

A Comparison Study of Gnostic Anthropology from the Viewpoint of Sheikh Najm al-Din Rāḍī and Azīz Nesafī

Ghodratollah Khayatian*

Tannaz Rashidinasab**

Abstract

Anthropology is one of the most important topics in theology, which has always been considered by the mystics and theologians. In Islamic mysticism, on one hand, human being is considered as the type, the most important creation and its purpose. On the other hand, as a person and entitled "complete man". Considering the importance of the subject of humanity in Islamic mysticism, the present study addresses the mystical philosophy in the opinions of two great mystics of the history of mysticism and Sufism of Iran, namely Najm al-Din Rāḍī (573-654) and Aziz Nesafī (596 - 671 AH.), it has been discussed a descriptive-comparative approach to analyzing the similarities and differences between the two mystics' thoughts about three important issues in the mystical humanistic domain, namely, the place Man, human beings and man. The reason why these two mystics are chosen is to address them in human and humanitarian discussions in their works. In addition, both mystics have come into existence in one century and have been attributed to the Kubraviah. With the difference that Nesafī had an intellectual interest in Ibn-Arabi. The results show that although the two mystics lived in almost an age and were close to some of their votes, Rāḍī's approach to this issue was similar to that of the previous mystics, while Nasafī followed the thoughts Ibn Arabi used the term "perfect man," and, in addition, he explained the superior human qualities, entitled "Full Free Man." Therefore, the study of their thoughts can lead to some kind of transition from Sufism to a theoretical form and, as a result, to the growing attention of the Muslim mystics of that time and beyond, to the manuscripts and mystical humanistic

* Associate Professor Department of Teology, Semnan University, Semnan, Iran
(Responsible author)

khayatian@semnan.ac.ir

** Ph. D. Student of Mysticism and Sufism, Semnan University, Semnan, Iran

t.rashidinasab@semnan.ac.ir

Received: 09.12.2018

Accepted: 19.05.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

sciences. In his works, Rāḍī discusses the creation and role of human. He calls the Prophet (PBUH) the best man and the first creator. Besides, Nasafī has written an independent book titled "Al-Ansan al-Qualel" and has devoted to human issues. In the study of the sciences of Rāḍī and Nasafī, human beings are considered as the center of the universe and the highest creature. Of course, the general people are not concerned with this attitude; they purposed human beings that are in high order. Accordingly, both mystics have discussed the issue of human beings. Meanwhile, the distinction between human beings is based on their knowledge. Commons, Special Properties. The distinction point in the discussion of human beings from the perspective of the two mystics is to a great extent attributed to the properties which, in terms of mysticism, include those who transgress the law and proceed in a way; in the context of Nasafī are argumentative. This distinction goes back to the verbal view and the desire and familiarity of Nasafī with philosophy and wisdom. In addition, Rāḍī emphasized the issue of determinism in the expression of human beings; while Nasafī somewhat believed in the human discourse in achieving perfection. This fact highlights the mysterious effect of Ash'arites beliefs in human talk. In addition, the effect of Ibn 'Arabi's thoughts and expressions on Nasafī has created more fundamental differences in the two mystics' anthropology, in which, in lots of his works, he speaks of a complete human argument; The person whom the world is under his dominance. In this regard, Nasafī transcends Ibn-Arabi and poses a full-fledged human debate; while the mysterious mystery of the pre-Ibn-Arabi style has used words such as "Khaas al-Khavaas" for expressing human superiority. After all, what is said about the significance and position of man in the two mystics is that the universe and everything in it is the infinite being of the higher, existential and epistemic humans whose most excellent and most actual example, and in this universe is the character of Prophet Muhammad (PBUH). The attention of the Prophet in a form beyond his character in Rāḍī's words indicates that the preconditions for the discussion of the truth of Muhammadiyah, which came in the Ibn-Arabi's system of thought, have been introduced more elementarily in the mysticism of Khorasan.

Keywords: Islamic mysticism, Mystical Humanistic Anthropology, Perfect Man, Najm al-Din Rāḍī, Aziz nasefī.

Bibliography

-The Holy Quran

- Izutsu, Toshihiko, (2010), *Sufism and Taoism*, translated by Mohammad Jawad Gohari, Tehran: Rozaneh.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din, (1946), *Fusus al-Hekam*, Cairo: Dar Ehyae Kotobe Eslamiy.
- Khayatian, Ghodrat-Ollah (2010), "A Comparative Study of Full Man in the View of Ibn-Arabi and Rumi", *Kherdname Sadra*, No. 61, pp. 64-40.
- Khoshhal Dasjerdi, Tahere, (2009),"The position of Prophet Mohammad (pbuh) in the mystical worldview of Najm al-Din Rāḍī in the book of Mirsad al-Abad and comparing it with the worldview of Mahial al-Din al-Arabi", *Research Literature of Educational Literature*, Number two, pp. 52-37.
- Mirbageri-Fard, Ali-Asghar (2012), "*Practical and theoretical mysticism, or the first and second Sufi traditions?*", *Mystical literature (Gohare Gooya)*, Year 6, No. 2, Successive 22, Summer, pp. 88- 65.
- Nowroozi, Asghar (2013), "*The Position of Man in the Mystical Way*", *Journal of Spiritual Studies*, Summer and Autumn, Nos. 8 and 9, pp. 30-30.
- Parhizgar, Zarintaj; Aghdaie, Tooraj, (2010), "*Man in Morsad al-Abad*", *Specialist Quarterly on Religions and Mysticism*, Seventh year, Number twenty fifth, P.121-154.
- Rāḍī, Najm al-Din, (1322AH), *Mirsad Al-Ibad*, Tehran: Inapt.
- -----, (2000), *Mirsad Al-Ibad*, Trying to: Mohammadamin Riyahi, Tehran: Scientific and cultural.
- -----, (2002a), *Treatise of Love and Wisdom*, Excerpts and Trying: Thghi Tafazzoli, Tehran: Scientific and Cultural.
- -----, (2002b), *Marmoozat Asadi in Marmoozat Davoodi*, Introduction and Correction: Mohammad Shafiee Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Reyesi, Ehsan.; Mirbagherifard, Aliasghar; Mohammadi Fesharaki, Mohsen; Aghahoseyni, Hoseyn, (2013), "*Being and its extent from the viewpoint of dear Nesafi*", *Mystical Literature Al-Zahra*, Number eighth, P.93-121.
- Ridgeon, Lloyd, (1999), *Aziz Nesafi*, Translation: Majdedin Keyvani, Tehran: Markaz.
- Nesafi, Aziz ebn Mohammad, (1973), *Maghsad Aghsa (With Ashaeye Lomaat and ...)*, Researcher and Excerpts: Hamed Rabbani, Tehran: Ganjineh.
- -----, (1980), *Kashf ol-Haghayegh*, Suspensions: Ahmad Mahdavi Damghani, Tehran: Ketab.
- -----, (2000), *Bayan o-Ttanzil*, Description of the Cultures and Analysis of Works and correction and annotation: Aliasghar Mirbagherifard, Tehran:

Cultural Heritage Society.

- -----, (2002), *Zobdat ol-Haghayegh*, correction and annotation: Verdi Naseri, Tehran: Tahoori.
- -----, (2007), *Al- Enasan Al-Kamel*, correction and annotation: Marijan mole, Tehran: Tahoori.



الهیات تطبیقی (علمی)

سال دهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

ص ۱۰۹-۱۲۴

بررسی مقایسه‌ای انسان‌شناسی عرفانی از منظر شیخ نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی

قدرت‌الله خیاطیان* - طنناز رشیدی‌نسب**

چکیده

انسان‌شناسی از مهم‌ترین مباحث الهیات است که همواره شایان توجه عرفا و متصوفه بوده است. در عرفان اسلامی، انسان به‌عنوان نوع، مهم‌ترین مخلوق و مقصود خلقت تلقی شده و فرد و با نام «انسان کامل» مطرح شده است. نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی، از عارفان بزرگ قرن هفتم‌اند که در آثار خود، به موضوع انسان اهمیت ویژه‌ای داده‌اند. رازی در آثار خود، دربارهٔ آفرینش و جایگاه انسان بحث کرده است. او پیامبر(ص) را برترین انسان و نخستین آفریده دانسته است. نسفی کتابی با نام *الانسان الکامل* تألیف کرده و در آن، مباحث مربوط به انسان را مطرح کرده است. در پژوهش حاضر به روش توصیفی - مقایسه‌ای، دیدگاه‌های رازی و نسفی تبیین شده‌اند و اختلاف و شباهت آرا و نظرهای ایشان در جایگاه انسان، مراتب و بحث انسان کامل بررسی شده‌اند. نتایج نشان می‌دهند گرچه دو عارف تقریباً در یک عصر زیسته‌اند و در برخی آراءشان نزدیکی به چشم می‌خورد، رویکرد رازی به این مسئله، مانند رویکرد عرفای پیش از خود بوده است؛ در حالی که نسفی به پیروی از اندیشه‌های ابن عربی، اصطلاح انسان کامل را به کار برده و علاوه بر آن، ویژگی‌های انسانی والاتر از آن، را با نام «انسان کامل آزاد» تبیین کرده است.

واژه‌های کلیدی

عرفان اسلامی، انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل، نجم‌الدین رازی، عزیز نسفی

khayatian@semnan.ac.ir

t.rashidinasab@semnan.ac.ir

* دانشیار گروه الهیات دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۹/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱- مقدمه

از مهم‌ترین مسائل تاریخ تفکر بشر، مسئله انسان است که در مکاتب مختلف الهیات از جمله عرفان و تصوف اسلامی، مطرح شده است. عرفا و متصوفه، انسان را نوع بشر مدنظر قرار داده‌اند که در این سطح، انسان کیانی کونی در نظر گرفته شده و از حیث وجودی در مرتبه‌ای بالاتر از دیگر آفریده‌ها قرار گرفته است. همچنین انسان را فرد - مانند انسان کامل - مطرح کرده‌اند که در این سطح، انسان در ذات خود، کامل و به منزله عصاره و روح جهان، دارای اهمیت است (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۳۲ و ۲۳۱).

دیدگاه‌های مختلف عرفا به انسان (فرد)، به تعبیر و تعریف خاصی از انسانی برتر در میان انسان‌ها منجر شد که آن را «انسان کامل» تلقی کرده‌اند. تاریخچه این تعریف به بایزید بسطامی و منصور حلاج می‌رسد. حلاج در عبارات خود، از انسانی با این خصوصیات صحبت کرده است (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۱)؛ اما نخستین کسی که اصطلاح «انسان کامل» را به کار برد، ابن عربی بود که از آن در فص آدمی - در فصوص الحکم - یاد کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۵۰). پس از ابن عربی - از قرن هفتم - کاربرد و بیان ویژگی‌های انسان کامل و اهمیت و جایگاه آن، در آثار و اقوال عرفا، به‌طور گسترده بازتاب پیدا کرد. به عبارتی، ابن عربی با نظری کردن عرفان اسلامی، تعمق و توجه در مباحث انسان‌شناسی را بیشتر کرد؛ یعنی با نظری شدن عرفان، همچنان که عرفا و متصوفه به صورت روش‌مند و نظام‌مند، به تبیین اندیشه‌های خود پرداختند (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳-۷۵)، در مباحث انسان‌شناسی نیز، علاوه بر مباحث انسان و ارتباط آن با خدا، به ارتباط انسان با هستی و جایگاه آن در جهان، با عمق بیشتری نگرستند (نوروزی، ۱۳۹۲: ۷).

با توجه به آنچه درباره اهمیت موضوع انسان در عرفان گفته شد در پژوهش حاضر، انسان‌شناسی عرفانی در آرا و اقوال دو تن از عرفای بزرگ تاریخ عرفان و

تصوف یعنی نجم‌الدین رازی (۶۵۴-۵۷۳ه.ق) و عزیز نسفی (۶۷۱-۵۹۶ه.ق) بررسی شده است تا به روش توصیفی - مقایسه‌ای، شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان اندیشه این دو عارف درباره سه مسئله در حیطه انسان - که در عرفان بسیار بحث شده است - یعنی جایگاه انسان، مراتب انسان‌ها و انسان کامل تحلیل شوند. علت گزینش این دو عارف، پرداختن آنان به مباحث انسان و انسان‌شناسی در آثارشان است. به علاوه هر دو عارف در یک قرن زیسته‌اند و در طریقت منتسب به فرقه کبرویه بوده‌اند؛ با این تفاوت که نسفی از نظر عقیدتی پیروی آشکارا از ابن عربی داشته است.^۱ بنابراین بررسی اندیشه‌های این دو حائز اهمیت است؛ زیرا مقایسه آرای این دو، علاوه بر تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌ها، به نوعی گذار تصوف به سمت نظری شدن و در نتیجه، توجه روزافزون عرفای مسلمان در آن روزگار و پس از آن، به مباحث انسان و انسان‌شناسی عرفانی را ترسیم می‌کند.

۱-۱- پیشینه تحقیق

در زمینه انسان و انسان کامل از دیدگاه این دو عارف، پژوهش‌های متنوعی صورت گرفته‌اند؛ از جمله مهم‌ترین این آثار درباره نجم‌الدین رازی مقاله‌ای با نام «انسان در مرصادالعباد» است که خانم زرین‌تاج پرهیزگار و آقای دکتر تورج عقدایی انجام دادند و در فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۱۲۱-۱۵۴ به چاپ رسیده است. همچنین مقاله‌ای با نام «حقیقت انسان از دیدگاه نجم‌الدین رازی و رادا کریشنان» نوشته آقای محمدعلی رستمیان در شماره هفدهم نشریه هفت آسمان، صص ۱۰۸-۸۹، به چاپ رسیده است. همچنین آقای دکتر کیومرث چراغی درباره عزیز نسفی پژوهشی با نام «بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیز بن محمد نسفی» انجام داد که در پژوهشنامه ادیان سال دوم، شماره

۱. ر.ک: به مقدمه کتاب بیان التنزیل با تحقیق آقای دکتر علی اصغر میرباقری فرد به این مسئله پرداخته شده است.

شاگرد سعدالدین حمویه بوده و به فرقه کبرویه منسوب است (نسفی، ۱۳۸۱ مقدمه: ۲۳). نسفی در آثار خود دیدگاه‌های مختلف الهیاتی همچون علوم عقلی، ظاهری و باطنی دین را تبیین و شرح است (ریجون، ۱۳۷۸: ۹). اندیشه‌ها و افکار عزیز نسفی از ابن عربی متأثر بوده است؛ به طوری که از اصطلاحات و مسائلی که ابن عربی به تصوف و عرفان وارد کرده، مانند مسئله وحدت وجود، تقسیمات عوالم هستی و به‌ویژه در مباحث مربوط به انسان در آثار خود بهره برده است. نام مهم‌ترین اثر او یعنی *الانسان الکامل* گواهی بر این تأثیر است؛ البته او در طرح و تفسیر آرا، از خود استقلال فکری و خلاقیت نشان داده است (رک: نسفی، ۱۳۷۹ مقدمه: ۵۴ و ۵۳). کتاب *الانسان الکامل* نخستین اثری است که با این نام به صورت مستقلی تألیف شده است. او در این اثر با بیان جزئیات درباره انسان و به‌خصوص انسان کامل بحث می‌کند. این در حالی است که پژوهشگران درباره نجم‌الدین رازی تأثیرپذیری او از اقوال هم‌عصر خود یعنی ابن عربی سخن و شواهدی مطرح نکرده‌اند^۱ و با تردید درباره دیدار یا تأثیر او از اقوال و افکار او سخن گفته‌اند (رک: خوشحال دستجردی، ۱۳۸۸: ۳۸). ضمن آنکه به‌طور مستقیم اصطلاحات و بیانات ابن عربی در آثار رازی دیده نمی‌شوند.^۲

علاوه بر این با آنکه رازی و نسفی منتسب به فرقه کبرویه بوده‌اند، به لحاظ گرایش‌های مذهبی با هم اختلافاتی داشته‌اند. رازی به لحاظ مذهبی، سنی متعصبی بوده و به لحاظ کلامی، پیرو عقیده اشاعره بوده است.

۱. رک: رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۹)، مرصادالعباد، مقدمه دکتر ریاحی، صص ۴۶-۴۰.

۲. رک: در مقاله‌ای با نام «بررسی هستی‌شناسی عرفانی نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی»، سال هفتم، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، بیان شده است که تقسیمات عوالم در نگاه این دو عارف تمایزاتی داشته و نجم‌الدین رازی برخلاف نسفی از عوالم خمسه ابن عربی تأثیر نگرفته است.

سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۷، صص ۸۱-۱۰۸، به چاپ رسیده است. این اثر برگرفته از رساله دکترای او به راهنمایی آقای دکتر مجتبیایی، با نام «بررسی تطبیقی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیزبن محمد نسفی و مکاتب عمده بودایی در هند» بوده که در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران تدوین شده است؛ علاوه بر این، صفرعلی قدیری، پایان‌نامه‌ای با نام «مقایسه انسان‌شناسی عزیزالدین نسفی با حکمت ایران» به راهنمایی دکتر حسن سعیدی، در سال ۱۳۹۱ در دانشگاه شهید بهشتی دفاع کرد که مقاله‌ای از آن در نشریه عرفان اسلامی زنجان به چاپ رسیده است؛ اما تا کنون اثری اختصاصی در رابطه با مقایسه انسان‌شناسی عرفانی نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی کار نشده است؛ بنابراین به دلیل اهمیت مباحث انسان‌شناسی و جایگاه این دو عارف، انجام چنین پژوهشی به نظر ضروری می‌رسد.

۲- گذری بر زندگی و مبانی فکری رازی و نسفی

ابوبکر عبدالله بن محمد شاهاور اسدی رازی (۶۵۴-۵۷۳ ه.ق)، متخلص به «نجم» و معروف به «دایه» از صوفیان مشهور قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم است. او در عرفان، شاگرد مجدالدین بغدادی از برجسته‌ترین مریدان نجم‌الدین کبرای خیوقی - مؤسس فرقه کبرویه - بوده است که از مهم‌ترین عرفای عصر خویش در خراسان محسوب می‌شود (رازی، ۱۳۸۱: ۲۴). رازی با اثر ارزشمند خود، *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، که اهمیت ویژه‌ای دارد، تا عصر حاضر شایان توجه اندیشمندان عرفان و ادب بوده است (همان: ۱۳). او در این اثر، به‌طور مفصل درباره انسان، اهمیت و جایگاه آن در آفرینش جهان بحث کرده است. علاوه بر این، او در دیگر آثار خود نیز بحث انسان و خلقت آن را مطرح کرده است.

عزیز بن محمد نسفی (۶۷۱-۵۹۶ ه.ق) در اوایل سده هفتم هجری در نسف - شهری در حدود چهار روز راه از بخارا - دیده به جهان گشود (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۵). او

تأثیر این عقاید در جای‌جای اقوال و اندیشه‌های او دیده می‌شود (رازی، ۱۳۷۹: ۲۸ و ۲۹)؛ به صفات زائد بر ذات قائل بوده است؛ برخلاف معتزله که صفات ازلی زائد بر ذات را نفی کرده‌اند (همان، ۲۹). بیشتر پژوهشگران دربارهٔ مذهب نسفی بر شیعه‌بودن او اتفاق نظر داشته‌اند (نسفی، ۱۳۷۹ مقدمه: ۶ و ۷). علاوه بر عقاید مذهبی و کلامی، این دو عارف، دربارهٔ فلسفه نیز موضع متفاوتی در پیش گرفته‌اند. همچنین آشنایی و تحصیل نسفی در حکمت و فلسفه موجبات تمایلات او به عقاید ابن‌عربی را فراهم ساخته است؛ در حالی که رازی به تعارض عقل و عشق معتقد بوده و چون تصوف را طریقت عشق و محبت دانسته، در آثارش مخالفت خود را با فلاسفه آشکار کرده است؛ چنانکه عشق را سلطان و عقل را دربان دانسته است (رازی، ۱۳۲۲: ۳۴).

۳- انسان‌شناسی عرفانی از منظر رازی

۳-۱- جایگاه انسان در جهان از نظر رازی

نجم‌الدین رازی در آثار خود، همواره بر نقش و اهمیت انسان، یعنی همان عنصر اصلی در آفرینش عالم تأکید کرده است. او در کتاب *مرصاد‌العباد*، اهمیت انسان را تا جایی می‌داند که آدمی را مقصود از آفرینش عالم می‌داند و اینگونه می‌گوید «مقصود و خلاصهٔ جملگی آفرینش، وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی است از دو عالم، به تبعیت از وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد، باز بیند که خود وجود، همه انسان است»^۱؛

^۱. از آنجا که عبارت ذکرشده ممکن است این شبهه را ایجاد کند که نظر رازی مشابه نظر اومانیست‌هاست، گفتنی است از نظر رازی انسان، مقصود، خلاصه و عصارهٔ خلقت موجودات است؛ یعنی اگر در نقشهٔ خلقت خداوند انسان مدنظر نبود، دیگر موجودات هم خلق نمی‌شدند؛ بنابراین وجود دیگر موجودات، به تبع وجود انسان است و اگر به نظر عرفانی به عالم نگریسته شود، همهٔ وجود را انسان می‌بیند. این نظر را بسیاری از عرفا از جمله ابن‌عربی، نسفی و مولانا نیز

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم کیسی هرچه هستی تویی^۲ (رازی، ۱۳۲۲: ۳).

این عبارات رازی دربارهٔ ارتباط بین عالم و انسان -که وجود را انسان و انسان را وجود دانسته است - تعبیر دیگری از قول معروف عرفا است که انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر خوانده‌اند. او در راستای این تفکر، آفرینش جهان را به گردویی تشبیه می‌کند که نشان از نگرش لایه‌ای او به جهان آفرینش دارد. او در بیان خود بر این اساس، مغز و هستهٔ اصلی جهان را انسان قلمداد می‌کند؛ بنابراین کمال جهان نیز همچون گردو به مغز خود، یعنی انسان است (رازی، ۱۳۸۱: ۴۱). در واقع در جهان بینی او، عالم همچون دایره‌ای است که خداوند در مرکز آن قرار دارد و انسان بهترین آفریده و در رأس نزدیکی به خداست؛ بنابراین مهم‌ترین عنصر هستی، در این دایره انسان به شمار می‌رود. به عقیدهٔ او، بین خدا و انسان چنان رابطه‌ای است که سخن گفتن از یکی بی دیگری، امکان‌پذیر نیست (پرهیزگار و عقداپی، ۱۳۸۹: ۱۲۳). او بر اساس تمثیل، نخستین خلق شده در جهان را روح انسان می‌داند و این تشبیه را اینگونه بیان می‌کند «روح انسانی وقایهٔ این جمله که: به مثابت پوست سبز است و تربیت این همه از وی است و ابتدا چیزی که آفرید آن بود؛ چنانکه اشارت نبوی (ص) بیان می‌کند که اول ما خلق الله روحی و آخر چیزی که پدید می‌آید در جوز آفرینش، روغن معرفت است ...» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۱). او در بیان علت اهمیت جایگاه انسان با استناد بر آیات قرآن، دو دلیل ذکر می‌کند؛ یکی خلقت بی‌واسطهٔ انسان و دیگری بار امانت بودن انسان که در ادامه، این دو مطرح شده‌اند:

گفته‌اند؛ البته این دیدگاه با دیدگاه اومانیستی بسیار فاصله دارد؛ زیرا در اومانیسم، اصل و محور هستی انسان است؛ در حالی که در منظر رازی و دیگر عرفا، اصل و محور هستی خداوند است. بنابراین دیدگاه رازی اومانیستی نیست، بلکه خدامحور است.^۲ این بیت از فردوسی است که در آغاز کتاب شاهنامه آمده است.

الف- خلقت بی‌واسطه از خدا:

رازی نخستین دلیل برتری آدم بر عالم را به‌واسطه خلقت بی‌واسطه روح توسط خدا می‌داند؛ یعنی در حالی که همه عالم با اشاره «کن» و به واسطه و امتداد ایام پدیده آمده، روح انسان مستقیم خلق شده است (رازی، ۱۳۲۲ق: ۲۶). آدمی علاوه بر جسم، دارای روحی است که مستقیماً خداوند خلق کرده است. به‌علاوه او انسان را دارای سه مرتبه روح، نفس و بدن دانسته که شناخت حقیقت وجودی او در پرتو شناخت ارتباط این مراتب و مراتب محوری وجود او امکان‌پذیر است (رازی، ۱۳۸۱: ۳۸-۴۰). در مجموع رازی انسان را دارای سه مرتبه جسم، روح و نفس دانسته که مرتبه روح آن به‌طور مستقیم و بی‌واسطه از جانب حق است؛ از این رو جسم مربوط به عالم ملک و روح مربوط به ملکوت است (رازی، ۱۳۲۲ق: ۲۳).

او نفس را رابط روح و جسم دانسته و معتقد است که «و خلق آدم علی صورته» به آن اشاره دارد. به عقیده او، آدمی مظهر صفات حق بوده است که این صفات، در درون نفس آدمی است و خلاصه نفس، «دل» انسان است که مانند آینه‌ای محل ظهور همه صفات جمالی و جلالی الهی است؛ بنابراین اگر نفس انسان که مستعد آینگی است، تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق را در خود مشاهده می‌کند (همان: ۳). بر اساس این، به عقیده رازی، انسان توانایی بالقوه برای رسیدن به کمال را دارد و این تربیت‌پذیری مربوط به مرتبه و ساحت نفس در آدمی است.

ب- حامل بار امانت بودن انسان:

رازی یکی دیگر از علل برتری انسان بر سایر موجودات را حمل بار امانت الهی توسط انسان می‌داند. او با استناد به آیه قرآن چنین می‌گوید «و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَ الْبَحْرِ». معنی ظاهر آیت شنوده باشی ولیکن معنی باطنش بشنو که قرآن را ظاهری و باطنی است "ان للقرآن ظهرا و بطننا". می‌فرماید که آدمیزاد را ما برگزیدیم. او محمول عنایت ماست، در بر و

بحر؛ بر عالم اجسام است و بحر ملکوت، و بر و بحر آدمی را بر نتواند گرفت؛ زیرا که او بار امانت ما دارد. آن بار که بحر و بر بر نمی‌گرفت که "فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشَقُّنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ". چون آدمی آن بار برگرفت بر و بحر او را با آن بار چگونه بر نتواند گرفت. چون او با همه عجز و ضعف بار ما کشد، ما با همه قوت و قدرت و کرم اولتر که بار او کشیم؛ زیرا که ما عاشق و معشوقیم» (رازی، ۱۳۲۲ق، ۲۷). از این بیان، نوعی وحدت عرفانی برمی‌آید «اگرچه به حقیقت میان عاشق و معشوق، بیگانگی و دوگانگی نیست؛ بیگانگی‌ای نیست، تو مایی ما؛ تو سر جامه تویی و بن جامه ما؛ بلکه جامه عشق را تار "يحبهم" آمد و بود "يحبونه" (همان). براساس آنچه گفته شد در اندیشه رازی، انسان جایگاه ویژه‌ای دارد. این برتری به دلیل فیض عقل و اخذ آن به صورت بی‌واسطه است؛ بنابراین به نوعی به برتری انسان نیز قائل است. مجموعه آرای او را شکوه آدمی در برابر سایر مخلوقات به دلیل نزدیکی به حق و تصویرسازی نوعی از وحدت و یگانگی با بیان دوستی، حب و عشق نشان می‌دهد. همچنین از نظر رازی، انسان هسته اصلی عالم است؛ چنانکه او شکلی دوار برای عالم ترسیم می‌کند و انسان را در هسته و در نزدیک‌ترین جایگاه به خدا قرار می‌دهد. علاوه بر این، به عقیده رازی، روح آدمی نخستین مخلوق حق است. نکته درخور توجه در بحث اهمیت و جایگاه انسان در عالم هستی، دلایل عمده رازی در این قضیه بنا بر مشیت الهی است؛ یعنی به عقیده او، بنا بر مشیت حق تعالی، آدمی مهم‌ترین موجود در عالم هستی است.

۲-۳- مراتب انسان‌ها از نظر رازی

رازی فرق بین انسان و سایر موجودات را در دو فیض می‌داند. نخستین فیض، فیضی عمومی است که فیض قابلیت عقل است. به عقیده او، آدمی در پذیرش فیض عقل بر سایر موجودات برتری دارد و در این خصوص می‌گوید «آنکه مشترک موجودات است، خاصیت جمادی، نباتی، حیوانی، شیطانی و ملکی بود و این جمله در انسان

به کمال حاصل است و کمالیت در این مراتب عقل راست و عقل میان ملک و انسان مشترک است و بس؛ اما ملک در قبول فیض عقل قابل ترقی نیست؛ اگرچه ملائکه هر یک را در قبول فیض عقل مقامی و مرتبه‌ای دیگرست...؛ اما انسان در قبول فیض عقل قابل ترقی است...» (رازی، ۱۳۵۲: ۴۶).

علاوه بر آن، فیضی دیگر وجود دارد که آدمیان در دریافت این فیض با هم برابر نیستند و برخی از آنان از آن بهره برده‌اند. این فیض، مختص به عده‌ای از انسان‌هاست. او می‌گوید «نوع دوم در قابلیت کمالیت که خاص انسان راست، قابلیت فیض بی‌واسطه است که آن را نورالله می‌خوانیم و اگر چه انسان مطلقاً مستعد قبول این فیض است، سعادت یافت این فیض به هر انسان نمی‌دهند؛ به خلاف فیض نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند که بدان مستحق خطاب حق می‌شوند و در تربیت آن عقل به خود مستقل‌اند» (رازی، ۱۳۵۲: ۴۷ و ۴۶). از نظر رازی، رسیدن به فیض حقیقی یا نورالله موهبتی است از حق و به مشیت، عنایت و فضل او تعلق دارد (همان، ۴۷ و ۴۸)؛ از سخنان رازی بر می‌آید که آدمی در قبول دو فیض عام و خاص - از خود اختیاری ندارد و این دو فیض به عنایت الهی به آدمی تعلق می‌گیرد. به عبارتی، نگاه رازی در این باره نگاهی جبرگرایانه است که از عقیده کلامی او - اشعری - متأثر است.

به‌علاوه، رازی معتقد است تنها انسان می‌تواند به معرفت حق دست یابد؛ از این رو می‌گوید «... معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد؛ زیرا که ملک و جن اگرچه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کائنات ممتاز گشت که "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ" (رازی، ۱۳۲۲ق: ۳). باید دانست این معرفت در اندیشه نجم‌الدین برای هر انسانی به قدر استعدادش حاصل می‌شود؛ از این رو می‌گوید «هر نفسی به حسب استعداد و تأیید ربانی در

حق او به مقامی می‌رسد که مستحق آن بوده است و مرتبتی که در عالم ارواح اهلیت آن داشته است» (رازی، ۱۳۲۲ق: ۱۸۹). بر اساس این، فیض کمال که از نظر رازی فیض دوم و خاص محسوب می‌شد، همان معرفت الهی بوده و مختص به کسانی است که بنا به مشیت الهی، خدا به آنان عنایت داشته است. به عبارتی، این سخنان حاکی از تمایلات او به عقاید اشاعره بوده و در تأیید نگاه جبرگرایانه رازی است که در کلام او آشکار شده است؛ بنابراین از نظر رازی، ظرفیت و استعداد آدمی در کسب معرفت داشتن نیز امری اختیاری نیست.

همچنین رازی علت آفرینش جهان را آفرینش انسان می‌داند تا آینه جمال‌نمای حق باشد. او این موضوع را به معرفت مرتبط می‌کند و می‌گوید «خلقت آفرینش تبع وجود انسان بود و حکمت در وجود انسان اظهار الوهیت و انسان آینه جمال‌نمای حق. جمال حق درین آینه باز توان دید که "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" (رازی، ۱۳۸۱: ۴۳)؛ بنابراین به عقیده او هدف از آفرینش انسان، معرفت است. او این اندیشه را در جای دیگری به تفصیل بیان می‌کند «مقصود از آفریدن موجودات، وجود انسان بود و مقصود از وجود انسان معرفت بود و آنچه حق تعالی آن را امانت خواند، معرفت است و قابل تحمل بار امانت، انسان آمد و معرفت در دین تعبیه است» (رازی، ۱۳۲۲ق: ۷۸). او همچنین همه انسان‌ها را به یک پیکر تشبیه کرده که شخصیت پیامبر (ص) «دل» آن است؛ البته باید دانست از نظر رازی، دل آدمی جایگاه کسب معرفت است (همان).

بدین طریق رازی اندیشه خود را درباره رابطه آفرینش و معرفت نشان می‌دهد؛ با این حال، از نظر رازی کسب معرفت در افراد متفاوت بوده و همان‌گونه که درباره برتری انسان، معتقد به تفاوت در انسان‌ها به سبب کسب آنان بود، در موضوع معرفت نیز بر حسب تفاوت استعداد انسان‌ها، در کسب معرفت الهی، به تفاوت قائل است. رازی این مسئله را چنین تبیین می‌کند «از انسان فایده

علت برتری انسان و نیز هدف خلقت انسان بوده است، با هم تفاوت دارند. این تفاوت، به تفاوت در استعدادها بر می‌گردد. علاوه بر این، او برای تشریح جایگاه معرفت و آفرینش انسان، همه نوع انسان را در قالب واحدی، یک شخص ترسیم می‌کند که معرفت او در دلش جای دارد و حال آنکه این دل جایگاه پیامبر(ص) است و در این پیکر، سایر انسان‌ها، سایر اعضا و جوارح‌اند. همچنین آدمیان براساس نوع معرفت خویش دارای مرتب‌باند و بالاترین مرتبه مختص به خاص‌الخواص است که معرفت شهودی دارند و درحقیقت زبده کائنات‌اند.

۳-۳- انسان کامل از نظر رازی

رازی لفظ «انسان کامل» را در بیانات خویش به کار نبرده است؛ اما چون معتقد است انسان‌ها استعداد تربیت دارند و به واسطه تربیت می‌توانند به کمال برسند، نشان می‌دهد انسان‌ها در شرایط خاصی به کمال می‌رسند و افراد در شرایط خاص، انسان‌هایی برتر و دارای کمالات می‌شوند. آنچه رازی درباره «خاص‌الخواص» گفته است، بیان‌کننده دیدگاه او از انسان کامل است؛ بنابراین در اندیشه رازی، ویژگی چنین انسانی که او را برتر از سایرین ساخته، آن است که خاص‌الخواص به مرتبه معرفت شهودی حق دست یافته است. او در توصیف مقام و مرتبه آنان چنین می‌گوید «صاحب سعادت چون از در "وَأَتُوا الْيُتُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا" درآید، تخم روح را پرورش دهد بر قانون شریعت، این مدرکات او را به کمال رسد ...؛ تا چنانک در عالم غیب عالم کلیات غیب بود، اکنون عالم کلیات و جزویات غیب و شهادت شود و هر ذره از ذرات این عالم‌ها که مظهر صفتی از صفات خداوندی است و آیتی از آیات حق در آن تعبیه است، نقاب حجاب از چهره براندازد و جمال آیت حق بر نظر او عرضه دهد ... و این مرتبه اگرچه بس بلندست و این مقام اگرچه بس شریف است و مرتبه و مقام خواص است، روح را بدین عالم تخم‌وار برای اینقدر نظر معرفت که هنوز شکوفه شجره انسانی است نفرستادند و بس؛ بلکه

معرفت که "فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لُكِي أَعْرَفَ" بعد از این رمزی بیان کرد آید، از مقامات معرفت و شمه‌ای نموده شود، از شرح مراتب آن، تا هر که مستعد قبول این سعادت باشد، بدان مستعد شود و حجاب پندار و غرور از پیش نظر صاحب بصیرتان برانداخته آید» (همان: ۴۴)؛ یعنی همه انسان‌ها در مراتب یکسانی قرار ندارند (همان: ۷۶)؛ پس به عقیده رازی، هرکس مراتب کمال را متناسب با استعدادهای خویش می‌پیماید.

۱-۲-۳- مراتب انسان‌ها بر حسب معرفت آنان

به عقیده رازی، معرفت حقیقی، معرفت به ذات و صفات حق است. او در یک تقسیم‌بندی، معرفت را سه قسم می‌داند: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی (همان: ۶۰). او هرکدام از این معرفت‌ها را براساس صاحبان آن تعریف می‌کند: معرفت عقلی: آن را متعلق به عوام خلق دانسته؛ «در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری را شرکت است؛ زیرا اینها در عقل با یکدیگر شریک‌اند و جمله بر وجود الهی اتفاق دارند» (همان). معرفت نظری: آن را متعلق به خواص خلق دانسته؛ «آنچنان باشد که چون تخم روح در زمین بشریت، بر قانون شریعت پرورش طریقت یابد، بر آن وجه که شرح آن در فصل تحلیه روح بیاید ... و در ثمره آن خاصیت که در تخم بود باز آید اضعاف آن و چیزهای دیگر که در تخم یافته نشدی با خود بیارد» (رازی، ۱۳۲۲ق: ۶۱ و ۶۲). معرفت شهودی: آن را متعلق به خاص‌الخواص دانسته است؛ «که خلاصه موجودات و زبده کائنات‌اند، کونین و خافقین تبع وجود ایشان است، و به حقیقت نقطه دایره ازل و ابد بود ایشان است» (همان: ۶۴). او مقام آنها را مرتبه اهل ذکر می‌نامد که همان مقام خاص‌الخواص است (رازی، ۱۳۸۱: ۵۵). از این عبارات بر می‌آید که انسان‌ها دارای مراتبی از معرفت‌اند و بالاترین انسان‌ها بر حسب معرفت، صاحبان معرفت شهودی‌اند که آنها را خاص‌الخواص دانسته است. در مجموع باید دانست در اندیشه رازی، انسان‌ها در مسئله معرفت که

خواص خواص را که کمال استعداد و حسن تربیت ارزانی داشتند، ایشان را برین شجره درین شکوفه بنگداشتند، به درجه ثمرگی حقیقی رسانیدند و آن معرفت شهودی است» (همان: ۶۳). بنابراین او نیز معتقد به انسان برتر و کامل است. از نظر رازی، فقط عرفای کامل به معرفت شهودی حق می‌رسند که در واقع همان انسان کامل‌اند؛ بنابراین همه انسان‌ها به این مرتبه نمی‌رسند.

۱-۳-۳- حقیقت محمدیه و جایگاه پیامبر (ص)

نکته شایان توجه در بحث انسان، عنصر اصلی عالم وجود، جایگاه حضرت محمد(ص)، یعنی عامل و مبدأ اصلی عالم آفرینش است. براساس بیانات پیشین، پیامبر از نظر او، کامل‌ترین انسان بوده است. رازی عظمت وجودی حضرت محمد(ص) را چنین مطرح می‌کند «بدانک چنان که مبدأ عالم ارواح روح پاک محمدی علیه الصلاة والسلام آمد» (همان: ۲۵). او در جای دیگری، این مسئله را با تأکید بیشتری بیان می‌کند «از اینجا معلوم گردد که تخم آفرینش محمد بود و ثمره هم او بود و شجره آفرینش به حقیقت هم وجود محمدی است» (همان: ۳۶). او در نهایت، صورت جملگی عالم ملکوت را پیامبر اعظم می‌خواند و چنین می‌گوید «و بدانک هر چیز را که حق تعالی در عالم معانی ظاهر کرده است، در عالم صورت آن را صورتی پدید آورده است. پس صورت جملگی عوالم ملکوت شخص محمدی آمد علیه‌السلام و صورت پرتو نور احدیت کلمه توحید "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" آمد» (رازی، ۱۳۲۲ق: ۳۶). پس در اندیشه رازی، پیامبر(ص)، صورت همه عوالم ملکوت است. علاوه بر این، او در جایی مقام ایشان را با مقام سایر انبیا مقایسه کرده و در برتری ایشان چنین گفته است «این سرّی بزرگ است. صد و بیست و اند هزار نقطه نبوت هیزم وجود بشری را فدای آتش محبت و تجلی صفات حق کرده بودند، ولیکن از هرکسی نیم سوخته‌ای بازمانده بود، تا فردای قیامت از ایشان دود نفسی نفسی برمی‌آید؛ اما محمد علیه‌السلام پروانه صفت بر شمع جلال احدیت همگی وجود درباخته بود و

جملگی وجود محمدی را فدای زفانه آتش محبت شمع جلال احدیت ساخته، لاجرم امتی امتی می‌زند و زبانه شمع جلال احدیت زبان او شده و با جملگی فرزندان آدم در انقطاع نسب می‌گفت " ما كان مُحَمَّدٌ أبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ " (رازی، ۱۳۲۲ق: ۸۴). در مجموع بنا بر آنچه گفته شد رازی لفظ انسان کامل را به کار نبرده است؛ اما او به چنین مقامی قائل بوده است. او لفظ خاص الخواص را برای چنین کسانی ذکر کرده است. این مقام معرفت شهودی است. علاوه بر این، از نظر رازی، پیامبر(ص) کامل‌ترین و برترین انسان در جهان بوده است و به عبارتی، صورت همه عوالم ملکوت محسوب می‌شود.

۴- انسان‌شناسی عرفانی از منظر نسفی

۱-۴-۴- جایگاه انسان در جهان از نظر نسفی

نسفی انسان را دارای دو بُعد روحانی و جسمانی و متشکل از سه ساحت روح، جسم و نفس دانسته است. او در این خصوص می‌گوید «انسان مرکب است از دو چیز؛ یکی از جسم که عالم خلق است و یکی از روح که عالم امر است و عالم خلق مرکب و قابل قسمت است و عالم امر بسیط حقیقی است و قابل قسمت نیست و اهل شریعت روح انسان را به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند: روح انسانی و نفس ناطقه و مانند این گفته‌اند» (نسفی، ۱۳۸۶ اب: ۶۹). نسفی روح انسان را شامل همه صفات، اسماء و بسیط حقیقی دانسته است (همان: ۷۴ و ۷۵). همچنین او درباره روح انسان که دارای مراتبی است، چنین می‌گوید «بدان که انسان، روح طبیعی دارد و روح حیوانی دارد و روح نفسانی دارد؛ تا بدین جا به جمله حیوانات شریک است و نفس انسانی دارد و این نفس انسانی عکس نفس ملکی است؛ یعنی چون روح نفسانی در دماغ انسان است، به جوهر فلک نزدیک می‌شود، قابل عکس نفس فلکی می‌شود و عکس نفس فلکی در وی پیدا می‌آید و این روح نفسانی که در دماغ است و به جوهر سماوات

است. او عالم را دو چیز می‌داند: یکی انسان و دیگری آنچه انسان بدان نیاز دارد. او مقام انسان را از آن نظر بالا می‌داند که آدمی می‌تواند آینه تمام‌نمای اسما و صفات حق باشد. او در توضیح نشان می‌دهد جایگاه انسان با نام «انسان کامل» این اهمیت را دارد؛ بنابراین آنچه که درباره جایگاه والای انسان گفته شده است، به انسان برتر مربوط است.

۲-۴- مراتب انسان‌ها از نظر نسفی

نسفی همه انسان‌ها و موجودات را یک قالب دانسته که انسان کامل «دل» این شخص انسان است و در این باره می‌گوید «ای درویش تمام موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است. بعضی گفته‌اند تمام موجودات همچون یک درخت است و آدمیان میوه آن درخت‌اند و انسان کامل زبده و خلاصه آدمیان است و انسان کامل به علم محیط است بر تمام این درخت» (همان: ۲۱۷).

به عقیده عزیز نسفی، انسان‌ها به لحاظ استعداد با هم تفاوت دارند. او استعداد را معادل خصوصیت می‌داند و با لفظ خاصیت، این تفاوت را بیان می‌کند «بعضی استعداد را خاصیت نام نهاده‌اند و می‌گویند که آدمی هریک خاصیتی دارند؛ چنانکه یکی شعر می‌گوید و دیگران نمی‌توانند گفت و یکی شعر خوب می‌خواند و دیگران نمی‌توانند خوان... و شک نیست که این جمله به استعداد است؛ هریک استعداد چیزی دارند و آن استعداد را با خود آورده‌اند و استعداد جمله کسبی نیست. استعداد جمله به خاصیت از منته اربعه است و استعداد اگرچه کسبی نیست، به تربیت و پرورش زیادت شود و اگر تربیت و پرورش نیابد، کم شود؛ چنانکه یکی استعداد آن دارد که خواب راست بسیار بیند...» (نسفی، ۱۳۸۶ الف: ۲۷۲).

نسفی اگرچه استعداد آدمی را کسبی نمی‌داند، برای رهایی از جبر معتقد است این استعدادها قابل پرورش است؛ یعنی تا حدودی قائل به اختیار است. بنابراین آدمی قادر است با ریاضت و مجاهدت، به حد کمال خود برسد. او در جای دیگری نیز به قابلیت استعداد در هر

نزدیک است...» (همان: ۸۵)؛ بنابراین به عقیده نسفی، آدمی بر سه ساحت روح، جسم و نفس است. او روح را که مربوط به عالم ملکوت و امر است، شامل سه ساحت می‌داند. از نظر او، صفات آدمی مربوط به روح اوست. در ادامه، انسان از دیدگاه نسفی تبیین و تحلیل می‌شود.

۱-۱-۴- ثمره هستی‌بودن انسان

عزیز نسفی به اهمیت جایگاه انسان در هستی، به منزله ثمره و میوه هستی اشاره می‌کند. او انسان را مخاطب آفرینش و آفرینش جهان را برای نظاره کردن او می‌داند. او براساس «و لارطب و لایابس الّا فی کتاب مبین» (انعام، ۵۹)، عالم را کتابی مشتمل بر تضادها و تکررات می‌داند و هر جنس از اجناس طبیعت را با یکی از سوره‌های قرآن و هر نوع از انواع را با آیات قرآن و هر موجودی را با یکی از حروف قرآن منطبق می‌سازد و می‌گوید «خداوند، این کتاب طبیعت را در مقابل دیدگان انسان‌ها قرار می‌دهد تا انسان با خطوط و حروف آن آشنا گردد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۵۲). این کلام نسفی حاکی از اهمیت انسان در هستی است؛ گویی که عالم تنها برای انسان خلق شده است. در این تعبیر، او عالم را شامل دو چیز دانسته است: نخست، انسان و دوم، آنچه انسان بدان احتیاج دارد. به عبارتی، انسان محور آفرینش و میوه درخت هستی است (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۷-۲۶۶). از نظر او، هدف از عالم، آفرینش انسان است و قدر و منزلت هیچ موجودی، به اندازه انسان نیست (رئسی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۱۳). او درباره اهمیت و جایگاه ویژه انسان چنین می‌گوید «میوه موجودات، انسان است و معجون اکبر و اکسیر اعظم و جام جهان‌نمای و آینه گیتی‌نمای، انسان دانا است» (نسفی، ۱۳۵۲: ۹۵). او حقیقت انسان را از ملکوت می‌داند «اما حقیقت آدمی که آن را لطیفه ربانی می‌خوانند و سر زبده ملکوت است و آن مرکب است از هر دو عالم جسمانی و روحانی و او اکمل موجودات است و مقصود از همه آفرینش اوست» (همان: ۲۳۹).

در مجموع، نسفی انسان را ثمره و میوه هستی دانسته

کمال خود دست یابد؛ اما به دلیل متفاوت بودن استعدادها، معرفت حاصل نیز متفاوت خواهد بود. چنین است که او آدمی را بر حسب معرفت خویش دارای مراتب گوناگونی می‌داند؛ پس به عقیده نسفی انسان‌ها بر حسب معرفت خویش در مرتبه‌های مختلفی قرار می‌گیرند.

۳-۴- «انسان کامل» از نظر نسفی:

انسان‌شناسی نسفی بیش از هر چیز بر انسان کامل متمرکز است؛ بدین صورت که به تفصیل ویژگی‌های آن را بیان می‌کند. از آنجایی که نسفی با افکار ابن‌عربی آشنایی داشته است، کاربرد اصطلاح انسان کامل و بیان ویژگی‌های آن، امری طبیعی به نظر می‌رسد. تأکید نسفی بر اکمل بودن آدمی، شامل همه انسان‌ها نیست؛ یعنی از نظر او، همه انسان‌ها اکمل موجودات نیستند؛ بلکه همه انسان‌ها موجوداتی اکمل محسوب می‌شوند که توانایی و ظرفیت گنجایش همه اسما و صفات خدا را در وجود خودشان دارند. پس انسان زمانی در جایگاه اعلائی هستی قرار می‌گیرد که جامع اسما و صفات حق باشد و چنین انسانی انسان کامل خواهد بود؛ از این رو می‌گوید «عالم همچون آینه‌ای جمال و اسما و صفات خدا را نشان می‌دهد. بدان جهت که هیچ‌یک از مراتب هستی، آینه‌ای تمام‌نما برای اسما و صفات حق نیست و هرکدام فقط یک یا چند اسم الهی را به ظهور می‌رساند؛ اما انسان چون آینه کامل خداست» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۵)، پس آدمی، مقصود آفرینش و عالم و مرتبه‌ای از مراتب وجود است که به‌عنوان انسان کامل می‌تواند اتم مراتب و اکمل آن باشد؛ «یعنی یک کس شاید که مظهر یک صفت باشد و شاید که مظهر ده صفت باشد و شاید که مظهر جمله صفات باشد و این انسان کامل باشد» (همان: ۲۱۱).

او اهمیت انسان کامل در هستی را در قالب بیان تجلیات حق نیز تشریح می‌کند. بر اساس این، تجلیات حق را در عالم هستی دو نوع می‌داند: تجلی عام و تجلی خاص. تجلی عام، همان آفرینش هستی بر اساس حدیث کنز مخفی است؛ اما تجلی و ظهور خاص در عالم، انسان

چیز تأکید می‌ورزد (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۹)؛ بنابراین آدمی با پرورش استعداد خود می‌تواند به کمال خود دست یابد؛ اما به دلیل متفاوت بودن استعدادها، معرفت حاصل نیز متفاوت خواهد بود؛ چنین است که او آدمی را بر حسب معرفت خویش دارای مراتب گوناگونی می‌داند.

۱-۲-۴- تقسیمات انسان‌ها بر اساس معرفت آنان

از نظر نسفی

نسفی مردم را به لحاظ معرفت بر سه قسم می‌داند: اهل تقلید، اهل استدلال و اهل کشف. همه اینها به خدا اعتقاد دارند، ولی مراتبشان فرق دارد (نسفی، ۱۳۸۶: الف: ۱۰۲). او در توضیح معرفت هرکدام از این سه قسم می‌گوید: قسم اول «اهل تقلید به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق...؛ اعتقاد این طایفه به واسطه حسن و سمع است؛ یعنی نه به طریق کشف و عیان و نه به طریق دلایل و برهان است، شنوده است و اعتقاد کرده است» (همان: ۱۰۲). قسم دوم «اعتقاد موحد به واسطه نور عقل است؛ یعنی به طریق دلایل قطعی و برهان یقینی است و در این مرتبه، جبر بر این موحد غالب باشد؛ از جهت آنکه این موحد چون به نور عقل و دلایل قطعی و برهان یقینی خدای را و یگانگی خدای را شناخت و به یقین دانست که علم و ارادت و قدرت او به کلی موجودات محیط است» (همان: ۱۰۳). قسم سوم «اهل کشف به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند، هستی و یگانگی خدای را تعالی و تقدس و این هستی و یگانگی که ایشان به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند، به طریق کشف و عیان است...؛ این طایفه‌اند که از تمامت حجاب‌ها گذشتند و به مشاهده خدای رسیدند و به لقای خدای مشرف شدند و چون به لقای خدای مشرف شدند و به علم‌الیقین دانسته بودند، اکنون به عین‌الیقین هم دانستند و دیدند که هستی خدای راست» (همان: ۱۰۵). پس انسان‌ها بر حسب معرفت خویش در مرتبه‌های مختلفی قرار می‌گیرند. به نظر نسفی، استعدادها در افراد وجود دارد و آدمی با پرورش استعداد خود می‌تواند به

انسانی عادی تلقی کرد. به علاوه نسفی، روح پیامبر را والاترین روح می‌داند که همه ارواح، وجودشان را از این روح عظیم دارند (همان: ۱۰۹ و ۱۱۰).

۲-۳-۴- ویژگی‌های انسان کامل و انسان کامل آزاد

نسفی انسان کامل را انسانی می‌داند که جامع مقام شریعت، طریقت و حقیقت باشد (نسفی، ۱۳۸۶ الف: ۷۴). از نظر او، انسان کامل همان شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل و ... است (همان: ۷۶ و ۷۷). انسان کامل نسفی دارای چهار ویژگی است: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف (همان). انسان کامل همیشه در جهان وجود دارد. زبده جهان و کامل کائنات و وارث انبیاست (همان: ۷۵). در عین حال لزوماً دارای قدرت نیست. منظور از قدرت، قدرت مادی و این دنیایی مانند قدرت فرمانروایی، رهبری و پادشاهی و مانند آن است؛ همچنان که در طول تاریخ بزرگان و اولیایی بوده‌اند که از قدرت اجتماعی برخوردار نبوده‌اند. توجه نسفی به این نکته، جالب و درخور توجه است.

علاوه بر انسان کامل، نسفی از انسانی والاتر صحبت می‌کند. با توجه به اینکه او با افکار ابن عربی آشنایی داشته است، کاربرد اصطلاح انسان کامل و بیان ویژگی‌های آن، امری طبیعی به نظر می‌رسد؛ اما وضع اصطلاح «انسان کامل آزاد» از ابتکارات نسفی به شمار می‌رود.

او به تفصیل ویژگی‌های انسان کامل آزاد را بیان می‌کند. انسان کامل آزاد، علاوه بر ویژگی‌های انسان کامل، چهار ویژگی دیگر نیز دارد. این چهار ویژگی عبارت‌اند از: ترک، عزلت، قناعت و خمول (همان: ۷۶ و ۷۷). یعنی انسان کامل آزاد در عین ترک و رهایی از دنیا، گوشه‌نشینی، قناعت نسبت به مادیات و همچنین بی‌نام و نشانی را پیشه می‌کند. این نظر نسفی نسبت به انسان کامل آزاد، علاوه بر یادآوری زندگی بزرگان دینی در دین اسلام، یادآور ویژگی مشترکی در بین عرفای بزرگ تاریخ بشر و به ویژه عرفان‌های شرقی چون بودیسم است.

علاوه بر این، نسفی انسان‌های کامل آزاد را دو دسته

کامل است. او این نگرش را چنین تبیین می‌کند «کتب به مثبت صورت کلمه است و کلام به مثبت معنی کلمه است و تمام افراد عالم، کلمه است و این تجلی عالم است و انسان کامل همین کلمه است و این تجلی خاص است. پس کلام بی‌کتاب و کتاب بی‌کلام نباشد؛ چنانکه روح بی‌جسم و جسم بی‌روح نبود» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۳۷). پس هر انسانی نمی‌تواند جامعیت کامل اسما و صفات حق را داشته باشد؛ بلکه انسان کامل این توانایی را دارد. او انسان کامل را از این حیث، تجلی خاص حق می‌خواند که در همه آفریده‌شدگان، به عنوان تجلی عام مطرح می‌شود.

۱-۳-۴- حقیقت محمدیه و جایگاه پیامبر(ص)

نسفی مقام پیامبر(ص) را از سایر انسان‌ها بالاتر می‌داند و درباره جایگاه پیامبر در نظام هستی چنین می‌گوید «چون معنی روح بدانستی، اکنون بدان که اول چیزی که حق سبحانه تعالی بیافرید، روح محمد بود و جمله چیزها را از روح محمد(ص) بیافرید. اینست معنی "اول ما خلق الله روحی؛ ثم خلق جميع الخلاق من روحی" و ارواح جمله انسان را از روح محمد پیدا آورد و ارواح انسان پیش از اجساد به چهار هزار سال در جوار حضرت رب العالمین می‌بود. اینست معنی "ان الله خلق الارواح قبل الاجساد باربعه آلاف سنه"» (نسفی، ۱۳۸۶ ب: ۷۱).

او در جایی به صراحت به کامل بودن شخص پیامبر اذعان داشته است و در برتری مقام ایشان می‌گوید «ای درویش اگر به نزدیک تو ابراهیم مرد دراز بالا و با ریش دراز است، محمد ابراهیم نباشد و اگر به نزدیک تو ابراهیم انسان کامل بود، محمد ابراهیم باشد؛ زیرا که محمد انسان کامل بود. ای درویش اگر این سخن را فهم نمی‌کنی، بدان که نه ابراهیم محمد بود و نه محمد ابراهیم؛ از جهت آنکه نه ابراهیم و محمد را وجود بود و نه عزیز را وجودست. خداست که موجود بوده و هست». بر اساس این، او پیامبر(ص) را مصداق تمام و کمالی از انسان کامل است. او را انسانی است که همه جهان برای او خلق شده است. پس نباید به صرف جسم، ایشان را

بعد جسم، روح و نفس می‌داند. او با اشاره به روایت «خلق آدم علی صورته»، مسئله مظهر صفات الهی بودن انسان را مرتبط با نفس آدمی دانسته و خلاصه نفس را «دل» نامیده است.

عزیز نسفی نیز همچون رازی برای انسان در جهان، جایگاه ویژه‌ای قائل بوده و انسان را ثمره و میوه شجره هستی قلمداد کرده است. او در تبیین جایگاه انسان در عالم، عالم را دو چیز می‌داند: یکی انسان و دیگری آنچه انسان بدان نیاز دارد. همچنین او نیز آدمی را دارای سه بعد جسم، روح و نفس می‌داند؛ ولی برخلاف رازی، نسفی روح آدمی را جایگاه صفات حق می‌داند.

همچنین دو عارف در بیان تقسیمات وجودی انسان، عالم صغیر را ترسیم کرده‌اند که مشابه عالم کبیر است. رازی این مسئله را با قائل شدن به دو فیض الهی تبیین می‌کند؛ یکی فیض عام که همه نوع آدمی بر اساس این از سایر موجودات برترند و آن فیض قابلیت عقل است و فیضی دیگر که فیض نور الهی است، به گروه خاصی از آدمیان اختصاص دارد که بنا بر مشیت الهی، عنایت حق شامل حالشان می‌شود. براساس دو فیض، آدمی برتر از سایر موجودات و اساس عالم است. در مجموع، در بحث جایگاه انسان در عالم، هر دو عارف آرای مشابهی مطرح کرده‌اند و تنها در ترسیم این جایگاه تفاوت‌های اندکی وجود دارد؛ ولی در اصل قضیه تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود.

۲-۵- مقایسه آرای دو عارف در بحث مراتب

انسان‌ها

در بحث مراتب انسان‌ها نیز مشترکات زیادی در تفکر رازی و نسفی مشاهده می‌شوند. این مسئله، نگرش اسلامی و عرفانی آن دو را نشان می‌دهد. با توجه به اینکه انسان برترین موجود دانسته شده است، منظور همه انسان‌ها نیست، بلکه در این دسته‌بندی، انسان‌ها متفاوت‌اند. هر دو عارف، انسان‌ها را به لحاظ معرفتی در سه مرتبه دانسته‌اند؛ نخستین مرتبه، مرتبه معرفت عقلی

دانسته است. دسته نخست، کسانی که بعد از ترک، عزلت، قناعت و خمول اختیار می‌کنند. دسته دوم بعد از ترک، رضا، تسلیم و نظاره کردن را اختیار می‌کنند. او هدف هر دو دسته را آزادی و فراغت می‌داند. نکته شایان توجه آن است که نسفی خود را انسان کامل آزاد دانسته است و درباره خود چنین می‌گوید «و این بیچاره مدت‌های مدید بعد از ترک در عزلت و قناعت و خمول بودم و مدت‌های مدید، بعد از ترک در رضا و تسلیم و نظاره کردن بودم و حالی درین‌ام و مرا به یقین نشد که کدام شاخ بهتر است، هیچ طرف را ترجیح نتوانستم کرد و امروز که این می‌نویسم، هم هیچ ترجیح نکرده‌ام و نمی‌توانم کرد، از جهت آنکه در هر طرفی فوائد بسیار می‌بینم و آفات بسیار هم بینم» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۸). پس در مجموع، عزیز نسفی با بیان ویژگی‌های انسان کامل و انسان کامل آزاد نشان داده است که براساس نظریه انسان کامل، چنین انسانی مصادیق بیرونی دارد و در اعصار مختلف وجود دارد. علاوه بر این، با بیان انسان کامل آزاد و ویژگی‌های آنان، اهمیت آزادی را در وارستگی و برتری انسانی بر سایر انسان‌ها نشان داده است. همین نوع بیان، نشان از آن دارد که با وجود اینکه داشتن چنین مقامی به نوعی بسته به بزرگی و عظمت روح است به خود انسان نیز وابسته است؛ یعنی انسان با طی چنین مراتبی به چنین مقامی دست می‌یابد. همچنین نکته شایان توجه اینکه عزیز نسفی خود را از مصادیق انسان کامل آزاد خوانده است.

۵- مقایسه وجوه اشتراک و تفاوت آرای انسان‌شناسی

رازی و نسفی

۱-۵- مقایسه آرای دو عارف در بحث جایگاه انسان در

عالم

نجم‌الدین رازی با تأکید بر خلقت بی‌واسطه بودن و حامل بار امانت الهی بودن انسان، بر اهمیت جایگاه انسان در عالم تأکید می‌ورزد. همچنین او با استناد به قرآن، بر مظهر صفات حق بودن انسان تأکید می‌کند و آدمی را دارای سه

خراسان فاصله گرفته و با مکتب و اندیشه ابن عربی پیوند خورده است.

۳-۵- مقایسه آرای دو عارف در بحث انسان کامل

بخش عمده تفاوت در انسان‌شناسی رازی و نسفی بحث «انسان کامل» است. نجم‌الدین رازی که عارفی خراسانی بوده و تقریباً معاصر ابن عربی است، این اصطلاح را ذکر نکرده و همچون پیشینیان خود به ویژگی‌هایی اشاره کرده که مصداق ویژگی‌های انسان کامل است؛ در حالی که نسفی با عرفان نظری ابن عربی آشنایی کامل داشته و طبعاً با اصطلاح انسان کامل او نیز مأنوس بوده است. علاوه بر این، اصطلاح «انسان کامل آزاد» از ابتکارات خود نسفی است که در مباحث انسان کامل او مطرح شده و در چند ویژگی از انسان کامل پیشی گرفته است. اهمیت موضوع انسان کامل در تفکر نسفی تا حدی است که رساله خود را به *الانسان الکامل* نام‌گذاری کرده است. دیدگاه نسفی درباره جایگاه معنوی انسان کامل و تأکید بر اینکه مصادیق چنین انسانی، لزوماً جایگاه سیاسی و اجتماعی بالایی ندارند، چنین انسانی را درخور توجه کرده است.

البته رازی نیز درباره انسانی برتر سخن گفته و مقام خاص‌الخاص یا اهل ذکر را بیان کرده و نیز مقام معرفت شهودی را مختص به او دانسته است. این انسان به نوعی معادل و هم‌تراز انسان کامل است؛ یعنی او نیز قائل به چنین مقامی بوده که لفظ خاص‌الخواص را برای آن ذکر کرده است. از نظر رازی پیامبر(ص) کامل‌ترین و برترین انسان در جهان بوده است و به عبارتی، صورت همه عوالم ملکوت محسوب می‌شود.

در این باره نسفی نیز در تبیین مقام انسان، اصطلاح انسان کامل را به کار می‌برد. پیامبر(ص) را از مصادیق حقیقی انسان کامل و البته در مقام برترین انسان می‌داند؛ اما رازی بیش از نسفی بر بزرگی و عظمت مقام حضرت محمد(ص) تأکید ورزیده است؛ به هر حال بیانات نسفی از این لحاظ با بیانات رازی تفاوت دارد که بارها نام انسان

است که عموم انسان‌ها را شامل می‌شود؛ دوم، معرفت نظری، مربوط به انسان‌های خاصی است که پس از شریعت، پا در طریقت نهاده‌اند. سوم، صاحبان معرفت شهودی‌اند که آنان را خاص‌الخاص یا «اهل ذکر» دانسته و درحقیقت زبده کائنات‌اند. نسفی نیز برای معرفت مراتب مجزا، براساس صاحبان آن معرفت‌ها قائل است. در تقسیمات سه‌گانه او از مراتب معرفتی آدمیان، نخست، معرفت اهل تقلید است که عوام‌اند؛ دوم، معرفت اهل استدلال که تابع برهان عقلی‌اند و سوم، معرفت اهل کشف. درباره این مراتب، نکته شایان توجه، دسته دوم از دیدگاه دو عارف است. همچنان که در نگرش کلامی رازی عقل‌چندان جایگاهی ندارد، او مرتبه دوم را مختص به افرادی می‌داند که پس از شریعت به طریقت گام نهاده‌اند؛ حال آنکه نسفی مرتبه دوم را از آن کسانی می‌داند که اهل استدلال‌اند؛ این توجه به جایگاه عقل و استدلال را در انسان‌شناسی او نشان می‌دهد. به‌علاوه در بحث مراتب انسان‌ها، نسفی انعطاف بیشتری نشان داده و بیان داشته است با کمالات و ریاضات، آدمی می‌تواند استعدادهای خود را به فعلیت برساند؛ بنابراین تا حدودی به اختیار و نقش آدمی در به فعلیت رساندن و ارتقای مرتبه قائل شده است. این در حالی است که رازی با تأثیر از عقاید کلامی اشاعره، تأکید ویژه‌ای بر جبر داشته و برای آدمی قائل به اختیار نبوده است. علاوه بر این، رازی برای تشریح جایگاه معرفت و آفرینش انسان، همه نوع انسان را در قالب واحدی، به‌عنوان یک شخص ترسیم می‌کند که معرفت در دلش جای دارد و حال آنکه این دل جایگاه پیامبر(ص) است و در این پیکر، سایر انسان‌ها، سایر اعضا و جوارح‌اند. منظور او از معرفت، معرفت حقیقی است که انسان‌ها بر اساس بهره‌مندی از آن، مراتب متفاوتی دارند. چنین تمثیلی در آثار نسفی نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که انسان کامل در جایگاه «دل» این پیکره قرار دارد. این اصطلاح، درست نقطه‌ای است که انسان‌شناسی نسفی از انسان‌شناسی مکتب کلاسیک

کامل را تکرار و جزئیات خصوصیات او را بیان کرده است. به علاوه، نسفی مقام و ویژگی‌های انسان کامل آزاد را نیز مطرح کرده است.

۶- نتیجه

در بررسی انسان‌شناسی رازی و نسفی، انسان هسته عالم و والاترین مخلوق قلمداد شده است؛ البته عموم انسان‌ها در این نگرش مطرح نیستند؛ بلکه منظور انسان‌هایی است که در مرتبه والاتری قرار دارند. بر اساس این، هر دو عارف بحث مراتب انسان‌ها را مطرح کرده‌اند. در این میان، تمایز مرتبه انسان‌ها براساس معرفت آنان است. هر دو عارف درباره مراتب مختلف، انسان‌ها را در سه دسته به لحاظ سطح معرفت قرار داده‌اند. عوام، خواص و خاص‌الخواص. تمایز در بحث مراتب انسان‌ها از منظر دو عارف، به مرتبه خواص مرتبط است که از نظر رازی افرادی را شامل می‌شود که از شریعت فراتر رفته و به طریقت گام نهاده‌اند؛ درحالی که از نظر نسفی اهل استدلال‌اند. این تمایز به تمایزات کلامی و تمایل و آشنایی نسفی با فلسفه و حکمت باز می‌گردد. به علاوه رازی در بیان مراتب انسان‌ها توجه ویژه‌ای به بحث جبر داشته و دست آدمی را از اختیار و انتخاب کوتاه دانسته است؛ در حالی که نسفی تا حدودی به بحث اختیار آدمی در رسیدن به کمال قائل بوده است. این مسئله توجه و تأثیر رازی از عقاید اشعری را در بحث انسان نشان می‌دهد. به علاوه تأثیر اندیشه و اصطلاحات ابن‌عربی بر نسفی، تفاوت‌های اساسی تری در انسان‌شناسی دو عارف ایجاد کرده است؛ به گونه‌ای که در جای‌جای آثار خود، بحث انسان کامل را مطرح می‌کند؛ انسانی که هستی زیر لوای اوست. نسفی در این راستا از ابن‌عربی فراتر می‌رود و بحث انسان کامل آزاد را مطرح می‌کند؛ در حالی که رازی به سبک متداول در عرفان پیش از ابن‌عربی از الفاظی چون خاص‌الخواص برای بیان انسانی والاتر بهره برده است. در مجموع آنچه درباره اهمیت و جایگاه انسان

در اقوال دو عارف ذکر شد، حاکی از آن است که جهان و هرچه در آن است، طفیل هستی انسان‌هایی والاتر به لحاظ وجودی و معرفتی است که عالی‌ترین و حقیقی‌ترین نمونه آن، در این عالم، شخصیت حضرت محمد(ص) بوده است. توجه به پیامبر در قالبی فراتر از شخصیت ایشان در کلام رازی، نشان می‌دهد مقدمات بحث حقیقت محمدیه که در نظام فکری ابن‌عربی آمده، به صورت ابتدایی‌تر در عرفان خراسان مطرح بوده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره، دار إحياء الكتب العربیة.
- ۳- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۹)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، چاپ چهارم.
- ۴- پرهیزگار، زرین‌تاج؛ عقدایی، تورج، (۱۳۸۹)، «انسان در مرصادالعباد»، *فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان*، سال هفتم، شماره بیست‌وپنجم، صص ۱۵۴-۱۲۱.
- ۵- خیاطیان، قدرت‌الله، (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن‌عربی و مولوی»، *خردنامه صدر*، شماره شصت و یکم، صص ۶۴-۴۰.
- ۶- خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۸۸)، «جایگاه حضرت محمد(ص) در جهان‌بینی عرفانی نجم‌الدین رازی در کتاب مرصادالعباد و مقایسه آن با جهان‌بینی محی‌الدین بن‌عربی»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، شماره دوم، صص ۵۲-۳۷.
- ۷- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۲۲ق)، *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، تهران، بی‌نا.
- ۸- -----، (۱۳۷۹)، *مرصادالعباد*، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- ۹- -----، (۱۳۵۲)، *عشق و عقل*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، کتاب.

- ۱۰- -----، (۱۳۸۱)، مرموزات اسدی در
مزمورات داوودی، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی
کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۱- رئیسی، احسان؛ میرباقری فرد، علی اصغر؛ محمدی
فشارکی، محسن؛ آقاحسینی، حسین، (۱۳۹۲)، «هستی و
مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، *ادبیات عرفانی الزهرا*،
شماره هشتم، صص ۹۳-۱۱۹.
- ۱۲- ریجون، لوید، (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، ترجمه
مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- ۱۳- میرباقری فرد، علی اصغر، (۱۳۹۱)، «عرفان عملی و
نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، *پژوهش‌های ادب
عرفانی (گوهرگویا)*، سال ششم، شماره دو، پیاپی ۲۲،
تابستان، صص ۶۵-۸۸.
- ۱۴- نسفی، عزیزبن محمد، (۱۳۵۲)، مقصد اقصی، محقق
و مصحح حامد ربانی، تهران، گنجینه.
- ۱۵- -----، (۱۳۷۹)، بیان التنزیل، شرح احوال
و تحلیل آثار، تصحیح و تحشیه علی اصغر میرباقری فرد،
تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۶- -----، (۱۳۸۱)، زبده الحقایق، تصحیح،
مقدمه و تعلیقات حق‌وردی ناصری، تهران، طهوری، چاپ
دوم.
- ۱۷- -----، (۱۳۸۶ الف)، الانسان الکامل،
مصحح و محقق: ماریژان موله، تهران، طهوری.
- ۱۸- -----، (۱۳۸۶ ب)، کشف الحقائق،
مصحح و محقق: احمد مهدوی دامغانی، تهران، علمی و
فرهنگی.
- ۱۹- نوروزی، اصغر، (۱۳۹۲)، «جایگاه انسان در سلوک
عرفانی»، *مجله مطالعات معنوی*، تابستان و پاییز، شماره
۹ و ۸، صص ۷-۳۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی