

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

صفحات ۱۴۶-۱۲۵

بررسی تطبیقی انسان کامل در تفسیر متصوفه و شیعه

ودود هدایی^۱

حسین مرادی زنجان^۲

چکیده

توجه به جایگاه وجودی انسان، از دیرباز بین ادیان مختلف، مقوله‌ای مهم و بنیادین تلقی شده است و در بین ادیان توحیدی و عرفان برآمده از آن ادیان، نمونه علوی انسان در قالب انسان کامل، عرضه شده است. مقاله پیش رو با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی ابعاد مختلف این ایده در آرای شیعه و متصوفه پرداخته است. عرفای شیعه و برخی از متصوفه مانند ابن عربی، عقیده داشتند که انسان کامل، خلیفه حق است و مُهردار خزانه دنیا و پاسدار عالم وجود است. و چون او از میان برخیزد دنیا به پایان می‌رسد و آخرت آغاز می‌شود. انسان کامل همان مُهر ابدی است که بر خزانه آخرت زده می‌شود. از دیدگاه شیعه و قاطبه متصوفه، وجود پیامبر اکرم (ص)، صادر اول یا عقل اول تلقی می‌شود که دلیل خلقت تمامی عالم و موجودات است. در این مقام، متصوفه با تمسک به حدیث «خَلَقَ ا... آدم علی صورته» آدم ابوالبشر را نسخه‌ای مخلوق از صورت عقل اول یعنی حقیقت محمدیه قلمداد می‌کنند. شیعه نیز ضمن قبول این مدعا، بر آن است که تمامی موجودات، تحت امر و اراده این عقل اول قرار دارند. انسان کامل از نظر شیعه تنها مختص انبیا و ائمه معصومین (ع) است؛ در حالی که نزد متصوفه، پیران و اقطاب صوفیه نیز در دسته انسان کامل جای می‌گیرد.

واژگان کلیدی: انسان کامل، شیعه، متصوفه، انبیا، امام.

۱. دانشجوی دکتری الهیات، گروه علوم تربیتی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه علوم تربیتی، رشته الهیات، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

تاریخ پذیرش

۹۹/۱۱/۲

تاریخ دریافت

۹۹/۳/۲۵

۱- مقدمه

انسان، شناخت او و نسبتش با مبدأ هستی از مهم‌ترین موضوعات تعالیم دینی و مکاتب عرفانی است. اگر انسان در سایه عبودیت الهی و هدایت فطری رشدش را شروع کند به مرور زمان شکوفا شده و از عالم ماورای ماده و طبیعت، سر در می‌آورد. در واقع این همان، تفسیر «قَدْ أَلْحَ مَنْ زَكَّيْهَا» (شمس/۹) است. دانه‌ای که کاشته شده بعد از جوانه زدن، رو به بالا حرکت می‌کند و در مسیر متعالی، انواع موانع ریز و درشت را کنار می‌زند. رسیدن به مقام علوی، در مسیر فراز و نشیب سلوک، جز در سایه هدایت نمونه والای انسانی، متصور نیست.

انسان کامل یعنی انسان برتر، مخلوقی که مظهر و مجلای حق در جهان هستی است. او عظمت حق را ندا می‌دهد. این بدان معناست که انسان به جایی می‌رسد که از وادی‌های اضطراب و تردید عبور کرده و نظاره‌گر حق تعالی است و در هستی حق محو گشته است. ابن عربی، پدر عرفان نظری اسلامی و از بزرگان متصوفه، نخستین کسی است که برای الگوی «کمال بلوغ بشری»، در فصل نخست فصوص الحکم خود از تعبیر «الانسان الکامل» استفاده می‌کند. ظاهراً تا سده هفتم قمری، چنین تعبیری کاربرد نداشته و شیخ اکبر، پیشگام طرح چنین تعبیر و نظریه‌ای برای انسان تلقی می‌شود. بعد از ابن عربی، اکثر بزرگان متصوفه از جمله عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل و عبدالکریم جبلی با نگارش کتاب الانسان الکامل فی معرفه الأواخر و الأوایل به رویکرد عرفانی انسان کامل توجه دارد. به عقیده پروفیسور هانری گُربن، مستشرق فرانسوی اعتقاد به «انسان کامل» وجه مشترک میان تشیع و تصوف است. انسان کامل، مسئله‌ای است که در میان صوفیه، شدیداً مطرح است و در تشیع نیز از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده است. مطهری در کتاب «امامت و رهبری»، سابقه طرح این موضوع را با استناد به قول طباطبایی^(۱) چنین آورده است؛ طرح موضوع انسان کامل در میان شیعه و متصوفه به گونه‌ای بوده که «متصوفه از شیعه گرفته است؛ برای این که این مسئله از زمانی در میان شیعه مطرح بوده که هنوز تصوف در میان

مسلمانان، صورتی به خود نگرفته بود و هنوز این مسائل در میان متصوفه مطرح نبود. بعدها این مسئله در میان متصوفه مطرح شده است. پس اگر بنا باشد که از این دو تا، یکی از دیگری گرفته باشد، باید گفت که متصوفه از شیعه گرفته است. این مسئله، همان مسئله «انسان کامل» و به تعبیر دیگر حجت زمان است که عرفا و متصوفه روی این مطلب خیلی تأکید دارند.» (مطهری، ۱۳۸۱: ۵۵) فرمایش امام علی^(ع) در حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه نیز بر این نکته صحنه می‌گذارد که سخن شیعه از انسان کامل، به عنوان حجت خداوند بر روی زمین بر تمامی آثار متصوفه و نحله‌های مختلف عرفانی در جهان اسلام، سبقت تاریخی دارد. منتها، نظریه‌ای مستقل یا نگارش مجزا- که مستقیماً به تعبیر انسان کامل اشاره کند- در بین محققان شیعی صورت نگرفته و در طرح صورت نظری، ابن عربی آندلسی از متصوفه، وام‌دار و پیشگام کاربرد تعبیر «انسان کامل» در عرفان اسلامی است. پس می‌توان گفت که شالوده و بنیاد نظریه انسان کامل، قبل از ابن عربی وجود داشته است و او با استعداد شگرف و نبوغ سرشار خود، انسان کامل را در پیوند با سایر اجزای تفکر عمیق خود مخصوصاً وحدت وجود و اسما و صفات در مدار عرفانی خویش وارد نمود.

مسئله ولایت معنوی، توسط خود امامان مطرح شده و در ژرفای اندیشه شیعه ریشه دوانیده و جزو اصول مذهب آن‌ها شمرده می‌شود. چنان که هر شیعه‌ای به چنین امامت و ولایتی اقرار و اعتراف دارد، یعنی معتقد است که امام، دارای این روح کلی است. ولایت معنوی «امام» از بُعد انسان کامل بودن و مظهر اسماء و صفات خداوند بودن او ناشی می‌شود. در واقع امام، کامل‌ترین و عالی‌ترین مظهر انسانیت در بُعد الهی آن است.

صوفیه، با تعمیم دادن ولایت و بازکردن پای افراد و اطلاق انسان کامل به مشایخ و اقطاب در نوع تلقی خود با شیعه که تلقی انسان کامل را فقط برای پیامبر اکرم^(ص) و امامان معصوم^(ع) جایز می‌دانند، تفاوت‌های اساسی دارند. متصوفه با تمسک به احادیث نبوی، بر این باورند که خداوند از میان خلق، بندگان برگزیده و مقرب دارد که همان اولیاء... هستند. (فناری، ۱۳۸۴: ۲۰)

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

شیعه و متصوفه در آثار خود، متأثر از آبشخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود بر موضوع انسان کامل دلالت دارد. هدف نویسندگان این مقاله این است که نتایج فکری و اعتقادی مشترک و متفاوت متأثر از موضوع انسان کامل در آرای شیعه و متصوفه تبیین شود. مبنای طرح این اندیشه در آرای شیعه، استناد به اقوال ائمه معصومین^(ع) است. صوفیه نیز در چندین دسته، مفهوم انسان کامل را بررسی نموده‌اند که در وهله اول با تمسک به مضمون عبارت «خَلَقَ ا... اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِه»، طرح نمونه الهی و قدسی از انسان را، حقیقت محمدیه، عقل اول یا صادر اول قلمداد می‌کنند. بعد از نور محمدی، انبیای مکرم در قالب انسان‌های کامل، وظیفه هدایت‌گری بشر را عهده‌دار شده‌اند. در دسته سوم، اقطاب و پیران متصوفه، انسان‌های کامل معرفی می‌شوند. نگارندگان در این مقاله، ضمن بررسی تطبیقی نوع تلقی هر کدام از این دو ایده مذکور، برآنند که به پرسش بنیادی زیر پاسخ داده‌اند؛

- وجوه اشتراک و افتراق موضوع انسان کامل در اندیشه شیعه و متصوفه چیست؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

صدها پژوهش پیرامون «انسان کامل» انجام شده که هر کدام ابعادی از این موضوع سترگ عرفانی را باز نموده‌اند، درکل، پیشینه این جستار در سه دسته قابل بررسی است: دسته اول؛ کتاب‌هایی از متصوفه و شیعه است که مستقیماً به موضوع «انسان کامل» توجه داشته و ابعاد مختلف آن در آثار این دو گروه مسطور است که تعدادی از این کتب در مقدمه نوشتار حاضر و در تبیین تبارشناسی کاربرد ترکیب «انسان کامل» ذکر گردید. دسته دوم؛ مقالات و کتبی است که مستقیماً به موضوع انسان کامل در اندیشه شیعه و متصوفه توجه دارند؛ مقاله «ریشه‌یابی انسان کامل در روایات شیعه» (۱۳۹۴) از اسداله کردفیروزجائی از آن زمره است. نویسنده در این مقاله، مصداق اتم انسان کامل را در سیمای پیامبر خاتم^(ص)، امامان معصوم^(علیهم‌السلام) و در عصر حاضر امام عصر^(عج) می‌داند.

مقالاتی دیگر هم چون «سیمای انسان کامل از دیدگاه قرآن و عرفان» (۱۳۹۰) از محمد هادی مرادی؛ مقاله «نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی» (۱۳۹۲) از محمد فنایی اشکوری؛ مقاله «کرامت انسان و انسان کامل در عرفان» (۱۳۸۵) از مرضیه رمضان؛ مقاله «دستاوردهای تبیین آموزه سریان انسان کامل در عالم از منظر عرفان اسلامی» (۱۳۹۶) از داریوش رجبی و احمد سعیدی.

دسته سوم؛ مقالاتی است که انسان کامل را از دیدگاه یک اندیشمند خاص در تصوف اسلامی یا علمای شیعه بررسی می‌کند؛ مقاله «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» (۱۳۸۵) از مرتضی شجاری که اطلاعات ذی‌قیمتی از پیشینه انسان کامل در تصوف و آرای ابن عربی ارائه می‌دهد. از مقالات دیگر در گروه شیعه می‌توان از مقاله «انسان کامل در اندیشه مطهری» (۱۳۸۳) از عبدالله حاجی صادقی نام برد.

۲- بحث اصلی

۲-۱- انسان کامل از منظر شیعه

قابطه عرفای شیعه در شناخت انسان کامل برآن است که انسان کامل، با آدم ابوالبشر متفاوت است. در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) که دلالت بر خلیفه الهی انسان دارد، منظور از آدم، نوع انسانی است نه اینکه تنها حضرت آدم ابوالبشر^(ع) دارای چنین ظرفیت و قابلیت بوده باشد. هرچند وجود حضرت آدم^(ع) به عنوان پیامبر الهی برای سایر انسان‌ها، به عنوان الگوی سیر کمالی مطرح بوده و بین این الگو و تابعان این الگو، سنخیتی لازم و ضروری است. باب سنخیت این معنی را در بر دارد که همه انسان‌ها، قابلیت خلافت الهی دارند. اما از آنجا که خلیفه خداوند، مجالای اسمای حسنای الهی بوده و واسطه بین خداوند و همه موجودات تلقی می‌شود، لاجرم سایر موجودات به خاطر ضعف در ظرفیت و قابلیت‌های درونی و معنوی، قادر به دریافت فیض کمالی از خداوند، به صورت مستقیم نیستند. انسان کامل، با دریافت مستقیم فیض از خداوند و تنزل آن به موجودات به تناسب کشش و ظرفیت آن‌ها، به معنای اتم، خلیفه

خداوند بر روی زمین قلمداد می‌شود و توانایی انتقال اوصاف کمالی مطلق خداوند به موجودات را داراست. انسان کامل با این اوصاف، احاطه وجودی به همه موجودات داشته و علم مطلق، سمع مطلق و بصر مطلق در وجود او متبلور می‌شود. انسان کامل، مظهر اسم اعظم «ولی» است که می‌تواند به اذن خداوند در ماده کائنات تصرف کند و قوای ارضیه و سماویه را در تحت تسخیر خویش درآورد، «حکم او در صورت و هیولی عالم طبیعت نافذ و مجری است و هیولای عنصری برحسب اراده او می‌تواند خلع صورتی نموده و لبس صورت جدید نماید مانند عصای عصای حضرت موسی^(ع) که صورت جمادی را برحسب اراده اش خلع نموده و صورت حیوانی بر آن پوشانده است که به شکل اژدها درآمد؛ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ براعتی، ۱۳۹۱ الف: ۶۵) اما برترین انسان کامل عالم هستی از منظر اندیشمندان شیعی، وجود پیامبر اکرم^(ص) است که مقصود نهایی آفرینش تلقی شده و مظهر و مجلای اکمل اسم اعظم پروردگار عالم است. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۸)

انسان کامل از دیدگاه شیعه، آئینه تمام‌نمای خداوند متعال است. هدف از خلقت انسان، به بهشت رفتن یا به جهنم رفتن نیست، بلکه هدف این است که انسان، آئینه تمام‌نمای خداوند و خلیفه... باشد. (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۵۵؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۶۰-۷۰؛ براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶)

از این رهگذر، انسان کامل در نظر شیعه، «انبیا و امامان معصوم» هستند. پیامبر اکرم^(ص) نه تنها انسان کامل بوده بلکه در رأس انسان‌های کامل نیز قرار داشت. ولی این انسان‌های کامل طبق نص صریح قرآن، نسبت به یکدیگر دارای درجاتی هستند. «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ» (بقره/۲۵۳) (آملی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۱۹۳ و ۲۲۰؛ براعتی، ۱۳۹۱، اب: ۷۳)

به عقیده شیعه، انسان کامل یا خلیفه... تام کسی است که به سر منزل مقصود و حد نهایی رسیده است. وقتی خلیفه خداوند شد، تمام هستی او الهی می‌شود و تمام

رویکردهای او رنگ الهی به خود می‌گیرد. چون وقتی انسان خلیفه‌ا... شد، این شأنیت در وجود انسان است که سخن او در تمام شئون، سخن مُسْتَخْلَفٌ عنه باشد. تمام افعال و رویکردهای او به خداوند نسبت داده می‌شود. مثلاً در رابطه با پیامبر (ص) در قرآن آمده است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ آ... رَمَى» یا «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» هرچه که ایشان بیان می‌فرماید، وحی الهی تلقی می‌شود. چون او خلیفه تام الهی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۰۵؛ براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۳)

نیل به مقام والای انسانی و الگو قرار دادن انبیا و امامان معصوم^(ع) به مثابه انسان‌های کامل، تأکید اساسی اندیشمندان شیعی است. ولی آنچه نیاز به تبیین دارد، کرامت انسانی و جایگاه انسان‌هایی که انبیا و اوصیا نیستند. سؤال اساسی این است که آیا انسان‌های معمولی که از مقام عصمت برخوردار نیستند، نمی‌توانند انسان کامل بشوند؟ براعتی جواب می‌دهد که هدف از آفرینش انسان، خلیفه‌ا... شدن است. یعنی تمام کمالات ذات اقدس الهی در مرتبه فعل در ما تجلی پیدا کند. (همان: ۹۱) براعتی در مقام تبیین موضوع، عقیده دارد در دنیا، مقام نبی و امام را به آن معنا که مسئولیت اجرایی دارد، به هر کس نمی‌دهند. در قرآن دارای شرایط خاصی بوده و به یک تعداد خاصی عطا می‌شود. ولی این فضیلت، وجه کمال نیست. وجه کمال آن‌ها هم همان ولایت و تصرفات تکوینی با اراده است و آن را به همه می‌دهند. مثل حضرت خضر^(ع) که پیامبر نیست ولی به جایی از ناحیه ولایت رسیده که پیغمبر اولوالعزمی چون حضرت موسی^(ع) را به شاگردی قبول نمی‌کند. (همان، ۱۳۹۱: ۷۲)

مسئولیتی که خداوند به سبب تقوا و عصمت به پیامبران و اوصیا می‌دهد، در نظر براعتی مدیریت اعتباری است. آنچه این انسان‌های کامل را برجسته می‌کند، ولایت تکوینی است. انسان‌های معمولی، مسئولیت انبیا و اوصیا را مطابق آیه «... أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/۱۲۴) ندارند. (خمينی، ۱۳۶۰: ۶۹-۷۰)

۲-۲- انسان کامل از منظر متصوفه

عزیزالدین نسفی از متصوفه، عقیده دارد که انسان کامل کسی است که در شریعت و

طریقت و حقیقت به حد کمال رسیده باشد و کمال او در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف است. به تعبیر نسفی، انسان کامل، اسامی و اعتبارات مختلفی دارد که او را شیخ و پیشوا یا هادی و مهدی نیز می‌گویند. (نسفی، ۱۳۸۶: ۴) در برخی تعاریف متصوفه از انسان کامل تعبیر به دانا، بالغ یا کامل و مکمل، خلیفه، قطب و صاحب زمان نیز می‌شود. از خصوصیات انسان کامل است که جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای هستی تلقی می‌شود. این اکسیر اعظم در تعریف نسفی، انبیایی چون عیسی^(ع) را گویند که مرده زنده می‌کند، سلیمان^(ع) را گویند که زبان مرغان می‌داند. (رک: همو: ۴-۵) در اعتقاد نسفی، انسان کامل همیشه در عالم وجود دارد و بیش از یکی نباشد. در حقیقت این انسان، قلب عالم محسوب می‌شود و عالم، بی‌دل وجود ندارد. «در عالم، دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است، یکی بیش نیست. دیگران در مراتب باشند، هر یک در مرتبه‌ئی. چون آن یگانه عالم از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبه وی رسد و به جای او نشیند تا عالم، بی‌دل نباشد.» (همان)

عبدالکریم جیلی عقیده دارد انسان کامل، همان قطبی است که افلاک وجود از اول تا آخر بر دور آن می‌گردند. (جیلی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۶) حسن‌زاده آملی نیز با استناد به فرمایش امام علی^(ع) در خطبه شقشقیه، انسان کامل را قطب زمان معرفی می‌کند: «أَنَّ مَحَلَّيْ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى؛ جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، چون قطب آسیاب است به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند.» سنگ آسیاب بر قطب دور می‌زند و بر آن استوار است، خلافت الهیه نیز قائم به انسان کامل است که قطب عالم امکان است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

مفهوم انسان کامل، مدار اصلی اندیشه عرفانی ابن‌عربی است. او در تبیین مقام انسان عقیده دارد که رتبه انسان، بالاتر از مرتبه ملانکه ارضی و سماوی است. (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۵) انسان به سبب آگاهی از اسمای حسنای الهی، علت غایی ایجاد عالم نیز تلقی می‌شود. (همو: ۴۸) خداوند می‌خواست اعیان اسمای خویش یا عین ذات خود را در

موجودی که جامع تمام حقایق عالم است، نظاره‌گر باشد از این رو انسان را آفرید. «کون جامع» همان انسان کامل است که محل و مجلای ظهور اسمای الهی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹) ابن عربی در کتاب «التدبیرات الالهیه» می‌گوید: «اهل حقایق از این خلیفه (انسان کامل) با عباراتی گوناگون تعبیر کرده‌اند که هریک از آن‌ها معنای خاصی دارد. بعضی «امام مبین»، بعضی «عرش» و بعضی «مرآة الحق» و نظیر این تعابیر گفته‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶ق: ۱۲۱)

ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح بررسی می‌کند. سطح اول؛ سطح تکوینی است که در آن انسان به عنوان یک نوع است و نه به عنوان یک فرد. در واقع نوع انسان، تکویناً کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان است زیرا به مصداق «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» به صورت خداوند آفریده شده است. از این رو انسان روح کل جهان هستی و «عالم اصغر» است. سطح دوم؛ آنکه انسان به عنوان یک فرد مطرح می‌شود. در این سطح، همه انسان‌ها، به طور یکسان کامل نیستند، بلکه میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارترند که «انسان کامل» خوانده شوند. پس می‌توان انسان‌شناسی را در سه دسته بررسی نمود؛ ۱) کون جامع (۲) خلیفه الهی و حقیقت محمدی (۳) رسول، نبی، ولی و قطب. (شجاری، ۱۳۸۵: ۷۷) به اقتضای بحث تطبیقی به این مولفه‌ها اشاره خواهد شد.

۲-۳- بحث تطبیقی

ملاصدرا و اکثر قاطبه عرفای شیعه بر آن هستند که بقای تمام عالم به بقای انسان کامل است. چون انسان کون جامع و مظهر اسم جامع است و از همه تمام اسما در ید قدرت او است، صورت جامعه انسانی و غایت تمام موجودات امکانی قلمداد می‌شود. بنابراین دوام مبادی غایات، دلیل استمرار بقای علت غایی است. پس به شرط بقای انسان کامل، بقای تمام عالم نیز ممکن خواهد بود. در واقع اگر این انسان کامل بر روی زمین نباشد، زمین به اهلش خشم می‌ورزد، عالم متلاشی می‌شود و علت برپایی قیامت نیز همین قضیه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۲۰۰-۲۰۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۸۷-۴۸۸؛ براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

مطابق این نظر، ابن عربی در «فص حکمه الهیه فی کلمه آدمیه»، معتقد است که انسان کامل، عصاره حضرت الهی است و خداوند، او را به صورت خویش مخصوص کرده است: «وَ كَانَ الْإِنْسَانُ مُخْتَصِرًا مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ لِذَلِكَ خَصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ «إِنَّ أ... خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۷) با توجه به این جایگاه، خداوند، انسان کامل را مقصود آفرینش قرار داده است. چنان که با زوال او، دنیا رو به تباهی می‌گذارد و خداوند، عمارت و آبادانی را همراه او به جهان دیگر منتقل می‌سازد. ابن عربی، صفاتی از قبیل اول و آخر و ظاهر و باطن را- که مختص باری تعالی است- برای انسان کامل نیز به کار می‌برد. از نظر او انسان کامل در رابطه با خداوند، بنده بوده ولی در ارتباط با عالم مخلوقات، خداوندگار است: «اگر انسان کامل از دنیا رود و به آخرت انتقال یابد و دیگر در افراد انسانی، کسی نباشد که به کمال وی متصف باشد تا جایگزین وی شود، گنجینه‌های الهی نیز همراه وی به آخرت منتقل می‌شوند؛ زیرا تمام کمالات جز به واسطه وی برپا نبودند، پس آن گاه که او انتقال یابد، آن‌ها نیز با او انتقال می‌یابند.» (همو، ۱۷۸)

در واقع این توصیف از انسان کامل، نسخه‌ای دیگر از ایده شیعه در طرح «ولی» و «حجت زمان» است که هیچ زمانی، زمین از وجود او خالی نیست. مقام قطب که صوفیه از آن سخن می‌گویند، همان مرتبت امامت و مقام خلافت مطروح در آرای عرفا و اندیشمندان شیعی است که نه تعدد در آن راه دارد و نه انقسام به ظاهر و باطن. حسن‌زاده آملی نیز مانند ابن عربی و نسفی بر آن است که امام در هر عصر بیش از یک شخص ممکن نیست و آن خلیفه... و قطب است و کلمه خلیفه به لفظ واحد یا مفرد در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اشاره به وجوب وحدت خلیفه در هر عصر است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

برخی از اندیشمندان شیعی نیز مانند ابن عربی، صفات اول و آخر را به انسان کامل اطلاق می‌کند و عقیده دارد «امام» مظهر تمام‌نمای «هُوَ الْأَوَّلُ وَ هُوَ الْآخِرُ» است. آن‌ها همچون ابن عربی بر این اصل تأکید دارد که تمام کمالات جز به واسطه انسان کامل برپا نمی‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵۲). براعتی از اندیشمندان معاصر شیعه در مثال عینی و

اهمیت واسطه‌گر بودن انسان کامل با تمسک به جریان تجلی خداوند بر کوه (سوره اعراف/۱۴۳)، بر آن است که دلیل متلاشی شدن کوه، تجلی بی واسطه خداوند بود و الا خداوند همیشه با واسطه در تجلی است. خود قرآن نیز به سبب اینکه مرتبه نازل آن تجلی است، هر کجا بگذاریم و یا هر جا باشد، مشکلی پیش نمی آید در حالی که می فرماید: اگر این مرتبه نازل به کوه نازل شود، کوه نمی تواند آن را تحمل کند. در واقع مرتبه نازل قرآن، همان صورت لفظ و کتیبه قرآن است و این که چرا مشکلی ایجاد نمی کند به سبب این است که با واسطه نازل شده است. حال این واسطه در نظرگاه براعتی، همان انسان کامل است. براعتی از این رهگذر، لزوم انسان کامل یا به تعبیری روشن، امام زمان^(ع) را در هر دوره‌ای لازم می داند. زیرا در روایت است که اگر حجت الهی روی زمین نباشد، زمین به اهلش سخط می کند. براعتی بر آن است که دلیل متلاشی نشدن عالم در اثر نزول کمالات الهی به واسطه وجود انسان کامل یا حجت خداوند بر روی زمین است. حتی قیامت نیز با حذف واسطه، به وقوع می پیوندد. زیرا با رحلت آخرین حجت خداوند در روی زمین، دیگر آن واسطه وجود نخواهد داشت در نتیجه، عالم مجلای الهی، بدون واسطه تجلی کرده و متلاشی می شود. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

بنا به نظر امام خمینی^(ره)، روح انسانی به سبب سنخیت با نفخه رحمانی، با دیگر موجودات عالم هستی، تفاوت‌های بسیاری دارد. او در تفسیر جمله عرفانی «السِّرُّ الالهی هُوَ الوجودِ مضاف الی حقیقه الانسانیّه و حصّه من مُطلق التّجلیّ الجَمعی» عقیده دارد سرّ الهی آن وجودی است که بر حقیقت انسانی اضافه شده و بهره‌ای است از مطلق تجلی جمعی خداوند. با توجه به این نکته که تجلی ذات اقدس الهی در موجودات دیگر همچون ملائک، مطلق نیست ولی در خصوص انسان این تجلی به صورت مطلق است. به بیان دیگر امام خمینی بر آن است که خداوند با تمام صفات و جمال در انسان تجلی کرده است، اما ملائکه این جامعیت را ندارند، چون به مصداق «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صافات، ۱۶۴) فرشتگان، مقام معلوم دارند و هر کدام مجلای صفتی از صفات الهی هستند نه جامع

اسمای حسناى الهی. (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۳۱) در اینجا نیز مطمح نظر امام خمینی، انسان کامل است، چون همه انسان‌ها قابلیت و ظرفیت جلوه‌گری را ندارند. در این مقام، انسان کامل مانند پیامبر اکرم^(ص)، واسطه فیض خداوند به بقیه انسان‌هاست و انسان کامل به اندازه قابلیت و ظرفیت هر انسانی، این فیضات رحمانی را انتقال می‌دهد. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۵)

قابطه عرفا و اندیشمندان شیعه عقیده دارند مرتبه عالی این عالم که احاطه بر تمام مراتب هستی دارد، مرتبه عقلانیت وجود است و آن عقلانیت وجود، پیامبر اکرم^(ص) قلمداد می‌شود. به همین خاطر از وجود مقدس رسول اکرم^(ص) به عنوان انسان کامل به عقل اول یا صادر اول تعبیر می‌شود. با این اوصاف در تقسیم‌بندی عقولات عشر فلسفی، جبرئیل که در مقام عقل دهم قرار دارد و به تعبیری عقل فعال نیز نامیده می‌شود، تحت امر عقل اول یا حقیقت محمدیه قرار دارد. براعتی عقیده دارد بنا به صادر اول بودن وجود مقدس پیامبر^(ص)، وحی به ایشان نیز بی‌واسطه بوده و واسطه جبرئیل و ایشان، مراتب نازل و وجودی پیامبر است.

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۳۳ و ج ۵: ۳۴؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۵۱؛ براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۱)

در اندیشه صوفیه نیز عقل اول، صادر اول است. نسفی در بحث از حدیث «خَلَقَ... آدم علی صورته»، بر آن است که پیامبر^(ص)، صورت عقل اول است، آدم نیز منطبق بر صورت عقل اول خلق شده است. در باور نسفی، مرجع ضمیر «ه» در این حدیث، پیامبر (صورت عقل اول) است نه خداوند. (شهبازی، ۱۳۹۸: ۲۳۱) نسفی می‌گوید: «عقل اول، قلم خدای و رسول... است و علت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از اینجا گفته‌اند که خدای تعالی، آدم را بر صورت خود آفرید.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۷) از این منظر، چون عقل اول، نخستین موجود آفرینش است، لذا آدم خاکی نیز به عنوان اول آدمیان، به صورت عقل اول آفریده شده است. (همان: ۳۸۱).

لاهیجی میان خلقت انسان و انسان کامل به عنوان تجلی اکمل آن حقیقت، با انسان در مصداق عام آن تفاوت قائل است؛ در نگاه او، حقیقت انسان، مظهر اسم «...» است و تجلی آن حقیقت در صورت انسان کامل است که شایسته خلافت خداوند بر روی زمین شده

است. خلیفه باید که به صورت مستخلف باشد و معنای واقعی «خَلَقَ... آدمَ علی صورته» نیز همین است. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۲۸ و ۲۲۹)

از این رو بین آرای شیعه در خصوص صادر اول بودن پیامبر اکرم^(ص) و آرای متصوفه، سنخیتی تام می‌یابیم. پیش‌تر اشاره شد که عرفای شیعه، انبیای الهی را نیز انسان‌های کامل معرفی می‌کند که قافله سالار این کاروان، حضرت ختمی مرتبت^(ص) است. نسفی در تبیین نحوه و امکان تجلی صورت عقل اول در آفرینش آدم و انبیاء به تمثیل رابطه زبان و عقل تمسک می‌جوید. «چنان‌که زبان، صورت عقل آدمی است، آدم، صورت عقل اول است و این مخصوص به آدم نیست جمله انبیا صورت عقل اول‌اند و از این جهت فرمود که اول ما خَلَقَ... روحی... چون نبی صورت عقل اول باشد. عقل اول، جان نبی بود.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۸۱-۳۸۲) جلال‌الدین مولوی از دیگر اقطاب صوفیه، در بیان نسبت عقل اول و حقیقت محمدی با آدم، ضمن تمسک به تمثیل میوه و درخت و این‌که پیامبر^(ص) به منزله میوه درخت آدم است و در عین حال خود از هستی همین میوه (حقیقت محمدیه) پدید آمده است، پیامبر را جدّ جد (آدم) می‌نامد؛

مصطفی زین گفت که آدم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام	من به معنی جد جد افتاده‌ام
پس ز من زایید در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجر

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۵: ابیات ۵۲۵-۵۲۷ و ۵۲۹)

اندیشمندان شیعه نیز پیامبر اکرم^(ص) را به سبب صادر اول بودنش برتر از تمامی انبیا و اوصیا می‌داند. او عقیده دارد مقام پیامبر^(ص) از قرآن نیز بالاتر است زیرا با تمسک به آیه «أَمْتُوا أُمَّنَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَي رَسُولِهِ» (نساء، ۱۳۶) تفوق پیامبر بر قرآن معلوم می‌شود. پیامبر اکرم^(ص) دارای مراتب بی‌نهایت وجود است که وصل به منبع فیاض و علی‌الاطلاق پرورگار عالم دارد و در مراتب عالیه، قرآن ناطق است. به همین دلیل خداوند در قرآن، تبعیت از این صادر اول را به عالمیان فرمان می‌دهد. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۷-

۹۸) قرآن وسیله پیامبر برای هدایت مردم است. پیامبر با خود قرآن هدایت نشده است بلکه مستقیماً و بی واسطه از طریق ذات اقدس الهی پرورش یافته است. ائمه معصومین^(ع) نیز جانشینان پیامبر اکرم^(ص) هستند که در کسوت انسان کامل، مقامشان باید در مرتبه قرآن باشد تا بتوانند قرآن را تبیین نموده و از مرزهای اعتقادی و معرفتی این کتاب آسمانی پاسداری نمایند. بنابراین مرتبه اینان به دلیل همپایگی با قرآن از انبیای الهی به غیر از پیامبر اکرم^(ص) بالاتر است. در این مقام، می توان نتیجه گرفت که ائمه معصومین^(ع) جملگی مظاهر اسمای حسناى پروردگار عالم بوده و انسان کامل تلقی می شوند. (همان، ۱۰۷)

بنا به نظر براعتی، اندیشمند و مفسر معاصر شیعی و صوفیانی همچون روزبهان بقلی شیرازی، حدیث «خَلَقَ ... آدم علی صورته» این گونه تحلیل می شود که اگرچه ظاهراً مدلول «آدم» در این حدیث می تواند همه انسان ها باشد یعنی از آن، این مفهوم را استنباط کنیم که همه انسان ها به صورت آفریدگار خلق شده اند اما به این تفسیر، شبهاتی از جنس شبهات اهل مجسمه و مشبّه و حلولی وارد است. در حالی که معنای باطنی حدیث، توصیف نور محمدیّه و بیان وحدت این نور با انوار ذات لایتناهی است. نور محمدی که از انوار ذات الهی سرچشمه گرفته و به مثابه صفتی از صفات خداوند است، با درآمیختن در خُم اتحاد با نور الهی یکرنگ شده و وحدت حقیقی حاصل می شود. در واقع، منظور اصلی حدیث، تجلّی ذات و صفات خداوند بر شخص پیامبر^(ص) است و این تشریف برای نور محمدی، جنبه اختصاصی دارد و آدم ابوالبشر نیز به جهت تخلّق به نور محمدی مستوجب سجده و احترام نزد ملائک گشته و به مقام خلیفه الهی رسیده است. (براعتی، ۱۳۹۱ الف: ۶۵؛ نیز رک: روزبهان، ۱۳۸۳: ۳۳)

در هر دو گروه شیعه و متصوفه عقیده بر این است که کل عالم، انسان بوده و انسان، عالم صغیر است. هرچه در عالم ملکوت وجود دارد، نسخه مشابه آن در این عالم نیز وجود دارد. در واقع کامل ترین موجود آدمی است به همین سبب او را «عالم صغیر» نامند. البته اینکه انسان، جهان کوچک قلمداد می شود، پیشینه ای دراز دارد چنانکه افلاطون نیز انسان را عالم کوچک می داند. ولی صوفیه روی این مسئله تأکید ویژه دارند. ابن عربی

عقیده دارد خداوند با تجلی اسم اعظم نور بر ظلمت، تاریکی را زایل کرد و اسم نور به صورت و هیئت انسان تجلی یافت. به همین جهت است که اولیاء... این عالم را «انسان کبیر» و انسان را که خلاصه و عصاره‌ای از آن تجلی است، عالم صغیر می‌دانند: «تجلی لَه الحقُّ تعالیٰ بِاسْمِ النُّورِ فَانصَبِغْ بِهِ ذَلِكِ الْجَوْهَرِ وَ زَالِ عَنْهُ حَكْمُ الظُّلْمَةِ هُوَ الْعَدَمُ ... وَ كَانِ ظُهُورُهُ بِهٖ عَلٰی صُوْرَةِ اِنْسَانٍ وَ بِهَذَا يُسَمَّيْهِ اَهْلُ ا...، الْاِنْسَانُ الْكَبِيْرُ وَ يُسَمَّيْهِ الْمُخْتَصِرُ الْاِنْسَانُ الصَّغِيْرُ...» (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ۲۳۲ و ۲۳۳) مولوی نیز از رهگذر همین تفکر، انسان را اصطربلاب آسمان علوی شمرده است؛

آدم اصطربلاب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۹۰، ۶: بیت ۳۱۳۸)

در منظر عرفانی عزالدین کاشانی، وجود انسان، کلمه جامع و صحیفه کامل از کتاب هستی به حساب می‌آید که خداوند از آن، اشکال گوناگون معانی و کلمات را پدید آورده است. البته این حقیقت به تناسب کمال انسان می‌تواند در او نمود یابد و کامل‌ترین نمود آن در وجود پیامبر اکرم^(ص) جلوه کرده است. (کاشانی، ۱۳۹۱: ۲ و ۹۵) در نگاه شیخ محمود شبستری نیز، آدمی مظهر و مجلای صورت جامع خداوند است یعنی صفات و اسمای الهی می‌تواند در وی تجلی یابد اما لازمه آن عبور از نفس و رفع حجاب تن است. عبور از این حجاب‌ها باعث می‌شود صورت حقیقی و الهی انسان نمایان شود و أنا الحق گویان در فنای مطلق، خود و خدا را یکی ببیند.

تویی تو نسخه نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

انا الحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انا الحق

(شبستری، ۱۳۸۵، ابیات ۴۳۵ و ۴۳۷)

در نظرگاه شیعه، انسان به مقامی می‌رسد که خداوند بالعرض می‌گردد. سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا خداوند متعال که قدرت مطلق است می‌تواند نظیر خودش را بیافریند؟ در فلسفه جوابی که حکما می‌دهند و این پاسخ درست هم است، اینکه همتا برای خداوند، ممتنع است. قدرت به ممکن و مقدور تعلق می‌یابد و چون روی پرسش ممتنع

است، بنابراین قدرت به آن تعلق نمی‌یابد. در عرفان، عارف جواب می‌دهد: «نه تنها می‌تواند، بلکه آفریده و آن، من هستم. آن انسان است.» انسان به جایی می‌رسد که حلاج‌وار ندای «انی آنا...» سر می‌دهد. در مقامی که درخت در طور سینا ندای «انی آنا...» سر می‌دهد و در آیه «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا... رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص، ۳۰) به آن اشاره شده است. آیا انسان این قابلیت را ندارد که ندای «انی آنا...» سر دهد؟ (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶) دعوت خداوند نیز بر این نکته صحه می‌گذارد که انسان به جایی می‌رسد که تمام ابعاد وجودش الهی شود. «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران / ۷۹) ربانی شدن به معنای شبیه رب شدن است. بنابراین هدف از خلقت انسان نیز رسیدن به این اوج کمالات است. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۷) علامه مطهری نیز در «انسان کامل» بر آن است که «مکتب عرفان یا عشق آسمانی، کمال انسان را در عشق به ذات حق می‌داند. مطابق با این مکتب، نهایت هدف انسان کامل، خداوند است. به عبارت دیگر، انسان کامل حقیقی، خود خدا است و نیز هر انسانی که از خود و همه چیز می‌گذرد و به خدا می‌رسد.» (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۴)

البته تفاوت دیدگاه شیعه و صوفیه در این است که شیعه، به هیچ وجه حلاج را در دایره مفهوم انسان کامل نمی‌داند بلکه او را مصداق انسانی می‌داند که در مسیر کمالات انسانی به مقامات عالیه رسیده است. در حالی که صوفیه، قاطبه پیران متصوفه را داخل در مفهوم انسان کامل دانسته و برای آن‌ها درجاتی از سنخ درجات انبیاء قائل هستند. کشف و کرامات پیغمبرگونه این اقطاب و شیوخ صوفی، به کرات در کتب متصوفه مسطور است. (رک: شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۸ و ۳۰۹)

اندیشمندان شیعی، رشد و پرورش انسان و رسیدن به مقام والای انسانی را منکر نیستند. بلکه هدف از خلقت در نظرگاه آن‌ها رسیدن به کمال‌گرایی معنوی بیان می‌شود. فقط در نوع تلقی از انسان کامل با متصوفه اختلاف نظر جزئی دارند. براعتی، مقام انسان کامل را مختص انبیای الهی و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) می‌داند در حالی که متصوفه علاوه بر انبیای الهی، نیل به مقام انسان کامل را در وجود هر شخص از جمله اقطاب و پیران

متصوفه ممکن می‌دانند. در این مقام استناد به نظری از ابن عربی به عنوان پدر عرفان نظری در طبقه‌بندی اولیاء...، روشن‌گر است؛ ابن عربی بر آن است که «قطب» در هر زمان جز یک نفر نیست. او را غوث نامیده‌اند. او از مقربان درگاه الهی است و در زمان حیات خویش، سالار قوم خود به حساب می‌آید. در نظر ابن عربی، برخی از این اقطاب در یک زمان مشترک و در یک عصر یکسان، دارای حکم و خلافت ظاهر و باطن بوده‌اند. حکم و خلافت ظاهر، به معنی پادشاهی و خلافت دنیوی است. حکم و خلافت باطن هم، مقام معنوی و تقرب آن‌ها در بارگاه قدسی خداوند است. به گفته ابن عربی، ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان و امیرالمؤمنین حضرت علی^(ع) از جمله اقطابی بوده‌اند که از هر دو نوع حکم و خلافت ظاهر و باطن بهره داشته‌اند. ابن عربی، برخی دیگر از پیران متصوفه، از جمله ابویزید بسطامی را نیز در داخل اقطاب یا به بیان واضح انسان‌کاملی می‌داند که دارای خلافت باطن بوده‌اند. اکثر اقطاب به عقیده ابن عربی، صاحب حکم و خلافت باطن هستند. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۶: ۱۸-۲۷)

نتیجه‌گیری

- عرفای شیعه و برخی از متصوفه مانند ابن عربی عقیده دارند انسان کامل، خلیفه حق و واسطه او با مردمان است. اگر این واسطه از میان برخیزد، عالم متلاشی شده و آخرت آغاز می‌شود.

- وجود پیامبر اکرم^(ص) به عنوان عقل اول و کامل‌ترین انسان در جهان هستی، از دیگر نتایج فکری مشترک شیعه و متصوفه است.

- شیعه و متصوفه در نوع تلقی خود از انسان کامل با یکدیگر تفاوت دارند. شیعه عقیده دارد مصداق انسان کامل در وجود انبیای الهی و امامان معصوم تجلی می‌یابد و دیگر انسان‌ها پیروان صرف انسان‌های کامل هستند. در حالی که متصوفه علاوه بر پیامبران الهی، برخی اقطاب، نظیر صحابه پیامبر یا پیران صوفی را نیز در مقام انسان کامل می‌بینند و جایگاه پیامبرگونه برای آن‌ها قائل‌اند.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه (۱۳۹۰)، گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران: پارس کتاب.
- ابراهیمیان، یوسف (۱۳۸۱) جلوه دلداری؛ ترجمه‌ای از جامع‌الاسرار حیدر آملی، تهران: رسالتش.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌ا... (۱۳۸۷ق) شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیة‌اله العظمی المرعشی‌النجفی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶ق) التدییرات‌الالهیه فی اصلاح الملکه الانسانیه، چاپ لیدن.
- _____ (۱۳۷۰) فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیفی، تهران: نشر الزهرا.
- _____ (۱۳۸۳) فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۶) فصوص‌الحکم، به ترجمه محمدعلی و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه
- _____ (۱۴۲۸ق) حکم‌الفصوص و حکم‌الفتوحات‌المسمی بمجمع‌البحرین فی شرح‌الفصین، محقق؛ احمد فرید مزیدی، قاهره: دارالآفاق الهربیه.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) نص‌النصوص، مقدمه و تصحیح؛ هانری گربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات توس.
- براعتی، منصور (۱۳۹۱الف)، تفسیر انسان در قرآن، تبریز: سلوی.
- _____ (۱۳۹۱ب)، لطایف تفسیری (سوره حجرات)، تبریز: سلوی.
- _____ (۱۳۹۲) لطایف تفسیری قرآن، دو جلد، تبریز: سلوی
- _____ (۱۳۹۷)، لطایف تفسیری قرآن (تفسیر سوره فرقان)، تبریز: سلوی.

۱۴۳ _____ بررسی تطبیقی انسان کامل در تفسیر متصوفه و شیعه

- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق) الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الأوائل، بیروت: الکتب العلمیه
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: نشر الف، لام، میم.
- خمینی، روح‌اله (۱۳۶۰) مصباح الهدایه، ترجمه احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- _____ (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: موسسه پاسدار اسلام.
- روزبهان بقلی شیرازی، صدرالدین ابومحمد (۱۳۸۳) عبهرالعاشقین، به تصحیح هانری گُربن، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران: طهوری
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۵) گلشن راز، تهران: آگاه
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۵) «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، دوره ۲، شماره ۲، بهار، صص ۷۳-۹۶
- شهبازی، حسین (۱۳۹۸) تصوف، قبلا و گنوسی در نگاه تطبیقی، تهران: زوار.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳) شرح اصول کافی، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۴۱۰ق) الحکمه المتعالیه، بیروت: دارالأحیاء التراث العربیه.
- طباطبایی، علی (۱۳۸۲) انسان کامل، قم: مطبوعات دینی.
- فناری، حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الانس، چاپ دوم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به اهتمام جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: هما.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) الکافی، قم: المکتبه الاسلامیه.
- لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۸۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش علیقلی محمودی، تهران: نشر علم.

۱۴۴ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحارالانوار، بیروت: دارالأحیاء التراث العربیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) انسان کامل، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۱). امامت و رهبری، قم: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.
- نخشبی، ضیاءالدین (۱۳۶۹) سلک السلوک، به تصحیح غلامعلی آریا، تهران: زوآر.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۶) مجموعه رسائل مشهور به الأنسان الکامل، مقدمه نویس، هانری کُرین، ترجمه ضیاءالدین هشترودی، مصحح موله ماژیران، تهران: طهوری.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۶) کشف المحجوب، چاپ سوم، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

Reverences

- The Holy Quran.
- Amoli, Seyed Haidar (1367) Text of texts, introduction and correction by Henry Corban and Osman Yahya, Tehran: Toos Publications.
- Barati, Mansour (2012a), The Interpretation of Man in the Qur'an, Tabriz: Salvi.
- Barati, Mansour (2012b). Latif Tafhiri (Al-Hujurat Surah), Tabriz: Salwa.
- Barati, Mansour (2013) Interpretive Points of the Quran, 2 volumes, Tabriz: Salwa.
- Barati, Mansour (2018), Interpretation of Quran (Al-Furqan Surah), Tabriz: Salwa.
- Ebrahimian, Yousef (2002) Sights of Beloved; translated version of Haidar Amoli's Society of Secrets, Tehran: Rasanesh.
- Fanari, Hamzeh (2005), Mesbah Al-Ans, 2nd edition, trans. by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (1383), The Perfect Man from the Perspective of Nahj al-Balaghah, Qom: Nashr-e A, Lam, Meem.
- Hojviri, Abolhassan Ali Ibn Osman (1386) Kashf al-Mahjoub, third edition, edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush.

- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Hiba Allah (1387 AH) Explanation of Nahj al-Balaghah, Qom: Publication of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi.
- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Hiba Allah (1428 AH) The Judgment of Al-Fuss and the Judgment of the Conquests called the Majma` al-Bahrain in Sharh al-Fussin, edited; Ahmed Farid Mazidi, Cairo: Dar Al-Afaaq Al-Harbiya.
- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Hiba Allah (1991) Fusus al-Hakam, corrected and annotated by Abu al-Ala Afifi, Tehran: Al-Zahra Publishing.
- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Hiba Allah (2004) The Conquests of Mecca, trans. by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly Publications.
- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Hiba Allah (2007) Fusus al-Hakam, trans. by Mohammad Ali and Samad Movahed, Tehran: Karnameh Publishing.
- Jili, Abdul Karim (1418 AH) The Perfect Man in the Knowledge of the Last and the First, Beirut: The Scientific Book.
- Kashani, Izz al-Din Mahmoud (2012) Mesbah al-Hedayeh and Muftah al-Kifaya, Tehran: Homa Publishing Co.
- Khomeini, Ruhollah (1410 AH) Comments on the description of the chapters of Fusus Al-Hikam and Misbah al-Ons. Qom: Pasdare-Islam Institute.
- Khomeini, Ruhollah (1981) Mesbah Al-Hedayeh, trans. by Ahmad Fahri, Tehran: Payam Azadi Publication. .
- Kolini, Muhammad ibn Ya`qub (1388) Al-Kafi, Qom: Islamic Library.
- Lahiji, Mohammad Ibn Yahya (2002) The Keys of Miracle in Discussing Golshanaraz, by Ali Gholi Mahmoudi, Tehran: Nashr-e-Alam.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH), Baharalanwar, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabiya.
- Motahari, Morteza (1997), The Perfect Man, Qom: Sadra.
- Motahari, Morteza (2002). Imamate and leadership, Qom: Sadra.
- Nahj al-Balaghah (2011), compiled by Sharif Razi, translated by Mohammad Dashti, Tehran: Pars Kitab.

- Nakhshbi, Zia-ud-Din (1369) *Selk-o Alsuluk*, edited by Gholam-Ali Aria, Tehran: Zovar.
- Nasafi, Aziz al-Din Ibn Muhammad (1386) A collection of treatises known as the perfect man, Introduction, Henry Corban, trans. by Zia al-Din Hashtroudi, edited by Mullah Majiran, Tehran: Tahoori Publication.
- Qaisari, Davood (1996) *An Explication of Fusus al-Hakam*, by Jalal Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publication.
- Roozbehan Baqli Shirazi, Sadr al-Din Abu Mohammad (2004) *Abhar al-Ashqin*, edited by Henry Corban, trans. by Issa Sepahbodi, Tehran: Tahoori.
- Rumi, Jalaluddin Mohammad (2011) *Masnavi Manavi*, ed. Nicholson, Tehran: Hermes Publishers.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad (1410 AH) *Hekmat-e Motalieh*, (The Transcendent Wisdom), Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabiya.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad (2004) *Description of Ossol-e Kafi*. Tehran: Scientific and Cultural.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud (2006) *Golshan Raz*, Tehran: Agah Publishers.
- Shahbazi, Hossein (2019) *Sufism, Qabalah and Gnosticism in a Comparative View*, Tehran: Zavar.
- Shajari, Morteza (2006) "The perfect man from the perspective of Ibn Arabi and its background", *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, vol. 2 (2), 73-96.
- Tabatabai, Ali (2003) *The Perfect Man*, Qom: Religious Press.