

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 سعادتی^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 انبیا ی 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 قرون‌وسطی به نحوی مطرح بوده است. از این‌رو، 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 محبی‌الدین ابن عربی را واضح 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 گستردۀ بیان کرده است. از میان عرفای ادیب: النفری، سنایی، مبیدی، 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 گنوی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوی و در ادیان باستان به نام «انسان نخستین» نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قبله، 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 اندیشهٔ دو عارف بررسی تطبیقی شده است، نویسندهٔ 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 در صدد 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 او صافی 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، نحوهٔ به کارگیری 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 زیبایی زبانی نشده‌اند و عاطفةٔ خواننده را برنمی‌انگیزند. در مقابل، هدف اولیهٔ 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 مناجات نامهٔ خواجه عبدالله انصاری، به شعر بسیار نزدیک می‌شود؛ تا جایی که می‌توان گفت این آثار، شعر منتشر نند. 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، به منزله زبانی است که زیباست، به طور سازمان یافته، از گفتار متدائل، متفاوت و ناآشنا است و در خواننده یا شنونده ایجاد انفعال نفسانی می‌کند.

۲-۱- پیشینهٔ 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 «چلپیا، رمز انسان کامل» به بیان تشابهات رمزی چلپیا 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 نهایت^ا 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 بنیادی ترین 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: ۲۶-۲۷)

فیلیون اسکندرانی (*Philo Judaeus*) که از فیلسوفان بر جسته یهودی و از پیروان فلسفه نوافلاطونی است، (فانینگ: ۳۹: ۱۳۸۴) 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: ۲۶-۲۷) 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 ناگستنی نگه می‌دارد. وی همچنین به عنوان 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، کمال پذیری 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 این که پاسخ به فراخوان «کامل باشید» از عیسی، به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در پیروی از راه ایمان است، مشکل کمال ناپذیری 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 خارق العاده 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 یافتنی و بلوغ و در موردنی 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 مطلقی 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 این‌چنین ترسیم می‌کند: «کارهای نیکی که می‌خواهم، نمی‌توانم انجام دهم، اما در مقابل، کارهای بدی که نمی‌خواهم، انجام می‌دهم.» (کتاب مقدس: رومیان، ۷: ۱۹) با این 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 انبیایی چون نوح 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 این‌رو، 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. (ژیلیسون، 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 مظہر اُتم اسمای حسنای الهی و آیینه تمام نمای 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 خلیفه‌الله، امام، مطهر، مخلص، مهتدی، صدیق، صالح، مقرب، سابق، مصطفی، مجتبی، ولی‌الله، 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 آن‌رو که انسان کامل، خود قرآن ناطق و قرآن، خلق 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: «وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ أَمَّنْ بِاللَّهِ وَ مَلَكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَا فَرَقُ 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 ابی طالب^(ع) نقل شده است: نخستین چیزی که خداوند متعالی آن را آفرید نور حیبیش 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 مُبین احصا کرده‌ایم: «و كُلَّ شَيْءٍ أَحَصَيْنَاهُ فِي إِيمَانِ مُبِينٍ» (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 مذبور به کتاب مبین که همان لوح محفوظ است تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۶۷/۱۷)، ولی با توجه به روایات واردۀ آن را به نحوی بر علی بن ابی طالب^(ع) منطبق دانسته و چنین معنایی را از جمله معانی باطنی و اشارات قرآن به حساب آورده‌اند. (همان: ۱۷/۷۰)

انسان کامل مظہر اسم اعظم خدادست و موجودات دیگر، مظاہر دیگر اسمای کلی و جزئی وی اند. از سوی دیگر اسم اعظم بر همه اسماء محیط و در تمام آن‌ها ساری و جاری است؛ بنابراین به اقتضای تناسب ظاهر و مظہر باید گفت، انسان کامل بر همه موجودات محیط است و در جمیع آن‌ها سریان دارد، بلکه باید بگوییم حقایق عالم مظاہر 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 «الإنسان الكامل» از جانب ابن عربی، اصطلاحات: «الإنسان العقلی»، «الإنسان الاعلى»، «الإنسان الحق»، «الإنسان الاول»، «الإنسان الاول الحق» و عبارت «الإنسان في العالم الاعلى تام و كامل»، در فرهنگ اسلامی به کار رفته‌اند. بایزید بسطامی هم پیش از/بن عربی اصطلاح «الكامل التّمام» را در مورد انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید، حلّاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظہر 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 حلّاج، ناصرخسرو قبادیانی از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند. اما تا آنجا که اطّلاع حاصل است، واضح اصطلاح «الانسان الكامل»/بن 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 *نقیش فصوص الحكم* به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدین نسفی، اوّلین نویسنده‌ای است در جهان اسلام که نام «الانسان الكامل» را بر مجموعه رسالت‌بیست و دوگانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. بعد از نسفی، عبدالکریم جیلی، عنوان «الانسان الكامل» را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته، برگزیده است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۲-۴۴۱)

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

۲-۳-۲- عارفان ادیب و مفهوم انسان کامل

۱-۳-۲- النَّفْرِي

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 مَنصُف 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 اتصاف به صفات حق، به جهان، معنی دهد و در جهان، عمل کند. تصویر نفری از جلیس خدا، شباهت دقیقی با نظریه ابن عربی درباره انسان کامل دارد. (النفری، 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 قفسِ تن به پرواز درمی‌آورد.
۲. انسان کامل نیازمند حقیقی به خداست اما از همه مخلوقات بی‌نیاز است.
۳. وی راست باز و پاکباز 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 شیفتهٔ مرگ است. (سنایی، ۱۳۸۳: ۴۹۰-۴۸۹)

۳-۳-۲- میبدی

میبدی با زبانی کاملاً تصویری قطب روزگار و انسان کامل را این چنین معرفی کرده است: بُدلا چهل تن هستند؛ اُمنا 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 نمی‌شناسد.
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 وَ يُحِبُّونَهُ» بسته و به قید و بند «وَ الْزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوِيَّةِ» استوار کرده است.

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

(میبدی، ۱۳۷۱: ۶۵/۳)

۲-۳-۴- ابن عربی

وی که از «الإنسان الكامل» گاهی هم با عنوانین «الإنسان الحقيقی»^۱، «الإنسان الأرفع»^۲ و «الإنسان الأول»^۳، اسم می‌برد، انسان کامل را دارای اوصاف زیر می‌داند:

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

۲. کامل‌ترین صورتی است که آفریده‌شده 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 آیینه جامع صفات الهی است.^۴

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

۵. بین وجوب و امکان بزرخ است و میان حق و خلق واسطه که به‌واسطه 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 فص خاتم به خاتم است، یعنی همان‌طور که فص 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 تسیح 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 تباہ 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 در حالی که ماسوای او باقی به «بقاء اللہ» هستند، او باقی با «بقاء اللہ» 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 به‌وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد، همین‌طور انسان کامل به‌وسیله 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 تباہ 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 احادیث است.^۹
۱۷. اصل انشاء و اول ابتداء، ام‌الكتاب و امت اعلاست.^{۱۰}
۱۸. تنها اوست که شایسته مقام منیع خلافة الله است و خلاصه عبداله و مظهر جمیع اسماء است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۴-۴۴۲)

۵-۳-۲- 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 مظہریت اسم «الله» به کمال رسیده است.
۳. جسم او در عالم عنصری ناسوتی به تکمیل خلائق مشغول است اما روح او پیوسته در عالم جبروت سیر می‌کند.
۴. فیض بی‌واسطه از حق تعالیٰ می‌گیرد و خود واسطه و وسیله رساندن فیض به خلائق 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 الله 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 جاءَتْ سِيَّارَةً فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَذْلَى دُلُوهَ قَالَ يَا بُشْرِي هَذَا غُلَامٌ». (یوسف/۱۹) می‌گوید: وجود عارف کامل در بین خلائق مانند آن وارد است که بالای چاه ایستاده بود و دلو در چاه افکنده یوسف را از چاه بیرون کشید و از آن مخصوصه نجاتش داد. مرد عارف کامل واردی است که روح او بیرون از چاه طبیعت بالای آسمان‌ها در سیر است اما جسم او دلوی است که یوسفان را از چاه تاریک طبیعت نجات می‌دهد. (مولوی، ۱۳۷۳: ۹۸۷)
۷. جلوه حق و مظہر کامل حق و خلیفه الله است؛ و به تعبیر عرفانی و بیان ذوقی شهودی حق در لباس بشری و لاہوت در کسوت ناسوتی جلوه‌گر شده یعنی مظہر 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 جبراییل اوست. ولی فروتر از او همانند قندیل 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)

۶-۳-۲- 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 اعلیٰ علیین 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. مردِ تمام و تماماً مردی است که در خواجه‌گی، کار غلامان می‌کند و بسیار افتاده است.

۸. تاج کرامت بر سرنها ده 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: ۴۰-۴۲)

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 گشايش 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 زیبایین دارد و فقط زیبایی‌ها را می‌بیند.
۱۲. مریدانش، حلقه‌به‌گوش از لی 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. همین‌که سالک به آستان وی راه یافت، وارد عالم حقیقت و معنا می‌شود.
۱۶. جز او کسی در معنا به روی سالک نمی‌گشاید.
۱۷. مدرس عشق تنها اوست.

۱۸. اگر همراهی پیر نباشد، جهل، ظلمت‌ها و سختی‌های سلوک قابل حل نیست.
۱۹. پیر مغان، انگشت‌تری 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 اندیشهٔ 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 به عنوان نایب خدا عمل می‌کند.

در اندیشهٔ مسیحی نیز این دیدگاه مطرح شده است. سخنان زیر از انجیل مؤید این نظریه است:

۱. کامل باشید؛ همان‌طور که پدر آسمانی تان 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. نکتهٔ قابل ذکر 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 به صورت گسترده مطرح شده است. عرفای ادیب پیش از ابن عربی این نظریه را در لابهای 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. به‌طوری‌که عرفان و اندیشمندان پس از وی و امدادار و بازگوکننده عقاید وی بوده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. الإنسان (الحقيقي) هو الكلمة الجامعه، و نسخه العالم. فكل ما في العالم جزء منه و ليس الإنسان (الحقيقي) بجزء واحد من العالم. (ابن عربى، ١٩٩٤: ٣٠٠/٢)

۲. أدخل العالم كله أجمع تحت تسخير هذا الإنسان الأرفع فما من ملاً أعلى إلّا يك مستعمل. (ابن عربى، ١٣٣٦، الف: ٤)

۳. أعلم أنَّ الله تعالى لما أراد أن يخلق الإنسان بعد ما مهد له المملكة وأحكم أسبابها إذ كان الله قد قضى بسابق علمه أن يجعله في أرضه خليفة نائباً عنه فيها فجعل نسخة من العالم كله بما من حقيقة في العالم إلّا و هي في الإنسان فهو الكلمة الجامعه و هو المختصر الشريف و جعل الحقائق الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم بأسره توجهت على إيجاد هذه النسأة الإنسانية الإمامية. (ابن عربى، ١٣٣٦: ٩٤)

۴. أعني بأدم وجود العالم الإنساني، على أن العالم كالخاتم والإنسان كقصبه كان قلب كل إنسان عارف بالله كامل فصا هو محل حكمته المخصوصة به، كما قال: منزل الحكم على قلوب الكلم. (كاشانى، ١٣٧٠: ١١)

۵. هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، و هو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سمي إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم فهو الإنسان الحادث الأولي و الشيء الدائم الأبدى، و الكلمة الفاصلة الجامعه، قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كقصب الخاتم من الخاتم، و هو محل النقش و العلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته. و سماه خليفة من أجل هذا، لأنَّه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن. (ابن عربى، ١٩٤٦: ٥٠/١)

٦. 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 عربي، بي تا: ٢٦٦/٣)

٧. فليس العالم إنساناً كثيراً إلا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه الناطقة كما إن نشأة الإنسان لا تكون إنساناً إلا بنفسها الناطقة ولا 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 والتنوع في الصور وبقاء العالم به فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره^(ص) إنه كان بمنزلة الجسد المسوى وحال العالم بعد موته بمنزلة النائم وحالة العالم ببعثه يوم القيمة بمنزلة الانتباه واليقظة بعد النوم. (همان: ١٨٧/٣)

٨. 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: ١٣٢/٤)

٩. و الروح المضاف إلى الحق الذي نفع منه في عالم الحق هي الحقيقة المحمدية القائمة بالأحد. (ابن عربي: ١٤٢١: ٣٣/٣)

١٠. كما نبه على الحقيقة المحمدية التي هي اصل الانشاء و اول الابداء، فقال عنده ام الكتاب فنحن الكتاب الأجلی و هو ام الأعلى. (ابن عربي، ١٤٢٦: ٥٥)

كتاب نامه

- فرآن کریم. (۱۳۹۲). ترجمة 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 إحياء الكتب العربية.
- _____ (۱۴۲۶). عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الكتب العلمیہ.
- _____ (۱۴۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار المحقق البیضاء.
- _____ (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. محقق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعة بریل.
- _____ (۱۳۳۶). عقله المستوفز. لیدن: مطبعة بریل.
- _____ (بی تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر.
- اسفندیاری، آپه نا. (۱۳۸۸). «چلیپا، رمز انسان کامل». پژوهش در فرهنگ و هنر. دوره نخست. شماره ۱. صص ۱۹-۵.
- 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 شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان غزلیات. به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران: زوار.
- حسینی، سید قوام الدین. (۱۳۷۹). «انسان کامل مظہر 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 محمد کاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۰. تهران: مرکز دائرة المعارف 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 داودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدد بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه الحقيقة و شریعه الطریقه. مصحح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شاکر، محمد کاظم 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، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرح فصوص الحكم. ترجمة نصرالله حکمت. تهران: الهمام.
- علیزاده، بیوک و سید مرتضی 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 فرید الدین راد مهر. تهران: نیلوفر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحكم. قم: بیدار.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۸). اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گولپینارلی، عبدالباقي و توفیق سبحانی. (۱۳۸۳). مولانا جلالالدین محمد. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماسینیون، لویی. (بی‌تا). الانسان الكامل فی الاسلام و اصالته النشوریه. بی‌جا.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. 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 عبدالی. (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، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. مصحح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- میبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عده الابرار. مصحح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۶). الإنسان الكامل (نسفی). مصحح: ماریزان موله. تهران: انتشارات طهوری.
- النفری، محمد بن عبدالجبار بن الحسن. (۱۴۱۷). المواقف و المخاطبات، محقق. مصحح: اثر یوحنا ابری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- همایی، جلال الدین. (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 Fuşūş al-Ḥikam. Nasrullāh Hikmat. Tehran: Elham.
- Alniffari, 1417. Almavāgīf 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.
- Goulpinārlı& Sobhāni, Abd-ul- bāgi& Tofiq (1383). Molāna Jalal-ul-din. Tehran: moassese motaleat va tahgigat-e farhangi.
- Great Islamic Encyclopedia (1380). Zire nazare mouhammad kazem mousavi Bojnoordi. jelد 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’ Mughrīb. 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). Fuşūş al-Ḥikam. Gahirat: dar-o ehyā-il- kotob-il- arabiat.
- (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 fī Islam va isālatohu-ul-noshouriāt. 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 Haqīqa Wa Šari'at Al-Ṭariqa. Mohammad Tagi Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran,
- Tabaatabaayi. Mouhammad Houssein (1417). Almizan fī tafsir-il quran. Qom: Jamia modarresin hoze-ye elmiah Qom.