

انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی

عباس محمدیان*

سهراب فاضل**

فخری رسولی گروی***

دریافت مقاله: ۹۱/۴/۴

پذیرش نهایی: ۹۲/۲/۳۰

چکیده

این مقاله در پی آن است که عقاید عرفانی جامی را با تکیه بر آرای ابن عربی در مورد انسان کامل مورد پژوهش قرار دهد. انسان کامل منشأ فیض حق به خلق است و از این لحاظ اهمیتی ویژه در شناخت ویژگیهای او و چگونگی دست یافتن به مقامش احساس می‌شود. موضوع انسان در عرفان ابن عربی، یکی از پایه‌های اصلی عقاید او را شکل داده است. جامی نیز که در عرفان، پیرو دیدگاه‌های ابن عربی است به انسانشناسی و انسان کامل توجه خاص کرده و در این باره فراوان سخن گفته است. انسان کامل از نگاه جامی و ابن عربی، خلیفه الهی است. او مقصد اصلی آفرینش است و عالم هستی برای او آفریده شده است. اینان، هم‌چنین، انسان کامل را کسی می‌دانند که به فنای در حق، متصف شده و مظهر تمام اسما و صفات او گشته باشد. انسان کامل، واسطه میان حق و خلق است؛ فیض وجود از طریق او به همه موجودات می‌رسد. این پژوهش سعی می‌کند ضمن تعریف کمال به دیدگاه مکاتب در مورد انسان کامل بپردازد و سپس این دیدگاه‌ها را با نظر جامی و ابن عربی و سپس نظر قرآن مقایسه کند تا بتواند دورنمایی هرچند کلی در مورد جایگاه انسان کامل در هستی عرضه نماید. **کلید واژه‌ها:** جامی و ابن عربی، انسان کامل در عرفان اسلامی، کمال و عالم کبیر در عرفان، خلیفه الهی در قرآن و عرفان.

mohammadian@sttu.ac.ir

* استادیار دانشگاه حکیم سبزواری

sohrab.fazel@gmail.com

** عضو هیات علمی دانشگاه امام حسین (ع)

*** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

rasooli_1361@yahoo.com

مقدمه

۱- طرح مسئله

موضوع این پژوهش، چنانکه از نامش پیداست در مورد انسان کامل است. انسان در نظام هستی، جایگاهی دوگانه دارد. او موجودی دوسویه است که متشکل از روح و جسم است. از جنبه روحی، او نخستین آفریده حق است که حقیقت محمدیه نامیده می‌شود و تمام موجودات آفرینش، زاده پرتو اویند؛ از این لحاظ، انسان ارزشمندترین مخلوق خداوند است که اشرف مخلوقات و عالم اکبر نامیده شده است؛ اما همو از جنبه جسمانی، جایگاهی کاملاً مخالف با مورد اول دارد. او از این لحاظ، آخرین حلقه سلسله موجودات است و خلاصه‌ای از ویژگیهای تمام موجودات پیش از خود را درون خویش به ودیعه دارد و به همین لحاظ است که او را عالم اصغر نامیده‌اند؛ بنابراین انسان، دو سر حلقه هستی را، به یکدیگر متصل می‌کند. انسان با استعدادهایی که در طی مراحل در قوس نزول در او به ودیعه نهاده شده است می‌تواند قوس صعود را طی کند و به جایگاه نخستین خویش بازگردد؛ که در عالم ذر برایش در نظر گرفته شده بود؛ بنابراین، لازمه تحقق این صعود، شناخت جایگاه وجودی انسان در عالم هستی و حرکت به آن سویی است که هر انسان در نهایت سیر تکاملی خویش، می‌تواند بدان برسد؛ یعنی مرتبه انسان کامل و خلیفه الهی؛ پس می‌توان این سؤال را مطرح کرد که ساختار وجودی انسان و جایگاه او در این عالم چگونه است که با داشتن برخی ضعفها، که حتی او را از حیوانات نیز ناتوانتر می‌سازد، می‌تواند در مرتبه اشرف مخلوقات قرار گیرد و در آن صورت واجد چه امتیازاتی نسبت به باقی موجودات، خواهد شد.

۲- پیشینه بحث و ضرورت آن

تعبیر انسان کامل در عرفان اسلامی به قرن هفتم هجری باز می‌گردد و چنانکه مشهور بین اهل عرفان و تصوف است، پدیداری این اصطلاح به ابن عربی نسبت داده شده است. انسان کامل یا کلمه الهیه در عرفان ابن عربی برابر است با «the logos»، و در تمدن اسلامی چنان چشم‌اندازی دارد که آن را اصل برگزیده تصوف نامیده‌اند. کلمه در این مفهوم، هم‌پایه است با عقل اول و حقیقت محمدیه که منبع وحی و الهام و سرچشمه تمام علوم الهی است.

تعدادی از نویسندگان معاصر، خاستگاه نظریه انسان کامل را فرهنگهای غیر اسلامی می‌دانند؛ به عنوان مثال، طبق تحقیقی که ابوالعلائی عفیفی در مورد عقاید ابن عربی درباره انسان کامل و

حقیقت محمدیه انجام داده است، این نظریه در اندیشه‌های یونانی ریشه دارد؛ هم‌چنین می‌توان انسان کامل در اسلام را با کیومرث، نخستین انسان باستانی در اوستا مقایسه کرد که نمونه کامل انسانیّت است. (نیکلسون، ۱۳۵۸).^(۱)

علاوه بر این موارد، می‌توان گفت اندیشه انسان کامل، ریشه‌های قرآنی نیز دارد. در قرآن کریم به آفرینش هیچ موجودی به اندازه آفرینش انسان توجه نشده و همین امر، نشان از اهمیّت موضوع در این کتاب آسمانی است. در قرآن، انسان جانشین خدا معرفی شده (بقره/ ۱۳) و انسان کامل، امام و پیشوا بر روی زمین است (بقره/ ۱۲).

اندیشه انسان کامل در مسیر خود با فراز و فرودهایی تا قرن هفتم ادامه یافت و بتدریج، مایه‌هایی از عرفان و تصوّف به خود گرفت و چنانکه گفته شد در کلام ابن عربی به اوج خود رسید و به وسیله او در ادبیات ملتهای اسلامی گسترش یافت. بعد از او، عارفان بسیاری از جمله فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و بعد از اینان، شیخ محمود شبستری با تأثیر پذیرفتن از اندیشه‌های ابن عربی، نظریه انسان کامل را گسترش دادند تا حدی که مهمترین بحث ادبیات عرفانی گشت.^(۲) جامی، یکی از بزرگ شاعران قرن نهم هجری نیز در آثار خود، توجه شایانی به انسان و جنبه‌های وجودی او کرده و بر مبنای دیدگاه عارفانی چون ابن عربی، زیربنای فکر خود را در این باره، استوار کرده است؛ هم‌چنین در مورد مفهوم انسان کامل، می‌توان به برخی مقالات، چون بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و مآصدا به قلم منیره سید مظهری؛ انسان و انسان کامل از منظر عرفان اسلامی با تکیه بر آرای ابن عربی به قلم مهین عرب؛ انسان کامل از تجلی تا حلول به قلم رقیه شنبه‌ای و ... اشاره کرد؛ اما نبودن اثری مستقل، چنانکه به بررسی تمام زوایای این گفتار از دید جامی پرداخته باشد، یکی از اهدافی است که ضرورت پرداختن به این پژوهش را ایجاب می‌کرد.

روش جستجو و نگارش در این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و گردآوری داده‌ها از راه مطالعه دقیق متون و استخراج مطالب از میان آنهاست؛ بدین منظور، بسیاری از کتابهای جامی و ابن عربی، هم‌چنین بسیاری از کتابهای مفید در زمینه آرا و عقاید اینان، مورد مطالعه قرار گرفت تا بدین ترتیب، این سیر فکری، بروشنی تبیین شود. برخی سؤالاتی که نگارندگان پیش روی داشته‌اند و پس از مطالعه این پژوهش می‌توان بدانها پاسخ داد، بدین قرار است:

- تفاوت یا نقاط اشتراک عقیده جامی با ابن عربی و با آیات و روایات چیست؟

- انسان در نظام آفرینش از چه جایگاهی برخوردار است؟
- مصداق خارجی انسان کامل از نگاه جامی و ابن عربی کیست؟

تعریف کمال

واژه «کمال» و هم‌معنای نزدیک آن، «تمام» در مقابل کلمه «ناقص» به کار می‌رود. «تمام» یعنی برای یک شیء تمام مواردی فراهم شده باشد که در اصل وجود آن لازم است که اگر چنین نباشد آن شیء ناقص خواهد بود؛ اما «کمال» در جایی به کار می‌رود که پس از اینکه شیئی «تمام» شد، یعنی تمام زوایای وجودی خویش را دریافت کرد، باز درجه بالاتری از آن هم می‌تواند داشته باشد؛ به بیان دیگر، «تمام» را می‌توان سیر هر مورد در جهت افقی آن در نظر گرفت و «کمال» را در جهت عمودی آن (ابراهیمیان، ۱۳۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۲).

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 به او به دست نمی‌آید. به عقیده برخی از عرفا، مقامات و حالات انسان در مدتی که او در این دنیا زندگی می‌کند، دوامی ندارد؛ لذا او همواره مکلف است و نمی‌تواند به کمال واقعی دست یابد؛ اما برخی دیگر معتقدند که عارف هنگامی که به مقام بالاتری از کمال دست یابد، صفات الهی ملکه او می‌شود؛ لذا نمی‌تواند از آن مرحله واپس رود؛ در نتیجه از کمال به نقص گراییدن نیز برای او میسر نیست. این عارف هنگامی که به مرحله جمع‌الجمع برسد، تکالیف الهی از او برداشته می‌شود و به کمال واقعی دست می‌یابد (محمود الغراب، ۱۳۸۶).

کمال انسان از دید مکاتب

کمال‌جویی و سعادت‌خواهی، یکی از گرایشهای فطری در نهاد هر انسانی است و تمام تلاشهای بشری هم به‌منظور ارضای این گرایش و دستیابی به کمال و سعادت است؛ اما نکته مهم در این مورد، بیان مقصود از کمال و خوشبختی است که طبق بینشهای مختلف فکری و فلسفی، متفاوت است. تعیین مصداق حقیقی کمال و چگونگی دستیابی به آن از امور بحث‌برانگیزی است

که همواره مورد نقد و بررسیهای فراوان قرار گرفته است. مکاتب مادیگرا، که منکر امور ماورایی هستند در این مورد نیز موضعی دنیاگرایانه دارند و مفهوم کمال را در امور مادی خلاصه می‌کنند؛ اما مکاتب غیرمادی و الهی، دیدگاهی بسیار فراتر از امور مادی عرضه می‌کنند. اکنون نظریات هریک از ایشان بررسی شود.

۱- کمال انسان از دیدگاه مکاتب مادی

الف) انسان کامل از نگاه فیلسوفان مادی

فیلسوفان مادیگرا، کمال انسان را در عقل یعنی توانایی تفکر و اندیشیدن می‌دانند؛ بنابراین، انسان کامل این فیلسوفان، انسانی است که در نهایت کمال عقلی است و با قدم فکر و برهان حرکت می‌کند. حکمت از نظر فیلسوفان دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری یعنی انسان بتواند با نظر و استدلال خویش تمام حقایق گیتی را کشف کند و حکمت عملی یعنی از طریق تمرین و ریاضت، عقل خویش را بر نفسش مسلط گرداند. از نظر بیشتر اینان، انسان حکیم، انسانی است که در حکمت نظری به کمال رسیده باشد (مطهری، ۱۳۸۲).

این نظریه نمی‌تواند بدون اشکال باشد؛ زیرا انسان کاملی که اینان مطرح کرده‌اند، فقط دانا است نه کامل. او تنها قسمتی از کمال را دارد که در عقل او خلاصه می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت که او انسان نیمه کامل است نه کامل (مطهری، ۱۳۸۲).

ب) انسان کامل در مکتب سوفسطاییان

انسان کامل از نگاه این مکتب، انسان قدرتمند است. هدف زندگی نیز چیزی جز قدرت نیست؛ بنابراین، کمال از نظر مکتب سوفسطاییان یعنی زور و قدرت. برای آنان هر حقی ناشی از زور است و عدالت معنایی ندارد (کریمیان، ۱۳۸۰).

نیچه، فیلسوف معروف آلمانی از جمله کسانی است که در قرون اخیر، راه سوفسطاییان را ادامه داد. به عقیده او، انسان پیش از اینکه موجودی متفکر باشد، حیوان است و این حیوانیت، جوهر وجود او را تشکیل می‌دهد. از نظر نیچه، آنچه در جهان و انسان، اصل حقیقی زندگی را شکل می‌دهد، اراده به قدرت است؛ لذا معیار نیک و بد نیز از نظر او قدرت است و بس. انسان کامل نیچه نیز انسان اخلاقی و متدین نیست، بلکه انسانی است که برای رسیدن به قدرت تلاش می‌کند. او انسانی است که در راه ارضای خودپرستی از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد.^(۳) (کریمیان، ۱۳۸۰)

۲- کمال انسان از دید مکاتب غیر مادی و الهی

الف) انسان کامل از نگاه فیلسوفان الهی

حکیمان الهی برای انسان دو نوع کمال قائلند:

۱) عقل که همان کمالی است که تمام انسانها در آفرینش خود، استعداد دریافت آن را دارند و به همه آنان به نسبتی اعطا شده است؛ این قوه به گونه‌ای است که تمام اعضای بدن مطیع آن است در صورت ترقی آن، همسویش می‌گردند؛ لذا مواهب عقل است که سبب می‌شود انسان به کمال انسانی خویش نزدیک شود.

۲) کمالی که از لحاظ بهره‌گیری انسانها از آن برخلاف نوع اول است؛ زیرا به همه آنان تعلّق نمی‌گیرد و آن رسیدن فیض الهی است بی‌واسطه. هرکس از این کمال بی‌واسطه برخوردار شود به چنان فضل و مقامی می‌رسد که می‌تواند به خزانه علم الهی راه پیدا کند و از آن مطلع گردد (بهار، ۱۳۷۲).

ب) انسان کامل در مکتب عارفان

کمال نهایی انسان در بینش عارفان، در رسیدن او به هستی مطلق و کون جامع است و این امر صورت نمی‌گیرد مگر اینکه آدمی خود را از تمام قید و بندهای دنیوی و اخروی رها سازد و از تمام مراتب ملک و ملکوت بگذرد و به فنای مطلق رسد؛ در این صورت، خداوند با تمام اسمای حسنا و خویش در او متجلی می‌گردد و او مظهر این اسما خواهد شد؛ آن‌گاه او می‌تواند به اذن خدا در کائنات تصرف کند و صاحب ولایت تکوینی شود.

از نظر عارفان، ابزار انسان برای رسیدن به این مقام عشق است. انسان کامل عارفان، انسانی است سراسر ذوق و شوق و سرشار از عشق و محبت. عشق است که او را در سیر صعود یاری می‌کند و از ناسوت به منزلگاه لاهوت سوق می‌دهد و به جایی می‌رساند که حتی فرشتگان مقرب را نیز توان پرواز بدان بارگاه نیست.

مکتب عرفان، مکتب حرکت است. حرکتی عمودی و رو به بالا، نه افقی و سطحی. آغاز این سیر و حرکت، خود عارف است و مقصود نهایی آن، خدا. عارف در این حرکت تا جایی پیش می‌رود که مظهر تمام اسما و صفات حق، و در وجود لایزال خداوند محو شود. تجلیگاه تمام این کمالات، دل عارف است. سیر و سلوک سالک نیز از طریق دل او صورت می‌گیرد و در این حرکت تا جایی پیش می‌رود که عرش رحمان را درون دل خویش مشاهده می‌کند.^(۴)

ج) نظر جامی

جامی نیز که از جمله عارفان زمان خویش است، انسان کامل را کسی می‌داند که به مقام فنای در حضرت حق متّصف شده و مظهر تمام اسما و صفات او گشته باشد؛ چنین شخصی در وجود حق مستغرق است و از ماسوا، بی‌خبر. قرب الی الله، مقصود نهایی این سلوک است:

کامل و تمام آن بود الحق	که در اسم حق است مستغرق
ساخت حق ز اسم خویش بهره ورش	نیست از حال ماسوا خبرش
وان که ناقص فساد، اسم خدا	نکنَدش بی خبر ز غیر و سوا
نشود محو اسم حق اثرش	باشد از غیر اسم حق خبرش

(جامی، ۱۳۶۱: ۷۴).

د) کمال نهایی انسان در قرآن

قرآن کریم نیز مصداق نهایی کمال را قرب به خدا معرفی می‌کند که تمام کمالات جسمی و روحی که انسان در پی آن است - دانسته یا ندانسته - تنها به منزله مقدمه‌ای است برای رسیدن به این مقصود ارزشمند و انسانیّت انسان نیز تنها در گرو دستیابی به آن است. نقطه اوج این قرب و نزدیکی، مقامی است که انسان به ذات الهی و جوار رحمت واسع او رهنمون می‌شود. پس از فنای افعالی و صفاتی یا مقام محو و طمس، انسان کامل به این مقصود نهایی یعنی فنای در ذات یا محو نایل می‌آید و این همان مرحله ولایت تکوینی است که - همان‌گونه که ذکر شد - عارفان نیز آن را مقصود نهایی کمال می‌دانند؛ بنابراین نظر عارفان و از جمله جامی با نظر قرآن هماهنگی دارد. از جمله آیاتی که در قرآن کریم بر این حقیقت دلالت دارد، این آیه است:

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ. فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/ ۵۵ و ۵۴).

پرهیزگاران در باغها و کنار جویبارانند؛ در جایگاهی پسندیده، نزد فرمانروایی توانا.

صفات انسان کامل

الف) انسان کامل، هدف آفرینش و خاتم هستی

انسان کامل، هدف غایی خلقت و آفرینش است. تمام اسما و صفات حق - تعالی - که در موجودات دیگر و عوالم مختلف به صورت تفصیل و پراکنده ظهور پیدا کرده در او اجمالاً و یکجا

ظاهر شده است. بنابر «اول الفکر، آخر العمل» (دهخدا، ۱۳۷۹: ج ۱/ ۳۱۴)، علّت غایی نیز در علم و اراده خداوند مقدم بوده، لیکن در وجود و ظهورش متأخر از همه موجودات است؛ لذا وجود مبارک انسان کامل یا همان حقیقت محمدیه در علم الهی بر همه آفرینش مقدم، و این است معنای حدیث «لولاک لما خلقت الأفلاک»: اگر تو نبود، آسمانها را خلق نمی کردم. (عجلونی جراحی، ۱۳۵۱، جزء دوم: ۱۶۴)؛ اما در ظاهر بعد از دیگر پیامبران به ظهور رسیده و خاتم ایشان است؛ چنانکه میوه نیز در مرتبه علم بر درخت و شاخه مقدم است و در مرتبه وجود، متأخر؛ زیرا نشاندۀ درخت اگر از ابتدا به فکر میوه نباشد، اصلاً درخت را نمی کارد. نسبت انسان کامل بر سایر اجزای عالم نیز بر همین قیاس است؛ بنابراین انسان کامل نقش خاتمیت را در جهان دارد و به همین دلیل، جهان با زوال و نیستی او و انتقالش به آخرت، ویران می شود.

خلق را در ظهور و پیدایی
هستی اوست علّت غایی
زان که عرفان بود سبب آن را
و اوست مظهر کمال عرفان را

(جامی، ۱۳۶۱: ۶۹)

جامی در ابیات زیر به اول الفکر و آخر العمل بودن انسان کامل اشاره می کند و ابتدا و انتهای قرآن را شرح کمالات او می داند که هدف آفرینش کائنات است:

ابتدا و انتها که قرآن راست
ختم بر ناس و ابتدا از ناس
وصف او لایزال و لم یزل است
این بود شأن علّت غایی
هر دو شرح کمال انسان راست
قدر انسان از این میان بشناس
اول الفکر و آخر العمل است
جهد کن کاین مقام را شایی

(جامی، ۱۳۶۱: ۸۲).

به نظر ابن عربی نیز مقصود از ایجاد عالم و بقای آن، انسان کامل است؛ چنانکه مقصود از آفرینش جسم نیز نفس ناطقه است. خداوند، تنها به وسیله انسان کامل است که در عالم تجلی می کند؛ لذا اگر او از این عالم رود، فیض وجود به عالم قطع، و همه معانی و کمالات، همراه او به آخرت منتقل می شود (جامی، ۱۳۸۱).

جامی در ابیات زیر انسان کامل را هدف آفرینش ذکر می کند و تمام کائنات را آفریده بهر او و طفیلی و مسخر او می داند و انسان را مخصوص و آفریده بهر خدا:

ای گل تازه که از باغ الست
 پرده سبز فلک غنچه توست
 باغبان گرچه کند غنچه هوس
 گل تویی زین چمن و غیر تو خار
 گلبن اندر رخت از خار درشت
 غنچه مشتی است ز زر گل چو کفی
 چشم نرگس به تماشای تو باز
 یاسمن بزم تو را لخلخه سای
 سبزه در آرزوی مفرشیت
 محملت راست به هر پیش و پسی
 گر بنفشه نه ز دست سیلی
 آینه روی تو را آب زلال
 طرفه حالی که ز خیل تو همه

به جهان آمده ای دست به دست
 باشد این جامه به قدش ز تو چست
 قصد او جلوه گل باشد و بس
 شیوه خارپرستی بگذار
 گه به کف زر کشد و گاه به مشت
 پی ایثار تو از هر طرفی
 نای بلبل ز نوای تو به ساز
 نارون فرق تو را چترکشای
 باد، خرسند به محمل کشیت
 لاله از بانگ فتاده جرسی
 خورده، اعضاش چرا شد نیلی
 شانه کش موی تو را باد شمال
 و اندرین بزم، طفیل تو همه
 (جامی، ۱۳۶۱: ۴۹۰).

ب) انسان کامل، مظهر اسماء و صفات حق

به عقیده ابن عربی، حق به ذات خود از عالمیان بی نیاز است، اما هر یک از اسمای بی پایان او مظهري را می طلبند که کمالات خود را از طریق آن مظهر نشان دهد. هر یک از موجودات جهان هستی، تنها مظهر یکی از آن اسمایند؛ لذا او یک مظهر کلی می خواهد که از لحاظ جامع بودن متناسب با او باشد و این مظهر جامع و تام، همان انسان کامل است. ابن عربی، انسان کامل را کاملترین صورتی می داند که آفریده شده و لذا صورت تام حق و جامع صفات الهی است (محمود غراب، ۱۳۸۶).

جامی نیز طبق نظر ابن عربی اعتقاد دارد که انسان کامل مظهر تمام اسما و مخزن اسرار خداست. انسان کامل، آینه ای است که صورت حق را به وسیله اسما و صفاتش بازتاب می دهد و این همان معنای «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»؛ و همه اسما را به آدم آموخت (بقره/۳۱) است. خداوند، تمام اسرار نهانی و آیات روشن خویش را در او به ودیعه گذاشت و او را به صورت خویش آفرید.

بود جهان یک به یک آینه‌ها	بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج، طلسم دگر	نقد در او گوهر اسم دگر
لیک، نشانی ز مسما نداشت	مظهر جمعیت اسما نداشت
شاه ازل خواست چنان مظهري	چید ز دریای قدم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش	کرد رخس مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد	هرچه نهان داشت در او درج کرد
شد ز ره صورت و معنی به هم	مجمع بحرین حدوث و قدم
«علم الاسما» رقم دفترش	«خمر طینه» صدف گوهرش

(جامی، ۱۳۶۱: ۳۹۷).

ج) انسان کامل، روح عالم و واسطه فیض

عارفان و حکیمان، هردو بر این باورند که حقیقت انسان کامل نسبت به عوالم دیگر در حکم نفس ناطقه است نسبت به بدن مادی؛ لذا انسان کامل به منزله روح جهان، و تمام عالم، جسد اوست. همان‌طور که روح می‌تواند در جسد تصرف کند و به تدبیر امور او پردازد، انسان کامل نیز به واسطه اسما و صفات خود که مظاهر اسما و صفات حقتند، قادر است در عوالم دیگر از ممکنات گرفته تا عالم عقول و نفوس، تأثیرات روحانی و جسمانی بگذارد و درحقیقت می‌توان گفت که عالم هستی بدون حقیقت انسان کامل، معدوم است؛ چنانکه بدن مادی نیز بدون نفس ناطقه، ناتوان از حرکت و عمل است و تمام افعال اختیاری و اضطراری بدن، ناشی از وجود نفس ناطقه است (آشتیانی، ۱۳۸۰). به قول شبستری:

جهان چون توست یک شخص معین تو او را گشته چون جان، او تو را تن

(شبستری، ۱۳۷۱: ۴۲۴).

ابن عربی نیز عالم را دارای جان می‌داند. به عقیده او این جهان جاندار، دارای نفسی و روحی است. منظور از این جان، که نفس کلی یا روح کلی هم خوانده می‌شود، همان حق یا حقیقت محمدیه به عنوان یکی از تجلیات حق است (اولوداغ، ۱۳۸۴) و هم‌چنانکه نخستین مخلوق، حقیقت محمدی (ص) بود و تمامی ممکنات از طریق او به وجود آمدند به همین صورت، انسان کامل محمدی (ص) نیز در مقام افاضه فیض وجود به دیگر موجودات برمی‌آید و تجلی رحمانی به هیچ

موجودی نمی رسد مگر به واسطه انسان کامل.

جامی نیز، عقیده دارد که حق - سبحانه و تعالی - در آینه دل انسان کامل تجلی می کند و عکس انوار این تجلیات از آینه دل انسان کامل بر تمام عالم بازتاب می کند و عالم با رسیدن آن فیض بدو، باقی و پایدار می ماند. جامی سپس «بَرْزَخُ لَایِبِغِیَانِ»: (میان آن دو دریا) برزخ و فاصله‌ای است که به حدود یکدیگر تجاوز نمی کند (الرَّحْمَنُ/۲۰) را به انسان کامل تفسیر می کند که همچون برزخ و واسطه‌ای بین حق و خلق است (جامی، ۱۳۸۱).

دریای امکان و قدم بودند در طغیان به هم او در میانشان از کرم، شد برزخ لایبغیان
(جامی، بی تا: ۸۳).

د) انسان کامل، خلیفه الهی

انسان کامل مقصود اصلی آفرینش، و عالم هستی برای او آفریده شده است. مقصود اصلی از آفرینش انسان، ظهور حق - تعالی - است در او و مشاهده اسما و صفاتش در وجود او و این مشاهده ممکن نیست مگر در انسان کامل؛ زیرا تمام عوالم کلیه و جزئی در وجود او مختفی است؛ روحش عالم کبیر است و جسمش عالم صغیر؛ بنابراین صفات، انسان کامل لایق مرتبه خلافت حق است (ابن عربی، ۱۳۶۷).

چنانکه قبلاً بیان شد، خداوند متعال در مرتبه ذات، دارای وحدت مطلق، و در مرتبه صفات دارای غلبه کثرت است. خلیفه حق - تعالی - باید کسی باشد که وحدت و کثرت را باهم، بدون غلبه یکی بر دیگری دارا باشد و این شخص، کسی نیست جز انسان کامل که به دلیل حضور و احاطه‌اش در دو عالم لاهوت و ناسوت، هر دو ویژگی را داراست. انسان کامل از جهت اول به دلیل گذراندن دو قوس نزول و صعود و رسیدن به مقام قرب الی الله، این شایستگی را یافته است. آیه «ثُمَّ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»: آن گاه نزدیک آمد و بر او نازل گردید (بدان نزدیکی که) با او به قدر دو کمان یا نزدیکتر از آن شد (نجم/ ۹-۸)؛ گواه این مدعاست. از جهت دوم نیز به مصداق «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف/ ۱۱۰) در عالم طبیعت به سر می برد و با دیگران حشر و نشر می کند؛ بنابراین او تنها موجودی است که شایستگی خلافت الهی را داراست؛ البته این نکته را هم نباید فراموش کرد که خلافت انسان کامل به معنی خالی شدن صحنه وجود از خداوند متعال و واگذاری مقام الوهیت به او نیست؛ زیرا از طرفی استقلال انسان در تدبیر امور صحیح نیست و از طرفی، غیبت و محدودیت برای خداوند متصور نیست؛ بلکه مقصود این است که خداوند متعال با

همه صفات و ویژگیها در انسان کامل ظهور کرده است؛ یعنی درحقیقت این خداوند است که بر همه چیز احاطه دارد و احاطه انسان کامل که خلیفه اوست بر هستی بالعرض است؛ پس آثار قدرت الهی از دست انسان کامل ظهور می کند و او نیز که مظهر آن اصل است، محیط بر همه چیز می شود (کاکویی، ۱۳۷۸).

جامی نیز در ابیات ذیل، به مقام خلیفه الهی انسان کامل اشاره می کند که مظهر تمام اسمای حق است و چون آینه ای است که وجود حق را به کائنات باز می تاباند. خداوند بلندمرتبه نیز چهره ذات و اسمای خویش را در آن آینه شهود می کند:

پیش که از ابر صفا نم نبود	رسته گل صفوت آدم نبود
بود جهان یک به یک آینه ها	بلکه سراسر همه گنجینه ها
بر سر هر گنج، طلسم دگر	نقد در او گوهر اسم دگر
لیک، نشانی ز مسمی نداشت	مظهر جمعیت اسما نداشت
شاه ازل خواست چنان مظهري	چید ز دریای قدم گوهری
ساخت دلش مخزن اسرار خویش	کرد دلش مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد	هرچه نهان خواست در او درج کرد
[...] سیر وجودش به لطافت رسید	دور کمالش به خلافت کشید
کشور اسمای الهی گرفت	مملکتی نامتناهی گرفت
پرتو او بر زن و بر مرد تافت	هر که ازو هرچه طلب کرد یافت
آینه ای شد که بر او چشم کس	چون نظر انداخت، خدا دید و بس
بلکه نبود از دل ظلمت زدای	شاهد و مشهود در او جز خدای

(جامی، ۱۳۶۱: ۳۹۸-۳۹۷).

ه) انسان کامل، انسان العین عالم

عرفا انسان را «انسان العین» عالم می دانند. انسان العین، آن شکلی است که در وسط سیاهی چشم انسان دیده می شود و درواقع، بینایی چشم به وجود آن وابسته است. منظور این است که هم چنانکه انسان به عالم از طریق انسان العین چشم خویش نگاه می کند، خداوند نیز از طریق انسان کامل - که

انسان‌العین جهان هستی است - به عالم نظر می‌افکند؛ بنابراین، ارزش جهان به وجود انسان کامل در آن وابسته است.

قیصری، شارح فصوص‌الحکم ابن عربی در این مورد می‌گوید: «انسان کامل برای خدا به منزله انسان‌العین چشم است که به واسطه آن، نگاه حاصل می‌شود. این انسان‌العین، همان چیزی است که از آن به چشم تعبیر می‌شود و همان‌گونه که مقصود از چشم، همان انسان‌العین چشم است، زیرا دیدن عالم ظاهر و مشاهده ظواهر که صورت حقیقت به واسطه او صورت می‌پذیرد، همان‌طور است انسان کامل که مقصود اولی و اصلی از خلقت عالم، اوست» (قیصری، ۱۳۸۲: ۱/۲۳۹)؛ پس خدا با این چشم به عالم نگاه می‌کند و تنها این چشم است که واسطه فیض الهی است.

جامی، عالم را مانند شخص انسانی می‌داند که انسان در میان آن، مانند مردمک چشم است؛ یعنی انسان کامل مردمک چشم عالم است و واسطه شهود عالم، توسط حق - تعالی -:

جهان یک سر چه ارواح و چه اجسام بود شخص معین، عالمش نام
بود انسان در این شخص معین جو عین باصره در چشم روشن

(جامی، ۱۳۶۱: ۵۹۰).

(و) «اول ما خلق الله» و نخستین آفریده

چنانکه پیش از این ذکر شد، تمام عرفا متفق‌القولند که مخلوق اول، همان حقیقت محمدیه است که در وجود رسول اکرم (ص) تجلی نموده است. خدای متعال به واسطه همین مخلوق اول است که تمام کمالات وجودی را به مخلوقات دیگر می‌رساند. سخن پیامبر اکرم (ص) هم که فرمود: «اول ما خلق الله نوری» اولین چیزی که خلق شد، نور من بود (جیلانی، ۱۳۰۴: ج ۹/۱) به همین معنا ناظر است؛ بنابراین هیچ موجودی از احاطه وجودی انسان کامل و حقیقت محمدی (ص) خارج نیست.

ابن عربی معتقد است که تمام پیامبران و رسولان، ظهورات حقیقت انسان کامل وجودیند. او این حقیقت وجودی را حقیقت محمدیه می‌نامد، به این علت که کاملترین ظهور آن در تاریخ بشر در شخص رسول اکرم (ص) بوده است؛ البته ابن عربی سایر انبیا و رسولان را نیز ظهورات این حقیقت واحد می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۱).

جامی نیز بر این عقیده است که مخلوق اول، همان عقل یا حقیقت محمدیه است که در وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) تجلی کرده است. او در بیان این عقیده بر این سخن پیامبر (ص) که «کُنتُ

نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» من پیامبر بوده‌ام در حالی که آدم بین ماء و طین بود (عجلونی جراحی، ۱۳۵۱: جزء ۱/۲۶۳)، استناد می‌کند و این سلف بودن پیامبر (ص) را نسبت به جهانیان، دلیل برتری و شأن مقام والای ایشان می‌داند:

اخر برج شرف کاینات	گوهر درج صدف کاینات
جنبش اول ز محیط قدم	سلسله جنبان وجود از عدم
کلک عنایت چو رقم ساز کرد	از همه پیش این رقم آغاز کرد
مطلع دیباچه این ابجد است	بیشترین حرف که در احمد است
صدرنشین اوست در این پیشگاه	«كُنْتُ نَبِيًّا» بود آن را گواه
بود ز رخ شمع نبوت فروز	آب ندیده گل آدم هنوز
رفعت ازو منبر افلاک را	رونق ازو خطبه «الولاک» را

(جامی، ۱۳۶۱: ۳۷۶).

در ابیات زیر نیز اولین مخلوق را قلم می‌داند که صورت دیگری است از عقل اول و حقیقت محمدیه؛ سپس آن را به پیامبر (ص) منسوب می‌سازد. جامی، پیامبر (ص) را مصداق «اول الفکر، آخر العمل» (دهخدا، ۱۳۷۹: ۱/۳۱۴) می‌داند که اگرچه به ظاهر فرزند آدم است در باطن اصل و سرچشمه حیات تمام موجودات از اوست.

اولین زاده قدرت، قلم است	که ز نوکش دو جهان یک رقم است
نه قلم، بلکه، یکی تازه نهال	رسته از روضه اقلیم جمال
گوهر معنی خیرالبشر است	که مر آن را شده تخم و ثمر است
ملک هستی چو درآید به شمار	وی بود اول فکر، آخر کار
صورتش گرچه ز آدم زاده	معنیش اصل وجود افتاده

(جامی، ۱۳۶۱: ۴۵۲-۴۵۱).

مصداقهای انسان کامل

اصطلاح انسان کامل از دیرباز در کتابها و آثار عارفان بسیار به کار رفته است؛ اما نکته قابل توجه این است که این اصطلاح نیز مانند بسیاری دیگر از کلمات و مفاهیم مثل عالم، قادر و ... نسبی است و می‌تواند در موارد برخوردار از کمال نسبی نیز به کار رود؛ هر چند عارفان و بزرگان

اهل معرفت در آثار خود، مصداق حقیقی این کلمه را بسیار روشن و دقیق مطرح کرده‌اند. ابن عربی نیز عقیده دارد که خداوند متعال در همه موجودات، تجلی می‌یابد. هرچه موجودی در مرتبه کاملتری باشد، تجلی الهی نیز به همان میزان در او کاملتر و بالاتر خواهد بود. کاملترین نوع تجلی در انسان است؛ به همین دلیل در انسان ویژگی‌هایی یافت می‌شود که در موجودات دیگر نمی‌توان یافت؛ البته تجلی الهی در همه انسانها هم به یک شکل و مرتبه نیست؛ به عنوان مثال، خداوند در انبیا و اولیا در سطحی بالاتر تجلی کرده است. کاملترین شکل تجلی هم به پیامبر (ص) اختصاص دارد؛ بنابراین به نظر ابن عربی، انسان کامل، حضرت پیامبر اکرم (ص) است (اولوداغ، ۱۳۸۴).

به طور کلی عارفان اعتقاد دارند که تمام اسمای حق در هستی مظهري دارند؛ بنابراین اسم اعظم نیز باید مظهري داشته باشد. آن مظهر، انسان کامل است که خلیفه و ولی خداست و مصداق آن نیز حقیقت محمدی (ص) است که اولین مخلوق و نخستین تعینی است که ذات خداوند متعال به آن متعین گشته است. چنانکه قبلاً گفته شد، مصداق خارجی حقیقت محمدیه، وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) است. از این رو، تمامی موجودات در پیشگاه انسان کامل حقیقی، یعنی رسول اکرم (ص) خاضع و خاشعند.

جامی نیز به تبع دیگر عارفان و با تکیه بر احادیث و روایات، خاتم الانبیا، حضرت محمد (ص) را مختص به مرتبه انسان کامل می‌داند و حضرت آدم (ع) را اولین مظهر خارجی این حقیقت معرفی می‌کند. در واقع، پیامبران، هر یک مظهر تمام اسما و صفات حقد، اما این مظهریت، شدت و ضعف دارد. در برخی غالبتر و در برخی دیگر ضعیفتر است. مظهر تام آن در عالم وجود در صورت عنصری حضرت محمد (ص) است؛ در پرتو این طرز تفکر، انسان کامل، حقیقت محمدیه (ص) می‌شود که تحقق خارجی آن به صورت پیامبر اکرم (ص) است:

گشته نشانمند هر نبی به نشانی	محو نشانها بود نشان محمد
هست به مهمان سرای نعمت هستی	عالم و آدم طفیل خوان محمد

(جامی، بی تا: ۹۸).

در ابیات زیر نیز پیامبر اکرم (ص) را برتر از تمام انبیا و در نتیجه برتر از همه عالمیان می‌داند و او را پیامبر مبعوث برای تمام خلایق می‌خواند:

هست بر مقتضای فضل ازل
وز همه افضل، احمد عربی است
آن فضایل که انبیا را بود
گر شود جمله مجتمع با هم
هر نبی را که حجّتی دادند
نیست مبعوث، پیش شرح شناس

بعضی از بعضی افضل و اکمل
که ز حق سوی ما رسول و نبی است
وان شمایل که اصفیا را بود
همه باشد ز فضل احمد کم
جانب امتی فرستادند
غیر احمد، کسی به کافه ناس

(جامی، ۱۳۶۱: ۱۷۵).

برابری زن و مرد در مسیر کمال

عارفان معمولاً در خصوص زن نگاه مثبتی داشته‌اند. این موضوع در اندیشه‌های ابن عربی آشکارتر مشاهده می‌شود. شاید، طرح این موضوع بهترین حسن ختام برای به پایان رساندن این مقاله باشد. در توضیح این مطلب باید گفت که انسان کامل لازم نیست حتماً از مردان باشد؛ بلکه برای زنان نیز دستیابی به مقام انسان کامل میسر است؛ زیرا مقام خلافت به انسانیت مربوط است نه جنسیت.

تعلیم و تربیت، جان آدمی را دربر می‌گیرد نه جنسیت او؛ به همین علت است که خداوند در قرآن کریم حضرت مریم را مانند فرزندش عیسی به عنوان آیت و نشانه عالمیان مطرح کرده است: «...وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ» و او و فرزندش را برای جهانیان، عبرتی گردانیدیم (انبیا/۱۹).

ابن عربی نیز در مورد موضوع کمال و وصل انسان، بین زن و مرد تفاوتی قائل نمی‌شود. او آیاتی از قرآن را یادآوری می‌کند که به آفرینش حوا از استخوان دنده آدم اشاره می‌کند و معتقد است که کج بودن زن، که به استخوان دنده تشبیه شده، نشاندهنده تمایل او به مرد است. این تمایل، مانند تمایل جزء به کل یا شاخه به ریشه است (ابن عربی، ۱۳۸۱).

با اینکه جامی عموماً پیرو نظریه‌های ابن عربی است، اعتقاد او در این مورد با عقیده ابن عربی کاملاً متفاوت است. جامی عموماً به زنان با دیده بدبینی می‌نگرد که البته این مسئله تا حدی برخاسته از وضعیت اجتماعی آن زمان نیز هست. جامی، زنان را ناقصان عقل و دین می‌خواند که هرگز راهی به کمال نمی‌برند و نخواهند برد. ایشان کافر نعمتان بی‌وفایی هستند که چون از پهلوی چپ آفریده شده‌اند؛ سرشار از فسون و نیرنگند و لذا نمی‌توان امید راستکرداری از ایشان داشت:

زن چه باشد ناقصی در عقل و دین
 دور دان از سیرت اهل کمال
 پیش کامل کو به دانش سرور است
 بر سر خوان عطای ذوالمنن
 گر دهی صد سال زن را سیم و زر
 جامه از دیبای ششتر دوزیش
 لعل و در آویزه گوشش کنی
 هم به وقت چاشت هم هنگام شام
 چون شود تشنه به جام گوهری
 میوه چون خواهد ز تو همچون شهان
 چون فتد از داوری در تاب و پیچ
 هیچ ناقص نیست در عالم چنین
 ناقصان را سخره بودن ماه و سال
 سخره ناقص ز ناقص کمتر است
 نیست کافر نعمتی بدتر ز زن
 پای تا سرگیری او را در گهر
 خانه از زرین لگن افروزش
 شرب زرکش ستر شب پوشش کنی
 خوانش آرایبی به گوناگون طعام
 آبش از سرچشمه خضر آوری
 نار یزد آری و سیب اصفهان
 جمله اینها پیش او هیچ است هیچ
 (جامی، ۱۳۶۱: ۳۳۰).

نتیجه

- ۱- جامی در بیشتر نظریات عرفانی خویش در مبحث انسان کامل، تابع نظریات ابن عربی، و بسیار از او تأثیر پذیرفته است.
- ۲- آرای جامی با آیات قرآن و احادیث مطابق است و در همه نظریات عرفانی او می توان رد پای قرآن و حدیث را یافت.
- ۳- جامی انسان کامل را روح عالم و خلیفه الهی می داند و او را مردمک چشم عالم، نام می نهد.
- ۴- جامی، طبق نظر عارفان، مخلوق اول را حقیقت محمدیه می داند که در وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) متجلی شده است؛ گاهی نیز مطابق نظر حکما از این حقیقت با عنوان قلم و عقل کل یاد کرده است. او هم چنین حقیقت محمدیه را واسطه بین دو عالم امکان و قدم می داند که آنها را از یکدیگر جدا ساخته است.
- ۵- بیشتر عارفان مصداق انسان کامل را پیامبر اکرم (ص) معرفی کرده اند. جامی نیز به تبع دیگر عرفا و ابن عربی، حضرت محمد (ص) را انسان کامل می داند که اولین مظهر خارجی این حقیقت، حضرت آدم (ع) است.

۶- جامی برخلاف ابن عربی - که زن و مرد را در راه رسیدن به کمال برابر می‌داند - نسبت به زنان نگاه مثبتی ندارد. او زنان را کافر نعمتان بی‌وفایی می‌خواند که قادر به طی کردن مسیر کمال نیستند.

یادداشتها

۱- هم‌چنین ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۶.

۲- برای اطلاع بیشتر در مورد پیشینه نظریه انسان کامل، ر.ک: جهانگیری، ۱۳۷۵؛ کبیر، ۱۳۸۴.

۳- برای اطلاع بیشتر، کریمیان، ۱۳۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۲؛ محمدیان، ۱۳۸۶.

۴- برای اطلاع بیشتر، مطهری، ۱۳۸۲؛ محمدیان، ۱۳۸۱؛ محمدیان، ۱۳۸۶.

منابع

قرآن مجید (۱۳۷۴). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: سروش.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابراهیمیان، سید حسین (۱۳۸۱). انسان‌شناسی (اسلام، آگزیستانسیالیسم، اومانیزم). تهران: دفتر نشر معارف.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷). ترجمه رسایل ابن عربی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ترجمه و تدوین حیدر شجاعی و قاسم میرآخوری، تهران: جامی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱). ترجمه فتوحات مکیه، باب ۳۴-۵، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جو، تهران: مولی.

اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴) ابن عربی. ترجمه داوود وفایی. تهران: مرکز.

بهار، شهریار (۱۳۷۲). انسان‌شناسی نظری. چ ششم. تهران: درسا.

جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (بی‌تا). دیوان کامل جامی. ویراسته هاشم رضی. تهران: پیروز.

جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (۱۳۶۰). لوازم و لواحق. تهران: فرهنگ ایران زمین.

جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (۱۳۶۱). مثنوی هفت اورنگ. تصحیح آقا مرتضی مدرس گیلانی. چ سوم.

تهران: سعدی.

جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (۱۳۸۱). نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص. مقدمه و تصحیح ویلیام

چیتیک. چ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

گیلانی، سید عبدالکریم بن ابراهیم (۱۳۰۴ ق). الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل. دو جلد در یک

مجلد. مصر: بی‌نا.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵) محی‌الدین ابن عربی. چ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.

- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۹). *امثال و حکم*. ج ۴. چ یازدهم. تهران: امیرکبیر.
- رجبی، محمود (۱۳۷۹). *انسان‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- شبستری، محمود (۱۳۷۱). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. به اهتمام صمد مؤحد. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- صادقی ارزگانی، محمد امین (۱۳۸۲). *انسان کامل از نگاه امام خمینی و عارفان مسلمان*. قم: بوستان کتاب قم.
- عجلونی جراحی، اسماعیل بن محمد (۱۳۵۱ ق). *کشف الخفا و مزئیل الالباس*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فاضلی، قادر (۱۳۷۴). *اندیشه عطار*. تهران: طلایه.
- قیصری، داوود (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*. ج ۲. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۵). *امام شناسی*. قم: دفتر نشر معارف.
- کاکویی، کوب اعظم (۱۳۷۸). *نخستین تجلی*. تهران: نخل دانش.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۴). *انسان شناسی (انسان کامل) در مکتب فلسفی - عرفانی صابن الدین ابن ترکه*. تهران: مطبوعات دینی.
- کریمیان، علی (۱۳۸۰). *اسوه حسنه*. قم: روح.
- محمّدیان، عباس (۱۳۸۱). *حکیم عاشق*. سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزوار.
- محمّدیان، عباس (۱۳۸۶). *سیمای انسان در مثنوی*. سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزوار و مؤسسه فرهنگی - هنری انتظار.
- محمود الغراب، محمود (۱۳۸۶). *انسان کامل*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *انسان کامل*. ویراست سوم. چ بیست و نهم. قم: صدرا.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷). *انسان کامل*. ویراست دوم. تصحیح و مقدمه ماژیران موله. چ چهارم. تهران: کتابخانه طهوری.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۸). *فلسفه خلقت انسان*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸). *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.

