مقدس: پیدایش، ۱: ۲۷-۲۶)

فیلون اسکندرانی (*Philo Judaeus*) که از فیلسوفان برجسته یهودی و از پیروان فلسفه نوافلاطونی است، (فانینگ: ۱۳۸۴: ۳۹) قائل به موجودی آسمانی به نام لوگوس است. او معتقد است که وقتی کتاب مقدس می‌گوید که خدا انسان را به صورت خدا آفرید؛ (کتاب مقدس: پیدایش، ۱: ۲۷-۲۶) یعنی او انسان را به صورت «خدای دوم» که لوگوس اوست، آفریده است؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند شبیه به خدای یکتا و پدر جهان آفریده شود». (همان) این انسان (لوگوس آسمانی یا آرمانی) نخستین مظهر خداست، که بدون وابستگی به تعلیم، دستیابی مستقیمی به واقعیت‌ها دارد. او نه تنها الگویی برای آفرینش، بلکه تضمینی درونی است که کل آفرینش را فرامی‌گیرد و مخلوقات گوناگون را در

وحدتی ناگسستنی نگه می‌دارد. وی همچنین به‌عنوان نایب خدا عمل می‌کند. بدین گونه، خدای متعال از طریق این واسطه- لوگوس خود- با جهان ارتباط می‌یابد. فیلون، لوگوس- انسان آسمانی‌اش- را با شخصیت تاریخی خاصی یکسان نمی‌داند؛ زیرا از دیدگاه او همه انسان‌ها به درجات متفاوت در او سهیم‌اند. (جان هیک، ۱۳۸۶: ۲۲۲)

۲-۱-۲- انسان کامل در مسیحیت

مسیحیان نیز مانند یهودیان، کمال‌پذیری را در ارتباط با اطاعت از خدا می‌دانند؛ به این معنا که لازم است فرد با تمام وجودش به خدا توجه داشته باشد. سخن کلیدی عیسی^(ع) در این ارتباط که می‌گوید: «کامل باشید؛ همان‌طور که پدر آسمانی‌تان کامل است» (کتاب مقدس: متی، ۵: ۴۸). به همین معناست. پاسخ به این فراخوان عیسی^(ع)، مطابق برداشت مسیحیان، تنها الزام به کمال اخلاقی نیست (برای مثال، دوست داشتن، دشمنان خود)؛ بلکه الزام در کمال مذهبی نیز هست (یعنی تسلیم کردن محض قلب و اراده شخص به خدا و ایمان داشتن به او از طریق عیسی مسیح)؛ بنابراین، پاسخ به ندای الهی، یک موضوع مهم مربوط به ایمان است. (Coward, 2008: 55)

به سبب فطری بودن گناه و عصیان از نظر مسیحیت، بیشتر متفکران مسیحی بر این نظرند که امکان دستیابی به کمال اخلاقی، حتی به مدد فیض الهی در این جهان و قبل از مرگ برای انسان غیرممکن است. از این‌رو، *امانوئل کانت* (Immanuel Kant) فیلسوف مسیحی، استدلال کرده است که: از آنجایی که ما نمی‌توانیم به کمال و معصومیت در این جهان دست‌یابیم، بنابراین، باید به زندگی پس از مرگ معتقد باشیم، تا امکان ترقی و پیشرفت نامحدود در آن وجود داشته باشد. (همان: ۵۵) الهی‌دانان مسیحی با تأکید بر این‌که پاسخ به فراخوان «کامل باشید» از عیسی، به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در پیروی از راه ایمان است، مشکل کمال‌ناپذیری در این جهان را حل کرده‌اند؛ ایمان مستلزم دریافت فیض الهی می‌شود که انسان‌ها را قادر به دوست داشتن دشمنانشان می‌نماید. این عشق الهی، که تنها از طریق عیسی قابل دسترس است، گوهر کمال است و همین عشق است که

به طور خارق‌العاده تلاش‌های ناقصمان را در پیروی از تعالیم عیسی کامل می‌کند.
(همان: ۵۵)

در گفتار عیسی که می‌گوید: «کامل شوید»، در اصل یونانی، واژه «تلیوس» (Teleios) بوده که به «کامل» ترجمه شده است. این واژه به معنی نهایت رشد یافتگی و بلوغ و در موردی به کار می‌رود که یک چیز به نقطه نهایی رشد و پیشرفتی که برای آن تعیین شده برسد. کمال به این معنا، آرمانی است که تدریجاً تحقق می‌یابد. این کمال که البته همیشه کمتر از کمال مطلق است که تنها به خدا تعلق دارد، به عنوان راهی برای زندگی معرفی می‌شود (کتاب مقدس: لوقا، ۱۸: ۱۹). مطابق این دیدگاه، تنها در سایه تأیید الهی می‌توان به سوی کمال در حرکت و پیشرفت بود. بدون این تأیید، انسان‌ها خودشان را در موقعیتی می‌یابند که پولس (Paul the Apostle) در نامه به رومیان این چنین ترسیم می‌کند: «کارهای نیکی که می‌خواهم، نمی‌توانم انجام دهم، اما در مقابل، کارهای بدی که نمی‌خواهم، انجام می‌دهم.» (کتاب مقدس: رومیان، ۷: ۱۹) باین حال، پولس معتقد است که با تأیید الهی - که به واسطه عیسی افاضه می‌شود - شخص، همانند یک ورزشکار قابل و توانای المپیک، توانایی درستکار شدن و شبیه عیسی گشتن را پیدا می‌کند. او می‌گوید: «نه این که من پیش از این به همه چیز دست یافته‌ام و نه این که کامل شده‌ام، اما در راه رسیدن به هدف پافشاری می‌کنم.» (کتاب مقدس: فیلیپیان، ۳: ۱۲) نکته قابل توجه دیگر این است که برخلاف یهودیان، که انسان آرمانی خود را بر شخص خاصی تطبیق نمی‌دهند و حتی معتقدند که حضرت موسی انسانی کامل نیست، مسیحیان، عیسی را تصویر خدای نادیدنی و انسان کامل می‌دانند. (Louis, 2003: 316/2)

موضوع خلق انسان به صورت خدا که در عهد عتیق آمده است، و هم مسئله کامل بودن انبیا چنانچه در همان کتاب حکایت از آشنایی جهان یهودی و مسیحی با انسان ایزدی و خداگونه دارد؛ نگرشی که حتی در فلسفه مسیحی در قرون وسطی نیز به نحوی مطرح بوده است. از این رو، انسان کامل کسی است که کمال پذیرفته و شبیه خدا شده است؛

به عکس انسان ناقص که به سبب فقدان کمال، شباهتی با خدا ندارد. (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۱)

۲-۱-۳- انسان کامل در اسلام

انسان کامل که از او با القابی چون کون جامع، قطب عالم، جام جهان‌نما، خلیفه، امام، صاحب زمان، اکسیر اعظم، خضر، مهدی، کامل، مکمل، دانا، بالغ و... نیز تعبیر می‌شود اصطلاحی است عرفانی و بر کسی که مظهر اتم اسمای حسناى الهی و آئینه تمام‌نمای خداست و در شریعت، طریقت و حقیقت، تمام و در اقوال و افعال و اخلاق نیک و نیز در معارف الهی سرآمد همه است اطلاق می‌گردد. (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۵)

این اصطلاح در قرآن صریحاً به کار نرفته است؛ اما معنا و مفهوم آن را از آیاتی که به خلیفه‌اله، امام، مطهر، مخلص، مهدی، صدیق، صالح، مقرب، سابق، مصطفی، مجتبی، ولی‌اله، رسول، نبی، صاحبان نفس مطمئنه و عبودیت تامه، مربوط است می‌توان برداشت کرد. افزون بر این چون انسان کامل در همه اوصاف کمال سرآمد همه است می‌توان همه آیاتی را که به فضایل و کمالات انسانی اشاره دارد به انسان کامل مرتبط دانست؛ بلکه از آن رو که انسان کامل، خود قرآن ناطق و قرآن، خُلق وی است، می‌توان همه قرآن را وجود کتبی انسان کامل و سوره‌ها و آیات آن را مدارج و معارج وی معرفی کرد. (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۶۲)

قرآن کریم میان پیامبران هیچ تفرقه‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ مَلِئَتْهُ وَ كُتِبَ وَ رُسُلُهُ لَأَنْفَرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره/ ۲۸۵) در برخی از روایات نیز به این نکته به صورت رمز اشاره شده است؛ از جمله روایتی است که از امام علی بن ابی‌طالب^(ع) نقل شده است: نخستین چیزی که خداوند متعالی آن را آفرید نور حبیبش محمد^(ص) بود؛ پس خداوند از نور محمد^(ص) بیست دریا آفرید که همه از جنس نور بود. سپس به نور محمد^(ص) فرمود: در آن دریاها نزول کند. پس نزول کرد و چون از آخرین دریا خارج شد خداوند متعالی به او فرمود: ای حبیب من! و ای سرور پیامبرانم! شفیع روز

حشر تویی. آنگاه نور یادشده به سجده افتاد و سپس برخاست و از او صدوبیست و چهار هزار قطره مترشح شد و خداوند متعالی از هر قطره پیامبری آفرید و زمانی که انوار انبیا کامل شد همه آن‌ها مانند طواف حاجیان بر گرد خانه خدا، بر گرد نور محمد (ص) طواف کردند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷/۱۵)

خداوند در سوره یس می‌فرماید: ما همه چیز را در امام مبین احصا کرده‌ایم: «و کُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس/۱۲) و این، به اعتباری به جامعیت انسان کامل که ملاک خلافت اوست اشاره دارد، از این رو برخی از مفسران گرچه امام مبین را در آیه مزبور به کتاب مبین که همان لوح محفوظ است تفسیر کرده اند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۶۷/۱۷)، ولی با توجه به روایات وارده آن را به نحوی بر علی بن ابی‌طالب^(ع) منطبق دانسته و چنین معنایی را از جمله معانی باطنی و اشارات قرآن به حساب آورده‌اند. (همان: ۷۰/۱۷)

انسان کامل مظهر اسم اعظم خداست و موجودات دیگر، مظاهر دیگر اسمای کلی و جزئی وی‌اند. از سوی دیگر اسم اعظم بر همه اسما محیط و در تمام آن‌ها ساری و جاری است؛ بنابراین به اقتضای تناسب ظاهر و مظهر باید گفت، انسان کامل بر همه موجودات محیط است و در جمیع آن‌ها سریان دارد، بلکه باید بگوییم حقایق عالم مظاهر حقیقت انسان کامل است؛ از این رو اهل معرفت عالم خارج را «انسان کبیر» دانسته‌اند. (دانشنامه بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰: ۴۰۵۱/۱۰)

۲-۲- نگاهی اجمالی بر پیشینه و اصطلاح انسان کامل

پیش از وضع اصطلاح «الانسان الکامل» از جانب ابن عربی، اصطلاحات: «الانسان العقلی» «الانسان الاعلی»، «الانسان الحق»، «الانسان الاول»، «الانسان الاول الحق» و عبارت «الانسان فی العالم الاعلی تام و کامل»، در فرهنگ اسلامی به کار رفته‌اند. بایزید بسطامی هم پیش از ابن عربی اصطلاح «الکامل التمام» را در مورد انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کمال صفات الهی شده، و به مقام و مرتبه «انا الحق» نائل شده است، و

چنان‌که معروف و مشهور است او خود را چنین انسانی شناسانید و در این راه مردانه جان داد. پس از حلاج، ناصر خسرو قبادیانی از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند. اما تا آنجا که اطلاع حاصل است، واضع اصطلاح «الانسان الکامل»/ ابن عربی است و او نخستین کسی است که در عرفان اسلامی این اصطلاح را وضع کرده و در کتب خود، از جمله در نخستین فصل کتاب نفی‌شش فصوص الحکم به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اولین نویسنده‌ای است در جهان اسلام که نام «الانسان الکامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دوگانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. بعد از نسفی، عبدالکریم جیلی، عنوان «الانسان الکامل» را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته، برگزیده است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۲-۴۴۱)

حسین بن منصور حلاج از عرفای بنام قرن چهارم، تأثیری عمیق در تأسیس نظریه فلسفی - صوفیانه‌ای داشت که نزد ابن عربی، نسفی و جیلی به نظریه انسان کامل معروف شد. حلاج با تأکید بر این خیر مشهور که می‌فرماید: «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (کلینی، ۱۳۹۸: ۱/۱۳۴) خلقت خدا گونه انسان را مطرح کرد و میان دو جنبه مختلف از طبیعت آدمی؛ یعنی «لاهورت» و «ناسوت» تفاوت نهاد. به نظر حلاج، این دو جنبه، دو نوع طبیعت‌اند که هرگز باهم یکی نمی‌شوند. وی با اعتراف به این اندیشه - اندیشه خداسازی از انسان و مخلوق شمردن وی و اینکه هیچ نوع دیگر از مخلوقات در لاهوت به گرد او نمی‌رسد - به ایجاد انقلابی در فلسفه صوفیانه منجر شد. (عفیعی، ۱۳۸۰: ۴۳)

۲-۳- عارفان ادیب و مفهوم انسان کامل

۲-۳-۱- النُّفُری

وی در المواقف و المخاطبات چهره‌ای دقیق از انسانی ارائه کرده است که «جلیس خداوند» تواند بود. به نظر او جلیس خدا: روح و معنای جهان هستی است؛ زیرا خداوند با متّصف ساختن انسان جلیس به صفات خود، قدرتی به او بخشیده است که به نمایندگی از خداوند بر جهان مسلط گردد؛ تا از یک‌سو، بی‌هیچ واسطه‌ای با حضرت حق مربوط باشد

و از سوی دیگر با اتّصاف به صفات حق، به جهان، معنی دهد و در جهان، عمل کند. تصویر نغری از جلیس خدا، شباهت دقیقی با نظریه ابن عربی درباره انسان کامل دارد. (النغری، ۱۴۱۷: ۱۴۸)

۲-۳-۲- سنایی

سنایی، قطب زمان و ولی خدا را با اوصاف متعددی ستوده است. از نظر وی انسان کامل:

۱. در مقام معاینه قرار دارد و قدرت روحی وی به حدی است که مرغ روح دیگران را از قفس تن به پرواز درمی آورد.
 ۲. انسان کامل نیازمند حقیقی به خداست اما از همه مخلوقات بی نیاز است.
 ۳. وی راست باز و پاک باز است و مدام در حال مشاهده و کشف است.
 ۴. اهل ریاضت است و آماده سر به دار شدن در راه خدا است.
- انسان کامل اهل ملامت است و عاشق و شیفته مرگ است. (سنایی، ۱۳۸۳: ۴۹۰-۴۸۹)

۲-۳-۳- میبیدی

میبیدی با زبانی کاملاً تصویری قطب روزگار و انسان کامل را این چنین معرفی کرده است: بدلا چهل تن هستند؛ اَمنا هفت نفرند، خلفا سه نفر و قطب یکی است. قطب:

۱. عارف به همه اینان است و بر ایشان اشراف دارد چراکه امام اولیا است و کسی وی را نمی شناسد.

۲. برگزیده روزگار است.

۳. چراغ دین است.

۴. پرچم یقین است.

۵. پادشاه طریقت و امین شریعت است.

۶. خداوند وی را برگزیده و به ریسمان «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بسته و به قید وب ند «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» استوار کرده است.

۷. خود خداوند به انسان کامل در دبیرستان ازل، ادب هم‌نشینی آموخته است.

(مبیدی، ۱۳۷۱: ۶۵/۳)

۲-۳-۴- ابن عربی

وی که از «الانسان الكامل» گاهی هم با عناوین «الانسان الحقیقی»^۱، «الانسان الأرفع»^۲ و

«الانسان الاول»^۳، اسم می‌برد، انسان کامل را دارای اوصاف زیر می‌داند:

۱. نایب الحق در زمین و معلّم الملک در آسمان است.

۲. کامل‌ترین صورتی است که آفریده شده و موجودی اکمل از آن به وجود نیامده

است.

۳. یگانه مخلوقی است که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد، که او صورت کامل

حضرت حق و آئینه جامع صفات الهی است.^۴

۴. مرتبه‌اش از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است.

۵. بین وجوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه که به واسطه و مرتبه وی

فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است به عالم می‌رسد.

۶. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه است.

۷. نسبت به حق مانند نسبت مردم چشم است به چشم، یعنی همان‌طور که مقصود

اصلی از خلقت چشم که عضو باصره است، مردمک آن است، همین‌طور مقصود اصلی از

ایجاد عالم، انسان به‌ویژه انسان کامل است که به‌وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی

ظاهر و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد.^۵

۸. نسبتش به عالم مانند نسبت فصّ خاتم به خاتم است، یعنی همان‌طور که فصّ

خاتم محل نقش و علامت است انسان کامل نیز محل جمیع نقوش اسماء الهی و حقایق

کونی است.

۹. انسان کامل در حقیقت حق مخلوق^۶ به است، یعنی که عالم به سبب او خلق شده

است.

۱۰. نسخه‌ای از عالم است و خدا را با جمیع تسبیحات عالم تسبیح می‌گوید.
۱۱. از حیث رحمت، اعظم از هر مخلوقی است، یعنی که او رحمت عظیم الهی است بر خلق که دلیل معرفت حق و واسطه تجلی حق در این عالم است.
۱۲. چون این عالم را ترک نماید و به عالم آخرت انتقال یابد، عالم تباه و خالی از معانی و کمالات می‌شود.^۶
۱۳. عمد و ستون آسمان است که اگر به عالم برزخ انتقال یابد آسمان فرود آید.
۱۴. او حامل سرّ الهی، یعنی کلمه «کن» است و خدا تنها او را به صورت خود آفریده است. و در ازل آزال با خدا بوده و تا ابد آباد هم با خدا خواهد بود و درحالی که ماسوای او باقی به «ابقاء الله» هستند، او باقی با «بقاء الله» است.^۷
۱۵. کسی که بخواهد از طریق مشاهده نه از طریق اندیشه به او معرفت بیابد، می‌تواند به انسان کامل بنگرد که او مظهر کامل حق است.^۸
۱۶. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست. همان‌طور که روح به وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد، همین‌طور انسان کامل به وسیله اسماء الهی که خداوند آن‌ها را به وی آموخته و در وی به ودیعت نهاده است، در عالم تصرف می‌کند و آن را اداره می‌نماید، و همان‌طور که روح و نفس ناطقه سبب حیات و فضیلت و معنویت بدن است و چون آن را رها می‌سازد، آن از هر نوع کمالی تهی می‌شود و فاسد و تباه می‌گردد، همین‌طور انسان کامل سبب وجود و مایه شرافت و معنی و کمال عالم است که او روح مضاف به حق است که حق از آن در عالم دمیده است و قائم به احدیت است.^۹
۱۷. اصل انشاء و اول ابتداء، ام‌الکتاب و امت اعلاست.^{۱۰}
۱۸. تنها اوست که شایسته مقام منیع خلافة الله است و خلاصه عبدالله و مظهر جمیع اسماء است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۴-۴۴۲)

۲-۳-۵- مولوی

انسان کامل به اعتقاد مولوی کسی است که:

۱. در مهد پرورش الهی بی‌واسطه دیگر استکمال و در تحصیل کمال مستغنی از دیگر افراد بشر باشد.
۲. در مظهریت اسم «الله» به کمال رسیده است.
۳. جسم او در عالم عنصری ناسوتی به تکمیل خلاق مشغول است اما روح او پیوسته در عالم جبروت سیر می‌کند.
۴. فیض بی‌واسطه از حق تعالی می‌گیرد و خود واسطه و وسیله رساندن فیض به خلاق می‌گردد.
۵. در هر عصر و زمانی یکی از خاصان و برگزیدگان ممتاز حق که ذاتاً کامل و مکمل بشر خلق شده باشد وجود دارد که منصب هدایت و ارشاد و مقام خلیفه الهی مخصوص اوست؛ و هموست که واسطه فیض ما بین حق و خلق است. (همایی، ۱۳۸۴: ۱۸۶)
۶. آن «وارد»ی است که در قرآن مجید در داستان حضرت یوسف آمده است: «وَ جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غَلَامٌ». (یوسف/۱۹) می‌گوید: وجود عارف کامل در بین خلاق مانند آن وارد است که بالای چاه ایستاده بود و دلو در چاه افکنده یوسف را از چاه بیرون کشید و از آن مخمصه نجاتش داد. مرد عارف کامل واردی است که روح او بیرون از چاه طبیعت بالای آسمان‌ها در سیر است اما جسم او دلولی است که یوسفان را از چاه تاریک طبیعت نجات می‌دهد. (مولوی، ۱۳۷۳: ۹۸۷)
۷. جلوه حق و مظهر کامل حق و خلیفه الله است؛ و به تعبیر عرفانی و بیان ذوقی شهودی حق در لباس بشری و لاهوت در کسوت ناسوتی جلوه‌گر شده یعنی مظهر با ظاهر متحد گردیده است؛ چنانکه دیدار او دیدار حق، و پرستش او پرستش حق، و اتصال به او اتصال به حق است. (همان: ۹۸۷)

۸. ارشاد و رهبری از آن انسان کامل است. از آن قطب است: «بهر دوری ولی قائمی است». این آزمون تا قیامت دوام خواهد یافت...

۹. امام قائم، ولی است، خواه از نسل عمر، خواه از خاندان علی^(ع) باشد.

۱۰. هادی و مهدی هم اوست که هم نهان است و هم پیش ما نشسته است.

۱۱. او همانند نور است و عقل جبرائیل اوست. ولی فروتر از او همانند قنديل و

پایین تر از وی، شبیه جایی است که مشکات در آن نهند... افرادی که در صف آخر نشسته‌اند، به دلیل ضعف بینایی، طاقت دیدار نور ندارند...

۱۲. «قطب، مردمک دیده است، باید او را جست»، «قطب، شیر است و کارش

صیدافکنی است. باقی خلق، ریزه‌خوار خوان اویند».

۱۳. او چون عقل است و خلق چون اجزای تن وی...

۱۴. قطب گرد خود می‌تند و افلاک گرد وجود او می‌گردند. (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۷۹)

۲-۳-۶- شیخ محمود شبستری

از نظر شیخ محمود شبستری، انسان کامل:

۱. اولین مخلوق خداست و خداوند، خود، وی را صاحب اراده و ارادت کرده است.

۲. محل نزول فیض الهی است.

۳. ساکن عالم وحدت و گریزان از کثرت‌هاست.

۴. مقیم مقام اعلی‌علیین است.

۵. برگزیده خدا، ادریس صفت و برآمده بر افلاک است.

۶. اهل ثبات و استقامت (همانند نوح نبی)، اهل توکل (همانند ابراهیم)، اهل بارگاه

اعظم الهی (همانند موسی)، اهل آسمان و آسمانی (همانند عیسی)، اهل معراج و دنباله‌روی

پیامبر اکرم و همانند ایشان اهل خلوتی است که کمتر کسی به آن راه دارد.

۷. مرد تمام و تماماً مردی است که در خواجگی، کار غلامان می‌کند و بسیار افتاده

است.

۸. تاج کرامت بر سر نهاده و به مرتبه بقاء پس از فنا رسیده است.
۹. شریعت و طریقت را شعار و دثار خویش قرار داده و به مقام حقیقت رسیده است.
(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۰)

۲-۳-۷- حافظ

- حافظ انسان کامل را پیر مغان خویش می‌داند و در سراسر غزلیات خویش، وی را ستوده است. از نظر حافظ، انسان کامل کسی است که:
۱. از راه و رسم منازل سلوک کاملاً باخبر است.
 ۲. جایگاه او نه در مسجد، بلکه در میکده است.
 ۳. دولت و گشایش تنها در درگاه وی است.
 ۴. دعا در حق وی، ورد سحرگاهی مریدان است.
 ۵. اسرار الهی را می‌داند.
 ۶. با یک نگاه، مشکلات سالکان را حل می‌کند.
 ۷. قول و عملش یکی است.
 ۸. سالک را از جهل می‌رهاند.
 ۹. سلوک عاشقانه بدون وجود وی میسر نیست.
 ۱۰. سالکان را دم‌به‌دم راهنمایی می‌کند.
 ۱۱. نگاه زیبایی‌درد و فقط زیبایی‌ها را می‌بیند.
 ۱۲. مریدانش، حلقه‌به‌گوش ازلی وی‌اند.
 ۱۳. سالک باید در محضر وی، سختی‌های سلوک را به جان بخرد.
 ۱۴. هنگامی که غم بر دل سالکان سایه افکند، آستانه وی مأمن سالک است.
 ۱۵. همین که سالک به آستان وی راه یافت، وارد عالم حقیقت و معنا می‌شود.
 ۱۶. جز او کسی در معنا به روی سالک نمی‌گشاید.
 ۱۷. مدرّس عشق تنها اوست.

۱۸. اگر همراهی پیر نباشد، جهل، ظلمت‌ها و سختی‌های سلوک قابل حل نیست.
۱۹. پیر مغان، انگشتی و خاتم سلیمان را داراست و بر تمامی مخلوقات ولایت دارد.
۲۰. دم عیسوی و جان‌بخش نیز مختص انسان کامل است. (حافظ، ۱۳۸۵: ۲۳۴ و ۱۹۵ و ۲۰۱ و ۲۲۱ و ۲۳۱ و ۲۴۲ و ۲۸۹ و ۲۹۲ و ۳۰۱ و ۳۰۷ و ۳۴۳ و ۳۱۷ و ۳۳۱ و ۳۳۲ و ۳۶۳ و ۳۷۵ و ۴۱۲ و ۴۵۴ و ۴۷۴ و ۵۴۰)

۳- نتیجه‌گیری

مفهوم انسان کامل قرن‌ها پیش از ابن عربی و در آثار اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان کاملاً مطرح شده است. در اندیشه یهودی نظریه‌های ذیل، به مفهوم انسان کامل اشاره دارد:

۱. خدا انسان را در صورت مانند خود آفرید.
 ۲. انسان (لوگوس آسمانی یا آرمانی) نخستین مظهر خداست.
 ۳. لوگوس به‌عنوان نایب خدا عمل می‌کند.
- در اندیشه مسیحی نیز این دیدگاه مطرح شده است. سخنان زیر از انجیل مؤید این نظریه است:

۱. کامل باشید؛ همان‌طور که پدر آسمانی‌تان کامل است.
 ۲. با تأیید الهی - که به‌واسطه عیسی افاضه می‌شود - شخص، همانند یک ورزشکار قابل و توانای المپیک، توانایی درستکار شدن و شبیه عیسی گشتن را پیدا می‌کند.
- نکته قابل‌ذکر در تفاوت ایهودیان و مسیحیان این است که برخلاف یهودیان، که انسان آرمانی خود را بر شخص خاصی تطبیق نمی‌دهند و حتی معتقدند که حضرت موسی انسانی کامل نیست، مسیحیان، عیسی^(ع) را تصویر خدای نادیدنی و انسان کامل می‌دانند.
- همچنین این اندیشه در متون مذهبی مسلمانان نیز مطرح شده و از آنجایی که قرآن و حدیث منبع اصلی عرفان اسلامی است، این نظریه در آثار عرفانی به‌صورت گسترده مطرح شده است. عرفای ادیب پیش از ابن عربی این نظریه را در لابه‌لای آثار خود آورده و از آن

با عنوان: قطب، ولی خدا، برگزیده خدا و... معرفی کرده‌اند. اما ابن عربی این مفهوم را تکمیل و نظام‌مند ساخته و به صورت نظریه‌ای مدون درآورده است. به طوری که عرفا و اندیشمندان پس از وی وامدار و بازگوکننده عقاید وی بوده‌اند.

پی نوشت‌ها

۱. الإنسان (الحقیقی) هو الكلمة الجامعة، و نسخة العالم. فكل ما فی العالم جزء منه و ليس الإنسان (الحقیقی) بجزء لواحد من العالم. (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۲/۳۰۰)
۲. أدخل العالم كله أجمع تحت تسخير هذا الإنسان الأرفع فما من ما لا أعلى إلیا بك مستعل. (ابن عربی، ۱۳۳۶ الف: ۴)
۳. اعلم أن الله تعالى لما أراد أن یخلق الإنسان بعد ما مهّد له المملكة و أحكم أسبابها إذ كان الله قد قضی بسابق علمه أن یجعله فی أرضه خلیفه نائباً عنه فیها فجعل نسخة من العالم كله فما من حقیقه فی العالم إلیا و هی فی الإنسان فهو الكلمة الجامعة و هو المختصر الشریف و جعل الحقائق الإلهیة التي توجّهت علی إيجاد العالم بأسره توجّهت علی إيجاد هذه النشأة الإنسانیة الإمامیة. (ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۹۴)
۴. أعنی بآدم وجود العالم الإنسانی، علی أن العالم كالخاتم و الإنسان كفصه كان قلب كل إنسان عارف بالله كامل فصا هو محل حکمته المخصوصة به، كما قال: منزل الحكم علی قلوب الكلم. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱)
۵. هو للحق بمنزلة إنسان العین من العین الذي یكون به النظر، و هو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سمی إنساناً فإنه به ینظر الحق إلی خلقه فیرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلی و النشاء الدائم الأبدي، و الكلمة الفاصلة الجامعة، قیام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، و هو محل النقش و العلامة التي بها یختم بها الملك علی خزائنه. و سماه خلیفه من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما یحفظ الختم الخزائن. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱)

۶. و ما أوجد الله على صورته أحدا إلا الإنسان الكامل لا الإنسان الحيوان فإذا حصل حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد ما أوجد من الأسباب لظهور عين الإنسان الكامل. (ابن عربی، بی تا: ۲۶۶/۳)

۷. فليس العالم إنسانا كبيرا إلا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه الناطقة كما إن نشأة الإنسان لا تكون إنسانا إلا بنفسها الناطقة و لا تكون كاملة هذه النفس الناطقة من الإنسان إلا بالصورة الإلهية المنصوص عليها من الرسول ص فكذلك نفس العالم الذي هو محمد^(ص) حاز درجة الكمال بتمام الصورة الإلهية في البقاء و التنوع في الصور و بقاء العالم به فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره^(ص) إنه كان بمنزلة الجسد المسوى و حال العالم بعد موته بمنزلة النائم و حاله لعالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه و اليقظة بعد النوم. (همان: ۱۸۷/۳)

۸. لا يعرف قدر الحق إلا من عرف الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته و هي الخلافة ثم وصف الحق في الصورة الظاهرة نفسه. (همان: ۱۳۲/۴)

۹. و الروح المضاف الى الحق الذي نفخ منه في عالم الحق هي الحقيقة المحمدية القائمة بالأحد. (ابن عربی: ۱۴۲۱: ۳۳/۳)

۱۰. كما نبه على الحقيقة المحمدية التي هي اصل الانشاء و اول الابتداء، فقال عنده أم الكتاب فنحن الكتاب الأجلی و هو أم الأعلى. (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۵۵)

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. (۱۳۹۲). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. تهران: عابد زاده.
- آل عصفور، محمد. (۱۳۸۵). «انسان کامل و انسان شناسی مولانا»، کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی، دوره هفتم، شماره ۱۲، صص ۹۵-۱۲۶.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۹۴). الفتوحات المکیه (عثمان یحیی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- _____ . (۱۴۲۶). عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ . (۱۴۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار المحججه البیضاء.
- _____ . (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. محقق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعه بریل.
- _____ . (۱۳۳۶). عُقله المستوفز. لیدن: مطبعه بریل.
- _____ . (بی تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر.
- اسفندیاری، آیه نا. (۱۳۸۸). «چلیپا، رمز انسان کامل». پژوهش در فرهنگ و هنر. دوره نخست. شماره ۱. صص ۵-۱۹.
- اعوانی، غلامرضا و دیگران. (۱۳۸۹). «انسان کامل به روایت ابن عربی». اندیشه دینی. دوره دوازدهم. شماره ۳۴. صص ۱۳۵-۱۶۰.
- پارسا، محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. به کوشش جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.

- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان غزلیات. به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران: زوار.
- حسینی، سیدقوام‌الدین. (۱۳۷۹). «انسان کامل مظهر اسم اعظم». اندیشه دینی، دوره دوم، شماره ۴-۳، صص ۲۲-۳.
- چراغی، کیومرث. (۱۳۸۷). «بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیز بن محمد نسفی». پژوهشنامه ادیان. دوره دوم. شماره ۳. صص ۷۳-۱۰۰.
- دانشنامه بزرگ اسلامی. (۱۳۸۰). زیر نظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۰. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ذوقی، سهیلا و علی محمد موذنی. (۱۳۹۱). «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی». عرفانیات در ادب فارسی. (ادب و عرفان (ادبستان)). دوره سوم. شماره ۱۰. صص ۱۲۷-۱۳۸.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه علیمراد داوودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. مصحح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شاکر، محمدکاظم و فاطمه سادات موسوی. (۱۳۸۹). «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی». الهیات تطبیقی. دوره نخست. شماره ۴. صص ۱۹-۳۸.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۰). تفسیر المیزان. بی‌جا: اسماعیلیان.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). شرح فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- علی زاده، بیوک و سیدمرتضی مبلغ. (۱۳۸۸). «ویژگی‌های اصلی انسان کامل از منظر عرفان». پژوهش نامه عرفان، دوره نخست، شماره ۱. صص ۶۱-۸۰.
- فانینگ، استیون. (۱۳۸۴). عارفان مسیحی. ترجمه فریدالدین راد مهر. تهران: نیلوفر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۸). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گولینارلی، عبدالباقی و توفیق سبحانی. (۱۳۸۳). مولانا جلال‌الدین محمد. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماسینیون، لویی. (بی‌تا). الانسان الكامل فی الاسلام و اصلته النشوریّه. بی‌جا.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء.
- محمدی، محمدحسین. (۱۳۸۸). «نظریه انسان کامل در دیوان سنایی». ادب فارسی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران)، دوره نخست. شماره ۱. صص ۱۴۷-۱۷۱.
- معتمدی، منصوره و ولی عبدی. (۱۳۸۹). «مقایسه لوگوس مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن عربی». مطالعات عرفانی. شماره ۱۱. صص ۲۲۷-۲۴۶.
- مونسان، محبوبه. (۱۳۸۹). «نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی». مطالعات ادبیات تطبیقی (ادبیات تطبیقی). دوره چهارم. شماره ۱۴. صص ۱۵۹-۱۸۵.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. مصحح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- میدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عده الأبرار. مصحح علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیز‌الدین. (۱۳۸۶). الإنسان الكامل (نسفی). مصحح: ماریژان موله. تهران: انتشارات طهوری.
- البقری، محمد بن عبدالجبار بن الحسن. (۱۴۱۷). المواقف و المخاطبات، محقق. مصحح: آرثر یوحنا آربری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۴). مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟. تهران: هما.
- هیک، جان. (۱۳۸۶). اسطوره تجسد خدا. مترجمان: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

References

- The Holy Quran (1392). Translated by Nasser Makaarem-e Shiraazi. Abedzadeh. Tehran.
- The Holy Bible NLT (1996). Tyndale House Publishers Inc. Wheaton Ill.
- Afifi, Aboulalā (1380). Sharh-e Fuṣūṣ al-Ḥikam. Nasrullāh Hikmat. Tehran: Elham.
- Alniffari, 1417. Almavāgif va Almokhātabāt. Arthur John Arberry. Beyroot: dar-ul- kotob-il- ilmiat.
- Coward, Harold (2008). The perfectibility of human nature in eastern and western thought. Albany: state university of New York press.
- Fanning, Steven (1384). Arefān-e Masihi. Tehran: Niloufar.
- Gilson, Étienne (1366). Rouh-e falsafe-ye goroun-e vostā. Alimorad Davodi. Tehran: elmi va farhangi.
- Ginzberg, Louis (2003). Legends of the Jews. Philadelphia: Jewish publication society.
- Goulpinārli& Sobhāni, Abd-ul- bāgi& Tofig (1383). Molāna Jalal-ul- din. Tehran: moassese motaleat va tahgigat-e farhangi.
- Great Islamic Encyclopedia (1380). Zire nazare mouhammad kazem mousavi Bojnoordi. jeld 10. Tehran: markaz-e daerat-ul- maaref-e bozorg-e islami.
- Hafiz (1385). Diwān. Gassem Ghani& Mouhammad Gazvini. Tehran: zovvār.
- Hick, John Harwood (1386). Ostour-ye tajassod-e khoda. Qom: markaz-e motaleat va tahgigat-e adyan va mazaheb.
- Homāyi, Jalal-ul- din (1384). Molavi nameh. Tehran: homa.
- Ibn 'Arabi (1426). 'Unqā' Mughrib. Beyroot: dar-ul- kotob-il- ilmiat.
- _____ (1994). Futūḥāt al-Makkiyya. Osman Yahyā. Beyroot: dar- o ehyā-it- torās-ul- arabi.
- _____ (bita). Futūḥāt al-Makkiyya (arba-o mojalladat). Beyroot: dar-o ehyā-it- torās-ul- arabi
- _____ (1946). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Gahirat: dar-o ehyā-il- kotob-il- arabi.
- _____ (1336 A). Inshā-ul- davāir. Liden: breil.
- _____ (1336 B). Oglat-ul- moustawfiz. Liden: breil.
- _____ (1336). Majmoue rasāil-e Ibn 'Arabi. Beyroot: dar-o mouhajjat-ul- bayza.

- Kāshāni, Abd-ul- razzāg (1370). Sharh-e Fuṣūṣ al-Ḥikam. Qom: bidar.
- Majlisi, Mouhammad Baghir (1403). Bihār-ul- anvār. Beyroot: moassesat-ul- vafa.
- Massignon, Louis (bita). Alinsān –ul- kamil fi Islam va isālatoho-ul- noshouriat. bija
- Meybodi, Aboulfazl (1371). Kashf-ul- asrār va oddat-ul- abrār. Tehran: Amir kabir.
- Molavi (1373). Masnavi. Tofiq Sobhani. Tehran sazman-e chap va entesharat va vezarat-e ershad-e islami.
- Nasafi, Aziz-ul- din (1350). Al- ensan-ul-kamel. Marijan Mole. Tehran: Tahoori.
- Pārsa, Mouhammad, 1366. Sharh-e Fuṣūṣ al-Ḥikam. Jalil mesgarnezad. Tehran: markaz-e nashr-e dāneshgāhi.
- Sanā'ī (1383). Hadiqat al Haqiqa Wa Šari'at Al-Ṭariqa. Mohammad Tagi Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran,
- Tabaatabaayi. Mouhammad Houssein (1417). Almizan fi tafsir-il quran. Qom: Jamia modarresin hoze-ye elmiah Qom.