**بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در مصباح الهدایه عزالدین کاشانی**

**و مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی**

**چکیده**

**انسان کامل از جمله اصطلاحاتی است که در طول تاریخ تطور عرفان اسلامی همواره مورد توجه عارفان قرار گرفته است**. از این رو بسیاری از آن ها به ویژگی های کمال در انسان پرداخته اند**. مولانا جلال الدین بلخی، عارف قرن هفتم هجری در مثنوی معنوی به نشانه های جامعیت و کمال انسان و حال و مقام کاملان پرداخته است. هم چنین عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم هجری نیز در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه ضمن پرداختن به آموزه های عرفانی به صفات کاملان نیز اشارات بسیاری داشته است. هدف از پژوهش حاضر بررسی تطبیقی** عمده ترین ویژگی های سیمای انسان کامل در مثنوی و مصباح الهدایه است **که با سه رویکرد نسبت انسان کامل با خداوند، جایگاه انسان در عالم هستی، و مبحث رسالت و ولایت به شیوۀ توصیفی - تطبیقی** مورد بررسی قرار می گیرد**. از نتایج تحقیق حاضر این که هر دو عارف، کشف معرفت به ذات حق تعالی را ناممکن می دانند، آن ها دل صافی انسان کامل را مهبط تجلی ذات حق تعالی می دانند**. کاشانی همچون مولوی بر این باور است که حق تعالی اسرار و اسماء را به انسان بخشید و آدم را جامع صفات جمال و جلال گردانید. دو عارف، فنا را نیستی و گذار از پای بند حدثان می دانند که نهایت سیر الی الله و نائل گشتن به بقا است. از منظر مولوی و کاشانی انسان کامل، علّت غایی آفرینش هستی است که واسۀ فیض حق تعالی به عالم خلق و خلیفه الله است. از این رو اکمل موجودات، صفوت حق تعالی در عالم هستی و دارای ویژگی های الوهیت در خلیفه اللهی است.

**کلید** **واژگان**: انسان کامل، مولانای بلخی، عزالدین کاشانی.

**1-مقدمه**

بسیاری از عارفان اسلامی و فلاسفه به ویژگی های کمال در نوع انسان پرداخته اند و در آثار خود چگونگی نائل گشتن به کمال را بیان کرده اند. برخی از فیلسوفان کمال را فعلیت یافتن استعدادها و قوه هایی [می دانند] که در موجودات نهفته است. (نصری، 1378: 93) کمال سالک نزد عارفان، رسیدن به نهایت مقصود و واصل گشتن به حق است که این امر جز در مقام فنای در حق و بقای او بدست نمی آید(سعیدی، 1386: 121).

مولانای بلخی، عارف قرن هفتم هجری و عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم هجری نیز در آثار عرفانی خود به این موضوع پرداخته و آرا خویش را در مورد انسان کامل بیان داشته اند. در پژوهش حاضر از مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی و هم چنین از کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین کاشانی برای بررسی انسان کامل استفاده شده است.

دربارۀ مصباح الهدایه باید دانست که این عنوان در معنای چراغ هدایت، اثری است که شیخ عزالدین کاشانی بنا به درخواست دوستان تالیف کرد. این اثر ترجمۀ فارسی عوارف المعارف سهروردی است که شیخ بنا به ایجاب ضرورت نکات ارزشمندی را بر آن افزوده است. در مفهوم عنوان کتاب باید دانست که «مصباح الهدایه» «وجد واردی است که از حق تعالی بر دل آید و باطن را از هیات خود بگرداند به احداث وصف غالب چون حزنی یا فرحی» (کاشانی، 1394: 18). مصباح الهدایه ده باب دارد که ابواب آن عبارتند از اعتقادات، علوم، معارف، اصطلاحات صوفیان، مستحسنات متصوفه، آداب، اعمال، اخلاق، مقامات، احوال. کاشانی در این کتاب از توحید که نخستین پایه دین است تا طریق کلیه منازل و مراحل و حالات و مقامات صوفیان را شرح داده است.

هدف از تحقیق حاضر بررسی تطبیقی نگرش دو عارف قرن هفتم و هشتم هجری به ویژگی های کمال در انسان است. این تحقیق با بررسی نسبت انسان کامل با خداوند و نسبت او با عالم امکان و همچنین مقام رسالت و ولایت انسان کامل به تبیین آرا مولوی و کاشانی در خصوص ویژگی های کامل می پردازد.

**پیشینۀ مفهوم انسان کامل**

از نظر بسیاری از محققین، اندیشۀ انسان کامل با تفکرات بنیادین در ایران باستان ارتباطی تنگاتنگ دارد. «در بینش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا از طریق اَمشاسپندان محقق می­شود؛ منظـور از اَمشاسپندان همان صفات الهی و فضایل انسانی است که آدمی با شناخت و کسب آنها در مسیر خود آگاهی و تکامل روحانی خویش گام می ­نهد و در نهایت اهورایی (خدای­گونه) می­شود» (آشتیانی، 1370: 190). آل داوود دربارۀ مفهوم انسان کامل و شباهت های آن با انسان نخستین در عرفان ایران باستان می نویسد: در دین مانوی نیز انسان نخستین، همچون «باشنده ازلی» یاد شده است، انسانی به منزلة انسان کامل تصور می شود. سروده های مانوی که در تورفان به دست آمده، حاکی از آن است؛ که مانی خود هم چون موجودی الهی، کامل و رهایی بخش مورد ستایش پیروان خود بوده است. در عرفان ایرانی مسالة انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی می شود، همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزیی از روح خداونــد است. (آل داوود، 1367: 373) انسان اول در تفکر ایران باستان، وظیفه‌ای جهانی دارد. این انسان، کیومرث (گیه‌مرتن = زندۀ میرا ) نام دارد که نمونه انسانیت است و جهان از اجزای پیکر او پدید آمده است. (مجتبایی،1352 : 46)

در آئین یهودی، انسان کامل و آرمانی آئین یهود، تشابهات زیادی به حقیقت محمّدیه در عرفان نظری دارد و همان گونه که انسان کامل در عرفان اسلامی جامع الصفات و خلاصه موجودات است، در فسلفۀ یهودی نیز نشانه های انسان کامل چنین است. «انسان کامل موجود آسمانی است که در نظر یهودیان دارنده همه اوصاف و کمالات است و به عنوان عالم صغیر همه قوای موجود در عالم کبیر را به صورتی خُرد و کوچک دارد.» (سلیمانی اردستانی، 1383: 275)

این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم نام دارد که گاهی آدم علوی یا آدم قدیم علوی نامیده می‏شود و واسطه و وسیله آفرینش عالم است. عالم خلقت در حقیقت، عالم ظهور و تجلی صفات و افعال در قالب اشکال و صور است و از این رو «عالم تفریق» نامیده می‏شود؛ در مقابل عالم صفات و تجلیات که عالم توحید است. (حاج ابراهیمی، 1382 :11)

پیروان حضرت مسیح (ع)، تنها مسیح را انسان کامل و اکمل موجودات هستی می دانند و در این باره معتقدند که هیچ انسانی ظرفیت های وجودی حضرت عیسی مسیح (ع) را در تکامل انسانی خویش نخواهد داشت. تیسن، نویسندۀ کتاب الهیات مسیحی در این باره می نویسد: از منظر مسیحیان، مسیح(ع) تنها انسان کامل در جهان بوده است. مسیحیان وضع اولیۀ انسان را به صورت و شبیه خدا بیان می‌کنند چرا که روح خداوند در او دمیده شده و خصوصیاتی مانند عقل، وجدان و اراده را دارا است و تنها انسانی است که با دارا بودن خصوصیاتی مانند عصمت، محبت و نجات بخشی نسبت به دیگران و مقام شفاعت به چنین جایگاهی دست پیدا کرده است. (تیسن، 1368: 155)

اصطلاح انسان کامل در قرآن مجید به کار نرفته است؛ اما محققین مفهوم آن را در قرآن بررسی کرده اند. قرآن، حبل الله است که از مقام تجرد تام تنزل یافته است و به لباس لفظ در آمد تا انسان با شنیدن سخـن خدا به حضور آن حضرت بار یابد و آن گاه خود عین حبل الله گردد و به نام « انسان کامل» که کون جامع همه مراتب است و این مقام از انسان دور نیست. زیرا هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ كانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً. (سورۀ احزاب، آیة مبارکۀ 58) خداوند سبحان و همۀ فرشتگان بر انسان صلوات نازل می نمایند تا او را از ظلمت طبیعت به عالم مثال و از آنجا به موطن عقل محض برسانند(جوادی آملی، 1367: 36). هم چنین آیات ۲۹ سورۀ حجر، ۹ سورۀ سجده، ۷۲ سورۀ ص که بر چهرۀ خداگونه داشتن انسان تاکید می‌کند، آیۀ ۷۲ سورۀ احزاب بر خلافت انسان به جهت دریافت امانت الهی اشاره دارد و آیه ۷۰ سورۀ اسراء به تکریم انسان از سوی خدا می‌پردازد، (آل داوود،1367، ج دهم: 374)

اگرچه در قرآن و سنت تعبیر «انسان کامل» نیست و تعبیر مسلمانِ کامل و مومنِ کامل است، اما شناخت انسان کامل از نظر اسلام این است که ببینیم در درجة اول، قرآن و در درجة دوم سنت، انسان کامل را چگونه توصیف کرده اند. به هر حال معلوم است که مسلمان کامل، یعنی انسانی که در اسلام به کمال رسیده است و مومن کامل یعنی انسانی که در پرتو ایمان به کمال رسیده است. (مطهری،1367: 12) در این باره صدرالدین شیرازی واژه هایی را در قرآن مصداق اصطلاح انسان کامل می داند و می نویسد: «در برخی از تفاسیر واژه‌هایی مانند خلیفه الله، امام، مطهّر، مهدی، صدیق، صالح، مقرب، مصطفی، رسول، نبی، صاحبـان نفس مطمئنه، مجتبی و ... را مرتبط با موضـوع انسان کامل دانسته ‌اند و تمام آیاتی را که به فضایل و کمالات انسانی اشاره دارد به انسان کامل مرتبط می ‌دانند و معتقدنـد چون انسان کامل خود، قرآن ناطق است می‌تـوان همـه قرآن را وجود کتبی او دانست»(صدرالدین شیرازی، 1366: 407 و 408).

**انسان کامل در عرفان اسلامی**

یکی از مهم ترین مباحث عرفان اسلامی ویژگی ها و تمایزات انسان آرمانی با سایر موجودات است. انسان کامل مظهر صفات و اسماء الهی، جریان مستمر فیض الهی است. در ادیان و مذاهب، انسان کامل نام های متفاوتی دارد. در میان اهل تصوف نیز به نام های گوناگونی شناخته می شود. نیکلسون می گوید: ﺻﻮﻓﻴﻪ اﻧﺴﺎن ﻛﺎﻣﻞ را ﺑﻪ ﻧﺎم ﻫﺎي ﻣﺘﻔﺎوت ﻣﺜﻞ ﻗﻄﺐ، ﺷﻴﺦ و ﭘﻴﺮ ﻧﺎﻣﻴﺪه اﻧﺪ. اﻧﺴﺎن ﻛﺎﻣﻞ ذواﻟﻌﻴﻨﻴﻦ اﺳﺖ؛ ﻳﻌﻨﻲ ﻫﻢ داراي دﻳﺪﮔﺎه ﺣﻖ ﺑﻴﻦ اﺳﺖ و ﻫﻢ ﻧﮕﺮش ﺧﻠﻖ ﻧﮕﺮ. از ﻃﺮﻓﻲ ﺣﻖ اﺳﺖ و از ﻃﺮﻓﻲ ﺧﻠﻖ (ﻧﻴﻜﻠﺴﻮن، 1383: 491). ﺑﺤﺚ از اﻧﺴﺎن ﻛﺎﻣﻞ در عرفان و تصوف ﺳﺎبقۀ دﻳﺮﻳﻨﻪاي دارد و ﭼﻨﺎن در ﭼﺸﻢ اﻧﺪاز ﺗﺼﻮف ﻏﻠﺒﻪ دارد ﻛﻪ انسان کامل اﺻﻞ ﺑﺮﮔﺰﻳﺪه ﺗﺼﻮف ﻧﺎﻣﻴﺪه شده است.

نخستین ﻛﺴﻲ ﻛﻪ در ﻋﺮﻓﺎن اﺳﻼﻣﻲ ﻣﺒﺤﺚ اﻧﺴﺎن ﻛﺎﻣﻞ را ﻣﻄﺮح ﺳﺎﺧﺖ ﺣﻼج ﺑﻮد، ﺑﻌﺪ از او ﺑﺎﻳﺰﻳﺪ ﺑﺴﻄﺎﻣﻲ اﻳﻦ ﻣﺴﺌﻠﻪ را ﺑﻪ ﻣﻴﺎن ﻛﺸﻴﺪ. اما اصطلاح انسان کامل را محیی الدین ابن عربی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری به کار برده است. او ﻧﺨﺴﺘﻴﻦ ﻛﺴﻲ اﺳﺖ ﻛﻪ در ﻋﺮﻓﺎن اﺳﻼﻣﻲ اﺻـﻄﻼح اﻹﻧﺴﺎن اﻟﻜﺎﻣـﻞ را وﺿـﻊ ﻧﻤﻮده و آن را در آﺛﺎر خود از ﺟﻤﻠـﻪ «ﻓﺺ» نخستین از ﻛﺘﺎب «ﻓﺼﻮص اﻟﺤﻜﻢ» ﺑﻪ ﻛـﺎر ﺑـﺮده اﺳـت(نصری، 1376 : 225).

در عرفان اسلامی، تفکر کشفی و بینش شهودی از ویژگی های کامل ترین مخلوقات است، آن کس که مکشوف حقایق الهی، همچون بینش وحدت باشد، به مقام انسانیت خویش نایل گشته است. محیی الدین ابن عربی، ویژگی های انسان کامل را نسبت به دیگر انسان ها در مراتب دیگر بیان می دارد از نظر وی « هر کس که حقايق الهى را كشف كرد و شناخت، كامل ترين آفريدگان است و آن كه پائين‌تر از اوست، كامل گويند؛ جز اين دو دسته يا مؤمنند و يا داراى انديشه نظرى عقلى كه به طريق كمال ره نيافتند چه رسد به مرحله اكمليّت و هر انسانى نمى‌تواند به كمال مطلوب انسانيّت برسد، هرچند بعضى بر بعضی ديگر برترى دارند، بنابراین پایین ترین آن ها مرتبۀ انسان حیوانی است و چنین انسانی در صورت با انسان کامل شریک است و بالاترین آن ها کسی است که سایۀ خداست و او انسان کامل و جانشین معبود است که حق زبان اوست و همه اجزایش حق گشته است و میان این دو مقام مراتب بسیار است(ابن عربی، 1386: 52). مولانا جلال الدین بلخی نیز قائل به بینش شهودی است. وی بینش شهودی کاملان حق را ورای هر تعقل دنیوی می داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بحث عقلی گر در و مرجـان بود |  | بحث جان اندر مقامی دیگر است |
| آن دگر باشد که بحث جـان بود |  | بادۀ جان را قـــوامی دیگـر است |
|  |  | (مثنوی، 1/ ابیات 1501 – 1502) |

حقیقت شهود عبارت است: «از بینایی درونی واقعیّت، با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی تر و روشن تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رویایی و تجریدی بیشتر بروز می کند تا در حالات طبیعی» (جعفری، 1364: 82). عزالدین کاشانی به نقل از شبلی می گوید به نزدیک من وجد اگر از شهود نباشد، عین جحود است(کاشانی، 1394: 135). وی رسیدن به شهود تجلی افعال را «محاضره»، شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» می نامد و بر این معتقد است که مشاهده از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم باشد نه به خود، چه حَدَثان را طاقت تجلّی نور قدم نتواند بود»(ر.ک. همان،131).

**2-1- پیشینۀ تحقیق**

**با توجه به بررسی های انجام شده، پژوهش های بسیاری دربارۀ مفهوم و ویژگی های انسان کامل در ادیان و فرهنگ های گوناگون صورت گرفته است، که به برخی از آن ها اشاره می شود؛ اما تا کنون پژوهش مستقلی در باب «بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در مصباح الهدایه عزالدین کاشانی و مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی» صورت نپذیرفته است.**

آل عصفور ( 1385) در مقالۀ «انسان کامل و انسان شناسی مولانا» به جنبه های گوناگون وجودی انسان پرداخته است. پژوهندۀ این مقاله به تبیین مباحثی هم چون تفاوت دیدگاه مولانا جلال الدین با دیگاه محی الدین عربی، بحث ولی و ولایت و مسایل دیگر از قبیل هدایت از نظر عرفان، علم و تفکر از دیگاه عرفان، ایمان به خداوند و فواید آن پرداخته است.

بسیج (1389) در مقالۀ «انسان کامل در نهج البلاغه» به ویژگی های انسان کامل در نهج البلاغه از منظر عارفان اسلامی نگریسته است. از منظر وی این مبحث از سوی با خداشناسی، و از سویی با مباحث انسان شناسی و جهان شناسی مرتبط است. در این مقاله، اولین تجلی خداوند در عالم امکان انسان کامل تبیین شده است که به تعبیر عارفان حقیقت محمدیه است. انسان کامل آیینه شفاف تجلیات اسماء و صفات حق تعالی، و در دنیا الگو و راهنمای مردمان است.

اعوانی و دیگران (1389)، در مقالۀ « انسان کامل به روایت ابن عربی» به نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی پرداخته اند. نگارندگان، این نظریه را برگرفته از متن اسلام (قرآن و سنت) دانسته اند. از منظر نویسندگان این مقاله، نظریۀ انسان کامل، تاریخی به بلندای تاریخ ادیان بالاعم و تاریخ اسلام بالاخص دارد. پس از توحید و معرفه اله, هیچ موضوعی به قدر و منزلت انسان شناسی مدنظر ادیان الاهی نبوده است، چرا که انسان کامل مظهر اتّم و جلوۀ اعظم توحید است. نگارنداگ بر این عقیده اند که در میان ادیان الاهی, اسلام و در میان اندیشمندان اسلامی, عارفان و حکیمان الاهی بیش از همه و در میان ایشان، محیی الدین ابن عربی بیش از دیگران به این مهم عنایت ورزیده است.

رودگر (1400) در مقالۀ « انسان کامل وجه الله» به وجوه الهی انسان کامل پرداخته است. از منظر نگارنده درحقیقت انسان کامل شناسی نوعی خداشناسی است و از انسان کامل اصطلاحی دانش عرفان درنصوص دینی با عناوینی چون خلیفه الله, حجه الله, نبی, رسول, امام و ولی تعبیر شده و می شود که تعابیر معهود از جامعیت و کمال منحصر به فردی برخوردار است و یکی از تعابیرعمیق و دلنشین درکتاب و سنت"وجه الله" است که متناظر به بود و نمود حق تعالی هست و مظاهر اکمل و اجمل نمودهای حق تعالی, انسان کامل و اولیاء الله خواهند بود. این مقاله در پی پاسخ دادن به این سوال است که

انسان کامل مکمل چیست و کیست که وجه الله به شمار می روند؟ درعرف قرآن و عرفان مفهوم و مصداق وجه الله چه کسانی هستند؟

**3-1- روش تحقیق**

در این مقاله جمع آوری داده ها اساساً به صورت کتاب خانه ای انجام گرفته است و نگارنده با رویکردی توصیفی - تطبیقی، ضمن پژوهش در مفهوم انسان کامل به بررسی و تطبیق ویژگی های کمال انسان در مصباح الهدایه کاشانی و مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی پرداخته است.

**2. بحث و بررسی**

**1-2- نسبت انسان کامل با خداوند**

در شناخت نسبت انسان با حق تعالی ابتدا باید به آرای عارفان در مسالۀ حقیقت ذات حق تعالی پرداخت. آن ها بر این باورند که شناخت ذات حق تعالی ممکن نیست، در کتاب دانش نخستین آمده است که «یکی گفت که او را توان شناخت و آن دیگر گفت که نتوان شناخت، شیخ الاسلام انصاری گفت هر دو راست گفتند او که گفت نتوان شناخت آن معرفت حقیقت حق است که هیچکس به آن نرسد، مگر که او خود را به حقیقت خود داند و خود شناسد و او که گفت توان شناخت، شناختِ عالم است که جز از وی خدای نیست و با اوی شریک و انباز نیست و نظیر و نیاز نیست و تشبیه و تعطیل نیست»(شین پرتو، 1344: 29). از نظر مولانای بلخی در ذات و فعل حقیقت مطلق حق تعالی هیچ گونه ضد و همتایی وجود ندارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ضد و ندش نیست در ذات و عمل |  | زان بپوشیدند هستی ها حُلل |
|  |  | (مثنوی، 6 / 1619) |

از نظر کاشانی نیز ذات خداوند ضد و همتایی ندارد و نهایات عقول در بدایات معرفتِ ذات، متحیّر و متلاشی می گردند. وی معتقد است که نه در مقابلۀ حکم خداوندی ضّدی قرار دارد و نه در برابر درازنای ملکش نِدّی وجود دارد(ر.ک.کاشانی، 1394 :17). ذات قدیمش همیشه به وصف وحدانیت موصوف و به نعت فردانیت معروف و صفات محدثات از مشاکلت و مماثلت و اتصال و انفصال و مقارنت و حلول و خروج و دخول و تغیّر و زوال و تبدل و انتقال، از قدس و نزاهت او مسلوب. جمال احدیتش از وصمت ملاحظۀ افکار مبّرا و جلال صمدیّتش از زحمت ملابسۀ اذکار معّرا (کاشانی، 1394: 17).

کاشانی غایت ادراک در معرفت ذات را عجز موحد می داند و می گوید « اَلْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ اَلْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ، هیچ موحد به کنه ادراک واحد جز واحد نتواند رسید و هر چه ادراک او بدان منتهی گردد غایت ادراک او بود نه غایت واحد» (کاشانی، 1394: 18). **قوۀ تعقل انسان، معرفت هر وجودی را بر اساس ضد و ند آن می شناسد؛ اما** ذات حق تعالی ضد و ندی ندارد، لذا خارج از هر شرح و عبارت است و نهایات ادراک سالک در معرفت ذات حق تعالی، عجز اوست. از منظر هر دو عارف، یکی از نسبت های انسان کامل با خداوند تعالی پذیرش و ادراکِ عجز خویش در انکشاف معرفت به ذات الهی است. پس معرفت به ذات ممکن نیست. اما مولانا معرفت به اوصاف ذات و آگاهی از تجلی اسما و صفات خداوند سبحان را انبیا الهی و معجزات آن ها می داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون ز ذاتِ حق بعیدی، وصفِ ذات |  | باز دانی از رسول و معجزات |
|  |  | (مثنوی، 6 / 1299) |

از آن جا که حضرت رسول، مظهر اسما و اوصاف الهی است، کاشانی هم شناخت حق را به شناخت جمیع اسماء متکی می داند(ر.ک.کاشانی،1394: 96)

**1-1-2- تجلی ذات**

حقیقت ذات در انسان، وجه تمایز آن با سایر مخلوقات است. آنچه انسان را از موجودات دیگر متمایز می کند، ریشه در خلقت و سرشت انسان دارد. انسان بعدی جسمانی دارد و هم چون دیگر موجودات زیست مند طبیعی، حیاتی زیستی دارد. اما انسان در این حیات زیستی خلاصه نمی شود، چنان که در آیۀ می فرماید: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون:14) آیۀ شریفه می گوید که پس از تکوین جسمانی انسان، خلقتی دیگر به او دادیم. این نشـان می دهد که انسان علاوه بر سرشت مادی و سیر جسمانی، سرشت و خلقتی از گونه ای دیگر و برتر دارد که اشـاره به بعد روحانی است (فنایی اشکوری، 1392: 19).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون نفخت بودم از لطف خدا |  | نفخ حق باشم ز نای تن جدا |
|  |  | (مثنوی، 3 / 3935) |

اصل و اساس انسان لطیفۀ نفخۀ ربانی است. لذا آن هنگام که از تعین عدمی خویش جدا گردد همان عاریت نفخه الهی است که بر جسمانیت او دمیده شده بود. دل انسان کامل مظهر تجلی حقیقت ذات است. اشاره است به آیۀ هفتاد و دوم سورۀ مبارکۀ ص، « فَإِذَا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی » پس آن گاه که او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او بدمیدم بر او به سجده در افتید.

کاشانی در «مصباح الهدایه» با ذکر آیۀ صدرالاشاره، موضوع انسان کامل را بسط داده است. «بدان که شریف تر موجودی و نزدیک تر مشهودی به حضرت حق، روح اعظم است که حق سبحانه و تعالی آن را به خود اضافت کرده است به لفظ «من روحی» و « من روحنا» آدم کبیر، خلیفۀ اول، ترجمان الهی و مفتاج وجود و قلم ایجاد و جنّت ارواح همه عبارت از اوصاف اوست»(کاشانی،1394: 94)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| صاحـب دل آینـۀ شش‌رو شـود |  | حق ازو در شش جهت ناظر بود |
| هر که اندر شش جهت دارد مقر |  | نکندش بی‌واسطۀ او حــق نظـر |
|  |  | (مثنوی، 5 / 874 و 875 ) |

کاشانی درباره تجلی حقیقت ذات می گوید: [انسان] اگر از وجودِ فانی به کلی خلع شده باشد و حقیقت وجودش به بقای مطلق واصل گشته و ذات ازلی را مشاهده کند و این خلعتی است که خاص رسول را (ص) بخشیدند و شربتی است که به خاصه او را چشانیدند و از این جام جرعه ای در کام جانِ متابعان او چکانیدند(ر.ک.کاشانی، 1394: 130).

اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود، و آن گاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. زیرا که افعال آثار صفات اند و صفات مندرج در تحت ذات. پس افعال به خلق نزدیکتر از صفات بود و صفات نزدیک تر از ذات(کاشانی،1394: 131)علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار و آن را صعقه خوانند، چنان که حال موسی علیه السلام که او را بدین تجلّی از خود بستدند و فانی کردند. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا » (سورۀ مبارکۀ اعراف، آیۀ 13).

**2-1-2-** **دل انسان کامل**

**از منظر عارفان، دل انسان محل تجلی ذات حق تعالی است.** چیتیک در «طریق صوفیـانة عشق» می نویسد: «دل اولیــاء جایگـاه [ذات] خداست، در حالی که دل انسان معمولی جز آب و گل نیست، وضعیـت دل انسان ارزش او را تعیین می کنـد، انسان در این عالم وظیفه دارد دل خود را پاک کند، صیقـل بزنـد و در نهـایت آینة کاملی از آن بسازد، تا عکس خدا در آن منعکس شود و این کار فقط با راهنمایی صاحبدلان میسر است»(چیتیک،1383 :50). قلب انسان کامل، بیت الله است و حرام است بر سوای محبوب. که هرگاه صاحب دلی چنین باشد هم طلب و طالب است و هم مطلوب (کاشانی، 1354: 91). مولانای بلخی این معنی را در مثنوی بیان می کند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت پیغامبر که حق فرموده است |  | مـن نگنـــجم هیچ در بالا و پست |
| در زمیــن و آسمــان و عرش نیز |  | من نگنجـم این یقین دان ای عزیز |
| در دل مؤمــن بگنجم ای عجــب |  | گر مــرا جـویی در آن دل ها طلب |
|  |  | (مثنوی،1 / 2653 - 2655) |

دلی لایق است که در او مهر حق باشد و خالی از طلب نباشد و در سر هوای دوست باید و جان نیز باید جویای او باشد و گرنه مردة بی جان است(کامیاب تالشی، 1375: 372). منظور نظر و محل تجلی حق تعالی دل انسان کامل است. لذا مولانا می گوید:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای دلا منـظـور حــق آنـگه شوی |  | که چو جزوی ســوی کل خــود روی |
| حق همی گوید نظرمان بر دل است |  | نیست بر صورت که آن آب و گل است |
|  |  | (مثنوی، 3 / 2243 و 2244) |

عزالدین کاشانی هم چون مولوی معنی و حقیقتی را ورای صورت برای دل قائل است. او این صورت و حقیقت را از یک دیگر جدا می داند. از منظر کاشانی «دل را حقیقتی است هم چنان که عرش را . حقیقت دل، محض لطافت است» (کاشانی، 1394: 98). پس دل انسان کامل، جوهر عالم وجود است و عالم، قائم به تجلی ذات حق تعالی بر دل انسان کامل است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس بود دل جوهر و عالم عرض |  | سایۀ دل چون بود دل را غرض |
|  |  | (مثنوی، 3 / 2266) |

مولانای بلخی دل انسان کامل را از دیگر دل ها جدا می داند و ویژگی های دل پیغامبر و ابدال را بیان می کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن دلی کز آسمان ها برتــرست |  | آن دل ابـدال یا پیغامبــرست |
| پاک گشته آن ز گل صافی شده |  | در فـزونـی آمـده وافی شــده |
| ترک گـل کرده سآوی بحر آمده |  | رسته از زندان گل بحری شده |
|  |  | (مثنوی، 3 / 2248 - 2250) |

آن دل از خاک در معنی عالم ماده و پای بندان حَدَثان صافی و تزکیه گشته است و روی در فزونی آورده است. فزونی و بینایی دل در تنزیه وی از آب و گل است. چنان که از منظر عزالدین کاشانی دل انسان کامل هرگز بی منظوری و محبوبی و دل آرامی نباشد. وجود او به عشق قائم است و وجود عشق به او (ر.ک.کاشانی، 1394: 99).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نی، دل اندر صد هزاران خاص و عام |  | در یکی باشد، کدام است آن کدام ؟ |
|  |  | (مثنوی، 3 / 2270) |
| آن دلی آور که قطب عالم اوست |  | جان جان جان جان آدم اوست |
|  |  | (مثنوی، 5 / 887) |

حضرت حق می فرماید دلی را به حضور من آور که قطبِ عالم باشد. برای من روحِ انسانی را بیاور. آن دل که جانِ جانِ جانِ جان آدم اوست، دل انسان کامل است که با معرّا گشتن از صفات و اسقاط اضافات هستی موهوم خویش، به نور فضائل رحمانی منور شده باشد. در این مرحله آنچه که بر ماهیت دل انسان کامل مستولی می گردد تجلی ذات الهی است.

**2-2- نسبت انسان کامل با عالم**

**1-2-2-مظهر اسماء و صفات**

انسان نسخۀ جامع است که هر چه در جمیع مراتب موجودات، از مجردات و مادیات وجود دارد، در نشاة انسانی هست و انسان، جامع جمیع حقایق کونی و الهی است و به سبب است که انسان مستحق خلافت گشته است(لاهیجی، 1395: 423). انسان صورت حق است. در تورات هم آمده است: «خدا آدم را به صورت خويش آفريد» (سفر تكوين، باب اول، آیه 27). عرصه عالم نمايشگاه صورت‌هاى گوناگون حق است و مجموع آن‌ها را در انسان مى‌توان ديد. پس در انسان است كه صورت حق يك جا و يكپارچه نمودار مى‌شود. به دنبال اين مطلب، ابن عربى از داستان خلقت آدم كه در قرآن آمده است ياد مى‌كند: خدا فرشتگان را فرمود كه مى‌خواهم در زمين خليفه‌اى برقرار كنم. فرشتگان اعتراض كردند و گفتند: ما همه تسبيح تو مى‌گوييم، اما از اين خليفۀ فساد و خونريزى برخواهد خاست. خداوند فرمود: آنچه را كه من مى‌دانم شما نمى‌دانيد (موحد، 1385 : 179).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفـت والله عالــم الســـر الخفی |  | کــافـریـد از خاک آدم را صفی |
| در سه گز قالب که دادش وا نمود |  | هر چه در الواح و در ارواح بــود |
| تا ابــد هرچــه بود او پیش پیش |  | درس کرد از علم الاسماء خویش |
|  |  | (مثنوی،1 / 2647 - 2649) |

کاشانی همچون مولوی بر این باور است که حق تعالی اسرار و اسماء را به انسان بخشید و آدم را جامع صفت جمال و جلال و محل لطف و قهر و رحمت و غضب گردانید.(کاشانی، 1394: 96) به عقیده مولوی انسان به طور عام و انسان کامل به طور خاص کامل ترین جلوه گاه حق است. عالم که به مانند آیینه ای اسما و صفات الهی را در صور متکثر به منصه ظهور می نشاند.این صورت را به نحو تفریق و تفصیل متجلی می سازد.(حلبی،1383: 396)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس به صورت عالم اصغر تویی |  | پس به معنی عالم اکبر تویی |
|  |  | (مثنوی، 4 / 521 ) |

انسان به طور عام و انسان کامل به طور خاص کامل ترین جلوه گاه حق است. عالم که به مانند آیینه ای اسما و صفات الهی را در صور متکثر به منصه ظهور می نشاند. این صورت را به نحو تفریق و تفصیل متجلی می سازد و چون تجلی این اسماء در انسان به نحو جمع و اجمال است انسان را «عالم صغیر»، «مختصر شریف»، «نسخۀ وجود»، و «کون جامع» می توان نامید(حلبی، 1383: 396).

کاشانی در مصباح الهدایه طریق به دست آمدن جامعیت و اکملیت صفات را بیان می دارد. او احاطه بر معرفت نفس را بر اساس « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ »، نائل گشتن به معرفت الهی می پندارد. « هر که ذات و حقیقت خود را به صفت فوقیّت و احاطت بر جمیع اجزا وجود خود بشناسد و همۀ جنود ملکی و شیطانی و حقایق جسمانی و روحانی را در تحت احاطت ذات خود در عالم صغیر مشاهده کند، ذات مطلق را با جمیع اجزا وجود موجودات روحانی و جسمانی و ملکی و شیطانی و جنّی و انسی همان نسبت تصور کند در عالم کبیر (کاشانی، 1394: 90).

پس معرفت احاطۀ نفس که عاریتی از تجلی ذات حق تعالی بر لوح دل انسان کامل است، معرفت بر احاطۀ حق تعالی بر کاینات است. کاشانی می گوید: «هم چنان که روح جزوی و قلب جزوی و نفس جزوی و عقل جزوی را تحت احاطت ذات خود مندرج بیند، روح اعظم و قلب اعظم که عرش اعظم است و نفس کلّی و عقل کلی را در تحت احاطت ذاتِ واحد، محاط و محوی بیند و هیچ ذاتی از ذوات کاینات موصوف بدین صفت نیست الاّ ذات انسان. پس معرفت او دلیل معرفت الهی است» (همان، 90). چنین است که مولانای بلخی اکمل موجودات را مظهر حق تعالی می داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عقل کـلُ و نفس کل مرد خداست |  | عرش و کرسی را مدان کز وی جداست |
| مظهـر حـق است ذات پــــاک او |  | زو بجــو حــق را و از دیــگـر مجــو |
|  |  | (مثنوی، 5 / 440) |

انسان کامل با معرفت احاطه نفس، به معرفت احاطۀ حق تعالی نائل گشته است، پس معارف الهی را تنها باید از او جست. چنان که در مصباح الهدایه نیز چنین آمده است که: «مرد عارف به وجود حصول هر صفتی از آن که در نفس خود بشناسد، صفتی را از صفات الهی که منشا و موجب آنست بشناسد و هر صفت که نه بر این طریق شناخته شود و از صورت علمی به صفت حالی نرسد و از خبر به معاینه نپیوندد آن را به حقیقت نشناخته باشد»

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اسطـــرلاب اوصـــاف عــــلـوست |  | وصــف آدم مظـهر آیـات اوسـت |
| هر چه در وی می نماید عکس اوست |  | هم چو عکس ماه اندر آب جوست. |
|  |  | (351 و 352) |

اما هم چنان که عکس ماه بر آب جوی افتاده، انعکاس تصویر ماه بر آب است، اسماء و صفات الهی نیز بر انسان عکس تجلی حق تعالی است و تنها صورتی از حقیقت اسماء الهیه است. از دیدگاه کاشانی نیز هم چنان که ذات او تعالی و تقدس مماثل هیچ ذات نیست، صفات او مشابه هیچ صفات نیست و مراد از اظهار آن اسماء و صفات که بر تو رسیده است آن است که کرم الهی و لطف ازلی در استعداد بنی آدم از قبول آن صفات شمّه ای تعبیه کرده است و آن گاه تجلی صفات در کسوت اسماء داده است تا هر کس به قدر استعداد آنچه نصیبۀ او بود از آن صفات بیابد(کاشانی، 1394: 25).

از منظر عارفان اسلامی انسان خلیفه الله است. کاشانی می گوید: «خلیفه مستجمع اوصاف مخلّف بود، فضل الهی و کرم نامتناهی، روح را در خلافت ایجاد، خلعت جمیع اسماء و صفات جمالی و جلالی خود را در پوشانید»(کاشانی، 1394: 95 و 96). اشاره عارفان به مقام خلیفه اللهی انسان بر اساس آیۀ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، آیۀ 30) است که خداوند خطاب به فرشتگان می فرماید: من بر روى زمین جانشینى قرار خواهم داد.

**2-2-2-مقصود کلی از آفرینش**

مولانای بلخی با پرداختن به تفسیر حدیث «لَوْلاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ. اگر تو نبودى، جهان را نمى ‏آفريدم» (فروزانفر،1370: 172) به حقیقت وجود انسان کامل به عنوان علّت غایی آفرینش هستی اشاره دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گـر نبـودی او نیابـیدی فلک |  | گردش و نور و مکـانی و ملـــک |
| گـر نبـودی او نیابیـدی بحار |  | هیبت و ماهـی و درّ شـــاهــوار |
| گـر نبـودی او نیابیدی زمین |  | در درونش گنج و بیرون یاسمین |
|  |  | (مثنوی، 6 /2104 – 2106) |

از منظر کاشانی نیز «مقصود آفرینش وجود او [حضرت رسول] بود و کاینات طفیل او لَوْلاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْکونَ. هیچ مخلوق را از انبیا و اولیا این خلعت محبوبی نبخشیدند؛ الا او را و متابعان او را. چه ترقی از مقام محبّی به محبوبی جز به کمال متابعت او صورت نبندد قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (آل عمران، آیۀ 31)» (کاشانی،1394: 112) کاشانی هم چنین معتقد است که آن خاصیت از ارواح تابعین حضرت رسول به ارواح مشایخ و علمای راسخ متجلی گشته است. قرن ها در پس قرنا سلسلۀ مریدی و مرادی منتظم گشته است و هر مریدی مراد شد، از منظر وی، متابعان حضرت رسول در حقیقت، وارثان برکات وجود حضرت رسول هستند(ر.ک.کاشانی، 1394: 113).

**3-2-2- واسطۀ فیض**

**مشعلۀ کمال و دانایی عارف کامل، امانتی است که او طریق الی الله را برای همگان رهنما باشد. عارف کامل چون آفتاب بر اعیان هستی می تابد. « انسان کامل واسطة بين حق و خلق است و به سبب او و از مرتبة او فيض حق‌ تعالي و مددي که سبب بقاي ماسوي ‌الله است به همة عالم از آسماني و زميني مي‌رسد»(جامی، 1361، 97). چنان که آسمان ها بندۀ رخسار منور انسان کامل و حقیقت وجودی وی هستند. اوست که واسطه مواهب و نعمات هستی بخش الهی است و جهان روزی خوار وی اند.**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آسمـان ها بندۀ مـاه وی انـد |  | شرق و مغرب، جمله نان خواه وی اند |
|  |  | (مثنوی، 6 / 2102) |

انسان کامل در میان عالم غیب و شهادت، واسۀ فیض است. «چه این مرتبه مقام توسط است میان غیب و شهادت و خدای و خلق. وجود بنده در این مقام [واسطۀ فیض] به مثابت عرش رحمان بود که رویی در عالم غیب دارد و دیگری در عالم شهادت تا به وجه اول از عالم غیب، فیض رحمت می ستاند و به وجه دوم به عالم شهادت و خلق می رساند.»(کاشانی، 1394: 110)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| زانکه لولاک است بر توقیع او |  | جمله در انعــام و در توزیــع او |
|  |  | (مثنوی، 6 / 2103) |

از منظرکاشانی روح محمدی محبوب و مجذوب اول است(کاشانی، 1394: 113). وی همچون مولوی حضرت رسول کرم (صلوات علیه) را منشا و واسطۀ مواهب الهی می داند. «بدان که مصدر و منشا جمله علوم، حضرت الهی است و اول موردی که فیض علم ازلی بر او وارد و فایض شد، قلب مصفّای مصطفوی و نفس مزکّای نبوی بود، که به تزکیۀ الهی و تصفیه ربانی از شوایب کدورات هوا و الواث طبیعت صافی و مطهر گشت و در او به مناسبت صفا و طهارت، قبول نزول علم پدید آمد و سبب فراغت و خلوّ از ماسوی الله، دل او سعت و گنجایی انصباب بحر ازلی یافت ... و به انهار اخلاق الهی منشعب گشت و نهری از او بر زمین قالب رسید و به جداول اعمال صالحه انقسام پذیرفت» (همان، 60 و 61).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس به معنی آن شجر از میوه زاد |  | گر به صورت از شجر بودش ولاد |
| مصطفی زین گفت که آدم و انبیا |  | خلف من باشند در زیـــر لـــوا |
| بهر این فرموده است آن ذو فنون |  | رمز نَحـنُ اخــِــرونَ السابِقــون |
| گر به صــورت مــن ز آدم زاده‌ام |  | مـن به معنی جـد جــد افتاده‌ام |
|  |  | (مثنوی، 4 / 524 - 527) |

کاشانی نیز ماخذ علوم را وجود رسول گرامی اسلام، سید کاینات می داند. از قلب منّور پیامبر اسلام، فیضِ علوم و احوال و اخلاق و اعمال در قلوب و نفوس امت، روان شد. هر جذوه که نه از مصباح نبّوت او مقتبس باشد به حقیقت آن را علم نخوانند(کاشانی، 1394: 61 و 62). علوم جملۀ علما غیضی از فیض علم او [حضرت رسول اکرم] است. هر کس به قدر استعداد از وی نصیبی یافتند(همان، 62).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| رزق ها هم رزق خواران وی اند |  | میوه ها لب خشک باران وی اند |
|  |  | (مثنوی، 6 / 2107) |

رسول گرامی اسلام، مظهر اتمّ و اکمل حق تعالی و مرآت تمام نمای اسماء و صفات حضرت حق است. پس حتّی نعمات و مواهب الهی نیز روزی خوارِ انسان کامل هستند، اراده و اختیار هستی در دستان انسان کامل است، حتی میوه های شاخ ساران هم تشنۀ باران افاضات انسان کامل هستند

**4-2-2- فنا و بقا**

رسالت انسان کامل در حقیقت رسیدن به فنای مطلق است. انسانی که از کلیة قیود دنیوی خود را رها سازد و خداوند به توسط اسماء خویش در وی متجلی گردد. «کمال سالک، نزد عارفان، رسیدن به نهایت مقصود و واصل گشتن به حق است که این امر جز در مقام فنای در حق و بقای او بدست نمی آید» (ابن عربی، 1386: 121). مولوی این معنی را در مثنوی آورده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چیست توحیــد خـــدا آمـوختــن |  | خویشتن را پیش واحد سـوختـن |
| گر همی خواهی که بفروزی چو روز |  | هستیِ همچون شبِ خود را بسوز |
| هستیت در هستِ آن هستی ‌نـــواز |  | همچو مس در کیمیـا اندر گــداز |
|  |  | (مثنوی، 1/ 3009 – 3011) |

کاشانی نیز فنا را عبارت از نهایت سیر الی الله، و بقا را بدایت سیر فی الله می داند. «چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیۀ وجود را به قدم صدق یک بارگی قطع کند و سیر فی الله [بقا] آن گاه محقق شود که بنده را بعد از فنایی مطلق وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی ترقی می کند. هم چنین فنا زوال اوصاف ذمیمه است و بقا بقای اوصاف جمیله و این معنی از مقتضایات تزکیه و تحلیه نفس است» (کاشانی، 1394 :426). یافتن هستی مبتنی بر گذار سالک از بادیۀ وجود و اسقاط اضافات و فنا فی الله است. چنان که مولانا می گوید تا وقتی که وجود خود را در هستیِ مطلق یعنی ذات حق تعالی فانی نکرده ای، نباید به دنبال بقا و هستی باشی. زیرا در اینجا هستی در نیستی و فانی شدن است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کـل شیء هالــک جز وجه او |  | چون نه‌ای در وجه او هستی مجو |
| هر که انـدر وجه مـا باشد فنا |  | کـــل شیء هالــک نبــود جــزا |
| زانک در اِلاست او از لا گذشت |  | هر که در الاست او فانــی نگشت |
|  |  | (مثنوی،1 / 3052 – 3054) |

گذار از لا، در معنی گذار از تعلقات نفسانی و نفی وجود خویش و نیستی برای محو گردیدن در اوصاف الهی است. در این مرحله سالک طریق حق به مقام فنا رسده است و وارد مرتبه الّا یعنی بقای بعد از فنا یعنی همان هستی مطلق گردیده است. پس گذار از فنای ظاهر و فنای باطن و نیست گردیدن سالک برای رسیدن به مقام بقا بالله و هستی مطلق است.

**3-2- خلیفه اللهی انسان کامل**

**2-3-1- رسالت**

هرگاه خداوند به كسى حكومت و اختيار تام اعطاء كند، معناى جانشين قرار دادن و خليفه شدن و رسالت را تحقّق بخشيده است(ابن عربی، 1386: 105).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای |  | تا بود شاهیش را آیینــه ای |
|  |  | (مثنوی، 6 / 2153) |

خداوند صاحب دلی را جانشین خود کرد تا آینه پادشاهی باشد یا در معنای دیگر خواست حضرت حق بر این بود که انسان، بازتاب صفات الوهیت او در عالم هستی باشد و چنین است که مولانا با ادراک معرفت خلیفه اللهی انسان کامل، دیدن و خدمت کردن به حضرت رسول را دیدن و خدمت به خالق می داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ما رمیت اذ رمیت احمد بدست |  | دیدن او دیدن خالق شدست |
| خدمت او خدمت حق کردنست |  | روز دیدن دیدن این روزنست |
|  |  | (مثنوی، 6 / 3197و 3198) |
| مدحت و تسبیح او تسبیح حق |  | میوه می‌روید ز عین این طبق |
|  |  | (مثنوی، 6 / 3204) |

آیۀ «ما رَمَیتَ اِذ رَمَیتَ» (سورۀ مبارکۀ انفال، آیۀ 17) دربارۀ سرور کائنات حضرت رسول اکرم (ص) نازل شد. به گونه ای که دیدنِ او به منزلۀ دیدنِ آفریدگار است. مصراع دوم به اشارت است به حدیث نبوی «مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأَی الْحَقَّ، هر کس که مرا بیند. حضرت حق را دیده است»(مجلسی،1390، ج58: 234). اشاره به وجه صوره الهی حضرت رسول در عالم امکان دارد.

در اعتقاد به رسالت پیامبر گرامی اسلام، کاشانی در «مصباح الهدایه»، شهادت الهی و معجزات نامتناهی را دلالتی بر ایمان اهل ایمان می داند. اهل ایمان «بر رسالت محمّد علیه الصلوه السلام و بر مقتضی نص کلام مجید اعتقاد کردند که جملۀ ادیان و ملل به ظهور دین او منسوخ شد و حکم سایر کتب منزله به وجود قرآن که بدو منزل گشت زایل و باطل گشت و کمال نبوت و رسالت او مهر زوال و انقطاع بر در نبوّت و رسالت نهاد. بعد از طریق نبّوت مسدود است و جملۀ دعوت ها الا دعوت او مردود» (کاشانی، 1394: 44). از منظر کاشانی انسان باید که در جمیع حالات، طاعتِ حضرت رسول را طاعت حق تعالی بداند(ر.ک.همان،217).

**2-3-2- ولایت**

عرفا انسان کامل را خلیفه الله می خوانند، او اکمل است و به صور علمیه الهی آگاه است، از این رو اکمل موجودات، دارنده علم الهی است. پیشوایی انسانی که صفوت حق تعالی است و دارای ویژگی های کمال است. در قرآن مجید اشاره شده است إِذِ ابْتَلي‏ إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً (سورۀ بقره: آیه 124)و (به یاد آر) هنگامی که خدا ابراهیم را به اموری امتحان فرمود و او همه را به جای آورد، خدا به او گفت: من تو را به پیشوایی خلق برگزینم، ابراهیم عرض کرد: به فرزندان من چه؟ فرمود: (اگر شایسته باشند می‌دهم، زیرا) عهد من به مردم ستمکار نخواهد رسید. در آیۀ فوق معین می گردد که انسان پس از اتصاف به اسماء و صفات حق، بصورت تمام و کامل، استحقاق خلیفه الهی و ولایت را خواهد داشت.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس به هـر دوری ولیّی قائم است |  | تا قیامـت آزمایــش دائم است |
| مهـدی و هادی ویست ای راه جو |  | هم نهان و هم نشسته پیش رو |
|  |  | ( مثنوی، 5 / ابیات 2337 – 38) |

از منظر کاشانی ولی این مرتبه [مرتبۀ ولایت] را نه به خود یابد؛ بلکه به کمال متابعت رسول علیه الصلوه والسلام یابد(کاشانی،1394: 130).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در میان صالحان یک اصلحی است |  | بر سر توقیعش از سلطان مهی است |
|  |  | (مثنوی، 6 / 2622) |

در میان نیکان، شخصی وجود دارد که از همه نیک تر است و بر بالای فرمان او امضای شاه نقش بسته است. یعنی حضرت حق که سلطان حقیقی جهان است؛ بر هدایت و ولایت فرد اکمل و اصلح آدمیان صحّه نهاده است. چنین کسی به قول صوفیه «مدار عالم هستی» است.

ولایت به نور واسعۀ ولایت نبی است که بر اولیاء الهی تابیده می شود. از نظر کاشانی «معظم آداب آن است که در خاطر خود مجال ندهد که هیچ آفریده را از کمال، منزلت و علو مرتبت که او [پیامبر گرامی اسلام] را بود ممکن باشد، یا هیچ سالک به حضرت عزت راه تواند یافت الا به دلالت هدایت او، یا ولایت هیچ ولی را قوت تکمیل و ارشاد دیگری بود الا به اقتباس از نور ولایت او» (کاشانی، 1394: 216).

**3- نتیجه گیری**

**از دستاوردهای این تحقیق می توان به این نتایج رسید که از نظر دو عارف،** ذات حق تعالی خارج از هر شرح و عبارت و اشارات است و غایت ادراک در معرفت ذات، عجز انسان موحد است و هر چه ادراک سالک بدان منتهی گردد، نهایت ادراک او است نه غایت معرفت به ذات حق تعالی. پس یکی از نسبت های انسان کامل با حق تعالی از منظر هر دو عارف، ادراک عجز در انکشاف معرفت ذات الهی به سبب ناممکن بودن آن است. همچنین شریف ترین موجود مشهود به حضرت حق، روح اعظم است که خداوند سبحان آن را به خود نسبت داده است. انسان برخوردار از کمالات لطیفۀ نفخۀ ربانی، آدم کبیر، خلیفۀ اول، ترجمان الهی و مفتاج وجود است. اما **این کمالات از منظر دو عارف، تنها در ظرف** دلی است، که بر صورت آب و گل نباشد و لایق مهر حق باشد و خالی از طلب نباشد، زیرا که حقیقت دل، محض لطافت است و چنین دل از آسمان ها برتر است. چنین دلی مهبط تجلی حب الهی است. کاشانی همچون مولوی بر این باور است که حق تعالی اسرار و اسماء را به انسان بخشید و آدم را جامع صفت جمال و جلال و محل لطف و قهر و رحمت و غضب گردانید. به عقیده مولوی انسان به طور عام و انسان کامل به طور خاص کامل ترین جلوه گاه حق است. هم چنان که حقیقت وجود انسان کامل علّت غایی آفرینش هستی است که در میان عالم غیب و شهادت، واسۀ فیض حق تعالی به عالم هستی و خلایق است. دو عارف، فنا را عبارت از نیستی و گذار از پای بند تعلقات نفسانی و حدثان می دانند که نهایت سیر الی الله و نائل گشتن به بقا است. بنا بر اعتقاد هر دو عارف، انسان کامل، خلیفه الهی است. از این رو اکمل موجودات، صفوت حق تعالی در عالم هستی است و دارای ویژگی های الوهیت در خلیفه اللهی است.

**فهرست منابع**

**الف. کتـاب ها**

1. **قرآن کریم.**(1384). ترجمۀ مهدی الهی قمشه ای، چاپ نوزدهم، تهران: حافظ نوین
2. **آل داوود، آ.ب.( 1367).** **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، **تهران: انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.**
3. **ابن عربی، محمد بن علی.(1386). انسان کامل**. محمود الغراب، **ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.**
4. آشتیانی، سید جلال الدین.(1370). **شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
5. **تیسن، هنری.(1368).الهیات مسیحی، مترجم ط. میکاییلیان. قم: موسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.**
6. جعفری، محمّدتقی.(1364). **شرح** **و** **تفسیر** **نهج** **البلاغه**، جلد هفتم، تهران: دفتر فرهنگ.
7. **جوادی آملی، عبدالله.( 1367). سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.**
8. **چیتیک، ویلیام سی.(1383).طریق صوفیانه عشق، مترجم مهدی سرررشته داری، تهران: انتشارات مهراندیش.**
9. **حاج ابراهیمی، طاهره.(1382). عرفان یهودی و مکتب گئوسی، فصل نامه هفت آسمان، ش هفدهم، صفحه 39 تا 61.**
10. حلبی، علی اصغر.(1371). **جلوه های عرفان،چهره های عرفان**، تهران : نشر قطره.
11. **سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم.(1383).** یهودیت**، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.**
12. **شین، پرتو.(1344).**دانش نخستین**، تهران: کانون نشریات اورامان.**
13. **صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.( 1366). تفسیر قرآن کریم. قم: انتشارات بیدار.**
14. **قیصری، داوود بن محمود.(1370). شرح مقدمۀ قیصری بر فصوص الحکم، محقق جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.**
15. کاشانی، عزالدین محمود بن علی.(1394).**مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات سخن.
16. **کامیاب تالشی، نصرت الله.( 1375). عشق در عرفان اسلامی، تهران: دارالثقلین.**
17. **لاهیجی، شمس الدین محمد.(1395).**مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات زوار.**
18. **مجتبایی، سید فتح‌ الله. (1352).**شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان**. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.**
19. **مجلسی، علامه محمدباقر.(1390). بحارالانوار، تهران: دارالکتب اسلامیه.**
20. **مطهری، مرتضی.( 1367). انسان کامل، قم: انتشارات صدرا.**
21. مولوی بلخی، جلال الدین محّمد.(1375). **دورۀ** **کامل** **مثنوی** **معنوی**، رینولد الین نیکلسن، تهران: توس.
22. **نصری،عبدالله.(1376).**سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتیب**، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبایی.**
23. **نیکلسون،رینولدالن.(1383).**تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.**

ب. مقاله ها

1. رودگر، محمدجواد.(1400). انسان کامل وجه الله، نشریۀ «پژوهش های اعتقادی کلامی علوم انسانی» ، دورۀ یازدهم، شماره چهل و دوم. صص: 151 – 172.
2. آل عصفور، محمد. (1385). انسان کامل و انسان شناسی مولانا، نشریۀ «کاوش نامۀ زبان وادبیات فارسی (کاوش نامه)» دورۀ هفتم، صص : 95 – 126 .
3. بسیج، احمدرضا. (1389). انسان کامل در نهج البلاغه، نشریۀ «پژوهش های اخلاقی( انجمن معارف اسلامی)» دورۀ یکم، شماره اول، صص: 27-45.
4. اعوانی، غلام رضا، دادبه، علی اصغر، بادنج، حسن.(1389)، انسان کامل به روایت ابن عربی، نشریۀ « اندیشۀ دینی»، دورۀ دوازدهم، شمارۀ سی و چهارم، صص: 135 – 160 .
5. **فنایی اشکوری، محمد.(1392).** نظریه عرفانی اخلاق**، فصلنامه علمی – پژوهشی پژوهش نامۀ اخلاق، سال ششم، پاییز 1392، شماره 31- صفحات 77-96 .**

**REFERENCES**

**A. books**

1. Holy Quran. (1384). Translated by Mehdi Elahi Qomshaei, 19th edition, Tehran: Hafez Navin

2. Al Dawood, A.B. (1367). Big Islamic Encyclopedia, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center Publications.

3. Ibn Arabi, M. A. (1386). perfect human. Mahmoud al-Gharab, translated by Gul Baba Saidi. Tehran: Jami.

4. Ashtiani, S. J. (1370). Qaysari's Commentary on Ibn Arabi's Fusus al-Hakm, Tehran: Amir Kabir Publications.

5. Thiessen, H. (1368). Christian theology, translator T. Mikayilian Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

6. Jafari, M. T. (1364). Commentary and interpretation of Nahj al-Balagheh, the seventh volume, Tehran: Farhang office.

7. Javadi Amoli, A. (1367). The course of mysticism and philosophy in the Islamic world. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

8. Chittik, W. C. (2004). The Sufi way of love, translated by Mehdi Sararashtari, Tehran: Mehrandish Publications.

9. Haj Ebrahimi, T. (2012). Jewish mysticism and the Geosian school, Chapter Haft Asman, vol. 17, pages 39 to 61.

10. Halabi, A. A. (1371). Manifestations of Irfan, Faces of Irfan, Tehran: Ghatre Publishing.

11. Soleimani Ardestani, A. (1383). Judaism, Qom: Iranian Islamic Education Society.

12. Shin, P. (1344). First Knowledge, Tehran: Oraman Publications Center.

13. Sadr al-Din Shirazi, M. (1366). Interpretation of Quran. Qom: Bidar Publications.

14. Kayseri, D. (1370). Commentary on Qaysari's introduction to Fusus al-Hakm, Mohaghegh Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Amirkabir Publications.

15. Kashani, E. M.A. (2014). Masbah al-Hadaye and Miftah al-Kafayeh, introduction and correction by Jalal al-Din Homai, Tehran: Sokhn Publications.

16. Ghayab Talshi, N. (1375). Love in Islamic mysticism, Tehran: Dar al-Saqlain.

17. Lahiji, S. M. (2015). Mufatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz, introduction and correction by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, 8th edition, Tehran: Zovar Publications.

18. Mojtabaei, S. F. (1352). The beautiful city of Plato and the ideal kingdom in ancient Iran. Tehran: Ancient Iranian Culture Association.

19. Majlesi, A.M.B. (2010). Bihar al-Anwar, Tehran: Islamic Library.

20. Motahari, M. (1367). Insan Kamel, Qom: Sadra Publications.

21. Maulvi Balkhi, J. M. (1375). The complete course of spiritual masnavi, Reynold Elaine Nicholson, Tehran: TOS.

22. Nasri, A. (1376). The image of a complete human being from the perspective of schools, Tehran: Academic Jihad of Allameh Tabatabai University.

23. Nicholson, R. (1383). Islamic Sufism and the relationship between man and God. Translated by Mohammad Reza Shafiei Kodkani, Tehran: TOS.

**B. Articles**

1. Rodgar, M. J. (1400). The perfect human being, the face of Allah, "Theological Belief Researches of Human Sciences" magazine, 11th period, 42nd issue. pp.: 151-172.

2. Al Osfour, M. (1385). Insan Kamel and Molana's anthropology, "Kaush Nameh of Persian Language and Literature" publication, 7th period, pp. 126-95.

3. Basij, A.R. (2010). A perfect human being in Nahj al-Balagheh, "Ethical Researches (Islamic Education Association)" periodical, first issue, pp: 27-45.

4. Awani, G. R, Dadba, A. A, Badanj, H. (1389), The Perfect Man according to the narration of Ibn Arabi, "Andishe Dini" publication, 12th period, 34th issue, pp: 135-160.

5. Fanai eshkevari, M. (2012). The mystical theory of ethics, the scientific-research quarterly of Research Journal of Ethics, 6th year, autumn 2013, number 31- pages 77-96.

**A comparative study of the image of the perfect human being in Misbah al-Hudayeh Ezzeddin Kashani**

**and spiritual masnavi of Maulana Jalaluddin Balkhi**

**Abstract**

The perfect human being is one of the terms that have always attracted the attention of mystics throughout the history of the development of Islamic mysticism. Therefore, many of them have addressed the characteristics of perfection in humans. Maulana Jalaluddin Balkhi, a mystic of the 7th century of Hijra, has discussed the signs of completeness and perfection of man and his state and status in his Masnavi. Likewise, Ezzeddin Kashani, a mystic of the 8th century of Hijri, has also made many references to Kamlan's attributes in Misbah al-Hadaye and Miftah al-Kafaya, while dealing with mystical teachings. The purpose of this research is to compare the main features of the image of the perfect human being in the Masnavi and Misbah al-Hdayeh, which is analyzed in a descriptive-comparative manner with three approaches: the relationship of the perfect human being with God, the place of the human being in the universe, and the topic of mission and guardianship. . From the results of the present research, both mystics consider it impossible to discover the knowledge of the essence of the Almighty, they consider the pure heart of a perfect human being as a barrier to the manifestation of the essence of the Almighty. Kashani, like Maulvi, believes that the Almighty God gave secrets and names to man and made man full of the attributes of beauty and glory. The two mystics consider death to be nothingness and transition to the end of life, which is the ultimate journey to God and attaining survival. From the point of view of Maulvi and Kashani, the perfect human being is the ultimate cause of the creation of existence, which is for the grace of the Almighty to the world of creation and the Caliph of God. Therefore, the completeness of beings is the quality of the Almighty in the world of existence and has the characteristics of divinity in the Caliph of God.

**Keywords**: perfect human, Molani Balkhi, Ezzeddin Kashani.