

فصلنامه علمی-پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

صفحات ۱۲۵-۱۴۶

## بررسی تطبیقی انسان کامل در تفسیر متصوفه و شیعه

وودود هدایی<sup>۱</sup>

حسین مرادی زنجانی<sup>۲</sup>

### 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... أَدْمَ عَلَى صُورَتِهِ» آدم ابوالبشر را نسخه‌ای مخلوق از صورت عقل اول یعنی حقیقت محمديه قلمداد می‌کنند. شیعه نیز ضمن قبول این مدعای برآن است که تمامی موجودات، تحت امر و اراده این عقل اول قرار دارند. انسان کامل از نظر شیعه تنها مختص انبیا و ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> 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 «قد آفلحَ مَنْ زَكِّيَهَا» (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، متصوّر 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 فصوص‌الحكم خود از تعبیر «الانسان الكامل» 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 الكامل و عبدالکریم جبلی با نگارش کتاب الانسان‌الکامل فی معرفة الاخر و الأولیل به رویکرد عرفانی انسان کامل توجه دارد. به عقیده پروفسور هانری گُرین، 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»، سابق طرح این موضوع را با استناد به قول طباطبایی (ره) 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<sup>(ع)</sup> در حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه نیز بر این نکته صحه 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. متنهای نظریه‌ای مستقل یا نگارش مجزا- که مستقیماً به تعبیر انسان کامل اشاره کند- در بین محققان شیعی صورت نگرفته و در طرح صورت نظری، ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 ولایت اقرار و اعتراف دارد، یعنی معتقد است که امام، دارای این روح کلی است. ولایت معنوی «امام» از بُعد انسان کامل بودن و مظہر اسماء و صفات خداوند بودن او ناشی می‌شود. در واقع امام، کامل‌ترین و عالی‌ترین مظہر انسانیت در بُعد الهی آن است.

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

### ۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

شیعه و متصوفه در آثار خود، متأثر از آبشنخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود بر موضوع انسان کامل دلالت دارد. هدف نویسنده‌گان این مقاله این است که تاییج 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<sup>(ع)</sup> است. صوفیه نیز در چندین دسته، مفهوم انسان کامل را بررسی نموده‌اند که در وهله اول با تمثیک به مضمون عبارت «خَلَقَ... آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، 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. نگارنده‌گان در این مقاله، ضمن بررسی تطبیقی نوع تلقی هر کدام از این دو ایده مذکور، برآند که به پرسش بنیادی زیر پاسخ داده‌اند؛

— وجوده 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 زمرة است. نویسنده در این مقاله، مصدق اتم انسان کامل را در سیمای پیامبر خاتم<sup>(ص)</sup>، امامان معصوم<sup>(علیهم السلام)</sup> و در عصر حاضر امام عصر<sup>(ع)</sup> می‌داند.

مقالات‌تی 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 ابن‌عربی و پیشینه آن» (۱۳۸۵) از مرتضی شجاعی که اطلاعات ذی‌قیمتی از پیشینه انسان کامل در تصوف و آرای ابن‌عربی 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

### ۱-۱- انسان کامل از منظر شیعه

قاطبه عرفای شیعه در شناخت انسان کامل برآن است که انسان کامل، با آدم ابوالبشر متفاوت است. در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمُلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) که دلالت بر خلیفه الله‌ی انسان دارد، منظور از آدم، نوع انسانی است نه اینکه تنها حضرت آدم ابوالبشر<sup>(ع)</sup> دارای چنین ظرفیت و قابلیتی بوده باشد. هرچند وجود حضرت آدم<sup>(ع)</sup> به عنوان پیامبر الله‌ی برای سایر انسان‌ها، به عنوان الگوی سیر کمالی مطرح بوده و بین این الگو و تابعان این الگو، سنتیتی لازم و ضروری است. باب سنتیت این معنی را در بر دارد که همه انسان‌ها، قابلیت خلافت الله‌ی دارند. اما از آنجا که خلیفه خداوند، مجالی اسمای حسنای الله‌ی 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 دارد. انسان کامل با این اوصاف، احاطه وجودی به همه موجودات داشته و علم مطلق، سمع مطلق و بصر مطلق در وجود او متبکر می‌شود. انسان کامل، مظہر اسم اعظم «ولی» است که می‌تواند به اذن خداوند در ماده کائنات تصرف کند و قوای ارضیه و سماویه را در تحت تسخیر خویش درآورده، «حکم او در صورت و هیولی عالم طبیعت نافذ و مجری است و هیولای عنصری بحسب اراده او می‌تواند خلع صورتی نموده و لبس صورت جدید نماید مانند عصای حضرت موسی<sup>(ع)</sup> که صورت جمادی را بحسب اراده‌اش خلع نموده و صورت حیوانی برآن پوشانده است که به شکل اژدها درآمد؛ فَالْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ براتی، ۱۳۹۱ الف: ۶۵) اما برترین انسان کامل عالم هستی از منظر اندیشمندان شیعی، وجود پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> است که مقصود نهایی آفرینش تلقی شده و مظہر و مجلای اکمل اسم اعظم پروردگار عالم است.

(براتی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۸)

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

از این رهگذر، انسان کامل در نظر شیعه، «ابیا و امامان معصوم» هستند. پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> 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. «تُلَكَ الرُّسُلُ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ» (بقره ۲۵۲/آملی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۱۹۳ و ۲۲۰؛ براتی، ۱۳۹۱ ب: ۷۳)

به عقیده شیعه، انسان کامل یا خلیفه‌ای... تمام 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 خلیفه‌اش شد، این شائیت در وجود انسان است که سخن او در تمام شئون، سخن مُسْتَخْلَفٌ عنِّه باشد. تمام افعال و رویکردهای او به خداوند نسبت داده می‌شود. مثلاً در رابطه با پیامبر<sup>(ص)</sup> در قرآن آمده است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ... رَمَى» یا «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» هرچه که ایشان بیان می‌فرماید، وحی الهی تلقی می‌شود. چون او خلیفه‌تام الهی است.

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۰۵؛ براتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۳)

نیل به مقام والای انسانی و الگو قرار دادن انبیا و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> 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؟ براتی جواب می‌دهد که هدف از آفرینش انسان، خلیفه‌اش شدن است. یعنی تمام کمالات ذات اقدس الهی در مرتبه فعل در ما تجلی بپیدا کند. (همان: ۹۱) براتی 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<sup>(ع)</sup> که پیامبر نیست ولی به جایی از ناحیه ولایت تکوینی که پیغمبر اول‌العزمی چون حضرت موسی<sup>(ع)</sup> را به شاگردی قبول نمی‌کند. (همان، ۱۳۹۱: ۷۲)

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

## ۲-۲- انسان کامل از منظر متصوف

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 پیشوای 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 آینه‌گیتی نمای هستی تلقی می‌شود. این اکسیر اعظم در تعریف نسفی، انبیایی چون عیسی<sup>(۴)</sup> را گویند که مرده زنده می‌کند، سلیمان<sup>(۵)</sup> 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 مرتبه‌ی وی رسد و به جای او نشیند تا عالم، بی‌دل نباشد.» (همان)

عبدالکریم جیلی عقیده دارد انسان کامل، همان قطبی است که افلک وجود از اول تا آخر بر دور آن می‌گردد. (جیلی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۶) حسن‌زاده آملی نیز با استناد به فرمایش امام علی<sup>(۶)</sup> در خطبهٔ شقسقیه، انسان کامل را قطب زمان معرفی می‌کند: «آنَ مَحَلٌ لِّمِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحْمَةِ؛ جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، چون قطب آسیاب است به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند.» سنگ آسیا بر قطب دور می‌زند و برآن استوار است، خلافت الهیه نیز قائم به انسان کامل است که قطب عالم امکان است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

مفهوم انسان کامل، مدار اصلی اندیشهٔ عرفانی ابن‌عربی است. او در تبیین مقام انسان عقیده دارد که رتبهٔ انسان، بالاتر از مرتبهٔ ملائکه 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 «التدبرات الالهیه» می‌گوید: «أهل 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 «مرأة الحق» و نظری این تعبیر گفته‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶: 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 مصدق «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 گروه‌هایی 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 مؤلفه‌ها اشاره خواهد شد.

### ۲-۳- بحث تطبیقی

ملاصدرا و اکثر قاطبهٔ عرفای شیعه برآن هستند که بقای تمام عالم به بقای انسان کامل است. چون انسان کون جامع و مظہر اسم جامع است و ازمه تمام اسماء 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، ۱۴۱۰: ۱۶۱، ج ۵: ۲۰۰-۲۰۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۸۷-۴۸۸؛ براتی، ۱۳۹۲: ۲: ج ۱: ۱۳۹۲)

مطابق این نظر، ابن‌عربی در «فص حکمه الهیه فی کلمه آدمیه»، معتقد است که انسان كامل، عصارة حضرت الهی است و خداوند، او را به صورت خویش مخصوص کرده است: «وَ كَانَ الْإِنْسَانُ مُخْتَصِّراً مِنَ الْحَضْرَةِ الْأَلَهِيَّةِ وَ لِذَلِكَ خَصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ إِنَّا... خَلَقْنَا آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۷) با توجه به این جایگاه، خداوند، انسان كامل را مقصود آفرینش قرار داده است. چنان که با زوال او، دنیا رو به تباہی می‌گذارد و خداوند، عمارت و آبادانی را همراه او به جهان دیگر منتقل می‌سازد. ابن‌عربی، صفاتی از قبیل اول و آخر و ظاهر و باطن را - که مختص باری تعالی است - برای انسان كامل نیز به کار می‌برد. از نظر او انسان كامل در رابطه با خداوند، بنده بوده ولی در ارتباط با عالم مخلوقات، خداوندگار است: «اگر انسان كامل 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 كامل، 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 می‌گوید، 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 ابن‌عربی و نسفی برآن 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 «إِنَّمَا جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً» اشاره به وجوب وحدت خلیفه در هر عصر است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

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

اهمیت واسطه‌گر بودن انسان کامل با تمستک به جریان تجلی خداوند بر کوه (سوره اعراف/۱۴۳)، برآن است که دلیل متلاشی شدن کوه، تجلی بی‌واسطه خداوند بود و الا خداوند همیشه با واسطه در تجلی است. خود قرآن نیز به سبب اینکه مرتبه نازله آن تجلی است، هر کجا بگذاریم و یا هرجا باشد، مشکلی پیش نمی‌آید در حالی که می‌فرماید: اگر این مرتبه نازله به کوه نازل شود، کوه نمی‌تواند آن را تحمل کند. در واقع مرتبه نازله قرآن، همان صورت لفظ و کتیبه قرآن است و این که چرا مشکلی ایجاد نمی‌کند به سبب این است که با واسطه نازل شده است. حال این واسطه در نظرگاه براعتنی، همان انسان کامل است. براعتنی از این رهگذر، لزوم انسان کامل یا به تعبیری روشن، امام زمان<sup>(۴)</sup> را در هر دوره‌ای لازم می‌داند. زیرا در روایت است که اگر حجت الهی روی زمین نباشد، زمین به اهلش سخط می‌کند. براعتنی برآن 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 می‌پیوندد. 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 می‌شود. (براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

بنا به نظر امام خمینی<sup>(۵)</sup>، روح انسانی به سبب سنتیت با نفخه رحمانی، با دیگر موجودات عالم هستی، تفاوت‌های بسیاری دارد. او در تفسیر جمله عرفانی «السرُّ الالهِ هُوَ الْوُجُودِ مضافُ إلَى حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ حِصَّةٌ مِّنْ مُطْلَقِ التَّجَالِيِّ الْجَمْعِيِّ» عقیده دارد سرِّ 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 برآن است که خداوند با تمام صفات و جمال در انسان تجلی کرده است، اما ملائکه این جامعیت را ندارند، چون به مصدق «وَ مَا مِنَ إِلَّا كُلُّهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صفات، ۱۶۴) فرشتگان، مقام معلوم دارند و هر کدام مجلای صفتی از صفات الهی هستند نه جامع

اسمای حسنای 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<sup>(ص)</sup>، واسطهٔ فیض خداوند به بقیه انسان‌هاست و انسان کامل به اندازهٔ قابلیت و ظرفیت هر انسانی، این فیضات رحمانی را انتقال می‌دهد. (براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۵)

قاطبۀ عرفا و اندیشمندان شیعه عقیده دارند مرتبۀ عالی این عالم که احاطه بر تمام مراتب هستی دارد، مرتبۀ عقلانیت وجود است و آن عقلانیت وجود، پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> قلمداد می‌شود. به همین خاطر از وجود مقدس رسول اکرم<sup>(ص)</sup> 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. براعتنی عقیده دارد بنا به صادر اول بودن وجود مقدس پیامبر<sup>(ص)</sup>، وحی به ایشان نیز بی‌واسطه بوده و واسطهٔ جبرئیل و ایشان، مراتب نازله وجودی پیامبر است.

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۳۴ و ج ۵: ۳۴؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۵۱؛ براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۱) در اندیشهٔ صوفیه نیز عقل اول، صادر اول است. نسفي در بحث از حدیث «خلق... آدم علی صورتِه»، برآن است که پیامبر<sup>(ص)</sup>، صورت عقل اول است، آدم نیز منطبق بر صورت عقل اول خلق شده است. در باور نسفي، مرجع ضمیر «ه» در این حدیث، پیامبر(صورت عقل اول) است نه خداوند. (شهبازی، ۱۳۹۸: ۲۳۱) نسفي 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.» (نسفي، 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 مصدق عالم آن تفاوت قائل است؛ در نگاه او، حقیقت انسان، مظهر اسم «(...» است و تجلی آن حقیقت در صورت انسان کامل است که شایستهٔ خلافت خداوند بر روی زمین شده

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

از این رو بین آرای شیعه در خصوص صادر اول بودن پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> 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<sup>(ص)</sup> است. نسفی در تبیین نحوه و امکان تجلی صورتِ عقل اول در آفرینش آدم و انبیاء به تمثیل رابطه زبان و عقل تمسک می‌جوید. «چنان‌که زبان، صورتِ 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<sup>(ص)</sup> به منزله میوه درخت آدم است و در عین حال خود از هستی همین میوه (حقیقت محمدیه) پدید آمده است، پیامبر را جد آدم می‌نامد؛

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

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۵: ایات ۵۲۵-۵۲۷ و ۵۲۹)

اندیشمندان شیعه نیز پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> را به سبب صادر اول بودنش برتر از تمامی انبیا و اوصیا می‌داند. او عقیده دارد مقام پیامبر<sup>(ص)</sup> از قرآن نیز بالاتر است زیرا با تمسک به آیه «آَمَّنُوا أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ» (نساء، ۱۳۶) تفوق پیامبر بر قرآن معلوم می‌شود. پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> دارای مراتب بی‌نهایت وجود است که وصل به منبع فیاض و علی الاطلاق 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. (براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۷-۹۸)

۹۸) قرآن وسیلهٔ پیامبر برای هدایت مردم است. پیامبر با خود قرآن هدایت نشده است بلکه مستقیماً و بی‌واسطه از طریق ذات اقدس الهی پرورش یافته است. ائمهٔ معصومین<sup>(ع)</sup> نیز جانشینان پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> هستند که در کسوت انسان کامل، مقامشان باید در مرتبهٔ قرآن باشد تا بتوانند قرآن را تبیین نموده و از مزه‌های اعتقادی و معرفتی این کتاب آسمانی پاسداری نمایند. بنابراین مرتبهٔ اینان به دلیل همپاییگی با قرآن از انبیای الهی به غیر از پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> بالاتر است. در این مقام، می‌توان نتیجه گرفت که ائمهٔ معصومین<sup>(ع)</sup> جملگی مظاہر اسمای حسنای پروردگار عالم بوده و انسان کامل تلقی می‌شوند. (همان، ۱۰۷)

بنا به نظر براعتی، اندیشمند و مفسر معاصر شیعی و صوفیانی همچون روزبهان بقلی شیرازی، حدیث «خَلَقَ إِنَّمَا إِنَّمَا عَلَى صُورَتِهِ» این‌گونه تحلیل می‌شود که اگرچه ظاهراً مدلول «آدم» در این حدیث می‌تواند همه انسان‌ها باشد یعنی از آن، این مفهوم را استنباط کنیم که همه انسان‌ها به صورت آفریدگار خلق شده‌اند اما به این تفسیر، شباهتی از جنس شباهت‌های مجسمه و مشبه و حلولی وارد است. در حالی‌که معنای باطنی حدیث، توصیف نور محمدیه و بیان وحدت این نور با انوار ذات لایتناهی است. نور محمدی که از انوار ذات الهی سرچشم‌گرفته و به مثابهٔ صفتی از صفات خداوند است، با درآمیختن در خُم اتحاد با نور الهی یکرنگ شده و وحدت حقیقی حاصل می‌شود. در واقع، منظور اصلی حدیث، تجلی ذات و صفات خداوند بر شخص پیامبر<sup>(ص)</sup> است و این تشریف برای نور محمدی، جنبهٔ اختصاصی دارد و آدم ابوالبشر نیز به جهت تخلق به نور محمدی مستوجب سجده و احترام نزد ملاٹک گشته و به مقام خلیفه الهی رسیده است. (براعتی، ۱۳۹۱الف: 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، نسخهٔ مشابه آن در این عالم نیز وجود دارد. در واقع کامل‌ترین موجود آدمی است به همین سبب او را «عالم صغیر» نامند. البته اینکه انسان، جهان کوچک قلمداد می‌شود، پیشینه‌ای دراز دارد چنانکه افلاطون نیز انسان را عالم کوچک می‌داند. ولی صوفیه روی این مسئله تأکید ویژه دارند. این‌عربی

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 له الحق تعالیٰ بِاسْمِ النُّورِ فَانْصَبَعَ بِهِ ذَلِكَ الْجُوهرُ وَ زَالَ عَنْهُ حُكْمُ الظُّلْمَةِ هُوَ الْعَدُمُ ... وَ كَانَ ظَهُورُهُ بِهِ عَلَى صُورَةِ اِنْسَانٍ وَ بِهَذَا يُسَمِّيَهُ أَهْلَ اِنْسَانِ الْكَبِيرِ وَ يُسَمِّيَ مُخْتَصِرَ اِنْسَانِ الصَّغِيرِ...» (ابن عربی، ۱۴۲۸ق، ۲۲۲ و ۲۲۳) مولوی نیز از رهگذر همین تفکر، انسان را اصطلاح آسمان علوی شمرده است؛

آدم اصطلاح اوصاف علوست  
وصف آدم مظہر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۹۰، د: 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<sup>(ص)</sup> جلوه کرده است. (کاشانی، ۱۳۹۱: ۹۵ و ۲) در نگاه شیخ محمود شبستری نیز، آدمی مظہر 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 ببینند.

توبی 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، ایيات ۴۳۷ و ۴۳۵)

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 نظری 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 حلاج وار ندای «آنی آنا...» سر می‌دهد. در مقامی که درخت در طور سینا ندای «آنی آنا...» سر می‌دهد و در آیه «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبَقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أُنْ يَا مُوسَى إِنِّي آنَا... رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص، ۳۰) به آن اشاره شده است. آیا انسان این قابلیت را ندارد که ندای «آنی آنا...» سر دهد؟ (براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶) دعوت خداوند نیز بر این نکته صحه می‌گذارد که انسان به جایی می‌رسد که تمام ابعاد وجودش الهی شود. «ولَكِنْ كُوْنُوا رَبِّيَّانِينَ بِمَا كُتْتَمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُتْتَمْ تَدْرِسُونَ» (آل عمران / ۷۹) ربانی شدن به معنای شبیه رب شدن است. بنابراین هدف از خلقت انسان نیز رسیدن به این اوج کمالات است. (براعتنی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۷) علامه مطهری نیز در «انسان کامل» برآن 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 مصدق 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 درجهاتی از سinx درجهات انبیاء قائل هستند. کشف و کرامات پیغمبر گونه این اقطاب و شیوخ صوفی، به کرات در کتب متصوفه مسطور است.

(رك: 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 کمال گرایی معنوی بیان می‌شود. فقط در نوع تلقی از انسان کامل با متصوفه اختلاف نظر جزئی دارند. براعتنی، مقام انسان کامل را مختص انبیای الهی و ائمه معصومین (علیهم السلام) 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 اولیاء‌ای...، روشن‌گر است؛ ابن عربی برآن است که «قطب» در هر زمان جز یک نفر نیست. او را غوث نامیده‌اند. او از مقرّبان 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، ابویکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفّان و امیر المؤمنین حضرت علی<sup>(ع)</sup> 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<sup>(ص)</sup> 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 مصادق 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 صحابة پیامبر یا پیران صوفی را نیز در مقام انسان کامل می‌بینند و جایگاه پیامبرگونه برای آن‌ها قائل‌اند.

کتاب‌نامه

- فرآن کریم
- نهج البلاغه (۱۳۹۰)، گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران: پارس کتاب.
- ابراهیمیان، یوسف (۱۳۸۱) جلوه دلدار؛ ترجمه‌ای از جامع الاسرار حیدر آملی، تهران: رسانش.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبہا... (۱۳۸۷ق) شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن عربی، محبی الدین (۱۳۶۶) التدبیرات الالهیه فی اصلاح الملکه الانسانیه، چاپ لیدن.
- (۱۳۷۰) فصوص الحكم، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی، تهران: نشر الزهرا.
- (۱۳۸۳) فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۸۶) فصوص الحكم، به ترجمه محمدعلی و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه
- (۱۴۲۸ق) حکم الفصوص و حکم الفتوحات المسمی بمجمع البحرين فی شرح الفصین، محقق؛ احمد فرید مزیدی، قاهره: دارالآفاق الھریبیه.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) نص النصوص، مقدمه و تصحیح؛ هانری کرین و عثمان یحیی، تهران: انتشارات توسع.
- 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.

- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق) *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والأوائل*، بیروت: الكتب العلمیه
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: نشر الف، لام، میم.
- خمینی، روح الله (۱۳۶۰) *مصابح الهدایه*، ترجمه احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- (۱۴۱۰ق) *تعليقات علی شرح فصوص الحكم و مصابح الانس*، قم: موسسه پاسدار اسلام.
- روزبهان بقلی شیرازی، صدرالدین ابومحمد (۱۳۸۳) *عبه والعاشقین*، به تصحیح هانری گرین، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران: طهوری
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۵) *گلشن راز*، تهران: آگاه.
- شجاعی، مرتضی (۱۳۸۵) «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، دوره ۲، شماره ۲، بهار، صص ۹۶-۷۳
- شهبازی، حسین (۱۳۹۸) *تصوف، قبالا و گنوی در نگاه تطبیقی*، تهران: زوّار.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳) *شرح اصول کافی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۴۱۰ق) *الحكمة المتعالیة*، بیروت: دارالأحياء التراث العربیہ.
- طباطبایی، علی (۱۳۸۲) *انسان کامل*، قم: مطبوعات دینی.
- فناری، حمزه (۱۳۸۴)، *مصابح الانس*، چاپ دوم، ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- فیصری، داود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحكم*، به اهتمام جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۱) *مصابح الهدایه و مفتاح الكفایه*، تهران: هما.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) *الكافی*، قم: المکتبه الاسلامیه.
- لاھیجی، محمدبن یحیی (۱۳۸۱) *مفآتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش علیقلی محمودی، تهران: نشرعلم.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت: دارالاحیا التراث العربیہ.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) انسان کامل، قم: صدرا.
- ——— (۱۳۸۱). امامت و رهبری، قم: صدرا.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلیسون، تهران: هرمس.
- نخشی، ضیاء الدین (۱۳۶۹) سلک السلوک، به تصحیح غلامعلی آریا، تهران: زوار.
- نسفی، عزیز الدین بن محمد (۱۳۸۶) مجموعه رسائل مشهور به انسان کامل، مقدمه نویس، هانری گربن، ترجمه ضیاء الدین هشترودی، مصحح موله ماذیران، تهران: طهوری.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۶) کشف المحبوب، 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 Tafsiri (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: Pasdar-e-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.
- Roozbehani 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, Qabalalah 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.