

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹
ص ۳۸-۱۹

قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی

محمد کاظم شاکر* فاطمه سادات موسوی**

چکیده

اصطلاح «انسان کامل» برای اولین بار توسط محیی الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) به کار رفته است. در آموزه‌های عرفانی ابن عربی، اندیشه انسان کامل از جایگاه فخریمی برخوردار است. پس از ایشان، دو عارف نامی دیگر، عزیزالدین نسفی (م: حدود ۷۰۰ق) و عبدالکریم بن ابراهیم گیلانی - جیلی - (۷۶۷-۸۳۲ق) هر یک کتابی را با عنوان «انسان کامل» به رشته تحریر در آوردند و به شرح و بیان دیدگاه‌های ابن عربی پرداختند. انسان کامل در عرفان اسلامی، انسانی است که جامع اسماء و صفات خداوند است و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته است. با این حال، اندیشه کمال پذیری انسان، در مکاتب و ادیان پیش از اسلام نیز مطرح بوده است. در ادیان ابراهیمی برخی از آموزه‌های دینی مشترکی وجود دارد که به عنوان گزاره‌های کلیدی در اندیشه کمال پذیری و خداگونگی انسان به آنها استناد شده است. در متون اصلی یهودیت، اندیشه آفرینش انسان به صورت خدا، قابلیت خداگونه شدن انسان و نیل به کمال را القا می‌کند. با این حال، یهودیان حتی حضرت موسی را نیز انسان کامل نمی‌دانند. در مسیحیت به رغم آن که عیسی به پیروانش می‌گوید که مانند پدر آسمانی شان کامل شوند، اندیشه گناه اولیه انسان، سدّ راه کمال پذیری انسان تلقی می‌شود. این مقاله به بررسی عناصر مهم در کمال پذیری انسان از نظر برخی اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان پرداخته تا از این رهگذر وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های آنها را مشخص کند.

واژه‌های کلیدی

انسان کامل، کمال‌پذیری انسان، یهودیت و کمال، مسیحیت و کمال، اسلام و کمال، زن و کمال، عرفان و کمال.

طرح مسأله

رسیدن به قله کمال آرزوی هر انسانی است که در مسیر زندگی گام برمی‌دارد، اما این که کمال چیست و ظرفیت انسان در کمال‌پذیری در چه حد است مباحثی است که طرح آنها نقاط اشتراک و اختلاف مکاتب و ادیان الهی و بشری را نمایان می‌سازد. هرچند موضوع کمال و کمال‌پذیری انسان در بیشتر مکاتب، خواه الهی و خواه بشری، مطرح شده است، اما موضوع انسان کامل به عنوان یک نظریه، در عرفان اسلامی به نضج و باروری رسیده و همچون درخت تنومندی سایه خود را بر نظریات رقیب افکنده است. این مقاله در صدد است به طور عمده به این دو سؤال پاسخ دهد که: ۱. مفاهیم و آموزه‌های محوری در اندیشه انسان کامل از دیدگاه اندیشمندان سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام چیست؟ ۲. وجوه اشتراک و اختلاف نظریات کمال‌پذیری انسان بین اندیشه عرفان اسلامی و اندیشه دانشمندان یهودی و مسیحی کدام است؟

یهودیت و نظریه انسان کامل

از نظر همه ادیان ابراهیمی، خداوند واجد همه کمالات است و بنیادی‌ترین روایت کتاب مقدس درباره انسان می‌گوید: انسان به صورت خدا آفریده شده است. در تورات آمده است: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار آنها بر ماهی‌های دریا، پرندگان آسمان‌ها، بر گله‌ها، بر سر تا سر روی زمین و تمامی

خزندگان که بر روی زمین می‌خزند، برتری داشته باشند. پس خدا انسان را در صورت مانند خود آفرید». (پیدایش، ۱: ۲۷-۲۶) همچنین نمونه جالبی از این روایت در حکمت سلیمان^۱ بیان شده است. (حکمت سلیمان، ۲: ۲۳)؛ به نحوی که این اصطلاح^۲ دارای معنایی فراتر از صرف شباهت انسان به خداوند می‌شود و حکایت از جاودانگی انسان نیز می‌کند (Charls Vol. 1: 538; Goodspeed 1939: 182). با این حال، این ویژگی در نهایت به عنوان ویژگی ذاتی همه انسان‌ها معرفی نمی‌گردد و تنها به انسان‌های درستکار که بر طبق اراده الهی رفتار می‌کنند، تعلق می‌گیرد و گنهکاران از چنین امتیازی محروم می‌شوند (McCasland 1950: 91).

از آنجایی که به نظر می‌رسد این گزارش کتاب مقدس که حکایت از آفریده شدن آدمی به صورت خداوند دارد، کانون توجه اندیشمندان و مفسران یهودی در تبیین اندیشه انسان آرمانی یهود گشته است، شایسته است که به برخی از برداشتهای تفسیری آنان در ذیل اشاره گردد:

فیلون اسکندرانی که از فیلسوفان برجسته یهودی و از پیروان فلسفه نوافلاطونی است، (نک: فانینگ ۱۳۸۴: ۳۹) قائل به موجودی آسمانی به نام لوگوس است. او معتقد است که وقتی کتاب مقدس می‌گوید که خدا انسان را به صورت خدا آفرید؛ یعنی او انسان را به صورت «خدای دوم» که لوگوس اوست، آفریده است؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند شبیه به خدای یکتا و پدر جهان آفریده شود». این انسان (لوگوس

اما ده سفیروت در میان سایرین از اهمیت بیشتری برخوردار هستند که به ترتیب اولویت عبارتند از: کتر یا تاج، حخمه یا حکمت، بینه یا آگاهی، حسد یا لطف و عظمت، دین یا قضاوت و قدرت، تیفرث یا زیبایی و رحمت، نثسه یا پیروزی، هود یا شکوه، یسود یا عدالت و ملکوت (پادشاهی و حضور خداوند). همه سفیروت‌ها به گونه‌ای از عین - سوف متجلی و صادر می‌شوند. از این رو، همگی با آن وحدت ذاتی دارند. سفیروت‌ها را از جهت کارکرد می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست سفیروت‌هایی که مظهر شئون جلالی خداوند هستند (همچون دین) و دیگر آنهایی که جمال او را جلوه گر می‌کنند (مانند تیفرث). بنابراین دیدگاه، خلقت عوالم وجود هنگامی آغاز می‌شود که وحدت مطلق و ذاتی خداوند با انبساط وجودی او در قالب سفیروت‌ها تبدیل به کثرت می‌شود. به عبارت دیگر، از دیدگاه فرقه کابالا، از خداوند نوری الهی ناشی می‌شود، همان طور که پرتو ظاهری از خورشید می‌تابد. این نور منبعث از مرکز الهی، «مشیت» نام دارد که از آن دو شیء دیگر؛ یعنی «حکمت» و «علم» می‌تراود و از ترکیب آن دو، که یکی مذکر و دیگری مؤنث است، «لطف» و «قوت» زاییده می‌شود و از ترکیب آن دو که خود نیز نرینه و مادینه‌اند «جمال» به وجود می‌آید و بالاخره از «لطف» و «قوت» و «جمال»، جهان هستی صورت وجود به خود می‌گیرد. بنابراین، همه خلقت، جز بارقه‌های نور خداوند و ایده‌هایی که همچون پرتوهایی از حکمت و اندیشه او منشعب و متجلی می‌گردند، چیز دیگری نیست، در این دیدگاه، انسان دارنده همه این اوصاف و کمالات معرفی می‌شود که در حقیقت به عنوان عالم صغیر است و همه قوای

آسمانی یا آرمانی) نخستین مظهر خداست، که بدون وابستگی به تعلیم، دستیابی مستقیمی به واقعیت‌ها دارد. او نه تنها الگویی برای آفرینش، بلکه تضمین درونی‌ای است که کل آفرینش را فرا می‌گیرد و مخلوقات گوناگون را در وحدتی ناگسستنی نگه می‌دارد. او همچنین به عنوان نایب خدا عمل می‌کند. بدین گونه، خدای متعال از طریق این واسطه، لوگوس خود، با جهان ارتباط می‌یابد. فیلون، لوگوس (انسان آسمانی اش)^۳ را با شخصیت تاریخی خاصی یکسان نمی‌گیرد؛ زیرا از دیدگاه او همه انسان‌ها به درجات متفاوت در او سهیم‌اند (جان هیک ۱۳۸۶: ۲۲۲).

برداشت دوم، دیدگاه فرقه «کابالا»^۴ - از گرایش‌های عرفانی و رمزی یهودیان - است. در تبیین دیدگاه این فرقه در مورد انسان کامل، لازم است ابتدا خدا، جهان و عوالم وجود را از دریچه نگاه آنان بنگریم. خداوند از منظر این گرایش عرفانی دارای دو وجه تنزیهی و تشبیهی است. وجود او از یک نظر توصیف ناپذیر است و ورای تصور آدمیان قرار دارد و از سوی دیگر، به اقتضای خلق جهان و نسبت به مخلوقات، دارای اسامی و صفات مختلف است. آنان برای اشاره به ذات خداوند کلمه «عین - سوف» را به کار می‌برند که به معنای بی‌کران است و در این مرتبه هیچ خصوصیتی غیر از وجود را نمی‌توان به او اطلاق کرد، اما در مرتبه‌ای پایین‌تر و در ارتباط با مخلوقات، خداوند دارای صفاتی می‌شود که در اصطلاح کلی به آنها سفیروت می‌گویند. این کلمه به معنای اعداد بوده، احتمالاً وجه تسمیه آن، تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. تعداد سفیروت‌ها یا صفات خداوند حد و حصری ندارد،

موجود در عالم کبیر در پیکر او به صورتی خرد و کوچک وجود دارد (جان ناس ۱۳۷۷: ۵۶۵-۵۶۶؛ سلیمانی ۱۳۸۲: 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. او 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. عالم خلقت بر اساس عالم صفات آفریده شده و هر چه در عالم خلقت روی می‌دهد، هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات، یعنی از «آدم قدیم» می‌گیرد و اوست که اساس این عالم است و اجزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکر اوست. به این اعتبار، عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر، آدم یعنی انسان اول در این عالم که مظهر آدم قدیم است، عالیترین و کاملترین مصداق و مجلای صفات و اسماء خدایی است و جمیع عوالم و مراتب وجود (عقلی، حسی و طبیعی) را در بر دارد. در مکتب کابالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده، اشاره به همین مظهریت و جامعیت اوست. این است که نه تنها آدم علیون، بلکه هر انسانی مظهر سفیروت‌ها محسوب می‌شود و سفیروت‌ها در وجود هر فردی مستترند. در واقع اگر وجود یک انسان را در نظر بگیریم، کثر عبارت از ذات خالص و الوهی او، حخمه عبارت از معرفت وی به خداوند، بینه عبارت از توانایی او برای تمایز نهادن میان حقیقی و غیر حقیقی، حسد عبارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداست، دین

عبارت از قضاوت وی در مورد همه اشیا، تیفرث عبارت از زیبایی درونی و عشق او، نتسه عبارت از قدرت روحانی وی، هود عبارت از قوای طبیعی او، یسود عبارت از فعال بودن وی و در نهایت ملکوت نشانه قوه ادراک و گیرندگی اوست. به این صورت، مشاهده می‌شود که خداوند در وجود هر انسانی حضور دارد. براساس این دیدگاه، جهان خلقت در آغاز، غیر مادی و روحانی بوده است، ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد (بیرون‌شدن آدم از بهشت کنایه از این امر است). در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش در هم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شکینا^۵ (حضور الهی) غریب ماند، لیکن انسان، از آنجا که اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات) به کمال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهد یافت. (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۲۰۰).

بنابر مطالب مذکور، کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت، از جمله مفاهیم کلیدی در تبیین مسأله کمال در این آیین محسوب می‌شود. در دیدگاه ابن میمون، «خیر اعلی» که همه خوبی‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد، همان کمال عقلانی است، اما این آخرین مرحله کمال برای انسان نیست، چرا که آخرین مرحله کمال عبارت است از یک نوع فعالیت عملی در جهان پس از آن که فرد کمال عقلانی مورد نیاز را به دست آورد که این فعالیت عملی در واقع

خداوند به موسی و هارون می‌گوید «چون شما دستور مرا با اعتماد کامل نپذیرفتید و در نظر قوم اسرائیل حرمت قدوسیّت مرا نگه نداشتید، شما آنها را به سرزمینی که به ایشان وعده داده‌ام، رهبری نخواهید کرد.»^۹ متکلمان یهودی این ظاهر را تأویل نمی‌کنند، بلکه بر این عقیده هستند که حضرت موسی با این کارش مرتکب گناه شده و خداوند نیز او را مجازات کرده است (Louis 2003: Vol. 2, 316).

مسیحیت و نظریه انسان کامل

مسیحیان نیز مانند یهودیان، کمال‌پذیری را در ارتباط با اطاعت از خدا می‌دانند - به این معنا که لازم است فرد با تمام وجودش به خدا توجه داشته باشد. سخن کلیدی عیسی (ع) در این ارتباط که می‌گوید: «کامل باشید؛ همان طور که پدر آسمانی تان کامل است»، (متی، ۵: ۴۸) به همین معناست. مطابق برداشت مسیحیان، پاسخ به این فراخوان عیسی (ع)، تنها مستلزم کمال اخلاقی نیست (برای مثال، دوست داشتن دشمنان خود)، بلکه مستلزم کمال مذهبی نیز هست - یعنی تسلیم کردن محض قلب و اراده شخص به خدا و ایمان داشتن به او از طریق عیسی مسیح. بنابراین، پاسخ به ندای الهی، یک موضوع مهم مربوط به ایمان است (Coward 2008: 55).

به سبب فطری بودن گناه و عصیان از نظر مسیحیت، بیشتر متفکران مسیحی بر این نظرند که امکان دستیابی به کمال اخلاقی، حتی به مدد فیض الهی در این جهان و قبل از مرگ برای انسان غیر ممکن است. از این رو، ایمان‌وئل کانت^{۱۰} (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف مسیحی، استدلال کرده است که: از آنجایی که ما نمی‌توانیم به کمال و معصومیت در این

همان اطاعت از دستورات خداوند در تورات است. در اینجا ابن میمون با تمسک به تمثیلی با عنوان «تمثیل کاخ»^{۱۱}، سطوح مختلف امکان دستیابی به کمال، توسط جامعه یهود را ترسیم می‌کند: «در این تمثیل که فردی به عنوان فرمانروا و افرادی به عنوان رعیت او ایفاگران نقش اصلی آن هستند، کاخی ترسیم می‌شود که جایگاه استقرار فرمانرواست و افراد او نسبت به این کاخ، هر یک در جایگاهی از لحاظ قُرب و بُعد قرار دارند. برخی چنان از جایگاه کاخ فاصله دارند که حتی قادر به دیدن دیوارهای آن نیز نیستند و برخی چنان به کاخ نزدیک شده‌اند که خود فرمانروا را نیز می‌بینند و حتی می‌توانند با او سخن بگویند» (Kellner 1990: 14). ابن میمون با استفاده از این تمثیل بیان می‌کند که افراد مختلف به هر میزان در اطاعت از دستورات شریعت پیش روند، به همان میزان به جایگاه فرمانروا و در نتیجه به کمال وجودی خود نزدیک خواهند شد. فرد در مسیر کمال پس از گذشتن از دو مرحله قبلی؛ یعنی کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت به مرحله‌ای می‌رسد که باید در بدست آوردن فضایل اخلاقی، همچون مهربانی، درستکاری و عدالت تا آن جایی پیش رود که بتواند با خداوند برابری کند. با این حال، یهودیان انسان آرمانی خود را بر شخص خاصی تطبیق نمی‌دهند و حتی معتقدند که حضرت موسی انسان کامل نیست، چرا که او گناه کرده است. یکی از موارد گناه او به گزارش سفر اعداد (سفر چهارم تورات)، از این قرار است که خداوند به موسی دستور می‌دهد که به صخره بگوید که آب خود را جاری سازد.^{۱۲} ولی موسی به جای گفتن، عصایش را دوبار به صخره می‌کوبد تا آب از آن جاری می‌شود.^{۱۳} در اینجا است که

و داراییات را بفروش و به فقرا بده که در این صورت خزانه آسمانها را به دست خواهی آورد». (متی، ۱۹: ۲۱-۱۶) به نظر می آید که از دیدگاه عیسی، زندگی کردن مطابق اصل محبت و لوازم مهم آن، اساس کمال است.

تصویر پیشرفت و کمال در زندگی مسیحیان، در آیین نامه بندیکت نیز مورد اشاره قرار می گیرد. این پیشرفت که با عنوان نردبان کمال و پله های فروتنی مطرح می شود، در انتهای یک نردبان دوازده پله اتفاق می افتد. برای رسیدن به پله دوازدهم لوازمی نیاز است که فرد باید آنها را از پله اول به کار بندد. لوازم این صعود که متناسب با جایگاه و درجات رهرو متفاوت است، عبارتند از: ۱- فراموش نکردن هیچ یک از فرمان های خدا؛ ۲- توجه نکردن به اشباع امیال؛ ۳- تسلیم محض خدا شدن؛ ۴- تحمل همه ناعدالتی ها هنگام فرمانبرداری؛ ۵- آشکارسازی تمام اندیشه های بد قلب و تقصیرهای پنهان با اعترافی متواضعانه؛ ۶- خرسندی از حقارت و پستی خود؛ ۷- اعتقاد قلبی انسان به پستی و فرومایگی اش؛ ۸- پیروی مطلق از دستور عام صومعه و پیروی از بزرگترهای خود؛ ۹- تمرین سکوت کردن و سخن نگفتن رهرو جز به موقع ضرورت؛ ۱۰- نخندیدن به آسانی؛ ۱۱- سخن گفتن متواضعانه و با وقار؛ ۱۲- رسیدن به تواضع مطلق در برابر خداوند و بهرمندی از محبت کامل الهی (اف ئی پیترز، ۱۳۸۴: ۲۳۷-۲۳۳).

چنین انسان کمال یافته ای در اندیشه مایستر اکهارت^{۱۱} انسان شریف یا نجیب زاده نامیده می شود. کسی که هستی، حیات و سعادتش را فقط مدیون خدا، با خدا و در خدا می داند و نه از معرفت، کمال یا هر چیز دیگر. از این رو، حیات ابدی همان

جهان دست یابیم، بنابراین، باید به زندگی پس از مرگ معتقد باشیم تا امکان ترقی و پیشرفت نامحدود در آن وجود داشته باشد. (ibid, 55)

الاهی دانان مسیحی با تأکید بر این که پاسخ به فراخوان «کامل باشید» از عیسی، به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در پیروی از راه ایمان است، مشکل کمال ناپذیری در این جهان را حل کرده اند؛ ایمان مستلزم دریافت فیض الهی می شود که انسانها را قادر به دوست داشتن دشمنانشان می نماید. این عشق الهی، که تنها از طریق عیسی قابل دسترس است، گوهر کمال است و همین عشق است که به طور خارق العاده تلاشهای ناقص مان را در پیروی از تعالیم عیسی کامل می کند (ibid, 55).

مطابق انجیل متی، عیسی پس از بازگویی ده فرمان، همه را به کامل شدن (از نوع کمال الهی) دعوت می کند تا تأکیدی باشد بر ضرورت پاکی باطنی و اطاعت محض در برابر روح قانون که فراتر از مواد قانون است. عیسی این فرمان های مهم را به دو فرمان فرو می کاهد: ۱- خدای را با تمام وجود، اعم از قلب، روح و روانت، دوست بدار؛ ۲- همسایه ات را نیز مانند خودت دوست بدار (متی، ۲۲: ۳۹-۳۷). این دو فرمان را می توان اساس پیش نیازهای لازم برای رسیدن به کمال از نظر عیسی به شمار آورد (Ibid, 58). همچنین، عیسی در گفتگوش با مرد جوان و ثروتمندی که می خواهد بداند چگونه می تواند به زندگی جاوید دست یابد، بیشتر به توصیف کمال پرداخته است: «در حالی که عیسی در مورد لزوم عمل به فرمان های الهی سخن می گفت، مرد جوان پرسید چه کاری را بیشتر باید انجام دهد. عیسی پاسخ داد: «اگر تو می خواهی کامل باشی، برو

کارهای بدی که نمی خواهیم، انجام می دهیم»^{۱۴} (رومیان، ۷: ۱۹). با این حال، پولس معتقد است که با تأیید الهی - که به واسطه عیسی افاضه می شود - شخص، همانند یک ورزشکار قابل و توانای المپیک، توانایی درستکار شدن و شبیه عیسی گشتن را پیدا می کند. او می گوید: «نه این که من پیش از این به همه چیز دست یافته ام و نه این که کامل شده ام، اما در راه رسیدن به هدف پافشاری می کنم.» (نک: فیلیپیان، ۳: ۱۲) نکته قابل توجه دیگر این است که بر خلاف یهودیان، که انسان آرمانی خود را بر شخص خاصی تطبیق نمی دهند و حتی معتقدند که حضرت موسی انسانی کامل نیست، مسیحیان، عیسی (ع) را تصویر خدای نادیدنی و انسان کامل می دانند (Louis 2003: Vol. 2, 316).

در تفکر پولسی، از آن جایی که خداوند برای انسانها نادیدنی است، حضرت عیسی (ع) مظهر عظمت خداوند برای انسانها معرفی می گردد که این خبر بشارت بزرگی برای جهان است، چرا که در این صورت، جهانیان می توانند آنچه را که تا به حال نمی توانستند در خدای نادیدنی ببینند، در عیسی مشاهده کنند. آنها معتقدند که عیسی ظلمت را از آنان برده است و جهان آنان را با تنویر الهی در آمیخته است. این دیدگاه پولس مبنی بر اینکه عیسی به عنوان تصویر خدا تجسم و نشان دهنده همه ویژگی های الهی است، چنین بیان می شود: «چه خوشایند خدا چنین بود که تمامی کمال را در او ساکن گرداند» (کولسیان، ۱: ۱۹) (McCasland 1950: 88). بنابراین، بر خلاف دیدگاه یونانی که کمال فرآیندی ایستا و پایان پذیر است، از دیدگاه مسیحیان، کمال فرآیندی پویا و رو به جلوست که انسان رابطه ای زنده با

شناخت خدا به عنوان خدای حقیقی است و نه این که گفته شود علم و معرفت این است که بگوییم خدا را می توان شناخت. به عبارت دیگر اکهارت میان دو نوع معرفت تمایز قایل می شود: یک نوع معرفت این است که تنها خدا را به عنوان خدای حقیقی بشناسیم و معرفت دیگر، اینکه خدا را از طریق معرفت به او بشناسیم.

بنا بر نظر اکهارت، بنیان سعادت این است که معرفت نوع اول برای انسان حاصل شود و روح به خدا بی پرده بنگرد و تنها در این صورت است که به وجود و حیاتش دست یافته است و از این رو، او در ذات الهی کاملاً آرام است. آرامشی که برای دست یافتن به آن باید از عالم مخلوقات قدم بیرون نهاد و یا از مخلوقات روی گردانید و در مقابل به شناخت خود روی آورد (دایستز تیتارو سوزوکی، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۸۹).

در گفتار عیسی که می گوید: «کامل شوید»، در اصل یونانی، واژه «تلیوس»^{۱۲} بوده که به «کامل» ترجمه شده است. این واژه به معنی نهایت رشد یافتگی و بلوغ و در موردی به کار می رود که یک چیز به نقطه نهایی رشد و پیشرفتی که برای آن تعیین شده برسد.^{۱۳} کمال به این معنا، آرمانی است که تدریجاً تحقق می یابد. این کمال که البته همیشه کمتر از کمال مطلق است که تنها به خدا تعلق دارد، به عنوان راهی برای زندگی معرفی می شود (لوقا، ۱۸: ۱۹). مطابق این دیدگاه، تنها در سایه تأیید الهی می توان به سوی کمال در حرکت و پیشرفت بود. بدون این تأیید، انسانها خودشان را در موقعیتی می یابند که پولس در نامه به رومیان اینچنین ترسیم می کند: «کارهای نیکی که می خواهیم، نمی توانم انجام دهم، اما در مقابل،

ویژگی‌ها: ۱- علت غایی خلقت است؛ ۲- سبب ایجاد و بقای عالم است؛ ۳- متخلّق به اخلاق الهی است؛ ۴- اسم جامع الهی (الله) در او تحقق یافته است؛ ۵- واسطه میان حق و خلق است؛ ۶- خلیفه بلامنازع حق است؛ ۷- راهنمای خلائق است، هم از حیث ظاهر (شریعت) و هم از نظر باطن (طریقت)؛ ۸- هر چند مخلوق خداست، اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است و دوگانگی (اثنیّت) از او برخاسته است، با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده است (دشتی، ۱۳۸۴: ۶۱).

اندیشه انسان کامل با پیدایش عرفان اسلامی همگام است، اما تعبیر «انسان کامل» در ادبیات اسلامی تا قرن هفتم هجری وجود نداشته است و اولین کسی که این تعبیر را مطرح کرده، محیی الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق) است که برای نخستین بار در کتب خود، از جمله در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» در باره ویژگی‌های چنین انسانی و با عنوان «انسان کامل» به تفصیل سخن گفته است. پس از ابن عربی، عزیز الدین نسفی (۶۳۰-۷۰۰ ه.ق) اولین عارف و نویسنده است که نام «الانسان الکامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دو گانه اش که به زبان فارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. پس از نسفی، عبد الکریم جیلی (م: ۸۰۵ ه.ق) عنوان «الانسان الکامل» را برای کتاب ارزنده اش برگزیده است. این در حالی است که در میان عرفا، حسین بن منصور حلاج (۲۴۲-۳۰۹ ه.ق) نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات الهی شده، نام برده است. به دنبال او، بایزید بسطامی (م: ۲۶۱ یا ۲۳۴) نیز اصطلاح «الکامل التام» را برای انسان نمونه خود به کار برده

خداوند دارد. کمال به این معنا، برای انسان دور از دسترس نیست بلکه بسیار هم به انسان نزدیک است؛ به طوری که می‌تواند آن را دریابد. البته، با سرمشق گرفتن از خداوند، همان طور که مسیح نیز چنین کرد (افسیان، ۵: ۱). بنابراین، آنچه که به وضوح از عهد جدید فهمیده می‌شود، است که کمال انسان یک فرآیندی طرفینی میان خدا و انسان است و دستاورد اختصاصی انسان نیست؛ همچنان که پولس بیان می‌دارد: «عشق خدا توسط روح القدس بر قلب ما جاری می‌شود» (نک: رومیان، ۵: ۵).

عرفان اسلامی و نظریه انسان کامل

گرچه هیچ مکتب فکری و دینی نمی‌تواند فارغ از بحث‌های مهم و اساسی مانند انسان و کمال باشد و از این رو، همه ادیان شرقی و غربی و مکاتب انسانی و الهی در این باره دارای تأملاتی ژرف و گسترده هستند، با این حال، نمی‌توان پنهان کرد که نظریه «انسان کامل» به عنوان یک نظریه انسان‌شناسانه مستقل، نظریه‌ای است که در جهان به نام عرفان اسلامی ثبت شده است.

تاریخچه کاربرد اصطلاح «انسان کامل» در عرفان اسلامی

انسان کامل از اصطلاحات کلیدی عرفان نظری است. اندیشه‌ها و نظریه‌های گوناگونی که درباره مفهوم انسان کامل ارائه شده، چنان گسترده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر را سخت دشوار ساخته است. با این همه، با توجه به مجموع آراء و افکاری که اهل عرفان درباره آن عرضه کرده‌اند، می‌توان گفت انسان کامل، انسانی است دارای این

و ناسوت در انسان به گونه ای است که در هیچ موجود دیگری نیست. ابن عربی نظریه خود را در باره انسان و منزلت او نسبت به خدا و خلق بر این اساس مبتنی می‌کند (همان، ۴۲).

انسان در اندیشه محیی الدین بن عربی

ابن عربی غرض اصلی از تصنیفات خود را معرفی انسان می‌داند. شاید این همه بحث و گفتگو در باب انسان ریشه در حدیثی داشته باشد که وی به طور مکرر آن را از پیامبر - صلی الله علیه وآله - نقل می‌کند که فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». از نظر ابن عربی، ذات و حقیقت انسان هیچ گاه بر کسی مکشوف نخواهد شد. وی در تعریف انسان می‌گوید: «می‌توان گفت صفتش، حضرت الهی است. می‌توان گفت مجموع اسمای الهی است و می‌توان گفت صفتش همان قول پیامبر - صلوات الله علیه وآله وسلم - است که: «خدا آدم را به صورت خود آفرید» (ابن عربی ۱۴۰۵: ج ۱۲، ۲۵۲). از دیدگاه او وقتی آدم به صورت خدا آفریده می‌شود، باید در بسیاری از احکام همانند خدا باشد و در نتیجه، اگر خدا را جز از حیث نسبتی که با عالم دارد، نمی‌توان شناخت، انسان نیز جز ظاهرش که از طریق آن با دیگران ارتباط دارد، قابل شناسایی نیست. همین مطلب دلیل اعتراض فرشتگان نسبت به خلقت انسان است، زیرا که آنان تنها به ظاهر او نظر کردند که مرکب از طبایع متضاد و مختلف است و ذات و حقیقت آدم را نشناختند (حکمت، ۱۳۸۴: ۵۹).

است. (نک: جهانگیری ۱۳۶۷: ۳۲۵؛ مطهری ۱۳۷۸: ج ۲۳، ۹۹؛ نصری ۱۳۷۶: ۱۷۹).

سیر شکل گیری نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی

حسین بن منصور حلاج از عرفای بنام قرن چهارم، تأثیری عمیق در تأسیس نظریه فلسفی - صوفیانه‌ای داشت که نزد ابن عربی، نسفی و جیلی به نظریه انسان کامل معروف شد. حلاج با تأکید بر این خبر مشهور که می‌فرماید: «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (کلینی ۱۳۶۵: ۱، ۱۳۴). خلقت خدا گونه انسان را مطرح کرد و میان دو جنبه مختلف از طبیعت انسانیت؛ یعنی «لاهورت»^{۱۵} و «ناسوت»^{۱۶} تفاوت نهاد. به نظر حلاج، این دو جنبه، دو نوع طبیعت اند که هرگز با هم یکی نمی‌شوند. وی با اعتراف به این اندیشه؛ یعنی اندیشه خدا سازی از انسان و اینکه او را نوعی از خلق بشماریم که هیچ نوع دیگر در لاهوتیت به گرد او نمی‌رسد، منجر به ایجاد انقلابی در فلسفه صوفیانه منجر شد (عفیفی ۱۳۸۰: ۴۳).

ابن عربی این اندیشه را از حلاج گرفت، اما لاهوت و ناسوت را نه دو طبیعت منفصل، بلکه صرف دو چهره از حقیقتی واحد به حساب آورد که اگر به صورت بیرونی او نظر افکنیم، ناسوتش می‌نامیم و اگر به باطن و حقیقتش بنگریم، لاهوتش می‌خوانیم. پس لاهوت و ناسوت، بدین معنا مترادف باطن و ظاهر و دو صفت حقیقی است که نه تنها در انسان، بلکه در هر یک از موجودات وجود دارد. اما از آنجایی که عالیترین و کاملترین صورت هستی در انسان متجلی می‌شود، از این رو ظهور صفت لاهوت

انسان کامل در اندیشه ابن عربی

ابن عربی هنگامی که از انسان کامل سخن می‌گوید، برای او ویژگی‌هایی از قبیل «کون جامع»، «متّصف به وجود»، «روح عالم»، «جلای آیینۀ هستی» و «خلیفۀ الله» برمی‌شمرد. وی در بیان ضرورت آفرینش انسان پس از خلقت جهان می‌گوید: «عالم وقتی به دست خدا آفریده شد، شبیحی بدون روح و آیینۀ‌ای پرداخت نشده بود. مقتضای امر این بود که آیینۀ‌عالم زنگار زدایی شود و آدم جلای این آیینۀ و روح این صورت شد» (ابن عربی ۱۳۸۶: ۹). منظور ابن عربی این است که خدای تعالی برای هر یک از صفات الهی، یکی از مظاهر وجود را در عالم ایجاد کرده است؛ اما عالمی که این صفات بدین گونه، جدای از هم و پراکنده در آن متجلی شود، جایگاه تجلی کامل حضرت الهی به تمام معنا نخواهد بود. پس این عالم، آیینۀ‌ای ناشفاف و تنی بدون روح بود. از این رو، خدا انسان را آفرید تا جلای این آیینۀ و روح این جسم باشد، زیرا تنها انسان مظهر ذات الهی است (عقیقی، ۱۳۸۰: ۴۴). ابن عربی رابطه انسان کامل با خدا را چنین توصیف می‌کند: «انسان کامل نسبت به حق به مثابه مردمک چشم است نسبت به چشم. همان گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسان نیز مجلایی است که حق، خویش را با آن می‌نگرد؛ زیرا او آیینۀ‌خداست، او علّت آفرینش و غایت قصوای هستی است، زیرا با وجود او، اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، این اراده تحقق نمی‌یافت و حق ناشناخته می‌ماند (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۹).

در عرفان ابن عربی این همه عزّت و اهمیّت انسان، از حیث عقل و فکر و معنویت اوست؛ به این جهت که او صاحب امر و صورت الهی و دارنده فکر و نفس ناطقه است که به عقیده او انسانیت انسان به آن است، نه از حیث جسم و جسد او؛ که از این جهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد، بلکه به تصریح قرآن از اکثر آنها پایین تر است (مؤمن، ۵۷). پس تمام آنچه درباره عظمت و شرافت و فضیلت انسان و استحقاق خلافت او از الله گفته می‌شود، نه درباره انسانی است که به صورت انسان است و در معنی حیوان، بلکه در خصوص انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی و آیینۀ دلش مجلای انوار ربّانی است (جهانگیری ۱۳۶۷: ۳۲۵).

تعلّق وصف کامل به نوع انسان

ابن عربی تصریح می‌کند که مرادش از آدم، هنگامی که اوصاف کمال را برای او می‌شمرد، نوع انسانی است؛ «مرادم از آدم، وجود عالم انسانی است». از نظر دیگر عرفای مسلمان نیز مراد از آدم که خداوند به او تعلیم اسماء نموده و یا آفرینش او به صورت خداوندی است، تنها آدم ابوالبشر نیست، بلکه شامل فرزندان او نیز می‌شود. سید حیدر عاملی در این باره به آیه کریمه «و لقد خلقناکم ثمّ صورناکم ثمّ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم» استشهاد کرده است (آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۳۵-۱۳۶). بنابراین، مقصود از آدم در اینجا آدم ابوالبشر و یا انسان کامل به معنای دقیق کلمه که فقط شامل انبیاء و اولیاء می‌شود، نیست، بلکه جنس بشری، به تمامه، است. بنابراین، همه صفاتی که وی برای انسان آورده و از او به «انسان کامل» کرده است، همه بنی آدم را

خدا در او دمیده شده است» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۵۲۷).

در سطح دوم، انسان برعکس سطح اول به معنای یک فرد انسانی است. در این سطح همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند. از این دیدگاه، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند (حکمت، ۶۲). در واقع، در این جا، میزان، وفا و یا جفایی است که انسان در حق خود، انسانیت خود و خلیفه‌اللهی و کمال ذاتی خود می‌کند. اگر به حقیقت انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد، خدای خود را نیز خواهد شناخت، اما اگر بخشی از وجودش، او را از درک همه آن محجوب کند، او بر خویش جفا کرده و دیگر انسان کامل نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۳، ۱۰۵).

با این قرائت از ابن عربی و اکثر حکما و عرفای اسلامی، تفاوت انسان در اسلام با انسان در مسیحیت آشکار می‌شود. در مسیحیت، انسان ذاتاً مجرم و گناهکار و آلوده است و در اسلام، انسان ذاتاً کامل، زیبا و بر فطرت الهی است. مسیحیان معتقدند که خداوند برای نجات انسان از گناه، پسر خود، حضرت عیسی مسیح را به زمین فرستاد. با ریخته شدن خون مسیح و با مرگش روی صلیب، انسان که با گناه نخستین از خدا دور شده بود، با او آشتی داده شد. از این رو، در مسیحیت بحث انسان کامل به این معنا «معنای سطح اول»، مطرح نمی‌شود؛ گرچه همان طور که قبلاً بیان شد، مسیحیان، حضرت عیسی را انسان کامل می‌دانند که به «معنای سطح دوم» از برداشت ابن عربی بر می‌گردد.

بدون استثنا در برمی‌گیرد. اما در تحلیل دوم، همه مباحثی را که ابن عربی درباره انسان آورده است، می‌توان در یک تقسیم بندی کلی در دو سطح بیان کرد:

۱- انسان در قوس نزول؛ یعنی به لحاظ عینی و وجودی؛

۲- انسان در قوس صعود به لحاظ مرتبتی و معرفتی.

اولین سطح، سطح تکوینی «کونی» است که به زبانی ساده می‌توان موضوع مورد بحث در این سطح را «بشر» نامید. در واقع، در این سطح انسان به عنوان یک نوع مطرح می‌شود و نه به عنوان یک فرد. انسان در این مرحله، کاملترین هستی در میان هستی‌های جهان است، زیرا به صورت خداست. بنابراین، سخن ابن عربی که «مرادم از آدم، وجود عالم انسانی است» مربوط به این موضع می‌شود. در اینجا بی تردید همه انسان‌ها به یک اندازه از این کمال وجودی بر خوردارند (نک: ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۳۱-۲۳۴). ابن عربی این مطلب را در مواضع متعدد، از جمله در کتاب فتوحات خود صریحاً بیان کرده است:

«بدان که نفس ناطقه هم در دنیا سعادت مند است و هم در آخرت و کمترین سهمی از شقاوت ندارد. نفس ناطقه بر اثر شرافتی که دارد با عالم خود، در سعادت ابدی است. آیا نمی بینی که پیامبر - صلوات الله علیه - به احترام جنازه یک یهودی به پاخاست. به او گفتند که این جنازه یک یهودی است؛ فرمود: آیا او یک نفس نیست؟ وی انگیزه خود را در این احترام متوجه ذات او کرد؛ یعنی به احترام ذات او برخاست و شرافت و منزلت ذات او را بزرگ داشت. چگونه این ذات بزرگ نباشد، در حالی که از روح

زن و کمال در نظریه انسان کامل ابن عربی

ابن عربی با اعتقاد به اینکه ملاک خلافت و نیابت انسان از خداوند تنها کمال و انسانیت و داشتن صورت الهی است، تأکید می‌کند که مقام خلافت و نیابت الهی در انحصار مردان نیست، بلکه زنان نیز به این مقام والای معنوی نایل می‌شوند. بنابراین، مردان از حیث انسانیت بر زنان برتری ندارند. وی در این مورد از پیامبر - صلی الله علیه و آله - حدیثی نقل می‌کند که آن حضرت به کمال زنان و برای نمونه به کمال حضرت مریم، دختر عمران و آسیه، زن فرعون، و بنا بر روایت قیصری، همچنین به کمال خدیجه و حضرت فاطمه - سلام الله علیهما - شهادت داده و فرموده است: «كَمَلٌ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرُونَ وَكَمَلَتْ مِنَ النِّسَاءِ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَأَسِيَّةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ وَخَدِيجَةُ وَفَاطِمَةُ؛ از میان مردان، افراد کثیری به کمال دست یافته‌اند و از میان زنان نیز مریم دختر عمران، آسیه زن فرعون، حضرت خدیجه و حضرت فاطمه (س) به کمال رسیده‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۱). به عقیده ابن عربی، زنان در جمیع مراتب کمال با مردان یکسانند و هر مقامی که امکان دستیابی به آن به اذن الهی برای مردان وجود دارد، زنان نیز می‌توانند بدان نایل شوند (گروهی از مؤلفان ۱۳۸۴: ۳۴۸).

انسان کامل در اندیشه عزیز الدین نسفی

محورهای ارائه شده از سوی ابن عربی در نظریه انسان کامل مورد تأیید عرفای پس از وی نیز قرار گرفته است. بنابراین، در این مجال سعی می‌شود که بیشتر به نکاتی اشاره گردد که در دیدگاه ابن عربی به آن اشاره نشده است.

عزیز الدین نسفی^{۱۷} از انسان کامل با نام‌هایی مانند شیخ، پیشوا، هادی و مهدی، جام جهان نما و اکسیر اعظم یاد می‌کند. او معتقد است که انسان کامل همیشه باید در عالم باشد و جز یکی هم نمی‌تواند باشد، چرا که از دیدگاه او همه موجودات به مثابه یک شخص‌اند و انسان کامل، دل آن شخص است و موجودات نه می‌توانند بی دل باشند و نه می‌توانند بیش از یک دل داشته باشند. به نظر او گرچه در عالم دانیان بسیاری وجود دارند، اما آنکه دل عالم است، یکی بیش نیست و دیگران هر یک در مرتبه‌ای قرار دارند و چون آن یگانه عالم از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبه او می‌رسد و به جای او می‌نشیند تا عالم بی دل نباشد (نسفی ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵).

از دیدگاه نسفی، کمال آدمی در چهار چیز خلاصه می‌شود: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. مراد نسفی از معارف چهار چیز است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت پروردگار (حلبی ۱۳۸۳: ۴۰۶). علاوه بر این، در اندیشه نسفی جایگاه رفیعتری نیز برای انسان مطرح است و آن مقام «انسان کامل آزاد» است. انسان کامل آزاد، کسی است که علاوه بر دارا بودن ویژگی‌های انسان کامل، چهار ویژگی دیگر را نیز که عبارتند از: «ترک و عزلت و قناعت و خمول» دارا باشد و هر کس که این هشت ویژگی را به کمال داشته باشد، کامل و آزاد و بالغ و حرّ است.

مراتب کاملان از دیدگاه نسفی

عزیز الدین نسفی برای انسان کامل مراتبی قائل شده است. از نظر وی اولیای خدا در عالم «سیصد و پنجاه و شش» نفرند که همیشه در عالم بوده‌اند و با

یگانگی خدا باخبر می‌سازد و به ستایش آخرت می‌پردازد (حلی ۱۳۷۱: ۱۰۷).

انسان کامل در اندیشه عبدالکریم جیلی

عبدالکریم جیلی^{۱۸} مراتب کلی وجود را در چهار مرتبه ترسیم نموده و این مراتب را نیز به حقی و خلقی تقسیم کرده است. از دیدگاه او، مرتبه چهارم، مرتبه انسان است که جامع تمام مراتب است. وی در باره مرتبه انسان می‌گوید: از مراتب وجود، یکی مرتبه انسان است که با هستی او مراتب وجود تمامیت یافته، جهان کامل شده و کاملترین ظهور حق تعالی از جهت اسماء و صفات تحقق یافته است. پس انسان از یک سو، در پایین ترین مرتبه قرار دارد و از دیگر سو، از نظر کمالات در بالاترین مرتبه قرار گرفته است و غیر انسان چنین جایگاهی ندارد. انسان دربردارنده حقایق حقیقه (تمام اسماء و صفات الهی به صورت بالفعل یا بالقوه) و حقایق خلقیه است. ... و هر موجودی در جهان بیرون از انسان، که خبری از آن به گوش می‌رسد، رقیقه ای از رقیقه‌های انسان و یا اسم حقیقتی از حقایق انسان است. پس انسان [جامع اوصاف الهی از جهت ذات و صفات است. انسان همان عرش، کرسی، لوح، قلم، فرشته، جن، آسمان‌ها، ستارگان، زمین‌ها و موجودات زمینی و عین عالم دنیا و عالم آخر و ... است (جیلی، مراتب الوجود: ۴۱؛ جیلی، الکمالات الالهیه فی صفات المحمديه، باب ۴، فصل اول و دوم: ۳۱۷-۳۴۱). جیلی سخنش را در باب انسان کامل با صحبت از «اهل الغیب» که همان اولیای خاصه الهی هستند که جز ذات الهی به چیز دیگری اشتغال ندارند، آغاز می‌کند. از دیدگاه وی اهل الغیب، گرچه واصلان

رفتن یکی، دیگری به جای او می‌نشینند. نسفی این سیصد و پنجاه و شش نفر را به شش طبقه تقسیم می‌کند: «۱- سیصد تنان؛ ۲- چهل تنان؛ ۳- هفت تنان؛ ۴- پنج تنان؛ ۵- سه تنان؛ ۶- یک تن». آخرین طبقه، مقام قطب است و عالم به برکت وجود او برقرار است و چون وی از این عالم برود، برای حفظ عالم یکی از «سه تنان» جای وی می‌نشیند و یکی از پنج تنان به مقام «سه تنان» می‌رسد و همین طور ادامه می‌یابد تا یکی از «سیصد تنان» هم به مقام «چهل تنان» برسد و یکی هم به مقام «سیصد تنان» نایل شود تا همیشه در عالم «سیصد و پنجاه و شش نفر» باقی باشند (نصری ۱۳۷۶: ۲۰۵).

از دیدگاه برخی محققان بین قول سلسله مراتب کاملان و اندیشه‌های مانوی شباهت وجود دارد؛ به این نحو که شاگله رهبری در جامعه مانوی، از رسولان دوازده گانه و اسقفهای هفتاد و دو گانه و شیوخ سیصد و شصت گانه تشکیل می‌شود و شاید طرز طبقه بندی آنها بعدها نزد صوفیه و فرق دیگر درباره تعداد ابدال و رجال الغیب نیز از تأثیر سنت و سابقه آن خالی نباشد (زرین کوب ۱۳۷۵: ۸۳).

تکالیف انسان کامل از نظر نسفی

انسان کاملی که نسفی در اندیشه می‌پرورد، پس از شناخت و لقای خداوند، هیچ کاری برای او بهتر از خدمت رساندن به خلق و محبت ورزیدن به آنان نیست؛ تا بدین وسیله ترک دنیا برای آنان آسان شده و از بلاها و فتنه‌های این جهان ایمن باشند. همچنین، چنین انسانی از میان برنده عادات و رسوم بد از میان مردمان است، مردم را از عظمت و بزرگواری و

در نهایت، بنده به مرحله انسان کامل که مرحله تجلی ذاتی الهی است، نایل گشته و در این جاست که انسان کامل جیلی به مرحله تحقق نزدیک می‌شود؛ یعنی انسانی که چون بر مجاهدتش مداومت ورزیده، خداوند او را برگزیده و با ذاتش بر او تجلی کرده است و وجود او (انسان کامل) تنها مجلایی است که ذات الهی به تمام و کمال می‌تواند در آن تجلی کند (نک: زیدان ۱۴۱۲: ۱۵۰-۱۵۸).

مراحل دستیابی به کمال از نظر جیلی

از نظر جیلی، وصول به مقام انسان کامل با طی مراحل سه گانه ای میسر است که به عنوان «سه برزخ» از آن یاد می‌شود. با طی این سه برزخ، انسان به «مرحله ختام» می‌رسد. برزخ اول، که بدایه نیز نامیده می‌شود، مرحله تحقق اسماء و صفات الهی در وجود عبد است؛ به این معنا که عبد در این مرحله متخلّق به اخلاق الله شود.^{۲۱} که این تحقق در واقع ثمره ارتقای عبد به مرحله تجلی اسماء و صفات است. برزخ دوم که توسط نیز نامیده می‌شود، مرحله افاضه حقایق الهی از مجرای تجلی صفاتی حق بر عبد است. برزخ سوم، شناخت حکمت الهی در خلق و رسیدن به مقام «کن» است که جایگاه بروز و ظهور کرامات و خوارق عادات است. این چنین، انسان در مرتبه کمال توقف می‌کند و به مرحله ختام که در آن به انسان کامل تبدیل می‌شود، دست می‌یابد (نک: زیدان ۱۴۱۲: ۱۵۰-۱۶۰).

ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه جیلی

انسان کامل جیلی قطبی است که افلاک وجود از اوّل تا آخر برگرد او می‌گردند و او از آغاز وجود تا

خاصه راه حقد، اما هر یک به مقتضای اخلاص و قربشان نسبت به خدای تعالی دارای مقامات و درجات متفاوتی هستند. او مراتب اهل الغیب را چنین شرح می‌دهد که اولین مرتبه از مراتب اهل الغیب، مرحله تجلی افعالی خداوند بر آنان است که در این مرحله انسان شاهد جریان اعمال قدرت خداوند در همه اشیاء می‌شود؛ به این نحو که همه چیز را فعل الهی می‌داند و تنها خداوند را به عنوان فاعل حقیقی می‌شناسد. از دیدگاه جیلی، گر چه مرتبه تجلی افعالی مرتبه اساسی و در خور توجه برای سالکان محسوب می‌شود، اما آنها در واقع در این مرحله جزو محجوبان محسوب می‌شوند، چراکه مرحله تجلی افعالی الهی نسبت به تجلیات بالاتر از آن، نوعی حجاب محسوب می‌شود.

مرتبه دوم از مراحل تجلی الهی، مرحله تجلی اسمائی است که خداوند در این مرحله بر هر بنده ای، با اسمی از اسمی اش تجلی می‌کند و بنده مظهر و تجلی آن اسم می‌شود؛ به طوری که اگر کسی خداوند را با آن اسم بخواند، بنده به جای خداوند پاسخ می‌دهد.^{۱۹} البته، این تجلی به معنای ادعای الوهیت از جانب عبد نیست، بلکه به خاطر فرط محبت و هیام^{۲۰} عبد است. در بیان این نکته جیلی به سخن مجنون بنی عامر هنگامی که از او پرسیدند: اسمت چیست؟ و او جواب داد: لیلی، استناد می‌کند. پس از این مرحله، عبد به مرحله تجلی صفات الهی نایل می‌شود که این مقام از بالاترین مقامات روحی عبد محسوب می‌شود و در اینجا به طور کلی وجود عبد منتفی گشته و در واقع وجود لطیفی که از جانب نفس الهی به جای عبد نشسته، مجلای تجلی الهی واقع شده است.

در همین راستا، آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...» (احزاب، ۵۶) که درود بر پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را منحصر به زمان خاصی نکرده است، به عنوان شاهد بر این مدعا ذکر می‌شود، چرا که فعل «يُصَلُّونَ» که به شکل مضارع آمده ناظر به این است که درود خدا بر پیامبر و سلام فرشتگان الهی بر او در هیچ زمانی منقطع نمی‌شود، بلکه تا هستی برپاست، دایمی خواهد بود. در نتیجه، از دیدگاه جیلی، اطلاق لفظ انسان کامل تنها بر وجود پیامبر شایسته است، زیرا تنها او انسان کامل است و سایر انبیاء و اولیاء و کاملان از این جهت که در فضیلت و کمال منسوب به آن حضرت هستند و از باب الحاق کامل به اكمل، می‌توانند در زمره کاملان قرار گیرند (جیلی ۱۴۱۸: ۲۰۷).

خاتمه

با توجه به دیدگاههایی که از اندیشمندان یهودی و مسیحی و نیز عارفان مسلمان درباره انسان کامل بیان شد، می‌توان گفت که این اندیشه‌ها همگی حاصل برخورد دو منبع ناب الهی در شناخت و معرفت است؛ یکی وحی و دیگری عقل. دانشمندان دو دین یهودیت و مسیحیت بر آموزه‌های محوری در عهدین تکیه کرده‌اند. عارفان مسلمان نیز بر مفاهیم و گزاره‌های کلیدی در قرآن کریم و سنت نبوی تأکید کرده‌اند. آموزه‌ی محوری که در یهودیت و مسیحیت وجود دارد و در روایات اسلامی نیز بر آن صحه گذاشته شده است، اندیشه آفرینش انسان بر صورت الهی است. در اسلام نیز آیات و روایات فراوانی بر شأن و جایگاه ممتاز انسان در عالم وجود تأکید کرده است. آیات مربوط به خلافت انسان،

پایان آن واحد است، اما در لباس‌های مختلف و هیاکل جسمانی گوناگون ظاهر می‌شود. به اعتبار یک لباس به نامی خوانده می‌شود و به اعتبار لباس دیگر به آن نام خوانده نمی‌شود. اسم اصلی او «محمد»، کنیه اش «ابوالقاسم»، صفتش «عبدالله» و لقبش «شمس الدین» است و به اعتبار لباس‌های دیگر، اسامی دیگری دارد که آن اسم در هر زمانی با لباس وی در آن زمان متناسب است (پیترز ۱۳۸۴: ۳۶۶). این نکته به یکی از اصول مورد قبول عرفا به نام «حقیقت محمدیه» اشاره دارد، زیرا همان طور که بیان شد، انسان کامل در دیدگاه جیلی از ابتدای هستی تا انتهای آن فرد واحدی است و از آن جایی که تنها حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) علی الاطلاق انسان کامل است، بنابراین، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه چنین امری ممکن است، در حالی که پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) زندگی محدودی داشته و سپس وفات یافته‌اند؟ پاسخ این پرسش همان «حقیقت محمدیه» است؛ به این نحو که عرفا با استناد به تعدادی از احادیث شریف نبوی، همچون «كنتُ نبياً وأدمُ بين الماء والطین» و یا حدیث «اول ما خلق الله قول نبیک» پیامبر (صلی الله علیه وآله و سلم) را به عنوان اولین مخلوق الهی معرفی می‌کنند و بیان می‌کنند که «حقیقت محمدیه»، رمز انسان کامل است که قبل از همه مخلوقات موجود بوده است و پیامبران سابق و اولیای لاحق، همگی از مشکات نور او مستفیض گشته‌اند و انسان‌های کامل در ظاهر، خلفای او به حساب می‌آیند و در باطن، او حقیقت ایشان است (زیدان ۱۴۱۲: ۱۶۰).

امانت الهی و نیز تعلیم اسماء به آدم از محوری ترین آموزه‌هایی است که در نظریه انسان کامل توسط عارفان مسلمان مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است. از میان روایات، غیر از روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»، روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز از آموزه‌های اساسی در این حوزه است، چرا که تا انسان قابلیت کمال پذیری و خداگونه شدن را نداشته باشد، مساوی دانستن شناخت او با شناخت خداوند بی معنا خواهد بود. اما همه آنچه در باب کمال پذیری انسان و دست یافتن به مرتبه انسان کامل از سوی دانشمندان ادیان ابراهیمی گفته شده است، چیزی نیست که در متون دینی به آن تصریح شده باشد، بلکه در همه این نظریه پردازی‌ها رد پای عقل فلسفی و گاهی شهود عرفانی به وضوح دیده می‌شود. در این میان، دیدگاه‌های فیلون اسکندرانی و نظریه پردازی‌های عرفای اسلامی به طور متمایزی بیشتر از دیدگاه‌های مسیحی از آبخور عقلی و فلسفی سیراب شده است. با این حال، عارفان مسلمان در نظریه پردازی و تبیین‌های خود از انسان کامل، بیشتر بر مفاهیم کلیدی قرآن و سنت تکیه کرده اند تا بر اندیشه‌های دیگران. بنابراین، در عرفان اسلامی اصالت از آن تعالیم اسلام است که بر اساس کتاب و سنت شکل گرفته است، و اگر هم چیزی از دیگران الهام گرفته شده چنان در حوزه وسیع تفکرات و تعالیم اسلامی تغییر کرده است که به قول برخی محققان، اندیشه دیگران باید نه کرسی فلک به زیر پا نهد تا بتواند بوسه بر رکاب آن زند (یثربی ۱۳۷۴: ۱۱۰). در میان آیات و روایات فراوانی که در لایه مباحث عرفانی مورد استناد قرار گرفته است "آیه خلافت" و "حدیث آفرینش انسان به صورت

خدا" بیشترین همگرایی را با این نظریه دارد. با توجه به این گونه آموزه‌های قرآنی و حدیثی است که انسان کامل در عرفان اسلامی، انسانی است جامع اسماء و صفات خداوند، و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته و نشان داده است که عبودیت انسان گوهر گرانبهایی است که عیار آن جز به ربوبیت حق محک نمی‌خورد: العبودیه جوهره کنهها الربوبیه. شیخ محمود شبستری در یکی از اشعار خود به خوبی ارتباط بین آفرینش انسان به صورت خدا را با مقام خلافت الهی انسان و مسجود فرشتگان واقع شدن بیان کرده است که به عنوان نقطه وحدت بین آموزه‌های سه دین ابراهیمی می‌تواند مورد تأکید قرار گیرد. او در این باره می‌گوید:

تو بودی عکس معبود ملائک
از آن گشتی تو مسجود ملائک
بود از هر تنی پیش تو جانی
وزو در بسته با تو ریسمانی
از آن گشتند امرت را مسخر
که جان هر یکی در توست مضم
تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی^{۲۲}

لاهیجی در شرح این اشعار می‌گوید:

چون ذات و صفات الهی در آینه صورت انسانی منعکس گشته: ان الله تعالی خلق آدم علی صورته، عکس معبود ملائک به حکم جامعیت تو بودی و چون صورت معبود خود در تو مشاهده نمودند، همگی سجده تو کردند. و چون اصل انسان و حقیقت وی روح اعظم است، انسان شامل جمیع مجردات و مادیات است و هر گاه که او مطیع امر حق شد، به

به صورت خدا می‌زند و در واقع اولی را می‌توان نتیجه دومی دانست، چرا که تا انسان از نظر هستی شناختی قابلیت پذیرش همه اسماء و صفات الهی را نداشته باشد، نمی‌توان شناخت خودش را مستلزم شناخت خداوند دانست.

۶- یهودیان و مسیحیان و عرفا تفسیرهای مختلفی از صورت الهی انسان ارائه داده‌اند، اما به نظر می‌رسد که بهترین و زیباترین تفسیر را مکاتب عرفانی اسلامی ارائه داده‌اند که تصویر الهی انسان را حکایت از جامعیت انسان نسبت به اسماء و صفات الهی دانسته‌اند.

۷- در حالی که برخی متفکران مسیحیت مانند پولس رسول، شمولیت صورت خدا بر زنان را انکار می‌کنند، عرفای اسلامی بر فراگیر بودن کمال پذیری در نوع انسان تأکید می‌کنند و زن و مرد را در این مسیر برابر نمی‌دانند.

پی‌نوشت‌ها

۱- کتاب حکمت سلیمان از کتابهای اپوکریفاست که کاتولیک‌ها آن را در مجموعه کتابهای قانونی و معتبر پذیرفته‌اند. از این رو، از نظر آنان این کتاب نیز جزو مجموعه عهد قدیم است.

2- The image of God

3- Logos-Man

4- Kabbalah

۵- شکینا در تورات حضور پیوسته خدا در عالم است که با نور مرتبط است. شکینا حضور و سکون الهی در عالم و در افراد است. با خواندن تورات و انجام عمل خیر، شکینا نزدیک و با اعمال بد و گناه، دور می‌شود. شکینا عبری همان سکینه عربی است.

6- Parable of the palace

۷- اعداد، ۲۰: ۸

حکم مرتبه خلافت که از حق دارد، همه اشیا محکوم و فرمانبردار او هستند (لاهیجی، ۱۳۷۱، ۲۰۲).

نتیجه

از آنچه گفته شد، می‌توان بر موارد زیر به عنوان نتیجه تأکید کرد:

۱- عرفای مسلمان با استفاده از مفاهیم قرآنی مانند خلافت الهی و تعلیم تمامی اسماء به آدم، بر قابلیت انسان در کسب همه اسماء و صفات الهی و در نتیجه، بر جامعیت انسان استدلال می‌کنند.

۲- هم اندیشمندان مسیحی و هم عرفای مسلمان، جامعیت انسان و نیز آفرینش بر صورت الهی را مخصوص آدم یا مسیح یا محمد نمی‌دانند، بلکه با اعتقاد به فعلیت کمال در این افراد، نوع انسان را صالح برای دستیابی به قله کمال می‌دانند.

۳- بین دیدگاه‌های عرفان اسلامی با دیدگاه‌های یهودی - مسیحی تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد.

مسیحیان حضرت عیسی، و مسلمانان حضرت محمد را جامع تمام صفات الهی دانسته، آن دو را انسان کامل و معصوم می‌دانند، در حالی که یهودیان و حضرت موسی را انسان کامل و معصوم نمی‌دانند.

۴- گروهی از مسیحیان بر خلاف یهودیان و

مسلمانان، انسان را در کمال پذیری با مانعی به نام گناه اولیه مواجه می‌دانند، از این رو، این گروه سیر کمال جویی اخروی انسان را مکمل رسیدن انسان به انسان کامل می‌دانند. با این حال، گروهی نیز رسیدن انسان به قله کمال را با تأیید الهی در این دنیا نیز میسر می‌دانند.

۵- حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

آموزه‌ای است که پهلو به پهلو آموزه آفرینش انسان

۲۲- شمس الدین بیت ۲۶۶ تا ۲۷۱ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز.

۸- همان، ۲۰: ۱۱.

۹- همان، ۲۰: ۱۲.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- کتاب مقدس.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). نیایش فیلسوف، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۵). فتوحات مکیه (۱۴جلدی) تحقیق: عثمان یحیی، مصر: [بی نا]، چاپ دوم.
- ۵- _____ (۱۳۸۶). متن و ترجمه فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۶- _____ (۱۳۸۲). فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۷- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمد جواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول.
- ۸- پیترز، اف ئی. (۱۳۸۴). اسلام، یهودیت، مسیحیت، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۹- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محیی الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۰- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸). الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاویل، تحقیق: ابو عبد الرحمن صلاح بی محمد بن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

10- Immanuel Kant

11- Meister Eckhart یکی از بزرگترین عرفای مسیحی

12- teleios

13- Encyclopedia of Philosophy, s.v. "perfection."

۱۴- رومیان، ۷: ۱۹.

۱۵- لاهوت: به مقام ذات اطلاق می شود و در اصل لاهوالأهو بوده است.

۱۶- ناسوت: عالم حس و شهادت را گویند.

۱۷- شیخ عزیز الدین نسفی (=نخشبی) خوارزمی یکی از بزرگترین عارفان و از چیره دست ترین نثر نویسندگان پارسی در سده هفتم هجری بوده است. وی از جمله پیروان و شارحان آرای محیی الدین محسوب می شود و به شدت تحت تأثیر وی قرار دارد.

۱۸- عبدالکریم قطب الدین بن ابراهیم، عارف و صوفی محقق (متوفی ۸۲۶)، از نوادگان شیخ عبدالقادر گیلانی (بنیان گذار سلسله قادریه) مشهور به جیلی است که گفته اند که جیلی کتاب الانسان الكامل را از آن روی نگاشته است تا اصول وحدت وجود را به شیوه ابن عربی، شرح و نظام وجود را بر اساس عقاید وی به دقت ترسیم کند. جیلی در این اثر در کلیات مسائل تابع عقاید ابن عربی است. او مدعی است که اشراق صوفیانه دریافت می کرده و همین او را برانگیخته که کتاب مشهور خود یعنی کتاب الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاویل را بنویسد. هدف از نگارش این کتاب نیز شرح و بسط و بیان حقیقت است.

۱۹- «وعند تجلی الله علی عبد من عباده باسم من اسمائه؛ یهیم العبد بهذا الاسم ولایتعلق بشئ غیره ... فاذا سمع منادیا ینادی الله بهذا الاسم، اجاب العبد، لوقوعه فی هیمان هذا الاسم»

۲۰- هیام { ه } ج هیمی. □ شیفتگی و شوریدگی از عشق که به دیوانگی ماند. (فرهنگ دهخدا)

۲۱- صوفیه در این مرحله به این سخن پیامبر (ص) استشهد می کنند: «خلق آدم علی صوره الرحمن»

- ۲۴- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۳). **اصول کافی**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- ۲۵- گروهی از مؤلفان. (۱۳۸۴). **آشنایان ره عشق «مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ»** تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۲۶- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۷۱). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سعدی.
- ۲۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۸- ناس، جان بی. (۱۳۷۷). **تاریخ جامع ادیان**. علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). **الانسان الكامل**، ماریژان موله، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.
- ۳۰- نصری، عبدالله. (۱۳۷۶). **سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ چهارم.
- ۳۱- هیک، جان. (۱۳۸۶). **اسطوره تجسد خدا**، عبد الرحیم سلیمانی اردستانی و محمد حسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۳۲- یشربی، یحیی. (۱۳۷۴). **عرفان نظری**، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

33- Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish publication society, 2003)

34- Kellner, Menachem. *Maimonides on human perfection*, Brown Judaic studies, 1990

35- Harold Coward, **The perfectibility of human nature in eastern and western**

- ۱۱- حاج ابراهیمی، طاهره. «**عرفان یهودی و مکتب گنوسی**»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۷.
- ۱۲- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۴). **حکمت و هنر در عرفان ابن عربی**، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ اول.
- ۱۳- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). **جلوه‌های عرفان، چهره‌های عارفان**، تهران: نشر قطره، چاپ اول.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۱). **انسان در اسلام و مکاتب غربی**، [بی جا]: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۱۵- حنا الفاخوری، خلیل الجبر. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- دشتی، محمد. (۱۳۸۴). **انسان کامل در فصوص و مثنوی**، فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۸.
- ۱۷- زیدان، یوسف. (۱۴۱۲). **عبدالکریم الجیلی «فیلسوف الصوفیه»**، بیروت: دار الجیل، چاپ اول.
- ۱۸- سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم. (۱۳۸۳). **یهودیت**، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول.
- ۱۹- سوزوکی، دت. (۱۳۸۷). **عرفان مسیحی و بودائی**، ترجمه عذرا اسماعیلی، تهران: بی نا، چاپ اول.
- ۲۰- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱). **گلشن راز**، به اهتمام صابر کرمانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۱- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). **شرحی بر فصوص الحکم** (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- ۲۲- فانینگ، استیون. (۱۳۸۴). **عارفان مسیحی**، فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر، چاپ اول.
- ۲۳- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، [بی جا]: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

thought, (, Albany: state university of new york press ,2008).

36- S. Vernon McCasland, "The Image of God" According to Paul, Journal of Biblical Literature, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1950),

37- Encyclopedia of Philosophy, s.v. "perfection."



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی