

فصل نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۹، زمستان ۱۴۰۰

صفحات ۶۸-۹۴

## بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در مصباح الهدایه عزالدین کاشانی و مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی

فرح نیازکار<sup>۱</sup>

صدیقه کریمی فارسی<sup>۲</sup>

### 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 آن‌ها به ویژگی‌های کمال در انسان پرداخته‌اند. مولانا جلال‌الدین بلخی، عارف قرن هفتم هجری در مثنوی معنوی به نشانه‌های جامعیت و کمال انسان و حال و مقام کاملان پرداخته است. همچنین عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم هجری نیز در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه ضمن پرداختن به آموزه‌های عرفانی به صفات کاملان نیز اشارات بسیاری داشته است. هدف از پژوهش حاضر بررسی تطبیقی عمده‌ترین ویژگی‌های 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 شیوه توصیفی - تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از نتایج تحقیق حاضر این که هر دو عارف، کشف معرفت به ذات حق تعالی را ناممکن می‌دانند، آن‌ها دل صافی انسان کامل را مهبط تجلی ذات حق تعالی می‌دانند. 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 پای‌بند حدثان می‌دانند که نهایت سیر الی الله و نائل گشتن به بقا است. از منظر مولوی و کاشانی انسان کامل، علت غایی آفرینش هستی است که واسه فیض حق تعالی به عالم خلق و خلیفه الله است. از این رو اکمل موجودات، صفوت حق تعالی در عالم هستی و دارای ویژگی‌های الوهیت در خلیفه الهی است.

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

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد مرودشت، دانشگاه آزاد اسلامی، مرودشت، ایران. (نویسنده مسئول)

Fniaz2000@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۵/۲۸

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۲/۲۰

### ۱- مقدمه

بسیاری از عارفان اسلامی و فلاسفه به ویژگی‌های کمال در نوع انسان پرداخته‌اند و در آثار خود چگونگی نائل گشتن به کمال را بیان کرده‌اند. برخی از فیلسوفان کمال را فعلیت یافتن استعدادها و قوه‌هایی [می‌دانند] که در موجودات نهفته است. (نصری، ۱۳۷۸: ۹۳) 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 به دست نمی‌آید (سعیدی، ۱۳۸۶: ۱۲۱).

مولانای بلخی، عارف قرن هفتم هجری و عزالدین کاشانی عارف قرن هشتم هجری نیز در آثار عرفانی خود به این موضوع پرداخته و آرای خویش را در مورد انسان کامل بیان داشته‌اند. در پژوهش حاضر از مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی و همچنین از کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین کاشانی برای بررسی انسان کامل استفاده شده است. درباره 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 ترجمه 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 حزن یا فرحی» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۸). مصباح الهدایه ده باب دارد که ابواب آن عبارتند از: اعتقادات، علوم، معارف، اصطلاحات صوفیان، مستحسنان 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.

### پیشینه مفهوم انسان کامل

از نظر بسیاری از محققین، اندیشه انسان کامل با تفکرات بنیادین در ایران باستان ارتباطی تنگاتنگ دارد. «در بینش زرتشت، تعالی معنوی انسان و نیل به اهورامزدا از طریق آمشاسپندان محقق می‌شود؛ منظور از آمشاسپندان همان صفات الهی و فضایل انسانی است

که آدمی با شناخت و کسب آنها در مسیر خود آگاهی و تکامل روحانی خویش گام می‌نهد و در نهایت اهورایی (خدای‌گونه) می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۰). آل داوود درباره مفهوم انسان کامل و شباهت‌های آن با انسان نخستین در عرفان ایران باستان می‌نویسد: در دین مانوی نیز انسان نخستین، همچون «باشنده ازلی» یاد شده است، انسانی که به منزله انسان کامل تصور می‌شود. سروده‌های مانوی که در تورفان به دست آمده، حاکی از آن است که مانی خود هم چون موجودی الهی، کامل و رهایی‌بخش مورد ستایش پیروان خود بوده است. در عرفان ایرانی مسأله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی می‌شود، همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزئی از روح خداوند است. (آل داوود، ۱۳۶۷: ۳۷۳) انسان اول در تفکر ایران باستان، وظیفه‌ای جهانی دارد. این انسان، کیومرث (گیه‌مرتن = زنده‌میرا) نام دارد که نمونه انسانیت است و جهان از اجزای پیکر او پدید آمده است. (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۴۶)

در آئین یهودی، انسان کامل و آرمانی آئین یهود، تشابهات زیادی به حقیقت محمدیه در عرفان نظری دارد و همان گونه که انسان کامل در عرفان اسلامی جامع الصفات و خلاصه موجودات است، در فلسفه یهودی نیز نشانه‌های 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، ۱۳۸۳: ۲۷۵)

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، ۱۳۸۲: ۱۱)

پیروان حضرت مسیح<sup>(ع)</sup>، تنها مسیح را انسان کامل و اکمل موجودات هستی می دانند و در این باره معتقدند که هیچ انسانی ظرفیت‌های وجودی حضرت عیسی مسیح<sup>(ع)</sup> را در تکامل انسانی خویش نخواهد داشت. تیسن، نویسنده کتاب الهیات مسیحی در این باره می‌نویسد: از منظر مسیحیان، مسیح<sup>(ع)</sup> تنها انسان کامل در جهان بوده است. مسیحیان وضع اولیه انسان را به صورت و شبیه خدا بیان می‌کنند چرا که روح خداوند در او دمیده شده و خصوصیتی مانند عقل، وجدان و اراده را دارا است و تنها انسانی است که با دارا بودن خصوصیتی مانند عصمت، محبت و نجات بخشی نسبت به دیگران و مقام شفاعت به چنین جایگاهی دست پیدا کرده است. (تیسن، ۱۳۶۸: ۱۵۵)

اصطلاح انسان کامل در قرآن مجید به کار نرفته است؛ اما محققین مفهوم آن را در قرآن بررسی کرده‌اند. قرآن، حبل الله است که از مقام تجرد تام تنزل یافته است و به لباس لفظ در آمد تا انسان با شنیدن سخن 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 وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. (سوره احزاب، آیه مبارکه ۵۸) خداوند سبحان و همه 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، ۱۳۶۷: ۳۶). همچنین آیات ۲۹ سوره حجر، ۹ سوره سجده، ۷۲ سوره ص که بر چهره خداگونه داشتن انسان تاکید می‌کند، آیه ۷۲ سوره احزاب بر خلافت انسان به جهت دریافت امانت الهی اشاره دارد و آیه ۷۰ سوره اسراء به تکریم انسان از سوی خدا می‌پردازد (آل داوود، ۱۳۶۷، ج دهم: ۳۷۴).

اگرچه در قرآن و سنت تعبیر «انسان کامل» نیست و تعبیر مسلمان کامل و مومن کامل است، اما شناخت انسان کامل از نظر اسلام این است که بینیم در درجه اول، قرآن و در درجه دوم سنت، انسان کامل را چگونه توصیف کرده‌اند. 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، ۱۳۶۷: ۱۲) در این باره صدرالدین شیرازی واژه‌هایی را در قرآن مصداق اصطلاح انسان کامل می‌داند و می‌نویسد: «در برخی از تفاسیر واژه‌هایی مانند خلیفه الله، امام، مطهر، مهدی، صدیق، صالح، مقرب، مصطفی، رسول، نبی، صاحبان نفس مطمئنه، مجتبی و... را مرتبط با موضوع انسان کامل دانسته‌اند و تمام آیاتی را که به فضایل و کمالات انسانی اشاره دارد به انسان کامل مرتبط می‌دانند و معتقدند چون انسان کامل خود، قرآن ناطق است می‌توان همه قرآن را وجود کتبی او دانست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۰۷ و ۴۰۸).

### انسان کامل در عرفان اسلامی

یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان اسلامی ویژگی‌ها 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 نام‌های متفاوتی دارد. در میان اهل تصوف نیز به نام‌های گوناگونی شناخته می‌شود. نیکلسون می‌گوید: صوفیه انسان کامل را به نام‌های متفاوت مثل قطب، شیخ و پیر نامیده‌اند. انسان کامل ذوالعینین است؛ یعنی هم دارای دیدگاه حقیقین است و هم نگرش خلق نگر. از طرفی حق است و از طرفی خلق (نیکلسون، ۱۳۸۳: ۴۹۱). بحث از انسان کامل در عرفان و تصوف سابقه دیرینه‌ای دارد و چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که انسان کامل اصل برگزیده تصوف نامیده شده است.

نخستین کسی که در عرفان اسلامی مبحث انسان کامل را مطرح ساخت حلاج بود، بعد از او بایزید بسطامی این مسئله را به میان کشید. اما اصطلاح انسان کامل را محیی الدین ابن عربی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری به کار برده است. او کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح الإنسان الکامل را وضع نموده و آن را در آثار خود از جمله «فص» نخستین از کتاب «فصوص الحکم» به کار برده است (نصری، ۱۳۷۶: ۲۲۵).

در عرفان اسلامی، تفکر کشفی و بینش شهودی از ویژگی‌های کامل‌ترین مخلوقات است، آن کس که مکتشف حقایق الهی، همچون بینش وحدت باشد، به مقام انسانیت

خویش نایل گشته است. محیی الدین ابن عربی، ویژگی‌های انسان کامل را نسبت به دیگر انسان‌ها در مراتب دیگر بیان می‌دارد؛ از نظر وی «هر کس که حقایق الهی را کشف کرد و شناخت، کامل‌ترین آفریدگان است و آن که پائین‌تر از اوست، کامل گویند؛ جز این دو دسته یا مؤمنند و یا دارای اندیشه نظری عقلی که به طریق کمال ره نیافتند چه رسد به مرحله اکملیت و هر انسانی نمی‌تواند به کمال مطلوب انسانیت برسد، هرچند بعضی بر بعضی دیگر برتری دارند، بنابراین پایین‌ترین آن‌ها مرتبه انسان حیوانی است و چنین انسانی در صورت با انسان کامل شریک است و بالاترین آن‌ها کسی است که سایه 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، ۱۳۸۶: ۵۲). مولانا جلال‌الدین بلخی نیز قائل به بینش شهودی است. وی بینش شهودی کاملان حق را ورای هر تعقل دنیوی می‌داند.

بحث عقلی گر در و مرجان بود      آن دگر باشد که بحث جان بود  
 بحث جان اندر مقامی دیگر است      باده جان را قوامی دیگر است  
 (مثنوی، ۱/ ابیات ۱۵۰۱ - ۱۵۰۲)

حقیقت شهود عبارت است: «از بینایی درونی واقعیت، با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر 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 می‌کند تا در حالات طبیعی» (جعفری، ۱۳۶۴: ۸۲). عزالدین کاشانی به نقل از شبلی می‌گوید به نزدیک من وجد اگر از شهود نباشد، عین جحود است (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). وی رسیدن به شهود تجلی افعال را «محاضره»، شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» می‌نامد و بر این معتقد است که مشاهده از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم باشد نه به خود، چه حدّثان را طاقت تجلی نور قدم نتواند بود» (ر.ک. همان، ۱۳۱).

۲-۱- پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌های انجام شده، پژوهش‌های بسیاری درباره مفهوم و ویژگی‌های انسان کامل در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود؛ اما تا کنون پژوهش مستقلی در باب «بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در مصباح الهدایه عزالدین کاشانی و مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی» صورت نپذیرفته است. آل‌عصفور (۱۳۸۵) در مقاله «انسان کامل و انسان‌شناسی مولانا» به جنبه‌های گوناگون وجودی انسان پرداخته است. پژوهنده این مقاله به تبیین مباحثی هم چون تفاوت دیدگاه مولانا جلال‌الدین با دیگر محققان عربی، بحث ولی و ولایت و مسایل دیگر از قبیل هدایت از نظر عرفان، علم و تفکر از دیدگاه عرفان، ایمان به خداوند و فواید آن پرداخته است. بسیج (۱۳۸۹) در مقاله «انسان کامل در نهج‌البلاغه» به ویژگی‌های انسان کامل در نهج‌البلاغه از منظر عارفان اسلامی نگریسته است. از منظر وی این مبحث از سوی با خداشناسی، و از سویی با مباحث انسان‌شناسی و جهان‌شناسی 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 آینه شفاف تجلیات اسماء و صفات حق تعالی، و در دنیا الگو و راهنمای مردمان است.

اعوانی و دیگران (۱۳۸۹)، در مقاله «انسان کامل به روایت ابن عربی» به نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی پرداخته و این نظریه را برگرفته از متن اسلام (قرآن و سنت) دانسته‌اند. از منظر نویسندگان این مقاله، نظریه انسان کامل، تاریخی به بلندای تاریخ ادیان بالاعم و تاریخ اسلام بالاختص دارد. پس از توحید و معرفه الله، هیچ موضوعی به قدر و منزلت انسان‌شناسی مدنظر ادیان الهی نبوده است، چرا که انسان کامل مظهر اتم و جلوه اعظم توحید است. نگارندگان بر این عقیده‌اند که در میان ادیان الهی، اسلام و در میان اندیشمندان اسلامی، عارفان و حکیمان الهی بیش از همه و در میان ایشان، محی‌الدین ابن عربی بیش از دیگران به این مهم عنایت ورزیده است.

رودگر (۱۴۰۰) در مقاله « انسان کامل وجه الله » به وجوه الهی انسان کامل پرداخته است. از منظر نگارنده درحقیقت انسان کام 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 تعابیر عمیق و دلنشین در کتاب 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 رود؟ درعرف قرآن و عرفان مفهوم و مصداق وجه الله چه کسانی هستند؟

### ۳-۱- روش تحقیق و اهداف

در این مقاله جمع آوری داده‌ها اساساً به صورت کتابخانه‌ای انجام گرفته است و نگارندگان با رویکردی توصیفی- تطبیقی، ضمن پژوهش در مفهوم انسان کامل به بررسی و تطبیق ویژگی‌های کمال انسان در مصباح الهدایه کاشانی و مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی پرداخته‌اند.

هدف از تحقیق حاضر بررسی تطبیقی نگرش دو عارف قرن هفتم و هشتم هجری به ویژگی‌های 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 آراء مولوی و کاشانی در خصوص ویژگی‌های انسان کامل می پردازد.

### ۲. بحث و بررسی

#### ۱-۲- نسبت انسان کامل با خداوند

در شناخت نسبت انسان با حق تعالی ابتدا باید به آرای عارفان در مسأله حقیقت ذات حق تعالی پرداخت. آن‌ها 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، شناخت عالم است که جز از وی خدای نیست و با او ی شریک و انباز نیست و نظیر و نیاز نیست و تشبیه و تعطیل نیست» (شین پرتو، ۱۳۴۴: ۲۹). 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 پوشیدند هستی‌ها خُلل  
(مثنوی، ۶ / ۱۶۱۹)

از نظر کاشانی نیز ذات خداوند ضد و همتایی ندارد و نهایت عقول در بدایات معرفت ذات، متخیر و متلاشی می گردند. وی معتقد است که نه در مقابله حکم خداوندی ضدی قرار دارد و نه در برابر درازنای ملکش ندی وجود دارد (ر.ک. کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۷). 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 تغیر و زوال و تبدل و انتقال، از قدس و نزهت او مسلوب. جمال احدیتش از وصمت ملاحظه افکار مبرا و جلال صمدیتش از زحمت ملابسه اذکار مغرا (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۷).

کاشانی غایت ادراک در معرفت ذات را عجز موحد می داند و می گوید « أَلْعَجْزُ عَن ذَرَكِ الْأِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ، هیچ موحد به کنه ادراک واحد جز واحد نتواند رسید و هرچه ادراک او بدان منتهی گردد غایت ادراک او بود نه غایت واحد» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۸). قوه 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 نهایت 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 ادراک 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 ذاتِ  
باز دانی از رسول و معجزات  
(مثنوی، ۶ / ۱۲۹۹)

از آنجا که حضرت رسول، مظهر اسما و اوصاف الهی است، کاشانی هم شناخت حق را  
به شناخت جمیع اسماء متکی می داند (ر.ک. کاشانی، ۱۳۹۴: ۹۶)

### ۱-۱-۲- 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 می فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ  
أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴) آیه شریفه می گوید که پس از تکوین جسمانی انسان، خلقتی  
دیگر به او دادیم. این نشان می دهد که انسان علاوه بر سرشت مادی و سیر جسمانی،  
سرشت و خلقتی از گونه ای دیگر و برتر دارد که اشاره به بعد روحانی است (فناپی  
اشکوری، ۱۳۹۲: ۱۹).

چون نفخت بودم از لطف خدا  
نفخ حق باشم ز نای تن جدا  
(مثنوی، ۳ / ۳۹۳۵)

اصل و اساس انسان لطیفه نفخه ربانی است. لذا آن هنگام که از تعیین 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 آیه هفتاد و دوم سوره مبارکه ص، «فَإِذَا  
سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» 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 آیه 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 اضافه کرده است به لفظ «من روحی» و «من روحنا»

آدم کبیر، خلیفه اول، ترجمان الهی و مفتاح وجود و قلم ایجاد و جنت ارواح همه عبارت از اوصاف اوست» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۹۴)

صاحب دل آینه شش رو شود      حق ازو در شش جهت ناظر بود

هر که اندر شش جهت دارد مقرر      نکندش بی واسطه او حق نظر

(مثنوی، ۵ / ۸۷۴ و ۸۷۵)

کاشانی درباره تجلی حقیقت ذات می گوید: [انسان] اگر از وجود 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 (ص) را بخشیدند و شربتی است که به خاصه او را چشانیدند و از این جام جرعه ای در کام جان متابعان او چکانیدند (ر.ک. کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

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 نزدیک تر از صفات بود و صفات نزدیک تر از ذات (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۱) 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 تجلی از خود بستند و فانی کردند. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (سوره مبارکه اعراف، آیه ۱۳).

## ۲-۱-۲- دل انسان کامل

از منظر عارفان، دل انسان محل تجلی ذات حق تعالی است. چیتیک در «طریق صوفیانه عشق» می نویسد: «دل اولیاء جایگاه [ذات] خداست، در حالی که دل انسان معمولی جز آب و گل نیست، وضعیت دل انسان ارزش او را تعیین می کند، انسان در این عالم وظیفه دارد دل خود را پاک کند، صیقل بزند و در نهایت آینه کاملی از آن بسازد، تا عکس خدا در آن منعکس شود و این کار فقط با راهنمایی صاحب دلان میسر است» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۰). قلب انسان کامل، بیت الله است و حرام است بر سوی محبوب. که هرگاه صاحب دلی

چنین باشد هم طلب و طالب است و هم مطلوب (کاشانی، ۱۳۵۴: ۹۱). مولانای بلخی این معنی را در مثنوی بیان می‌کند:

گفت پیغامبر که حق فرموده است      من ننگجم هیچ در بالا و پست  
در زمین و آسمان و عرش نیز      من ننگجم این یقین دان ای عزیز  
در دل مؤمن بگنجم ای عجب      گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب  
(مثنوی، ۲۶۵۳/۱ - ۲۶۵۵)

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 مرده بی جان است (کامیاب تالشی، ۱۳۷۵: ۳۷۲). منظور نظر و محل تجلی حق تعالی دل انسان کامل است. لذا مولانا می‌گوید:

ای دلا منظور حق آنکه شوی      که چو جزوی سوی کل خود روی  
حق همی گوید نظرمان بر دل است      نیست بر صورت که آن آب و گل است  
(مثنوی، ۲۲۴۳/۳ و ۲۲۴۴)

عزالدین کاشانی هم چون مولوی معنی و حقیقتی را ورای صورت برای دل قائل است. او این صورت و حقیقت را از یکدیگر جدا می‌داند. از منظر کاشانی «دل را حقیقتی است همچنان که عرش را. حقیقت دل، محض لطافت است» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۹۸). 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      سایه دل چون بود دل را غرض  
(مثنوی، ۳ / ۲۲۶۶)

مولانای بلخی دل انسان کامل را از دیگر دل‌ها جدا می‌داند و ویژگی‌های دل پیغامبر و ابدال را بیان می‌کند.

آن دلی کز آسمان‌ها برترست      آن دل ابدال یا پیغامبرست  
پاک گشته آن ز گل صافی شده      در فزونی آمده وافی شده

ترک گل کرده ساوی بحر آمده      رسته از زندان گل بحری شده

(مثنوی، ۲۲۴۸/۳ - ۲۲۵۰)

آن دل از خاک در معنی عالم ماده و پای بندان حدّثان 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، ۱۳۹۴: ۹۹).

نی، دل اندر صد هزاران خاص و عام      در یکی باشد، کدام است آن کدام؟

(مثنوی، ۲۲۷۰/۳)

آن دلی آور که قطب عالم اوست      جان جان جان آدم اوست

(مثنوی، ۸۸۷/۵)

حضرت حق می‌فرماید دلی را به حضور من آور که قطب عالم باشد. برای من روح انسانی را بیاور. آن دل که جانِ جانِ جانِ آدم اوست، دل انسان کامل است که با معرّاً 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 می‌گردد تجلی ذات الهی است.

## ۲-۲- نسبت انسان کامل با عالم

### ۲-۲-۱- مظهر اسماء و صفات

انسان نسخه جامع است که هرچه در جمیع مراتب موجودات، از مجردات و مادیات وجود دارد، در نشاء انسانی هست و انسان، جامع جمیع حقایق کونی و الهی است و به سبب است که انسان مستحق خلافت گشته است (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۴۲۳). انسان صورت حق است. در تورات هم آمده است: «خدا آدم را به صورت خویش آفرید» (سفر تکوین، باب اول، آیه ۲۷). عرصه عالم نمایشگاه صورت‌های گوناگون حق است و مجموع آن‌ها را در انسان می‌توان دید. پس در انسان است که صورت حق یک‌جا و یکپارچه نمودار می‌شود. به دنبال این مطلب، ابن عربی از داستان خلقت آدم که در قرآن آمده است یاد می‌کند: خدا

فرشتگان را فرمود که می‌خواهم در زمین خلیفه‌ای برقرار کنم. فرشتگان اعتراض کردند و گفتند: ما همه تسبیح تو می‌گوییم، اما از این خلیفه فساد و خونریزی برخواهد خاست. خداوند فرمود: آنچه را که من می‌دانم شما نمی‌دانید (موحد، ۱۳۸۵ : ۱۷۹).

گفت والله عالم السر الخفی	کافرید از خاک آدم را صفی
در سه گز قالب که دادش وا نمود	هر چه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هرچه بود او پیش پیش	درس کرد از علم الاسماء خویش

(مثنوی، ۲۶۴۷/۱ - ۲۶۴۹)

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، ۱۳۹۴: ۹۶) به عقیده مولوی انسان به طور عام و انسان کامل به طور خاص کامل‌ترین جلوه‌گاه حق است. عالم که به مانند آئینه‌ای اسما و صفات الهی را در صورت متکثر به منصفه ظهور می‌نشانند. این صورت را به نحو تفریق و تفصیل متجلی می‌سازد و چون تجلی این اسماء در انسان به نحو جمع و اجمال است انسان را «عالم صغیر»، «مختصر شریف»، «نسخه وجود»، و «کون جامع» می‌توان نامید (حلبی، ۱۳۸۳: ۳۹۶).

پس به صورت عالم اصغر تویی      پس به معنی عالم اکبر تویی  
(مثنوی، ۵۲۱/۴)

کاشانی در مصباح الهدایه طریق به دست آمدن جامعیت و اکملیت صفات را بیان می‌دارد. او احاطه بر معرفت نفس را بر اساس «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، نائل گشتن به معرفت الهی می‌پندارد. «هر که ذات و حقیقت خود را به صفت فوقیت و احاطت بر جمیع اجزا وجود خود بشناسد و همه 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 جنی و انسی همان نسبت تصور کند در عالم کبیر (کاشانی، ۱۳۹۴: ۹۰).

پس معرفت احاطه نفس که عاریتی از تجلی ذات حق تعالی بر لوح دل انسان کامل است، معرفت بر احاطه حق تعالی بر کاینات است. کاشانی می‌گوید: «همچنان 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 کلی و عقل کلی را در تحت احاطت ذات واحد، محاط و محوی بیند و هیچ ذاتی از ذوات کاینات موصوف بدین صفت نیست الا ذات انسان. پس معرفت او دلیل معرفت الهی است» (همان، ۹۰). چنین است که مولانای بلخی اکمل موجودات را مظهر حق تعالی می‌داند.

عقل کل و نفس کل مرد خداست      عرش و کرسی را مدان کز وی جداست  
مظهر حق است ذات پاک او      زو بجو حق را و از دیگر مجو  
(مثنوی، ۵ / ۴۴۰)

انسان کامل با معرفت احاطه نفس، به معرفت احاطه 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 شناخته باشد»

اسطرلاب اوصاف علوست      وصف آدم مظهر آیات اوست  
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست      هم چو عکس ماه اندر آب جوست  
(۳۵۱ و ۳۵۲)

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 همچنان 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 بنی‌آدم از قبول آن صفات

شمه‌ای تعبیه کرده است و آن گاه تجلی صفات در کسوت اسماء داده است تا هر کس به قدر استعداد آنچه نصیبه او بود از آن صفات بیابد (کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵).

از منظر عارفان اسلامی انسان خلیفه الله است. کاشانی می‌گوید: «خلیفه مستجمع اوصاف مخلف بود، فضل الهی و کرم نامتناهی، روح را در خلافت ایجاد، خلعت جمیع اسماء و صفات جمالی و جلالی خود را در پوشانید» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۹۵ و ۹۶). اشاره عارفان به مقام خلیفه الهی انسان بر اساس آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، آیه ۳۰) است که خداوند خطاب به فرشتگان می‌فرماید: من بر روی زمین جانشینی قرار خواهم داد.

#### ۲-۲-۲- مقصود کلی از آفرینش

مولانای بلخی با پرداختن به تفسیر حدیث «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ. اگر تو نبودی، جهان را نمی‌آفریدم» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۲) به حقیقت وجود انسان کامل به عنوان علت غایی آفرینش هستی اشاره دارد.

گر نبودی او نیابیدی فلک	گردش و نور و مکانی و ملک
گر نبودی او نیابیدی بحار	هیبت و ماهی و درّ شاهوار
گر نبودی او نیابیدی زمین	در درونش گنج و بیرون یاسمین

(مثنوی، ۲۱۰۴/۶ - ۲۱۰۶)

از منظر کاشانی نیز «مقصود آفرینش وجود او [حضرت رسول] بود و کاینات طفیل او لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْكُونَ. 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 نیندد قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ (آل عمران، آیه ۳۱)» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۱۲) کاشانی هم چنین معتقد است که آن خاصیت از ارواح تابعین حضرت رسول به ارواح مشایخ و علمای راسخ متجلی گشته است. قرن‌ها در پس قرن‌ها سلسله 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، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

### ۳-۲-۲- واسطه 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 می‌تابد. «انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و از مرتبه او فیض حق تعالی و مددی که سبب بقای ماسوی الله است به همه عالم از آسمانی و زمینی می‌رسد» (جامی، ۱۳۶۱، ۹۷). چنان که آسمان‌ها بنده رخسار منور انسان کامل و حقیقت وجودی وی هستند. اوست که واسطه مواهب و نعمات هستی‌بخش الهی است و جهان روزی خوار وی‌اند.

آسمان‌ها بنده ماه وی‌اند      شرق و مغرب، جمله نان‌خواه وی‌اند  
(مثنوی، ۲۱۰۲/۶)

انسان کامل در میان عالم غیب و شهادت، واسه فیض است. «چه این مرتبه مقام توسط است میان غیب و شهادت و خدای و خلق. وجود بنده در این مقام [واسطه فیض] به مثبت عرش رحمان بود که رویی در عالم غیب دارد و دیگری در عالم شهادت تا به وجه اول از عالم غیب، فیض رحمت می‌ستاند و به وجه دوم به عالم شهادت و خلق می‌رساند.» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۱۰)

زانکه لولاک است بر توقیع او      جمله در انعام و در توزیع او  
(مثنوی، ۲۱۰۳/۶)

از منظر کاشانی روح محمدی محبوب و مجذوب اول است (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۱۳). وی همچون مولوی حضرت رسول کرم (ص) را منشأ و واسطه مواهب الهی می‌داند. «بدان که مصدر و منشأ جمله علوم، حضرت الهی است و اول موردی که فیض علم ازلی بر او وارد و فایض شد، قلب مصفاً مصطفوی و نفس مزکای نبوی بود، که به تزکیه الهی و تصفیه ربانی از شویب 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 خلوص 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، ۶۰ و ۶۱).

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 زیر لوا  
بهر این فرموده است آن ذو فنون      رمز نَحْنُ اٰخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ  
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام      من به معنی جد جد افتاده‌ام  
(مثنوی، ۵۲۴/۴ - ۵۲۷)

کاشانی نیز مأخذ علوم را وجود رسول گرامی اسلام، سید کاینات می‌داند. از قلب مَنور پیامبر اسلام، فیض علوم و احوال و اخلاق و اعمال در قلوب و نفوس امت، روان شد. هر جذوه که نه از مصباح نبوت او مقتبس باشد به حقیقت آن را علم نخوانند (کاشانی، ۱۳۹۴: ۶۱ و ۶۲). علوم جمله علما فیضی از فیض علم او [حضرت رسول اکرم] است. هر کس به قدر استعداد از وی نصیبی یافتند (همان، ۶۲).

رزق‌ها هم رزق خواران وی‌اند      میوه‌ها لب خشک باران وی‌اند  
(مثنوی، ۲۱۰۷/۶)

رسول گرامی اسلام، مظهر اتم و اکمل حق تعالی و مرآت تمام نمای اسماء و صفات حضرت حق است. پس حتی نعمات و مواهب الهی نیز روزی خوار انسان کامل هستند، اراده و اختیار هستی در دستان انسان کامل است، حتی میوه‌های شاخساران هم تشنه باران افاضات انسان کامل هستند

#### ۴-۲-۲- فنا و بقا

رسالت انسان کامل در حقیقت رسیدن به فناى مطلق است. انسانی که از کلیه 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 فناى در حق و بقای او به دست نمی‌آید» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۲۱). مولوی این معنی را در مثنوی آورده است:

چیسست توحید خدا آموختن      خویشتن را پیش واحد سوختن  
گر همی خواهی که بفروزی چو روز      هستی همچون شب خود را بسوز

هستیت در هستِ آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز  
(مثنوی، ۱ / ۳۰۰۹ - ۳۰۱۱)

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 بادیه وجود را به قدم صدق یک بارگی قطع کند و سیر فی الله [بقا] آن گاه محقق شود که بنده را بعد از فنا بی 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، ۱۳۹۴: ۴۲۶). یافتن هستی مبتنی بر گذار سالک از بادیه وجود و اسقاط اضافات و فنا فی الله است. چنان که مولانا می گوید تا وقتی که وجود خود را در هستی مطلق یعنی ذات حق تعالی فانی نکرده‌ای، نباید به دنبال بقا و هستی باشی. زیرا در اینجا هستی در نیستی و فانی شدن است.

کل شیء هالک جز وجه او      چون نه‌ای در وجه او هستی مجو  
هر که اندر وجه ما باشد فنا      کل شیء هالک نبود جزا  
زانک در الاست او از لا گذشت      هر که در الاست او فانی نگشت  
(مثنوی، ۱ / ۳۰۵۲ - ۳۰۵۴)

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 رسیده و وارد مرتبه الّا یعنی بقای بعد از فنا یعنی همان هستی مطلق شده است. پس گذار از فنا ظاهر و فنا باطن و نیست گردیدن سالک برای رسیدن به مقام بقا بالله و هستی مطلق است.

### ۳-۲- خلیفه‌اللهی انسان کامل

#### ۲-۳-۱- رسالت

هرگاه خداوند به کسی حکومت و اختیار تام اعطاء کند، معنای جانشین قرار دادن و خلیفه شدن و رسالت را تحقق بخشیده است (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهش را آینه‌ای

(مثنوی، ۶ / ۲۱۵۳)

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 الهی انسان کامل، دیدن و خدمت کردن به حضرت رسول را دیدن و خدمت به خالق می‌داند.

ما رمیت اذ رمیت احمد بدست دیدن او دیدن خالق شدست

خدمت او خدمت حق کردنت روز دیدن دیدن این روزنت

(مثنوی، ۶ / ۳۱۹۷ و ۳۱۹۸)

مدحت و تسبیح او تسبیح حق میوه می‌روید ز عین این طبق

(مثنوی، ۶ / ۳۲۰۴)

آیه «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (سوره مبارکه انفال، آیه ۱۷) درباره سرور کائنات حضرت رسول اکرم (ص) نازل شد. به گونه ای که دیدن او به منزله دیدن آفریدگار است. مصراع دوم به اشارت است به حدیث نبوی «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ، هَر كَسْ كِه مَرَا بَیْنِد. حضرت حق را دیده است» (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۵۸: ۲۳۴). 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 می‌داند. اهل ایمان «بر رسالت محمد علیه الصلوه السلام و بر مقتضی نص کلام مجید اعتقاد کردند که جمله 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 نبوت و رسالت نهاد. بعد از طریق نبوت مسدود است و جمله دعوت‌ها الا دعوت او مردود» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۴). از منظر کاشانی انسان باید که در جمیع حالات، طاعت حضرت رسول را طاعت حق تعالی بداند (ر.ک. همان، ۲۱۷).

### ۲-۳-۲- ولایت

عرفا انسان کامل را خلیفه‌الله می‌خوانند، 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 ویژگی‌های کمال است. در قرآن مجید اشاره شده است *إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* (سوره بقره: آیه ۱۲۴) 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 آیه فوق معین می‌گردد که انسان پس از اتصاف به اسماء و صفات حق، به صورت تمام و کامل، استحقاق خلیفه الهی و ولایت را خواهد داشت.

پس به هر دوری ولیی قائم است      تا قیامت آزمایش دائم است  
 مهدی و هادی ویست ای راه جو      هم نهان و هم نشسته پیش رو  
 ( مثنوی، ۵ / ابیات ۲۳۳۷ - ۳۸ )

از منظر کاشانی ولی این مرتبه [مرتبه ولایت] را نه به خود یابد؛ بلکه به کمال متابعت رسول علیه الصلوه والسلام یابد (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

در میان صالحان یک اصلحی است      بر سر توقیعیش از سلطان مهی است  
 (مثنوی، ۲۶۲۲/۶)

در میان نیکان، شخصی وجود دارد که از همه نیک‌تر 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 صحه نهاده است. چنین کسی به قول صوفیه «مدار عالم هستی» است.

ولایت به نور واسعه ولایت نبی است که بر اولیاء الهی تابانده می‌شود. 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، ۱۳۹۴: ۲۱۶).

### ۳- نتیجه گیری

از بررسی‌ها می‌توان 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 نسبت‌های انسان کامل با حق تعالی از منظر هر دو عارف، ادراک عجز در انکشاف معرفت ذات الهی به سبب ناممکن بودن آن است. همچنین شریف‌ترین موجود مشهود به حضرت حق، روح اعظم است که خداوند سبحان آن را به خود نسبت داده است. انسان برخوردار از کمالات لطیفه نفعه ربانی، آدم کبیر، خلیفه اول، ترجمان الهی و مفتاح 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 آسمان‌ها 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 کامل‌ترین جلوه‌گاه حق است. همچنان که حقیقت وجود انسان کامل علت غایی آفرینش هستی است که در میان عالم غیب و شهادت، واسه فیض حق تعالی به عالم هستی و خلاق است. دو عارف، فنا را عبارت از نیستی و گذار از پای بند تعلقات نفسانی و حدثان می‌دانند 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 ویژگی‌های الوهیت در خلیفه‌اللهی است.

### کتابنامه

#### الف. کتاب‌ها

- قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ نوزدهم، تهران: حافظ نوین.
- آل داوود، آ.ب. (۱۳۶۷). دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). انسان کامل. محمود الغراب، ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تیسن، هنری. (۱۳۶۸). الهیات مسیحی، مترجم ط. میکاییلیان. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۴). شرح و تفسیر نهج البلاغه، جلد هفتم، تهران: دفتر فرهنگ.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۷). سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۳). طریق صوفیانه عشق، مترجم مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
- حاج ابراهیمی، طاهره. (۱۳۸۲). «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، فصلنامه هفت آسمان، ش هفدهم، صفحه ۳۹ تا ۶۱.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۱). جلوه‌های عرفان، چهره‌های عرفان، تهران: نشر قطره.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۳). یهودیت، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- شین، پرتو. (۱۳۴۴). دانش نخستین، تهران: کانون نشریات اورامان.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر قرآن کریم. قم: انتشارات بیدار.

- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، محقق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۹۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات سخن.
- کامیاب تالشی، نصرت‌اله. (۱۳۷۵). عشق در عرفان اسلامی، تهران: دارالثقلین.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۵). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات زوار.
- مجتبایی، سید فتح‌اله. (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مجلسی، علامه محمدباقر. (۱۳۹۰). بحارالانوار، تهران: دارالکتب اسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). انسان کامل، قم: انتشارات صدرا.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). دوره کامل مثنوی معنوی، رینولد الین نیکلسن، تهران: توس.
- نصری، عبدالله. (۱۳۷۶). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتیب، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبایی.
- نیکلسون، رینولدالین. (۱۳۸۳). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.

#### ب. مقاله‌ها

- رودگر، محمدجواد. (۱۴۰۰). «انسان کامل وجه‌اله»، نشریه پژوهش‌های اعتقادی کلامی علوم انسانی، دوره یازدهم، شماره چهل و دوم. صص: ۱۵۱ - ۱۷۲.
- آل عصفور، محمد. (۱۳۸۵). «انسان کامل و انسان‌شناسی مولانا»، نشریه کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، دوره هفتم، صص: ۹۵ - ۱۲۶.

- بسیج، احمدرضا. (۱۳۸۹). «انسان کامل در نهج البلاغه»، نشریه پژوهش‌های اخلاقی (انجمن معارف اسلامی)، دوره یکم، شماره اول، صص: ۲۷-۴۵.
- اعوانی، غلامرضا، دادبه، علی اصغر، بادنج، حسن. (۱۳۸۹)، «انسان کامل به روایت ابن عربی»، نشریه اندیشه دینی، دوره دوازدهم، شماره سی و چهارم، صص: ۱۳۵ - ۱۶۰.
- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۲). «نظریه عرفانی اخلاق»، فصلنامه پژوهش نامه اخلاق، سال ششم، شماره ۳۱- صفحات ۷۷-۹۶.

## Reference

### A. Books

- Holy Quran. (1384). Translated by Mehdi Elahi Qomshaei, 19th edition, Tehran: Hafez Navin
- Al Dawood, A.B. (1367). Big Islamic Encyclopedia, Tehran: Big Islamic Encyclopedia Center Publications.
- Ibn Arabi, M. A. (1386). perfect human. Mahmoud al-Gharab, translated by Gul Baba Saidi. Tehran: Jami.
- Ashtiani, S. J. (1370). Qaysari's Commentary on Ibn Arabi's Fusus al-Hakm, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Thiessen, H. (1368). Christian theology, translator T. Mikayilian Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Jafari, M. T. (1364). Commentary and interpretation of Nahj al-Balagheh, the seventh volume, Tehran: Farhang office.
- Javadi Amoli, A. (1367). The course of mysticism and philosophy in the Islamic world. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Chittik, W. C. (2004). The Sufi way of love, translated by Mehdi Sararashtari, Tehran: Mehrandish Publications.
- Haj Ebrahimi, T. (2012). Jewish mysticism and the Geosian school, Chapter Haft Asman, vol. 17, pages 39 to 61.
- Halabi, A. A. (1371). Manifestations of Irfan, Faces of Irfan, Tehran: Ghatre Publishing.
- Soleimani Ardestani, A. (1383). Judaism, Qom: Iranian Islamic Education Society.
- Shin, P. (1344). First Knowledge, Tehran: Oraman Publications Center.

- Sadr al-Din Shirazi, M. (1366). Interpretation of Quran. Qom: Bidar Publications.
- Kayseri, D. (1370). Commentary on Qaysari's introduction to Fusus al-Hakm, Mohaghegh Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Amirkabir Publications.
- Kashani, E. M.A. (2014). Masbah al-Hadaye and Miftah al-Kafayeh, introduction and correction by Jalal al-Din Homai, Tehran: Sokhn Publications.
- Ghayab Talshi, N. (1375). Love in Islamic mysticism, Tehran: Dar al-Saqlain.
- 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.
- Mojtabaei, S. F. (1352). The beautiful city of Plato and the ideal kingdom in ancient Iran. Tehran: Ancient Iranian Culture Association.
- Majlesi, A.M.B. (2010). Bihar al-Anwar, Tehran: Islamic Library.
- Motahari, M. (1367). Insan Kamel, Qom: Sadra Publications.
- Maulvi Balkhi, J. M. (1375). The complete course of spiritual masnavi, Reynold Elaine Nicholson, Tehran: TOS.
- Nasri, A. (1376). The image of a complete human being from the perspective of schools, Tehran: Academic Jihad of Allameh Tabatabai University.
- 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.