فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۹۰-۶۸

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 خلقِ انسان به‌صورتِ خدا که در عهد عتیق آمده و هم مسئلهٔ 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 فلسفهٔ مسیحی و در قرون‌وسطی به نحوی مطرح بوده است. ازاین‌رو، 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 بررسی‌شده؛ سپس این مفهوم در آثار ادبی-عرفانی عربی و فارسی کاویده و سپس تحلیل‌شده 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، نویسندهٔ این مقاله معتقد است مفهوم انسان کامل در ادیان توحیدی، عرفان اسلامی و آثار عرفای قرون پیش از ابن اعربی آمده است و وی این مفهوم را تنها به‌صورت نظام‌مند و گسترده بیان کرده است. از میان عرفای ادیب: النفری، سنایی، میبدی، 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.

۱. دانش آموختهٔ دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. s_saadatie@ut.ac.ir

تاریخ دریافت ۹۹/۲/۲۸
تاریخ پذیرش ۹۹/۱۰/۱

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

۱. مقدمه

مفهوم انسان کامل هرچند در عرفان اسلامی، خاستگاه اسلامی دارد، بااین همه، نمی توان شباهت آن را با نظام گنوسی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوسی و در ادیان باستان بـه نـام «انسان نخستین» نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قباله، و انسان قدیم (انسـان ازلی) نزد مانویان مطرح بوده است، اَشکالی از این تفکر تلقی می‌شـود. (ماسـینیون، بـی‌تـا: ۱۰۷/۱)

۱-۱ اهداف و پرسش‌های پژوهش

در آثار تحقیقی گذشته در این باره، از آنجا که مرز بین ادبیات عرفانی و عرفـان محـض مشخص نشده و تنها یک اثر و یا نهایتـاً اندیشـهٔ دو عـارف بررسـی تطبیقـی شـده اسـت، نویسندهٔ این مقاله می‌کوشد علاوه بر بررسی سیر تحول اندیشـه در عارفـان، مفهـوم انسـان کامل را در ادبیات عرفانی عربی و فارسی بررسی کند.

این نوشتار درصدد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. نظریهٔ 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 محـض، نحـوهٔ بـه‌کـارگیری زبـان اسـت. تفاوت‌های آشکاری میان زبان آثار عرفانی وجود دارد. هدف برخی آثار، فقط انتقـال معنـی است و در حد کارکرد مکانیکی زبان متوقف‌شده است. چنین آثاری بهره‌ای از ادبیّت زبـان ندارند؛ بنابراین وارد جنبه‌های زیبایی زبانی نشده‌اند و عاطفهٔ خواننده را برنمی‌انگیزنـد. در مقابل، هدف اولیهٔ برخی آثار، ایجاد حس زیبایی و لـذت در خواننـده اسـت؛ هرچنـد کـه هدف ثانویه‌شان، انتقال معنی نیز بوده است؛ جنبه‌های ادبی این آثار در اوج خود قـرار دارد و حتی برخی آثار مانند مناجات‌نامهٔ خواجه عبداله انصاری، به شعر بسیار نزدیک می‌شـود؛ تا جایی که می‌توان گفت این آثار، شعر منثورند. برخی از آثار هم حدفاصل ایـن دو شـیوه

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

مقالات متعددی دربارهٔ انسان کامل نوشته‌شده است. به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در سال (۱۳۹۱) ذوقی و مؤذنی در مقالهٔ «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریهٔ او با ابن عربی» اوصاف انسان کامل را ازنظر مولوی و ابن عربی کاویده‌اند.

در سال(۱۳۸۹)اعوانی و همکاران در مقالهٔ «انسان کامل به روایت ابن عربی» بـه بیـان ویژگی‌های انسان کامل از منظر ابن عربی پرداخته‌اند. در سـال (۱۳۸۹) معتمـدی و عبـدی در مقالهٔ «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 مقالهٔ «قرائتـی بـین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی» این مفهوم را میان ادیان مختلف بررسی کـرده‌انـد. در سال (۱۳۸۹)مونسان در مقالهٔ «نظریهٔ انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی» بـه بیـان اوصاف انسان کامل از منظر این دو عارف پرداخته است.

در سال (۱۳۸۸) اسفندیاری در مقالهٔ «چلیپا، رمز انسان کامل» به بیـان تشـابهات رمـزی چلیپا و انسان کامل پرداخته است. در سال (۱۳۸۸) محمدی در مقالهٔ «نظریهٔ «انسـان کامـل» در دیوان سنایی» اوصاف انسان کامل را در دیوان سـنایی کاویـده اسـت. در سـال (۱۳۸۸) علی زاده و مبلغ در مقالهٔ «ویژگی‌های اصلی انسان کامـل از منظـر عرفـان» اوصـاف انسـان کامل را در عرفان بررسی کرده است.

در سال (۱۳۸۷) چراغی در مقالهٔ «بررسـی مفهـوم انسـان کامـل از دیـدگاه عزیزالـدین نسفی» این مفهوم را ازنظر نسفی کاویده است. در سال (۱۳۸۵) آل عصفور در مقالهٔ «انسان کامل و انسان‌شناسی مولانا» ویژگی‌های انسان کامل را ازنظر مولوی بررسی کرده اسـت. در سال (۱۳۷۹) حسینی در مقالهٔ «انسان کامل مظهر اسم اعظم» اوصاف انسان کامل را بر اسـم اعظم منطبق دانسته است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 مقایسهٔ دو عارف اکتفا شده است.

اما نویسندهٔ 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

ازنظر همه ادیان ابراهیمی، خداوند واجد همهٔ کمالات است و بنیادی‌ترین روایت *کتاب مقدس* دربارهٔ انسان این است که: انسان به‌صورت خدا آفریده‌شده است. در *تورات* آمده است: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به‌صورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار آن‌ها بر ماهی‌های دریا، پرندگان آسمان‌ها، بر گلّه‌ها، 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: ۲۷-۲٦)

فیلون اسکندرانی (Philo Judaeus) که از فیلسوفان برجستهٔ یهودی و از پیروان فلسفه نوافلاطونی است، (فانینگ: ۱۳۸٤: ۳۹) قائل به موجودی آسمانی به نام لوگوس است. او معتقد است که وقتی *کتاب مقدس* می‌گوید که خدا انسان را به‌صورت خدا آفرید؛ (کتاب مقدس: پیدایش، ۱: ۲۷-۲٦) یعنی او انسان را به‌صورت «خدای دوم» که لوگوسِ 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 نه‌تنها الگویی برای آفرینش، بلکه تضمینی درونی است که کلّ آفرینش را فرامی‌گیرد و مخلوقات گوناگون را در

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 همهٔ انسان‌ها به درجات متفاوت در او سهیم‌اند. (جان هیک، ۱۳۸٦: 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 کلیدیِ عیسی(ع) در این ارتباط که می‌گوید: «کامل باشید؛ همان‌طور که پدر آسمانی‌تان کامل است» (کتاب مقدس: متّی، ۵: ٤٨). 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 ارادهٔ 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 ازنظر مسیحیت، بیشتر متفکران مسیحی بر این نظرند که امکان دستیابی به کمال اخلاقی، حتّی به مدد فیض الهی در این جهان و قبل از مرگ برای انسان غیرممکن است. ازاین‌رو، *امانوئل کانت* (Immanuel Kant) فیلسوف مسیحی، استدلال کرده است که: ازآنجایی‌که 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، مشکلِ 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 قابل‌دسترس است، گوهر کمال است و همین عشق است که

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

به‌طور 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» ترجمه‌شده است. این واژه به معنی نهایت رشد یافتگی و بلوغ و در موردی به کار می‌رود که یک‌چیز به نقطه نهایی رشد و پیشرفتی که برای آن تعیین‌شده 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، به‌عنوان راهی برای زندگی معرفی می‌شود (کتاب مقدس: لوقا، ۱۸: ۱۹). مطابق این دیدگاه، تنها در سایه تأیید الهی می‌توان به‌سوی 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) بااین‌حال، *پولس* معتقد است که با تأیید الهی – که به‌واسطهٔ عیسی افاضه می‌شود– شخص، همانند یک ورزشکار قابل و توانای المپیک، توانایی درستکار شدن و شبیه عیسی گشتن را پیدا می‌کند. او می‌گوید: «نه این‌که من پیش‌ازاین به همه‌چیز دست‌یافته‌ام و نه این‌که کامل شده‌ام، اما در راه رسیدن به هدف پافشاری می‌کنم.» (کتاب مقدس: فیلیپیان، ۳: ۱۲) نکته قابل‌توجه 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 خلقِ انسان به‌صورتِ خدا که در *عهد عتیق* آمده است، و هم مسئلهٔ 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 قرون‌وسطی نیز به نحوی مطرح بوده است. ازاین‌رو، انسان کامل کسی است که کمال پذیرفته و شبیه خدا شده است؛

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

به‌عکس انسان ناقص که به سبب فقدان کمال، شباهتی با خدا ندارد. (ژیلسون،۱۳٦٦: ۲۳۳/۱)

۲-۱-۳- انسان کامل در اسلام

انسان کامل که از او با القابی چون کون جامع، قطب عالَم، جام جهان‌نما، خلیفه، امام، صاحب زمان، اکسیر اعظم، خضر، مهدی، کامل، مکمّل، دانا، بالغ و... نیز تعبیر می‌شود اصطلاحی است عرفانی و بر کسی که مظهر أتمّ اسمای حسنای الهی و آیینه تمام نمای خداست و در شریعت، طریقت و حقیقت، تمام و در اقوال و افعال و اخلاقِ نیک و نیز در معارف الهی سرآمد همه است اطلاق می‌گردد. (نسفی،۱۳۸٦: ۷۵)

این اصطلاح در *قرآن* صریحاً به کار نرفته است؛ اما معنا و مفهوم آن را از آیاتی که به خلیفه‌اله، امام، مطهّر، مخلَص، مهتدی، صدّیق، صالح، مقرّب، سابق، مصطفی، مجتبی، ولی‌اله، رسول، نبی، صاحبان نفس مطمئنه و عبودیت تامّه، مربوط است می‌توان برداشت کرد. افزون بر این چون انسان کامل در همه اوصاف کمال سرآمد همه است می‌توان همهٔ 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*، خُلق وی است، می‌توان همه *قرآن* را وجود کتبی انسان کامل و سوره‌ها و آیات آن را مدارج و معارج وی معرفی کرد. (پارسا،۱۳٦٦: ۳٦۲)

قرآن کریم میان پیامبران هیچ تفرقه‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد: «و المُؤمِنونَ کُلٌّ ءامَنَ بِاللّهِ و مَلـئِکَتِهِ و کُتُبِهِ و رُسُلِهِ لانُفَرِّقُ بَینَ اَحَد مِن رُسُلِهِ» (بقره/ ۲۸۵) در برخی از روایات نیز به این نکته به صورت رمز اشاره شده است؛ ازجمله روایتی است که از *امام علی بن ابی‌طالب*(ع) نقل‌شده است: نخستین چیزی که خداوند متعالی آن را آفرید نور حبیبش محمّد(ص) بود؛ پس خداوند از نور محمّد(ص) بیست دریا آفرید که همه از جنس نور بود. سپس به نور محمّد(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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

حشر تویی. آنگاه نور یادشده به سجده افتاد و سپس برخاست و از او صدوبیست و چهار هزار قطره مترشّح شد و خداوند متعالی از هر قطره پیامبری آفرید و زمانی که انوار انبیا کامل شد همهٔ آن‌ها مانند طواف حاجیان بر گرد خانه خدا، بر گرد نور *محمّد*(ص) طواف کردند. (مجلسی،۱٤۰۳: ۲۷/۱۵)

خداوند در سورهٔ *یس* می‌فرماید: ما همه‌چیز را در امام مُبین احصا کرده‌ایم: «و کُلَّ شَیء اَحصَینـهُ فی اِمام مُبین» (یس/۱۲) و این، به اعتباری به جامعیت انسان کامل که ملاک خلافت اوست اشاره دارد، ازاین‌رو برخی از مفسران گرچه امام مبین را در آیه مزبور به کتاب مبین که همان لوح محفوظ است تفسیر کرده اند (طباطبایی،۱۳۷۰: ٦۷/۱۷)، ولی با توجه به روایات وارده آن را به نحوی بر *علی بن ابی‌طالب*(ع) منطبق دانسته و چنین معنایی را ازجمله معانی باطنی و اشارات *قرآن* به‌حساب 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 آن ها سریان دارد، بلکه باید بگوییم حقایق عالم مظاهر حقیقت انسان کامل است؛ ازاین‌رو اهل معرفت عالم خارج را «انسان کبیر» دانسته‌اند. (دانشنامهٔ بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ :٤۰۵۱/۱۰)

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 الاوّل»، «الانسان الاوّل الحقّ» و عبارت «الانسان فی العالم الاعلی تامّ و کامل»، در فرهنگ اسلامی به‌کاررفته‌اند. بایزید بسطامی هم پیش *از ابن عربی* اصطلاح «الکامل 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، مظهر کمال صفات الهی شده، و به مقام و مرتبه «انا الحق» نائل شده است، و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 «حوّای معنی» سخن راند. امّا تا آنجا که اطّلاع 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، ازجمله در نخستین فصّ کتاب نفیس *فصوص الحکم* به کار گرفته است. پس از وی، ظاهراً عزیزالدّین نسفی، اوّلین 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: ٤٤٢-٤٤١)

حسین بن منصور حلاّج از عرفای بنام قرن چهارم، تأثیری عمیق در تأسیس نظریهٔ فلسفی ـ صوفیانه‌ای داشت که نزد ابن عربی، نسفی و جیلی به نظریهٔ انسان کامل معروف شد. حلاّج با تأکید بر این خبر مشهور که می‌فرماید: «خدا انسان را به‌صورت خویش آفرید» (کلینی،۱۳۹۸: ١٣٤/١) خلقت خدا گونهٔ انسان را مطرح کرد و میان دو جنبهٔ مختلف از طبیعت آدمی؛ یعنی «لاهوت» و «ناسوت» تفاوت نهاد. به نظر *حلاّج*، 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 گَرد او نمی‌رسد- به ایجاد انقلابی در فلسفه صوفیانه منجر شد. (عفیفی،۱۳۸۰: ٤٣)

۲-۳- عارفان ادیب و مفهوم انسان کامل

۲-۳-۱- النِفَّری

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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

و از سوی دیگر با اتّصاف به صفات حق ، به جهـان، معنـی دهـد و در جهـان، عمـل کنـد. تصویر نفری از جلیس خدا، شباهت دقیقی با نظریه ابـن عربـی دربـاره انسـان کامـل دارد. (النفری،۱٤۱۷: ۱٤۸)

۲-۳-۲- سنایی

سنایی، قطب زمان و ولی خدا را با اوصاف متعـددی سـتوده اسـت. ازنظـر وی انسـان کامل:

۱. در مقام معاینه قرار دارد و قدرت روحی وی به حدی است که مرغ روح دیگـران را از قفسِ تن به پرواز درمی‌آورد.

۲. انسان کامل نیازمند حقیقی به خداست اما از همهٔ مخلوقات بی‌نیاز است.

۳. وی راست باز و پاک‌باز است و مدام در حال مشاهده و کشف است.

٤. اهل ریاضت است و آمادهٔ سر به دار شدن در راه خدا است.

انسان کامل اهل ملامت است و عاشق و شیفتهٔ مرگ است. (سنایی،۱۳۸۳: ٤۹۰-٤۸۹)

۲-۳-۳- میبدی

میبدی با زبانی کاملاً تصویری قطب روزگار و انسان کامل را ایـن‌چنـین معرفـی کـرده است: بُدَلا چهل تن هستند؛ اُمَنا هفت نفرند، خلفا سه نفر و قطب یکی است. قطب:

۱. عارف به همهٔ اینان است و بر ایشان اشراف دارد چراکه امام اولیا است و کسـی وی را نمی‌شناسد.

۲. برگزیدهٔ روزگار است.

۳. چراغ دین است.

٤. پرچم یقین است.

۵. پادشاه طریقت و امین شریعت است.

٦. خداوند وی را برگزیده و به ریسمان «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» بسته و بـه قیـد وب نـد «وَ أَلْزَمَهُمْ کَلِمَةَ التَّقْوی» استوار کرده است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

۷. خود خداوند به انسان کامل در دبیرستان ازل، ادب هم‌نشینی آموخته است. (میبدی، ۱۳۷۱: ٦٥/٣)

۲-۳-٤- ابن عربی

وی که از «الانسان الکامل» گاهی هم با عناوین «الانسان الحقیقی»[۱]، «الانسان الأرفع»[۲] و «الانسان الاوّل»[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 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.[٤]

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

٥. بین وجوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه که به‌واسطه و مرتبه وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است به عالم می‌رسد.

٦. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصلهٔ جامعه است.

۷. نسبت به‌حق 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 به‌وسیلهٔ او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد.[٥]

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 مخلوقٌ به است، یعنی که عالم به سبب او خلق‌شده است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 تجلّی 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.

۱٤. او حامل سرّ الهی، یعنی کلمه «کن» است و خدا تنها او را به‌صورت خود آفریده است. و در ازل آزال با خدا بوده و تا ابد آباد هم با خدا خواهد بود و درحالی‌که ماسوای او باقی به «ابقاء اللّه» هستند، او باقی با «بقاء اللّه» 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 حقّ است.[۸]

۱٦. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست. همان‌طور که روح به‌وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرّف 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 تصرّف می‌کند و آن را اداره می‌نماید، و همان‌طور که روح و نفس ناطقه سبب حیات و فضیلت و معنویّت 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 به‌حق است که حق از آن در عالم دمیده است و قائم به احدیّت است.[۹]

۱۷. اصل انشاء و اوّل ابتداء، ام‌الکتاب و امّت اعلاست.[۱۰]

۱۸. تنها اوست که شایسته مقام منیع خلافهٔ اللّه است و خلاصه عبداله و مظهر جمیع اسماء است. (جهانگیری،۱۳۷۵: ٤٤٤-٤٤۲)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 «اللّه» به کمال رسیده است.

۳. جسم او در عالم عنصری ناسوتی به تکمیل خلایق مشغول است اما روح او پیوسته در عالم جبروت سیر می‌کند.

٤. فیض بی‌واسطه از حق‌تعالی می‌گیرد و خود واسطه و وسیلهٔ رساندن فیض به خلایق می‌گردد.

۵. در هر عصر و زمانی یکی از خاصان و برگزیدگان ممتاز حق که ذاتاً کامل و مکمل بشر خلق‌شده باشد وجود دارد که منصب هدایت و ارشاد و مقام خلیفهٔ اللهی مخصوص اوست؛ و هموست که واسطه فیض ما بین حق و خلق است. (همایی،۱۳۸٤: ۱۸٦)

٦. آن «وارد»ی است که در قرآن مجید در داستان حضرت یوسف آمده است: «وَ جاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ فَأَدْلى دَلْوَهُ قالَ يا بُشْرى هذا غُلامٌ». (یوسف/۱۹) می‌گوید: وجود عارف کامل در بین خلایق 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 دلوی است که یوسفان را از چاه تاریک طبیعت نجات می‌دهد. (مولوی،۱۳۷۳: ۹۸۷)

۷. جلوهٔ حق و مظهر کامل حق و خلیفهٔ اللّه 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 به‌حق است. (همان: ۹۸۷)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

۸. ارشاد و رهبری از آن انسان کامل است. از آن قطب است: «بهـر دوری ولـی قـائمی 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 جبرائیـل اوسـت. ولـی فروتـر از او هماننـد قنـدیل و پایین‌تر از وی، شبیه جایی اسـت کـه مشـکات در آن نهنـد... افـرادی کـه در صـف آخـر نشسته‌اند، به دلیل ضعف بینایی، طاقت دیدار نور ندارند...

۱۲. «قطب، مردمک دیـده اسـت، بایـد او را جسـت»، «قطـب، شـیر اسـت و کـارش صیدافکنی است. باقی خلق، ریزه‌خوار خوان اویند.»

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

۱٤. قطب گرد خود می‌تند و افلاک گرد وجود او می‌گردند. (گولپینارلی،۱۳٦۳: ۲۷۹)

۲-۳-٦- شیخ محمود شبستری

ازنظر 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.

٤. مقیم مقام اعلی‌علیین است.

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

٦. اهل ثبات و استقامت (همانند نوح نبی)، اهل توکل (همانند ابراهیم)، اهلِ 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 خواجگی، کار غلامان مـی‌کنـد و بسـیار افتـاده است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

۸. تاج کرامت بر سرنهاده و به مرتبهٔ بقاءِ پس از فنا رسیده است.

۹. شریعت و طریقت را شعار و دثار خویش قرار داده و به مقام حقیقت رسیده است. (شبستری،۱۳۸۲: ٤٢-٤٠)

۲-۳-۷- حافظ

حافظ انسان کامل را پیر مغان خویش می‌داند و در سراسر غزلیات خویش، وی را ستوده است. ازنظر 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.

٤. دعا در حق وی، ورد سحرگاهی مریدان است.

۵. اسرار الهی را می‌داند.

٦. 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 میسّر نیست.

۱۰. سالکان را دم‌به‌دم راهنمایی می‌کند.

۱۱. نگاه زیبابین دارد و فقط زیبایی‌ها را می‌بیند.

۱۲. مریدانش، حلقه‌به‌گوش ازلی وی‌اند.

۱۳. سالک باید در محضر وی، سختی‌های سلوک را به جان بخرد.

۱٤. هنگامی‌که غم بر دل سالکان سایه افکَند، آستانهٔ وی مأمن سالک است.

۱۵. همین‌که سالک به آستان وی راه یافت، وارد عالم حقیقت و معنا می‌شود.

۱٦. جز او کسی درِ معنا به روی سالک نمی‌گشاید.

۱۷. مدرّس عشق تنها اوست.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

۱۸. اگر همراهی پیر نباشد، جهل، ظلمت‌ها و سختی‌های سلوک قابل‌حل نیست.

۱۹. پیر مغان، انگشتری و خاتم سلیمان را داراست و بر تمامی مخلوقات ولایت دارد.

۲۰. دم عیسوی و جان‌بخش نیز مختص انسان کامل است. (حافظ،۱۳۸۵: ۲۳٤ و۱۹۵و ۲۰۱ و ۲۲۱و ۲۳۱و ۲٤۲و ۲۸۹و ۲۹۲و ۳۰۱و ۳۰۷و ۳٤۳و ۳۱۷و ۳۳۱و ۳۳۲و ۳٦۳و ۳۷۵و ٤۱۲و ٤۵٤و ٤۷٤و ۵٤۰)

۳- نتیجه‌گیری

مفهوم انسان کامل قرن‌ها پیش از ابن عربی و در آثار اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان کاملا 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 به‌عنوان 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 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.

نکتهٔ 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 ازآنجایی‌که 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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

با عنوان: قطب، ولی خدا، برگزیدهٔ خدا و... معرفی کرده‌اند. اما ابن عربی این مفهوم را تکمیل و نظام‌مند ساخته و به‌صورت نظریه‌ای مدون درآورده است. به‌طوری‌که عرفا و اندیشمندان پس از وی وامدار و بازگوکنندهٔ عقاید وی بوده‌اند.

پی نوشت‌ها

۱. الإنسان (الحقیقی) هو الکلمهٔ الجامعهٔ، و نسخهٔ العالم. فکل ما فی العالم جزء منه و لیس الإنسان (الحقیقی) بجزء لواحد من العالم. (ابن عربی،۱۹۹٤: ۳۰۰/۲)

۲. أدخل العالم کلّه أجمع تحت تسخیر هذا الإنسان الأرفع فما من ملإ أعلی إلّا بک مستعل. (ابن عربی،۱۳۳٦الف: ٤)

۳. اعلم أنّ اللّه تعالی لمّا أراد أن یخلق الإنسان بعد ما مهّد له المملکهٔ و أحکم أسبابها إذ کان اللّه قد قضی بسابق علمه أن یجعله فی أرضه خلیفهٔ نائبا عنه فیها فجعل نسخهٔ من العالم کلّه فما من حقیقهٔ فی العالم إلّا و هی فی الإنسان فهو الکلمهٔ الجامعهٔ و هو المختصر الشریف و جعل الحقائق الإلهیّهٔ الّتی توجّهت علی إیجاد العالم بأسره توجّهت علی إیجاد هذه النشأهٔ الإنسانیّهٔ الإمامیّهٔ. (ابن عربی،۱۳۳٦ب: ۹٤)

٤. أعنی بآدم وجود العالم الإنسانی، علی أن العالم کالخاتم و الإنسان کفصه کان قلب کل إنسان عارف باللّه کامل فصا هو محل حکمته المخصوصهٔ به، کما قال: منزل الحکم علی قلوب الکلم. (کاشانی،۱۳۷۰: ۱۱)

۵. هو للحق بمنزلهٔ إنسان العین من العین الذی یکون به النظر، و هو المعبَّر عنه بالبصر. فلهذا سمی إنساناً فإنه به ینظر الحق إلی خلقه فیرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلی و النشء الدائم الأبدی، و الکلمهٔ الفاصلهٔ الجامعهٔ، قیام العالم بوجوده، فهو من العالم کفصّ الخاتم من الخاتم، و هو محل النقش و العلامهٔ التی بها یختم بها الملک علی خزانته. و سماه خلیفهٔ من أجل هذا، لأنه تعالی الحافظ به خلقَه کما یحفظ الختم الخزائن. (ابن عربی،۱۹٤٦: ۵۰/۱)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

٦. و ما أوجد اللّه على صورته أحدا إلا الإنسان الكامل لا الإنسان الحيوان فإذا حصل حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد ما أوجد من الأسباب لظهور عين الإنسان الكامل. (ابن‌عربی، بی تا: ٢٦٦/٣)

٧. فليس العالم إنسانا كبيرا إلا بوجود الإنسان الكامل الذى 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 فكذلک نفس العالم الذى هو محمد(ص) حاز درجة الكمال بتمام الصورة الإلهية فى البقاء و التنوع فى الصور و بقاء العالم به فقد بان لک حال العالم قبل ظهوره(ص) إنه كان بمنزلة الجسد المسوى و حال العالم بعد موته بمنزلة النائم و حالة لعالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه و اليقظة بعد النوم. (همان:١٨٧/٣)

٨. لا يعرف قدر الحق إلا من عرف الإنسان الكامل الذى خلقه اللّه على صورته و هى الخلافة ثم وصف الحق فى الصورة الظاهرة نفسه. (همان:١٣٢/٤)

٩. و الرّوح المضاف الى الحق الّذى نفخ منه فى عالم الحق هى الحقيقة المحمديّة القائمة بالأحد. (ابن عربی:١٤٢١: ٣٣/٣)

١٠. كما نبّه على الحقيقة المحمّدية الّتى هى اصل الانشاء و اوّل الابتداء، فقال عنده امّ الكتاب فنحن الكتاب الأجلى و هو امّ الأعلى. (ابن عربی،١٤٢٦: ٥٥)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. (۱۳۹۲). ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی. تهران: عابد زاده.
- آل عصفور، محمد. (۱۳۸۵). «انسان کامل و انسان شناسی مولانا»، کاوش نامهٔ زبان و ادبیات فارسی، دورهٔ هفتم، شمارهٔ ۱۲، صص۹۵-۱۲۶.
- ابن عربی، محمّد بن علی. (۱۹۹٤). الفتوحات المکیه (عثمان یحیی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____. (۱۹٤٦). فصوص الحکم. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیه.
- ---------- . (۱٤۲٦). عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ .(۱٤۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار المحجه البیضاء.
- _____. (۱۳۳٦). انشاء الدوائر. محقق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعهٔ بریل.
- _____. (۱۳۳٦). عُقلَه المستوفز. لیدن: مطبعهٔ بریل.
- _____. (بی‌تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر.
- اسفندیاری، آپه نا. (۱۳۸۸). «چلیپا، رمز انسان کامل». پژوهش در فرهنگ و هنر. دورهٔ نخست. شمارهٔ ۱. صص۵- ۱۹.
- اعوانی، غلامرضا و دیگران.(۱۳۸۹). «انسان کامل به روایت ابن عربی». اندیشهٔ دینی. دورهٔ دوازدهم. شمارهٔ ۳٤. صص۱۳۵- ۱٦۰.
- پارسا، محمد. (۱۳٦٦). شرح فصوص الحکم. به کوشش جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان غزلیات. به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران: زوار.
- حسینی، سیدقوام الدین. (۱۳۷۹). «انسان کامل مظهر اسم اعظم». اندیشه دینی، دورهٔ دوم، شماره ٤-۳، صص۳-۲۲.
- چراغی، کیومرث. (۱۳۸۷). «بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیز بن محمد نسفی». پژوهشنامه ادیان. دورهٔ دوم. شمارهٔ ۳. صص۷۳-۱۰۰.
- دانشنامهٔ بزرگ اسلامی. (۱۳۸۰). زیر نظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی. ج۱۰. تهران: مرکز دائره‌المعارف 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). دورهٔ سوم. شمارهٔ ۱۰. صص۱۲۷-۱۳۸.
- ژیلسون، اتین. (۱۳٦٦). روح فلسفه قرون‌وسطی. ترجمهٔ علیمراد داوودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. مصحّح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شاکر، محمدکاظم و فاطمه سادات موسوی. (۱۳۸۹). «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی». الهیات تطبیقی. دورهٔ نخست. شمارهٔ ٤. صص۱۹-۳۸.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۰). تفسیر المیزان. بی‌جا: اسماعیلیان.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). شرح فصوص الحکم. ترجمهٔ نصرالله حکمت.تهران: الهام.
- علی زاده، بیوک و سیدمرتضی مبلغ. (۱۳۸۸). «ویژگی‌های اصلی انسان کامل از منظر عرفان». پژوهش نامهٔ عرفان، دورهٔ نخست، شمارهٔ ۱. صص٦۱-۸۰.
- فانینگ، استیون. (۱۳۸٤). عارفان مسیحی. ترجمهٔ فریدالدین راد مهر. تهران: نیلوفر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۸). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گولپینارلی، عبدالباقی و توفیق سبحانی. (۱۳۸۳). مولانا جلال‌الدین محمد. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ماسینیون، لویی. (بی‌تا). الانسان الکامل فی الاسلام و اصالته النشوریّه. بی‌جا.
- مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٣). بحارالانوار. بیروت: موسسه الوفاء.
- محمدی، محمدحسین. (۱۳۸۸). «نظریهٔ انسان کامل در دیوان سنایی». ادب فارسی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران)، دورهٔ نخست. شمارهٔ ۱. صص١٤٧-١٧١.
- معتمدی، منصوره و ولی عبدی. (۱۳۸۹). «مقایسهٔ لوگوس مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن عربی». مطالعات عرفانی. شمارهٔ ۱۱. صص۲۲۷-٢٤٦.
- مونسان، محبوبه. (۱۳۸۹). «نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی». مطالعات ادبیات تطبیقی (ادبیات تطبیقی). دورهٔ چهارم. شمارهٔ ١٤. صص۱۵۹-۱۸۵.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. مصحح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- میبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عده الابرار. مصحح علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیز الدین. (١٣٨٦). الإنسان الکامل(نسفی). مصحح: ماریژان موله. تهران: انتشارات طهوری.
- النِفَری، محمد بن عبدالجبار بن الحسن. (١٤١٧). المواقف و المخاطبات، محقق. مصحح: أرثر یوحنا أربری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- همایی، جلال‌الدین. (١٣٨٤). مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟. تهران: هما.
- هیک، جان. (١٣٨٦). اسطوره تجسد خدا. مترجمان: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 ʿArabi (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-arabiat.
- _____ (1336 A). Inshā-ul- davāir. Liden: breil.
- _____ (1336 B). Oglat-ul- moustawfiz. Liden: breil.
- _____ (1336). Majmoue rasāil-e Ibn ʿArabi. Beyroot: dar-o mouhajjat-ul- bayza.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

- 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. Tofig 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.
- Sanāʾī (1383). Hadiqat al Haqiqa Wa Šariʿat 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.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]