

آمنه شه‌بخش

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خاش

## شناخت و تبیین انسان کامل در حوزه عرفان عملی (بر اساس آرای عزیز الینّ نسفی، سنایی و عطار)

### چکیده

انسان کامل بودن لذتی است که کام هر انسان طالب به معرفت حقیقی را شیرین می‌کند، شور و عشق خداوندی را در دلش شعله‌ور می‌نماید و او را واصل به بی‌نهایت یا همان (خداگونه شدن) می‌کند. از دیدگاه عرفان اسلامی که اساس آن بر آرمان‌گرایی و نوعی ایده‌آلیسم مبتنی است انسان کاملی که سالکان طریق حقیقت او را به عنوان نمونه و سرمشق و راهنما و راه‌شناس خود در سیر و سلوک می‌جویند و دست‌یابی به دامن رهبری و پایگاه معنوی‌اش را آرزو می‌کنند، به عالیترین صفات و سجایای اخلاقی آراسته است.

در حوزه عرفان عملی، انسان کامل مراحل کمال را با حرکت از ظاهر جهان و کثرات آن برای رسیدن به جهان باطن و وحدت طی نموده است. او با گذشتن از جاده شریعت و پابندی به اصول آن، گام بر طریقت و مرحله خودشناسی متعالی و عرفانی می‌نهد و پس از سلوک روحانی، به

مرحله شکوفایی استعدادهای نهفته در وجود خویش می‌رسد و به مرحله عین‌الیقین نایل می‌شود. سرانجام در مرحله حقیقت که مرحله ناخودآگاهی متعالی است، در اثر معرفتی که در طی سلوک عرفانی در مراتب آفاق و انفس حاصل می‌کند، به مرحله حق‌الیقین دست می‌یابد و حقیقت جان و در نهایت جهان بر او آشکار می‌شود و در نتیجه با حقیقت خویشتن که حقیقتی یگانه با حق است، دیدار می‌کند.

با توجه به مجموعه آراء و افکاری که در آثار اهل عرفان و به خصوص این سه نویسنده پیرامون مسأله فوق دیده می‌شود می‌توان گفت انسان کامل انسانی است متخلّق به اخلاق الهی هدایت‌غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متخلّق به اسم جامع الله، واسطه میان حق و خلق، خلیفه بلامنازع خداوند که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته و به تعبیری اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک در او به کمال رسیده است.

در اینجا سعی شده تا با تکیه بر نظریات عزیزان مدّین نسفی، سنایی و عطّار به بیان مراتب سیر آفاق و انفس در حیطه عرفان عملی برای رسیدن به مقام انسان کامل پرداخته شود.

#### واژه‌های کلیدی:

انسان کامل، عرفان عملی، نسفی، سنایی، عطّار.

## مقدمه

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: عملی و نظری. «عرفان نظری»، یعنی: بیان ضوابط و روشهای کشف و شهود. به عبارتی «عرفان نظری»، عهده دار تبیین و تفسیر هستی است؛ از وجود بحث میکند، اما تا نه از آن حیث که معلول و فعل خداست، بلکه از آن منظور که مظهر و جلوه و عکس جمال الهی است. بخش عملی روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که سالک برای اینکه به قلّه تمنیع انسانیّت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد میشود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلهاگاه است صورت گیرد، و اگر همهّت انسان کاملی بدرقه راه نباشد؛ خطر گمراهی است:

مستم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

حافظ

و باید دانست که وصول به این درجه به عقل و اندیشه نیست و کار دل و حاصل مجاهده و تهذیب نفس است، یعنی سالک متحرک و پویاست و از هر چه آغاز کند باید به خداوند بیانجامد: «اللّٰهُ وَاِنَّمَا اِلٰهُهُ رَاجِعُونَ»، (بقره (2) / 156) ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم.

در عرفان عملی کوشش بی‌وقفه سالک برای بازگردانیدن کثرت به وحدت و گذشتن از وجود ممکن و فانی و رسیدن به وجود متعالی است. (مطهری، 1385: 26)

عارفان راه وصل به شناخت عالم و معرفت حق را از طریق شریعت، طریقت و حقیقت ممکن می‌دانند. می‌گویند انسان با طی این مراحل خود را مهذب کرده، مستعد فیض الهی می‌شود. از جهل به علم و از علم به معرفت می‌رسد و کمال می‌یابد. شریعت برای اصلاح ظاهر، طریقت برای اصلاح ضمائر و حقیقت برای اصلاح سرائر «و طریقت،

پرهیز کردن به موجب طبّ و داروها خوردن و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن دو فارغ شدن.

چون آدمی از این حیات بمیرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت بماند. (انصاری، 1382: 17-15)

پس موضوع واقعی تصوّف شناخت حقیقت است از راه افاضت و اشراق، و هدف صوفی رسیدن به مراحل از کمال نفسانی، که این افاضت و اشراق برای او دایم و ثابت گردد، تا بتوان عنوان شیخ کامل واصل بر او نهاد.

برای رسیدن به چنین مرتبه‌ای از شناخت و معرفت حقایق می‌بایست جوینده به یک سلسله اعمال طولانی مبادرت جوید که مجموع آنها را (سلوک) می‌نامند. گذشتن از مراحل مختلف روحانی به منزله یک راه‌پیمایی طولانی در مدارج گوناگون است و کسی که قدم در این راه می‌نهد (سالک) خوانده شود. سلوک در تصوّف با معرفت کیفیّت عبودیت و شرایط ریاضت و آداب خلوت آغاز می‌شود، یعنی همان‌طور که گفته شد سالک‌مراحل مختلف تصوّف را از دروازه شرع شروع می‌کند و تمسک به دین و لوازم دینداری آغاز و بدایت عمل او می‌گردد. توجه سالک به ادای وظیفه بندگی آن‌گاه آغاز می‌شود که قدم در مرحله توحید ایلنی نهد، یعنی هرگونه تعلّقی را از خاطر دور کند و دل از کینه و عناد خالی سازد و از قید رسم‌ها و عاداتهای نادرست و اعتقادات تباه‌رهایی یابد و دیده بصیرت به مشاهده انوار جمال ازلی بگشاید تا نور روی دوست را از در و دیوار در تجلّی ببیند و به علم الیقین بداند و گواهی دهد که هیچ چیز شایسته عبادت نیست، مگر «او» که وجودی ازلی و سرمدی و بی‌تغییر و جامع تمام صفات کمالی است، و هم‌اندیشه بر او دست نمی‌یابد و حسّ و قیاس را به پیشگاه او راهی نیست. همه آفریده اویند و فشنگان و پیمبران برگزیده او و محمد (ص) پیغامبر او است، هر چه گفت و از هر چه خبر داد درست است و او و خاندان و یارانش شایسته طاعتند.

بدین ترتیب در میان صوفیه همان شرط اصلی ایمان که اعتقاد قلبی است، مبدأ کار شمرده می‌شود و از همین جا بدرستی می‌فهمیم که صوفیه خلاف آنچه برخی اندیشیده‌اند در کار خود قصدی مغایر دین ندارند، بعد از این مرحله شرط دوم ایمان، یعنی عمل به جوارح و ارکان مطرح است. مقصود از این (عمل) آن باشد که صوفی فقط به اعتقاد قلبی اکتفا نکند، بلکه آن را مرحله عمل از صوم و صلاة و جز آنها درآورد و

این آغاز سلوک، یعنی مرحله‌ای است که سالک مجاز نبود در آن پنهان و آشکارا از پیروش قانون اسلام و شریعت منحرف گردد و چون و چرا در میان آورد. سالک واقعی آن کس باشد که آنی از توجه به آستان حق غافل نماند، پیوسته با وضو و طهارت باشد، خلوت گزیند و از هر شغلی فراغت جوید، جز ذکر خداوند سخنی بر دهان نیاورد، از هر خوردنی و پوشیدنی که در آن شبهه‌ای باشد اجتناب ورزد، در خوردن و آشامیدن جانب اعتدال گیرد و تا می‌تواند روزه‌دار باشد، ترک خواب گوید و به بیداری انس گیرد تا تن ضعیف شود و پرده‌ها از پیش چشم دل برخیزد.

سالک می‌بایست تمام اوقات خود را مستغرق ذکر و فکر خداوند کند به نحوی که از هر خاطره دیگر منصرف گردد، جز حق نیندیشد و جز حق نبیند. از همین آغاز دشوار در سلوک می‌توان به تعلق و تسلیم توفیق اسلامی در برابر دین اسلام پی برد و علت پیروی صوفیه را از هم‌سندتها و فرمانهای دینی بی‌آن که چون و چرایی در کار باشد، شناخت. پس هر کس بخواهد ملنی اعتقادات صوفیان ایران اسلامی را فقط با اتکای بعضی تأویلات و توجیهاات ذوقی، از دایره شرع بیرون برد دچار اشتباه شده است.

با پیمودن راه بسیار دشوار سلوک و پیشرفت کافی در آن، اگر دست دهد و میسر باشد، احوال و مقامات خاصی برای سالک حاصل می‌گردد. مراد از (حال) یک بارقه بی‌دوام از حقیقت است که بر قلب سالک می‌تابد و به عبارت دیگر برای او یک خاصیت باطنی حاصل می‌گردد تا به یاری آن واردات غیبی را که گهگاه بر قلب او نازل می‌شود، دریافت کند و وقتی سالک از این مرحله (حال) بگذرد، به مرحله (مقام) می‌رسد که آن را (وقوف العبد بین یدی الله تعالی) تعبیر نموده‌اند. اما سالک آن (حال) و این (مقام) را باید وسیله پیشرفت قرار دهد در آنها وقت کند تا آنها را بواقع بشناسد و بداند چه بود و چه نتایج داشت.

در تمام این مراحل دشوار که ممکن است سالها از عمر و وقت سالک در آن مستغرق گردد، شیخ با سالک باشد و احوال او را پنهان و آشکار زیر نظر می‌گیرد و سالک نیز می‌بایست از حفظ رابطه قلب خود با شیخ که رفیق راه او در سلوک است غفلت نکند و علاوه بر این ملزم است تدارک ضمن سلوک آدابی را بکار بندد: مثلاً از خداوند به امر و نهی چیزی نخواهد، نفس خود را در ظهور آثار نعمت الهی مخفی سازد و به عبارت دیگر آنی از آثار غفلت نوزد و خود را به میانه نیندازد، که اگر آثاری از

آن نعمت بر او ظاهر شد، نشانه کمال اوست، چنان‌که پیغامبر(ص) در این حدیث (زویت لی الارض فأریت مشارقها و مغاربها) از ظهور آثار نعمت حق بر خود، دچار تغافل نشد و نگفت (فرأیت . . . .)، بلکه باز دیدن مشارق و مغارب جهان را نعمتی از نعمت‌های حق و قدرتی از قدرتهای او بدانست.

اما از مهم‌ترین شرایط ادامۀ سلوک قدرت سالک است بر تزکیه و تحلیۀ نفس. مراد از تزکیه، اتّصاف نفس است به صفت فنا، یعنی ترک دنیا و کشتن آرزو در دل، و مراد از تحلیه، اتّصاف نفس به صفت بقا و آن تخلّق به اخلاق الهی است، یعنی به صدق، بذل، قناعت، تواضع، حلم، عفو، احسان، تازه رویی و آمیزش با خلق. نخستین مقام از مقامات برای سالک، توبه است و بعد از آن پرهیزگاری، زهد، فقر، صبر، شکر، خوف، رجا، توکّل و رضا که بر روی هم ده مقام می‌شوند، و برای او حالاتی است مانند: محبت، شوق، غیرت، قرب، حیا، انس‌هیبت، قبض، بسط، فنا و بقا که به (اتّصال) ختم می‌شوند. در تجزیه و تحلیل این حالات است که می‌توان بدایت و نهایت سلوک را که خود پایه اصلی تصوّف است شناخت. مثلاً محبت، میل روح است به مشاهده جمال ذات باری و این حاصل نمی‌شود، مگر آنکه دل سالک از محبت دنیا و آخرت خالی باشد و همه وسایل وصول به محبوب را دوست بدارد و از موانع وصول خود اگر چه فرزند باشد؛ حذر کند. مقصود از شوق، خواستاری مداوم است از نور جمال ازل و مقصود از قرب استغراق وجود سالک است در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود، تا آن‌جا که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب شود، یعنی به مرتبه‌ای برسد که شدت شوق دامن اختیار از دستش بگیرد و او را از خود و جمیع احوال خود فارغ کند. فنا یعنی پایان سیر به طرف حق و بقا یعنی بدایت سیر در حق که پایان کار سلوک است. (صفا، 1355: ص 24-28)

### هدف تصوّف ساختن انسان کامل است

صوفیان راستین همواره در پی این بودند که تا سرحد امکان انسان را از ما ده پرستی و فرورفتن در شهوات و لذت‌جویی باز دارند، و او را به اصل و گوهر خویش شناسا کنند؛ اصل و گوهر او تفکّر و اندیشیدن و راز جستن و دنبال کردن اصول انسان شدن و

گذشت و تسامح بوده، و امروزه چون در بند ماده گرفتار گشته، شناخت گوهر خود را فراموش کرده است. انسان به جهان نیامده که شب و روز بخورد و بنوشد و بخوابد و از جهان برود، این کارها بازی است و انسان را به بازی نیافریده‌اند.

به نظر صوفیان، هر کس این بندهای مادی را بگسلد و به رازجویی و خویش‌شناسی بپردازد و اسیر نفس ستمگار نافرمان نشود، او «انسان کامل» است. از میان صوفیان نخستین کسی که در این فکر بوده، حسین منصور حلاج است که در سده چهارم شهید راه عرفان و معرفت شد. بی شک منشأ نظریه انسان کامل از اوست و بعدها این اندیشه به کوشش ابن عربی (وفات 638 ه. ق) و عبدالکریم گیلانی (وفات 832 ه. ق) شناخته‌تر و استوارتر شد.

حلاج نخستین کسی بود که به این نکته فلسفی توجه یافت که «خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است.» یعنی بر صورت خدایی، و نظریه حلول خود را بر این پایه نهاد و میان دو ساحت در طبیعت او که «لاهورت» و «ناسوت» باشد، فرق گذاشت. به نظر حلاج این دو ساحت که در وجود انسان تعبیه شده یعنی «لاهورت» و «ناسوت»، هیچ وقت اتحاد نمی‌یابد، بلکه یکی با دیگری چنان می‌آمیزد که آمیزش باده با آب. و چنین بود که: حلاج نخستین بار در تاریخ اسلام اندیشه‌ای می‌آورد که پس از وی انقلابی عظیم و پایدار در فلسفه صوفیان پدیدار می‌کند، یعنی: اندیشه خدا کردن انسان<sup>1</sup> و در نظر گرفتن او چون نوع ویژه‌ای از آفریدگان که در مقام لاهوتی کسی به پای وی نرسد.

ابن عربی این فکر حلاج را گرفته، ولی لاهوت و ناسوت را به عنوان دو صورت از یک حقیقت در نظر می‌آورد نه جدا از هم، و می‌گوید: چون به صورت خارجی این حقیقت بنگریم «ناسوت» اش می‌نامیم، و چون به باطن آن بنگریم «لاهورت» اش می‌خوانیم. پس این دو صفت لاهوت و ناسوت- به همین معنی که گفته شد- دو صفت واقعی و تحقق‌ی است، آن هم نه تنها در وجود انسان، بلکه در همه موجودات. آری این دو صفت لاهوت و ناسوت در همه موجودات مترادف‌اند و گاه از آن دو به باطن و ظاهر، و جوهر و عرض تعبیر می‌تکند. و آن حقیقت که در همه صور وجود تجلی می‌کند، در وجود

<sup>1</sup>. تالیه الانسان، [Deification=] تعبیری است که ابوالعلاء عقیلی از مقصود ابن عربی در مورد انسان کامل کرده است.

آدمی زاده به برترین و کامل‌ترین صورتی جلوه‌گر می‌شود. و از این روی دو صفت مذکور در وجود او چنان ظاهر می‌گردد که هیچ موجود دیگری به مقام او نمی‌رسد. ابن عربی نظریه خود را درباره انسان به حد وسط منزلت خدا و آفریدگان بنا می‌کند. وجود انسان کامل‌ترین جلوه‌گاه حق است، زیرا اوست که «مختصر شریف» و «کون جامع» برای همه حقایق وجود مراتب آنهاست. او «عالم اصغر»ی است که در آیینۀ وجود او همه کمالات «عالم اکبر»، یا به تعبیر ابن عربی «کمالات حضرت الهی: اسمائی و صفاتی» منعکس می‌شود. و از این جاست که خلاف همه موجودات و آفریدگان دیگر سزاوار «خلافت از سوی خداوند» می‌گردد. و چون فرشتگان بر حقیقت وجود انسان و این‌که خداوند چه چیزها و شگفتی‌ها از اسرار و اسماء خویش در او به ودیعت نهاده؛ و این همه کمال و جمعیت در آنها نیست، آگاه نبودند؛ از سجده به آدم سر باز زدند و خلافت او را نپذیرفتند و گفتند: «آیا در زمین کسی را خلیفه می‌کنی که در آن فساد می‌کند و خونها می‌ریزد و حال آن‌که ما به حمد و شکر تو تسبیح می‌کنیم و تو را به پاکی می‌ستاییم؟» (بقره / 30) ولی نتوانستند تسبیح و تقدیس آدمیان را دریابند؛ زیرا هر موجودی خدا را به اندازه تجلّی صفات کمال الهی در او که آن را صفات جمال و صفات جلال - یا آن‌چه در اصطلاح دین و عرف، اخلاق خیر یا شر، طاعت یا معصیت می‌نامند؛ فرقی نیست. پس انسان کامل که به رمز آدمی‌اش می‌گوییم - همان جنس بشری است در برترین مراتب خود که کمالات وجودی و عقلی و روحی و مادی جز در او گرد نیامده است. و اگر چه «انسان کامل» در اصطلاح ابن عربی مرادف جنس بشری و همه آدمیان است، جز در برترین مراحل و مراتب مصداق نمی‌یابد و آن، مرتبه انبیا و اولیا است. و کامل‌ترین انسان‌ها بدون تردید، پیام‌البرلام محمد (ص) است اما نه جسم محمد (ص) که برانگیخته شد بلکه «حقیقت محمد (ص)» یا روح محمد (ص) است که مظهر کامل ذات و اسما و صفات الهی است.

پس بطور خلاصه، هر گاه از انسان به معنی جنس بشری سخن بگوییم، چون همه کمالات حق در او متجلّی می‌شود، خود او حق است که هستی خود را در آیینۀ وجود مپهند. و به وسیله انسان است که غایت هستی تحقق می‌یابد و مقصود از غایت هستی، شناخته شدن حق است، و این کار از طریق وجود انسان امکان‌پذیر می‌شود که



او را در خود و دیگران می‌بیند و می‌شناسد. و این همان نکلتی است که حلاج در شعر معروف زیر بدان اشاره می‌کند:

پاکی کسی راست که «ناسوت» او راز روشنایی «لاهورت» درخشان و آشکار کردتا بدانجا که برای آفریدگان خود در صورت خورنده و آشامنده آشکار گشت. (حلی 1385: 93-95)

### سیر نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی

انسان کامل (کلمه الاهیة) برابر است با (Thelogos) که در اسلام و تمدن اسلامی به صورت های مختلف تجلی کرده است. در میان صوفیه اسلام، محیی الدین ابن عربی<sup>۱</sup>، به این امر نیز بیش از دیگران توجه داشته است و عقاید او در باب کلمه یا حقیقت محمّدیة، یا انسان کامل از این لحاظ اهمیتت بیشتری دارد. وی «کلمه» را به معانی مختلف به کار می‌برد، به تناسب چشم اندازهایی که به مسایل دارد: از نظر متافیزیکی محض، او «کلمه» را نیرویی خردمند و ساری و جاری در جهان می‌داند و مبدأ تکوین و حیات و تدبیر آن؛ به این لحاظ «کلمه» در نظر ابن عربی همان مقامی را داراست که عقل اول در مذهب افلطین یا عقل کلی، در مذهب رواقیان. از نظرگاه تصوف «کلمه» سرچشمه هر نوع علم الهی است و منبع وحی و الهام و ابن عربی آن را «حقیقت محمّدیة» و «روح خاتم» و «مشکلات خاتم الرسول» می‌خواند که جایگاه آن، سر قلب صوفی است. در ارتباط با انسان، ابن عربی کلمه را به نامهای «کلمه»، «آدم»، «حقیقت محمّدیة»، «حقیقت انسانیة» و «انسان کامل، می‌خواند و از لحاظ ارتباطی که با جهان دارد آن را به نام «حقیقة الحقایق» می‌خواند. و به اعتبار این که به گونه طوماری همه چیز را در خود دارد آن را «کتاب» و «علم اعلی» می‌خواند.

آنچه در این جا باید یادآوری شود این است که کلمه الاهیة یا (Thelogos) که رایج ترین تصویر آن با نام «انسان کامل» در تمدن اسلامی رواج دارد، مفهومی است با تمام آمیختگی ای که با عقاید اسلامی و قرآن و حدیث دارد، دارای ریشه های غیراسلامی است. برطبق تحقیقی که مرحوم ابوالعلاء عقیفی کرده است عقاید ابن عربی در باب

<sup>۱</sup>. عارفان می‌گفتند انسان حدقه عین الله و محیی الدین عربی دؤ «ص آدمی» از کتاب فصوص الحکم انسان را «مردمک دیده آفرینش» می‌خواند. شعر مولوی نیز اشاره به همین معنی در عظمت پایگاه انسان است.

انسان کامل یا حقیقت محمّـدیه تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی است. «هانس هانریش شدر» در تحقیقی که در باب مفهوم انسان کامل در اسلام کرده است، ریشه‌های ایرانی این اندیشه را مورد نظر قرار داده است و می‌گوید: اندیشه انسان کامل، رابطه‌ای استوار دارد با اندیشه‌های شرق باستان به ویژه جانب ایرانی آن. یا باید گفت ترکیبی است از جنبه‌های ایرانی و هلنی. وی می‌کوشد که ریشه‌های این فکر را با مفهوم انسان نخستین، در اوستا مربوط کند: گیومرث که در بندهشن، برای آن مبانی تحقیق خود را مچوید. و معتقد است که انسان نخستین در تفکر ایرانی باستان، دارای وظیفه‌ای جهانی است، نمونه انسانیّت است. و افسانه‌ای وجود دارد که از اجزاء هشتگانه پیکر او بوده که تمام معادن هشتگانه به وجود آمدند. گوتس به این نتیجه رسیده است که در قرن پنجم قبل از میلاد، در ایران، تناظری میان انسان (به عنوان عالم اصغر) و جهان (به عنوان عالم اکبر) وجود داشته است، یعنی این اعتقاد رواج داشته که جهان، انسان اکبر است و انسان، عالم اصغر، و در نبردی که میان جهان مینوی و جهان اهریمنی وجود دارد، انسان به عنوان پیامبر و رسول خداوند، در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع برمی‌خیزد. هم‌چنان که در آیین مانی نیز چنین است. آنچه مسلم است این است که برداشت اساطیری از مفهوم انسان، از ویژگیهای تفکر ایرانی است و هیچ کدام از ادیان آسیای غربی و آیین یهود، به این‌گونه پرسش‌ها که انسان از کجا می‌آید، به کجا می‌رود و چه باید بکند، نپرداخته‌اند؛ حال آن‌که دژفکر ایرانی این مسأله شیوع کامل دارد.

در نوشته‌های هرمسی از قبیل (Poimandres) سخن از پدر اشیا یعنی نوس Novs (= عقل) و آنتروپوس Ayopwnos (= انسان) می‌رود که دومی ماهیّتی مساوی نخستین دارد و این‌که در انسان، همه چیز هست. اصطلاح انسان کامل نخستین بار در یک اثر هرمسی به کار رفته است به نام خطبه ناعاسنیه و از لحاظ سابقه این کلمه دارای کمال اهمیت است. چیزی که رابطه آن را به دقت باید مورد رسیدگی قرار داد مسأله پیوند میان انسان نخستین در معنی جهانی آن است با «آدم عهد قدیم» که به معنی نخستین کسی است که وحی بدو نازل شده است و سپس مسأله رابطه اینها است با مسیح که فکر انسان نخستین در او تجدید حیات می‌کند. در رابطه با این فکر باید موضوع «نبی صادق» را در نظر داشت که همواره در حالت آمدن و باز آمدن است و در صورت فردی انبیا، تا مسیح، این تکرار چهره او ادامه دارد و هر لحظه به شکلی، ظهور می‌کند.

و بدین گونه آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (علیهم السلام) و محمد (ص) همه یک روح قدسی اند که در صور گوناگون در ادوار تاریخ ظهور می کنند. و به گفته گلدتسهریر، این نظریه در اصل به غنوصیت مسیحی بازگشت می کند، یعنی اندیشه‌ای که مواعظ هومیلین Homilien منسوب به قدیس کلیمانس از آن سخن گفته (موعظه شماره 18 فقره 13): «جز یک نبی صادق بیش وجود ندارد و او انسانی است که خداوند او را آفریده و روح قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان، از همان آغاز، می گذرد با نام‌ها و صورت‌های متفاوت تا رحمت الهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد، پس از پایان قرون و اعصار.» بر حسب نظریه گلدتسهریر «المقنع نخشی»، نخستین کسی است که در عصر اسلامی به این نظریه اعتقاد داشته است و معتقد بوده است که او یکی از تجسد‌دهای همین روح قدسی است و حتی از صورت‌های پیشین این ظهور هم خود را فراتر می‌دیده و به گفته «نرشخی مؤلف تاریخ بخارا» می‌گفته است که «ایشان نفسانی بودند و من روحانی‌ام» و از نظر «گلدتسهریر» این اندیشه به گونه‌ای دیگر در آرای اسماعیلیه نیز ظهور کرده با این تفاوت که آنان به صورت منطقی‌تری این نظریه را تعقیب کرده‌اند و به جای تجسد روح قدسی از تجلی عقل کمالی و «ونی» در ادوار مختلف، به صورت «ناطق» سخن گفته‌اند و بیشتر متأثر از نظریه افلاطونی «صدور» بوده‌اند. بر طبق تحقیقات «شدر» زمینه انسان کامل، در تعالیم مانوی، از همان آغاز وجود داشته است و مانی به عنوان موجودی الهی که رهایی بخش انسان است و انسان نخستین، همواره مورد ستایش اتباع خویش بوده است و این را سروده‌های کشف شده در «تورفان» تایید می‌کند.

مرحله دیگری که در سیر اندیشه انسان کامل در اسلام باید مورد مطالعه قرار گیرد، مرحله آمیزش تصویر جهانی «آنتروپوس Ayopwnos» یا «لوگوس» و «نوس»، در فلسفه یونانی ادوار متأخر است. و این کار را در عصر هلنیسم شکل یافته تا به دوره اسلامی رسیده است. و بدین گونه آن چه وارد اسلام شده، آن شکل اساطیری و خرافی این اعتقاد نبوده، بلکه شکل نظام یافته‌ای است که از فکر یونانی مایه بسیار گرفته است، تا در اندیشه‌های محیی الدین ابن عربی به اوج خود رسیده است. اما در فاصله آغاز عهد اسلامی تا دوران محیی الدین، زمینه‌های مختلف تکامل این فکر باید به قوت مورد بررسی قرار گیرد.

«نیرگ» کوشیده است نشانه‌هایی از تصویر انسان نخستین - به عنوان جوهری نورانی - و نیز نشانه‌هایی از جنبه دوگانه زمینی آسمانی - یعنی آن چه مرتبط با «آدم» سلت در تصوف - و همچنین نشانه‌هایی از نظریه هبوط انسان نخستین را، در مبانی نظریه ابن عربی جستجو کند. در نظریه ابن عربی انسان ماهی‌تی است که تمام جنبه‌های حادث و قدیم، لاهوتی و ناسوتی را با هم، در خود دارد؛ تا آن جا که در نظر او «خدا و انسان و جهان، در جوهر و مضمون، شیء واحدی است. اینها مظاهری هستند برای یک فکر واحد و بر این اساس نسلان حلقه اتصال میان خداوند و جهان است، و انسان در چنین برداشتی جانشین خدا است. (خلیفة الله)» دو قرن پس از ابن عربی، عبدالکریم جیلی در کتاب خویش «الانسان الکامل» نظریه ابن عربی را در باب انسان به اوج کمال خود رسانده است و می‌توان گفت وی جوهر عقایدی را که در طول دو قرن پس از ابن عربی، در پیرامون نظریه وی، به وجود آمده است در کتاب خویش تلخیص کرده است.

به طور خلاصه می‌توان گفت که ابن عربی اندیشه انسان نخستین (انسان الا اول) را که ریشه ایرانی داشته با عقاید هلنیستی در باب لوگوس ونوس (= کلمه و عقل) و نظریه نبی و ولی به هم آمیخته است و آن را اساس جهان بینی خویش قرار داده است. (رینولدا، نیکلسون، 1382: 185-180)

ذکر این نکته لازم است که تعبیر انسان کامل در قرآن مجید دیده نمی‌شود؛ هم‌چنین داسناد مسلم قرن نخستین اسلامی از نظریه انسان کامل سخنی نرفته است، اما باید دانست که بن‌مایه‌های این نظریه همه در قرآن مجید هست، هم در تفسیرهایی که از برخی آیات ارائه شده است، و هم در پاره‌ای از احادیث قدسی، در قرآن کریم تصریح شده است که انسان وجهه الهی دارد (حجر/29؛ سجده/9؛ ص/38/72)، و نیز از سوی خداوند تکریم شده است (اسراء/70). هم‌چنین خلقت شب و روز، باران و نبات از بهر او صورت پذیرفته است و دیگر آفریندها مسخر اویند. (نبأ/8-9)

در حوزه حدیث نیز به حدیث‌های قدسی و نبوی برمی‌خوریم که از سویی، خداوند افلاک (جهان) را برای وجود انسان و به تعبیری برای وجود حضرت محمد (ص) - آفریده است: «لولاک لما خلقت الافلاک»؛ و از سوی دیگر، پیامبر اسلام به نشأت ازلی

خود در نبوت توجه داده است: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین.»

در تفاسیری هم که از قرآن به دست صحابه و تابعین صورت گرفته است، بن‌مایه‌های مربوط به نظریه انسان کامل را در حوزه عرفان اسلامی البته در باره شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص) - می توان دید. موضوع نور محمد (ص) - که پایه و اساس شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص) به عنوان انسان کامل قرار گرفته است - به تفسیر ابن عباس *«بَوَّلَ الْجَبَّ بِوَلِّ الْمَكْرُ لَهَا نَظُّ - رُ الْاِ سَى الْجَبَّ - ل...»* (اعراف/143) می‌رسد که آیه مزبور را به صورت *«انظر الى نور محمد (ص)»* در تعبیرها و تفسیرهایی که مقاتل بن سلیمان (150ق / 767 م) نیز از آیه 35 سوره نور (24) می‌کرده، مطرح بوده است.

این طرز تلقی از آیات قرآن حاکی از آن است که نظریه انسان کامل در صدر اسلام، با توجه به نشانه‌هایی از قرآن و نظریه‌هایی درباره شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص)، مطمح نظومفسران جهان اسلام بوده، و نظریه نبوت در اسلام، و سپس با نظریه امامت در مذاهب شیعی مربوط شده، و رواج داشته است. با آن که لفظ انسان کامل برای نخستین بار در اواخر سده ششم ق/12م توسط محیی الدین عربی مکتوب و مضبوط شده، لکن خیلی پیشتر از ابن عربی در نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا این تعبیر با بار معنایی اخلاقی، از سوی متفکران عالم اسلام ارائه شده بود.

چنان‌که راغب اصفهانی عنوان باب پنجم از کتاب تفصیل النشأتین (ص18) را چنین آورده *«فهیستکونین الانسان شیئاً فشیئاً حتى یصیر انساناً کاملاً»*. هم‌چنین بن‌مایه‌ها و پاره‌ای از مباحث مربوط به مفهوم انسان کامل - البته با تعبیری دیگر - در میان عارفان جهان اسلام، از نیمه نخست سده 3ق/9م شناخته بوده است. بایزید بسطامی، در نظریه عرفانی ولایت از ولی که به یکی از اسماء الهی *«الاول والآخر، والظاهر والباطن متحقق شده باشد»* با عنوان «کامل تام» تعبیر کرده است.

اما همان گونه که گفته شد پس از ابن عربی، عبدالکریم جیلانی نظریه انسان کامل او را به صورتی منظم و منسجم در اثر خود «الانسان الکامل» عرضه داشت. جیلانی علاوه بر این تألیف، مجموعه مسائل مربوطه به کمال انسان را در قصیده‌ای بلند، مشهور به «البوادر الغیبیه فی النوادر العینیه» به نظم در آورده است. جیلانی انسان کامل را مظهر کامل، اما خارجی و عینی الله می‌داند و کمال را مقوله‌ای کسبی می‌بیند، نه نوعی

و فطری. به نظر او انسان در صورتی که معراج روحی پیدا کند و در انتهای این معراج به وحدت ذاتی نائل شود، می‌تواند به درجه انسان کامل برسد.

هم‌چنان که سه مرحله احمدیّ، هویّت، انیّت - در نزول حق دیده می‌شود، معراج انسان نیز باید در سه مرحله متوالی به پایان برسد. در مرحله نخست، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که حق با اسماء خود بر او تجلّی می‌کند. انسان با این تجلّی نور اسماء الهی را فرا می‌گیرد و مقهور انوار اسمایی می‌شود که بر او تجلّی کرده است. در این مرحله انسان باید چنان تمکّن یابد که به تجلّی اسم الله برسد و خداوند اسم عبد را از او بر دارد و اسم الله را بر او ثبت کند.

در مرحله دوم، حق با تجلّی صفاتی بر انسان متجلّی می‌شود، به طوری که بنده ذاتاً به صفات حق اتّصاف می‌یابد و نفس او معدوم، و صفات او عین صفات حق می‌شود. با تجلّی صفاتی بنده انسانی با صفات الهی و خداگونه است.

در مرحله سوم تجلّی ذاتی بر انسان تحقق می‌پذیرد. در این مرحله انسان وحدت خود را با حق درمی‌یابد و به پایان معراج روحی که «مقام ختام» نام دارد، می‌رسد. بالاتر از این مقام، برای انسان مقامی نیست و تنها مقام کبریا هست که آن خاص حق است.

هر چند که انسان شناسی عرفانی ابن عربی و آراء او درباره انسان کامل پس از سده هفت (ه. ق) بر بیشتر عارفان غرب و شرق جهان اسلام تأثیرگذار است و اغلب صوفیه لفظ انسان کامل را همراه با معانی آن از او به عاریت گرفته‌اند، ولی چنین می‌نماید که در شرق جهان اسلام - یعنی خراسان - عرفانی بوده‌اند که اگرچه با مباحث مربوط به کمال و انسان‌آشنایی داشته‌اند، ولی از پذیرفتن لفظ انسان کامل - که نظریه وحدت وجود ابن عربی را القا می‌کرده است - اجتناب و امتناع کرده‌اند، چنان‌که جلال‌الدین محمد مولوی آرای خود را درباره سیر استکمالی انسان در الفاظ و مقولاتی دیگر بیان می‌کند.

هم‌چنین صوفیانی بوده‌اند که گرچه این تعبیر را پذیرفته‌اند، اما مسائل مربوط به کمال بودن انسان را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که مباحث آنان صبغه آرا و سخنان ابن عربی را ندارد و بیشتر با حکمت شرق جهان اسلام - شاید حکمت ایرانی - پیوستگی دارد. از این جمله است عزیزالدین نسفی که بی‌گمان باآر و آرای ابن عربی آشنا بوده و ظاهر آن از طریق گفتارهای پیر خود سعدالدین حمّویه - این آشنایی را حاصل کرده بوده است. در

همه آثار نسفی، تنها یک بار نام ابن عربی آمده و آن وقتی است که به اصطلاح «اعیان ثابته» اشاره می‌کند و می‌گوید که خودش ترکیب «حقایق ثابته» را بر جای آن می‌گذارد. هیچ یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن عربی و گزارشگر آثار او درباره مفهوم انسان کامل در نظر داشته‌اند، در گفتارها و اشارات نسفی در این باره دیده نمی‌شود. (دایرة المعارف اسلامی: 378 و 374)

### شناخت و تبیین انسان کامل در حوزه عرفان عملی

صوفیان هر عصر، ترقّی زندگی روحی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند و کسی که در طلب خداوند پا به راه می‌گذارد او را «سالک»، «راهرو» و «مرد راه» می‌نامند. سلوک<sup>۱</sup> راستین، راهی است که خداوند متعال و دین آسمانی به انسان ارزانی می‌دارد. دین الهی، شریعت را مدخل ورودی سیر و سلوک حقیقی و بازگشت به خویشتن انسانی می‌داند. اولین گام در سلوک الی الله بازگشت به حقیقت خویشتن از منظر قرآن و سنت، کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و خروج از آن است. حجاب ظلمانی، خصوصیت و رنگی است که بر روح انسانی عارض می‌گردد و روح را به سوی غیر خدای متعال سوق می‌دهد.

هر یک از حجاب‌های ظلمانی، دارای واقعیت ویژه‌ای در روح انسان است؛ از این رو، مجاهدت‌های علمی و عملی لازم برای خروج از آنها تلاش ویژه‌ای است که در نظام خلقت تعیین شده است.

این مجاهدت‌ها در حقیقت راه‌های تکوینی خروج از این حجاب‌ها است که می‌تواند انسان را نجات بخشد.

در حرکت انسان به سوی خداوند متعال براساس قوانین تکوینی و نظام سلوک، بعضی از اعمال ضرورت دارد و باید انجام گیرد که همان «واجبات» است و از بعضی اعمال نیز اجتناب و کناره‌گیری ضرورت دارد و باید از آنها اجتناب کامل شود که همان «حرّمات» است. عمل به واجبات و ترک محرّمات موجب می‌شود قلب پاکیزگی و

<sup>۱</sup> نسفی می‌گوید: سلوک در لغت عرب عبارت از رفتن است علی الاطلاق یعنی رونده شاید که در عالم ظاهر سفر کند، و شاید که در عالم باطن سیر کند. و بغزیدیک اهل تصوّف، سلوک عبارت است از رفتن مخصوص است و آن سیر الی الله و سیر فی الله است. (انسان الکامل: 137)

جلای اصلی خویش را به دست آورده، آماده گرفتن انوار الهی شود. امام صادق (ع) می‌فرماید: «**لَمَّا تَبَارَكَ وَتَعَالَى: مَا تَجِبُ بِّ ابْنِ بَابٍ مَّا اقْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ**»، خدای تعالی فرمود: بنده من با چیزی محبوب تر از آنچه بر او واجب کردم محبت مرا به خود جلب نمی‌کند. (کلینی، ج 2: باب اداء الفرائض)

شیخ محمود شبستری تمثیل زیبایی دارد و می‌گوید: شریعت چون پوست و حقیقت مانند مغز و طریقت در میان این و آن است، یعنی رهرو حق باید شریعت را موبه‌مو اجرا بکند و گرنه گمراه می‌شود:

او باید در طریقت و راه حق قدم بزند و منزلها را ببیماید تا به حقیقت برسد:

تبه گردد سراسر مغز بادام گرش از پوست بخراشی گه خام

ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست اگر مغزش بر آری بر کنی پوست

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت

(گلشن راز، 1386: 178)

اما سالک در طی طریق از همان لحظه‌ای که به راه می‌افتد و در پی تکمیل خود برمی‌آید، در راه وصول به منظور و مقصود خویش، از منازل و مراحل گوناگون می‌گذرد و مانند مسافرین جهان پیما، هر دم با منظره مخصوصی مواجه می‌شود. در هر قدمی مشکلی می‌یابد، به نشیب و فرازها برمی‌خورد، بیابان‌های وحشت افزا و راههای بی‌نهایت در پیش می‌بیند و بسیار واقع می‌شود که بعضی از خامان ره نرفته که ذوق عشق در نیافتند، چون عشق را در اول سرکش و خونی می‌بینند از مشکلات طریقت عنان برتافته، پای واپس می‌کشند. برخی در این راه که صورت بستن نهایت آن مشکل است و در همان بدایت طریق بیش از صد هزار منزل در آن است به وحشت می‌افتند. بعضی دیگر در بادیه سرگردانی، مانند رهروی که در شب سیاهی راه مقصود را گم کند، از راه واماند، معدودی از شیردلان هم از نشیب و فراز نیندیشند و خامی را نشان کفر دانسته، هرچه در طریقت پیش سالک آید خیر شمرده، با کمال دریادلی و دلیری و با نهایت چستی و چالاکی طی طریق کنند و به سر منزل مقصود رسند. منازل و مراحل پیمودنی طریقت متذوق و خارج از حد احصاء است. ولی بزرگان صوفیه، همه این منازل و مراحل را به چند مرحله بزرگ تقسیم نموده؛ «مقامات» نام نهاده‌اند و گفتند که سالک در طی طریق به تدریج و ترتیب



از همه این «مقامات» باید بگذرد تا به منظور نهایی خود که وصول به حقیقت، یعنی «فناء فی الحق» و «فناء فی الله» است برسد و «بقاء بالله» بیابد.

عزیز الدین نسفی سلوک را سیرالی الله و سیر فی الله می‌داند. در تعریف سیرالی الله می‌گوید: «سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خداوند هست گردد و به خدا زنده، دانا، بینا، شنوا و گویا بشود. سالک وقتی دید که هستی فقط خداوند راست، سیرالی الله تمام می‌شود، بعد از آن سیر فی الله آغاز می‌گردد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک چون به هستی خداوند هست شد، و به خداوند زنده، دانا، بینا، گویا و شنوا گشت، چندان اگر سیر کند که اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی به تفصیل و تحقیق بداند و ببیند، چنان که هیچ چیزی در ملک و ملکوت و جبروت بر او پوشیده نماند.» (انسان الکامل، 1379: 80)

وی معتقد است «ت سالک در ریاضات و مجاهدات نباید طلب کردن خداوند - از جهت آن که خدای را حاجت به طلب کردن نیست - اخلاق نیک، طلب علم و معرفت، طهارت، کشف اسرار و ظهور انوار باشد؛ بلکه مراد او از ریاضت و مجاهدت آن باشد که آدمی شود و مراتب انسانی تماماً برای او ظاهر گردد، که چون مراتب انسانی تمام ظاهر شود، سالک اگر خواهد و اگر نخواهد طهارت، اخلاق نیک، علم و معرفت، کشف اسرار و ظهور انوار هر یک به وقت خود ظاهر شوند و چیزهای دیگری پدیدار شود که هرگز تا به حال آن را نشنیده و بر خاطر سالک هرگز نگذشته باشد.» (همان: 138-139)

او توصیه می‌کند که سالک باید بلند همّت باشد و تا زنده است در کار باشد و به سعی و کوشش مشغول بود که علم و حکمت خداوند نهایت ندارد. از دیدگاه نسفی باطن سالک، مراتب دارد و از مرتبه‌ای تا به مرتبه‌ای هم تفاوت بسیار است. مرتبه اول از مرتبه اول می‌تواند اکتساب کند و مرتبه آخر از مرتبه آخر کسب نماید. علم و معرفت، برای سالک به این طریق هم حاصل می‌شود. هم‌چنین خواب راست، وجد، وارد غیبی، الهام، علم لدنی، بر همین منوال است. و این معنی به کفر و اسلام تعلّق ندارد و هر که آئینه دل صاف گرداند، این اثرها را می‌یابد و این مسایل در خواب بیشتر است؛ از جهت آن که در خواب حواس معزول هستند و کدورتی که به واسطه حواس و به وسیله خشم و شهوت برای باطن حاصل می‌شود، کمتر است. به همین علّت باطن در آن ساعت از عالم غیب اکتساب علوم می‌کند. بنابراین خلوت،

عزت، ریاضت و مجاهدت سالکان برای آن است تا جسم آنها در بیداری همچون جسم آن کسانی باشد که در خوابند، حتی پاک‌تر و صاف‌تر.

و در ادامه می‌گوید: «ای درویش! سالکان بر تفاوت اند و مزاج سالکان بر تفاوت است. بعضی به اندک ریاضت که بکنند این اثرها در خود یابند، و بعضی سالهای بسیار ریاضت کشند و این اثرها در خود نیابند.» (انسان کامل: 141)

وی برای کسانی که «سلوک» می‌خواهند، معرفت چهار چیز را لازم می‌داند: «یکی معرفت مقصد، یکی معرفت رونده به مقصد، یکی معرفت راه به مقصد و یکی معرفت هادی که شیخ و پیشوا است. بی‌معرفت این چهار چیز سلوک میسر نیست.» و در مقصد و مقصود سالکان می‌گوید: «بدان که مقصد و مقصود سالکان کمال خود است. و بعضی گفته‌اند که روح سالک است، و بعضی گفته‌اند که عقل سالک است و بعضی گفته‌اند که نورالله است. و این ضعیف می‌گوید که رونده باطن سالک است از جهت آن که باطن سالک یک نور است و آن یک نور را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، به اعتباری، نفس و به اعتباری روح و به اعتباری قلب، و به اعتباری عقل و به اعتباری نورالله گفته‌اند، و مراد از این جمله یک جوهر است و آن یک جوهر، حقیقت آدمی است.» (همان: 142)

هم‌چنین دانستن هجده چیز را برای سالک ضروری می‌بیند تا به علم الیقین و عین‌الیقین بشناسد: معرفت دنیا، کار دنیا، آخرت و کار آخرت، معرفت مرگ، حکمت مرگ، شیطان و امر شیطان، معرفت ملک، امر ملک، نبی و سخن نبی، معرفت ولی، سخن ولی، معرفت خود، امر خود و معرفت خداوند و امر خداوند. (همان: 146)

نسفی هم‌چون دیگر عارفان، همراهی شریعت، طریقت و حقیقت را تأکید می‌کند و معتقد است که سالک باید اول از علم شریعت آنچه مایه است بیاموزد و یاد بگیرد و آنگاه از عمل طریقت آنچه مایه است بکند و به جای آورد، تا انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش او روی بنماید. (انسان کامل: 74)

او سایرین الی الله را دو گروه می‌کند که هر طایفه‌ای به طریقی است: یکی طریقی تحصیل و تکرار را می‌رود، اینها سالکان کوی شریعت‌اند و یکی طریقی مجاهده و اذکار را دارد، که اینها سالکان کوی طریقت‌اند. نسفی در ادامه این مطلب بیان می‌کند که طریقی

یکی بیش نیست و اگر دو طریق است، طریق مجاهده و اذکار به سلامت‌تر و نزدیک‌تر است. (همان: 142-143)

شرایطی که برای سلوک از دیدگاه عزیزالدین مطرح است شش چیز می‌باشد: «وَلْ تَرَکْ مَالًا، وَ تَرَکْ دَوَسْتًا، وَ تَرَکْ جَاهًا، وَ تَرَکْ مَعَاصِيَ، وَ اخْلَاقًا بَدًّا؛ دَوْمٌ صَلِحٌ اسْتَبَاحَ خَلْقًا عَالَمًا وَ نِیَاز دَرْدَنَ مَرْمًا بِدَسْتٍ وَ زَبَانًا وَ دَرِیغَ نَکَرْدَنَ شَفَقَاتًا اَز هِیچ کَسِّ بَه گُونَه‌ای کَه هَمه رَا هَمچُون عَاجِزٌ وَ بَیچَارَه وَ طَالِبٌ بَدَانَد؛ سَوْمٌ عَزَلَتٌ، چَه‌آرَم صَمَتٌ، پَنجَم جُوعٌ وَ شَشَم سَهْر.»

داشتن یک شیخ صاحب برکت که سالک بتواند طی طریق کند و سختی‌ها و موانع را کنار بزند، یکی از مهم‌ترین اجزای عرفان نسفی است. او در ضمن اظهار نظری خاص چنین می‌گوید: «بدان که صحبت اثرهای یقی و خاصیت‌های عظیم دارد، هم در بدی هم در نیکی. هر سالکی که به مقصد رسید و مقصود حاصل کرد، از آن بود که به صحبت دانایی رسید. و هر سالکی که به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد، از آن بود که به صحبت دانایی نرسید. کار صحبَتِ دانا دارد. این همه ریاضات و مجاهدات بسیار و این همه آداب و شرایط بی‌شمار که در راه تصَوِّفِ نهاده‌اند، از جهت آن است تا سالک شایسته صحبت دانا گردد، که سالک چون شایسته صحبت دانا گشت، کار سالک تمام شد.» (مقصد اقصی، 1352: 220-221)

از اینجا به بعد، نسفی می‌پردازد به آداب سلوک که مشخصه برجستگان اهمیّت دادن به عبادت در زندگی روزمره سالک است:

«بدان که ادب اول در سلوک پیوسته بر طهارت بودن است، هر نوبت که طهارت سازد، دو رکعت نگر وضو گذاردن است. در رکعت اول بعد از فاتحه بخواند: «نَّ یَعْمَلُ

أَوْ یُظَلِّمُ نَفْسَهُ سُبْحَانَ اللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.» هر که عمل زشتی از او سرزند

یا به خویشتن ظلم کند، سپس از خداوند طلب آمرزش کند خداوند را بخشنده و مهربان خواهد یافت. (الف / 110) و در رکعت دوم سالک باید بخواند: «إِذَا فَعَلُوا

فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ ذَلِيلِينَ فَاسْتَجِبْ لَهُمْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ دُخَانًا وَسَاءَ لِمَنْ ظَلَمَ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ دُخَانًا عَذَابًا

عَلَمِي مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» و کسانی که هر گاه کار ناشایسته‌ای از ایشان سرزند یا

ظلمی به نفس خویش کنند خداوند را به یاد آورند و از گناه خود طلب آمرزش کنند

که، جز خداوند هیچ کس گناهان را نمی آمرزد و آنها کسانی هستند که اصرار در کار زشت نکنند، چون به زشتی معصیت آگاهند (آل عمران / 135). ادب دوم اوقات روز و شب را قسمت کردن است، یعنی هر وقتی را وردی معین ساختن، ورد عبادت، ورد غذا و ورد خواب تا از عمر او هیچ ضایع نشود.

ادب سوم نماز تهجد است، یعنی در نیمه آخر شب، دوازده رکعت نماز کند، آن گاه نماز «وتر» سه رکعت و بعضی در تمام نماز تهجد بعد از فاتحه این آیه خوانده‌اند: «وَمَنْ يَلِ لَيْلٍ فَتَلَهَّسْجَىٰ لَدُنَّ بِهَا قَلْبُهُ لَّيْلًا كَرِيْمًا مَّحْمُوْدًا (ا لاسراء / 79) و بعضی از شب را بیدار و تهجد بخشد و نماز شب به جا آورد، باشد که خدایت به مقام محمود مبعوث گرداند.

ادب چهارم نماز چاشت است، یعنی هر روز به وقت آفتاب برآمدن دو رکعت نماز اشراق بگذارد و به وقت چاشتگاه دوازده رکعت نماز چاشتگاه بگذارد.

ادب پنجم نماز اوابین است، یعنی میان نماز شام و نماز خفتن دوازده رکعت نماز بگذارد ادب ششم دوام ذکر است.

ادب ششم خاطر شناختن است، یعنی خاطر چهار قسم است: رحمانی، ملکی، نفسانی و شیطانی و هر یک علامتی دارد. (ر.ک. انسان الکامل: ص 105)

ادب هفتم هر روز یک جزو از سخنان مشایخ خواندن است.

ادب هشتم خدمت در خانقاه قبول کردن است.

ادب نهم هر روز یک نوبت در صحبت درویشان نشستن است و سخن ایشان شنیدن ادب دهم ماجرا گفتن است، یعنی اگر درویشی سخنی گوید یا کاری کند که او برنجد باید که در دل نگه ندارد و در نظر درویشان به آن درویش به طرقی لطف ماجرا گوید.

ادب یازدهم مجاهده و ریاضت کشیدن است. «(کشف الحقایق، 1344: 133-132)

بنابراین سلوک صوفی بر عبادت خداوند مبتنی است و لحظه‌ای نمی گذرد که او به کاری خالی از فکر خداوند مشغول باشد. نیمی از آداب یاد شده براساس نماز قرار دارد، که تعدد و تکرار آن زندگی سالک را به طاعت و عبادت کامل سوق می‌دهد. در واقع، نماز در اثر دیگری از نفسی نیمی از سلوک وصف شده است. «یا عزیز! حقیقت سلوک دو قدم است؛ از حجاب‌ها گذشتن و به مقامات رسیدن است. هر چیز که از خود دفع

باید کردن حجاب است و هر چیز که حاصل می‌باید کردن، آن مقام است. پس هر که از صفات ذمیمه و اخلاق ناپسندیده پاک شد از جمله حجاب‌ها گذشت؛ و هر که به صفات حمیده و اخلاق پسندیده موصف و متخلّق شد به جمله مقامات رسید. و هر که از جمله حجاب‌ها گذشت طهارت ساخت، و هر که به جمله مقامات رسید نماز گزارد، زیرا که حقیقت طهارت فصل است و حقیقت صلاة وصل است.» (لوید ریجون، 1378: 214)

انسان در نظر نسفی بر دو گونه است: کامل و ناقص. انسان کامل کسی است که در شریعت، طریقت و حقیقت تمام باشد و به عبارت دیگر در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف کامل باشد. چنان‌که دیده می‌شود، نسفی در تعریف انسان کامل، از الفاظ تداول و در تفکّر باستانی ایران بهره برده است. نام‌هایی که او برای انسان کامل برمی‌شمارد، نیز نام‌هایی است که با اسامی انسان کامل در آثار ابن عربی و گزارشگران آثار او پیوندی ندارد. در نام‌های انسان کامل نسفی می‌توان بن مایه‌ها و ریشه‌های حکمت ایرانی را جستجو کرد، نام‌هایی چون پیشوا، دانا، جام جهان‌نما، آینه گیتی‌نما، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، خضر، صاحب زمان و جز آنها.

نسفی رسیدن به مرتبه انسان کامل را غایت خواسته‌های سالکان عارف دانسته، و به این صورت مسأله وجودی بودن و فطری بودن آن را که نزد ابن عربی مطرح بوده است، در نظر ندارد. با این همه نسفی بر این باور است که انسان کامل چون قطب است در عالم هم‌چنان‌که در شخص یک‌بقل وجود دارد، در عالم نیز یک انسان کامل عالم می‌شود؛ چون او درگذرد، دیگری از انسانها که اقوال، افعال و اخلاق نیکو دارد، بر جای او می‌نشیند. انسان کامل سعی بلیغ دارد که بشر را با قاعده و قانون نیک آشنا سازد و بدی و ناراستی را از جهان بردارد. با وجود این، انسان کامل نسفی، دارای قدرت دنیایی نیست و به نامرادی می‌زید، اگر چه از لحاظ علم و معرفت کامل است، به اعتبار مراد و قدرت ناقص است. البته اتفاق می‌افتد که انسان کامل در مقام حاکم و پادشاه قرار گیرد و صاحب قدرت شود، اما با این همه، عجز و نامرادی او بیش از قدرت اوست.

از مقایسه تعلیمات مکتب ابن عربی و آرای نسفی درباره انسان کامل برمی‌آید که نسفی رسیدن به کمال را در انسان به هیچ ملکه ماوراء حسی از قبیل حقیقت محمّدیه نسبت نمی‌دهد. انبیا و اولیا را در زمره انسان کامل می‌داند، ولی هر انسانی را نیز که در شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت به کمال برسد، انسان کامل محسوب می‌دارد. به این اعتبار انسان

کامل نفسی بیرون از قلمرو انبیا، کسی است که در حد انسان خانقاهی و شیخ صوفیه که بر اثر سلوک به مرحله کمال در معرفت شریعت، طریقت و حقیقت رسیده باشد، اما همین انسان کامل وقتی در می‌یابد که زندگانی در دنیا از روی جبر و همراه با نامرادی است، به ترک روی می‌آورد و عزلت می‌گزیند و قناعت پیشه می‌کند و گم‌نامی را ترجیح می‌دهد و درین حال، از صفت آزاد بهره‌ور، و انسان کامل آزاد نامیده می‌شود.

نفسی از وجهی دیگر نیز مسأله انسان کامل را مطرح می‌کند، به گفته او ذات احدیّت وجودی یگانه است و ظاهری دارد و باطنی؛ باطن آن نوری است واحد که جان عالم است و هر چه در عالم هست، از این نور است. اما تظاهر آن نیز تجلی همین نور است. وجود یگانه حق با تجلی این نور است. اما تظاهر آن نیز تجلی همین نور، عالم هستی را هم چون آینه و مظهر خود آفرید و کثرات در آن ظاهر شد. هر چند موجودات کلاً مظهر و آینه این نورند، اما تا آنسلی است که مظهریّت آن نور را به کمال دارد و هم چون جام جهان‌نما و آینه گیتی نمای آن نور است و غایت آفرینش هم اوست.

این وجهه انسان کامل نیز با آنچه ابن عربی و گزارشگران آرای او در این باب طرح کرده‌اند، همانندی ندارد و بیشتر به حکمت نوریه در جهان تفکر ایرانی پیوستگی دارد؛ هر چند که نفسی آن را از آرای طبیعیان (دهریه) برمی‌شمارد.

از نیمه دوم قرن هفتم (ق/13م) که نظریات ابن عربی به دست گزارشگران آثارش در شرق و غرب جهان اسلام رسوخ کرد، بیشتر طریقه‌های خانقاهی با مفهوم انسان کامل آشنا و مربوط شدند، تا جایی که هیچ سلسله و طریقه صوفیانه‌ای پس از نیمه دوم قرن هشتم در جهان اسلام دیده نمی‌شود که به گونه‌ای تعلیمات ابن عربی را در مورد انسان کامل نپذیرفته باشد. ثلر نظریه انسان کامل در صورت و حقیقت محمدّیه (ص)، در شعر و ادبیات عرفانی بسیار آشکار است، و در اشعار غنایی کسانی چون سنایی، عطّار، مولوی، فخرالدین عقی، اوحدالدین کرمانی و شیخ محمود شبستری شخصیت انسان کامل غالباً هم چون معشوق و مظهر جمال الهی تصور می‌شود و در استعاره‌هایی چون بت، ترسابعه، ساقی، و در تعبیراتی چون آینه، سیمرغ، هما، آفتاب، ماه، قلندر، پیر می‌فروش، مطرب و جز آنها جلوه می‌کند. (دایرة المعارف بزرگ اسلامی: 374-378-380)

در جهان بینی عرفان اسلامی، انسان به واسطه دارا بودن گوهر دل و جان که گنجینه سرار حق و تجلی گاه انوار الهی است و به حکم آیات: «لقد کرمنا بنی آدم...»

(الإسراء / 70)، «وَأَلَّيْ جَاءَ لِي فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (البقره / 30) و «لَمْ آدَمِ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقره / 31) مظهر جمیع صفات و اسمای خداوندی شده و مباحی به تکریم و جان‌شینی باری تعالی و شایسته پذیرش بار امانت (الاحزاب / 82) و صفت احسن التقویم (التین / 4) گردیده و در عرصه کاینات تنها موجودی است که:

ج ک ر مناست بر فرق سرش طوق اعطیناست آویز برش  
جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه اند او عرض  
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن، عالمی پنهان شده

(مثنوی)

به عبارت دیگر، انسان عالمی است اکبر که خداوند در سرشت وی استعدادهایی شگفت‌انگیز را به ودیعت نهاده و به او این توان و فرصت را عطا فرموده است تا به مدد اراده و کوشش آن استعدادها را از قوه به فعل درآورد و با پیمودن راه تکامل و عروج معنوی که لازملف متخلّق شدن به اخلاق الله است، بدانجای رسد که طبیعت را مسخر قدرت خویش سازد و همانند خداوند بر کائنات فرمان براند و جز خدای نبیند. انسان کامل مثل اعلا و نمونه تام و تمامی است از پویندگان این راه که ارزشهای انسانی را در حد کمال در خود پرورده‌اند و با چوگی بر نفس امّاره و تمایلات شیطانی، وادی سلوک را به قدم صدق و ره توشه ایمان درنوردیده و به سرمنزل مقصود دست یافته‌اند. از دیدگاه عرفان اسلامی که اساس آن بر آرمان‌گرایی و نوعی ایده‌آلیسم مبتنی است، انسان کاملی که سالکان طریق حقیقت او را به عنوان نمونه و سرمشق و راهنما و راه‌شناس خود در سیر و سلوک می‌جویند و دست‌یابی به دامن رهبری و پایگاه معنویت را آرزو می‌کنند، به عالی‌ترین صفات و سجایای اخلاقی آراسته و از آن «یافت‌می‌نشود» هایی است که فیلسوفان حقیقت‌جویی نظیر دیوجانس، چراغ به دست به دنبال یافتن او در تکاپو بوده و اشتیاق درک دیدارش را داشته‌اند.

در آثار عارفان شهیری چون سنایی، عطار، مولانا و ... هدف نهایی از طرح و تحلیل کلیه مباحث عرفانی و ارائه داستان‌ها و تمثیلات شیرین و ژرف‌نگری‌های دقیق روانی و کلامی از ابعاد شخصیت‌های در اوج یا حسیض اخلاقی چیزی جز تبیین و توجیه صفات ارزشمند انسان کامل و رهنمونی به مکتب روحانی او منظور نظر نیست. این انسان که در

نظر صوفیه هدف غایی تربیت به شمار می‌رود، مظهر جمیع اسما و صفات خداوندی، نگهبان جهان و شرط بقای طبیعت است و اگر محض او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید و نوری که خداوند را به خود می‌نماید، پدید نمی‌آمد.

جام جهان نما دل انسان کامل است مرآت حق نما به حقیقت همین دل است

(نعمت‌الله ولی، دیوان)

«ان الانسان الكامل هو قطب الذي تدور عليه الافلاك الوجود من ا و له و آخره وهو واحد منذ كان الوجود الى ابد لا بدین ثم تنوع فی ملابس ... فاسمه الاصلی الذي هو محمد صلی الله علیه و آله و سلم.» (رزمجو، 1375: 219-222)

اگر چه هدف نهایی، معاینه خداوند است، در آثار نسفی اشارات مکرر به سالکی است که یا در بهشت است یا در دوزخ. در اصطلاح اهل تصوّف، در دوزخ بودن حالت دوری از خداوند است که امکان مشاهده او وجود ندارد. اما بهشت مکانی است که سالک می‌تواند خداوند را به عیان ببیند. همان‌گونه که نسفی بیان می‌کند، بعضی از صوفیه مدعی‌اند که امکان دیدار خداوند در این جهان هست؛ بنابراین، همان‌طور که در عالم دیگر بهشت و جهنمی وجود دارد، در این عالم نیز بهشتی هست و دوزخی. در این عالم دوستی مال و جاه، طلب مال و جاه، حرص و طمع، شرک و ناشناختن خدای دوزخ است، یا سبب دوزخ است. و دشمنی مال و جاه و ترک طلب آنها، قناعت، رضا، توحید و شناخت خدای تعالی و تقدس بهشت است. (کشف الحقایق، 1344: 202)

در مقصد الاقصی، نسفی، انجام کارهایی که سالک را به زندگی سعادت‌مندانه سوق می‌دهد به دو بخش تقسیم می‌کند: نخستین عامل ترک و عامل دوم معرفت خداوند است. او تنها راه درمان زیاده‌طلبی مردم را ترک چیزهایی می‌داند که شخص در طلب آنهاست و می‌گوید: بدان که ترک قطع پیوند است، و قطع پیوند در باطن آن است که دوستی دنیا به یک‌بار از دل بیرون کند، در ظاهر آن است که دنیوی آنچه دارد ترک کند و به درویشان ایثار کند. (مقصد اقصی، 1352: 222)

خواست محدود به چیزهای دنیوی نیست، زیرا به عقیده نسفی وابستگی و تعلق به دین و عالم آخرت از بعضی جهات نامطلوب است. این به خصوص وقتی مورد پیدا می‌کند که بُعد ظاهری دین بر مؤمن مستولی می‌شود.



«ای درویش! هر چیز که حجاب راه سالک می‌شود و مانع راه سالک می‌گردد، اگر دنیوی باشد یا اخروی ترک باید کرد. یعنی چنان که مال و جاه مانع راه سالک است، وقت باشد که نماز بسیار و روزه بسیار هم مانع راه سالک شود. یکی حجاب ظلمانی است و یکی حجاب نورانی.» (مقصد اقصی، 1352: 222)

نسفی ترک کامل هر چیز را تأیید نمی‌کند؛ بلکه ترک بتها به عقیده او به معنای عدم وابستگی به هر چیز تا آن اندازه‌ای است که زندگی را امکان‌پذیر کند. انسان باید در امر ترک واقع بین باشد؛ ترک ترک فضولات است نه ترک ما لا بَدَّ، از جهت آن که چنان که لها بسیار ناپسندیده و مانع راه است، ترک ما لا بَدَّ هم ناپسندیده و مانع راه است، از جهت آن که آدمی را قوت و لباس و مسکن به قدر ضرورت، ضروری است. اگر جمله را ترک کند محتاج دیگران شود و طمع پیدا آید، و طمع له مَ الخبائث است. چنان که مال بسیار فساد بسیار دارد، ترک ما لا بَدَّ هم فساد بسیار دارد. هر که ما لا بَدَّ داره عظمی عظیم دارد، و هر که ما لا بَدَّ ندارد محنتی عظیم دارد. به قدر ما لا بَدَّ نعمت است و چون از ما لا بَدَّ درمی‌گذرد محنت است. (همان، 223)

ترک، کار ساده‌ای نیست، زیرا انسان باید تعیین کند که مقدار لازم چیست. به همین دلیل نسفی می‌گوید مصلحت آن است که عمل ترک با کمک شخصی انجام شود که روحاً بالغ‌تر و پیشرفته از سالک است، یعنی شیخ.

ترک و بت‌شکنی دو گونه نتیجه دربردارد: یکی این که انسان ممکن است پس از روز داوری به بهشت رود، و دیگر این که ممکن است در این دنیا در قرب حق از زندگی سعتمندان‌های بهره‌مند باشد.

ترک مفهومی است که در بعد باطنی همه ادیان وجود دارد. اما معرفت خداوند شاید جنبه اختصاصی‌تری از هر یک از آنها باشد. به عقیده صوفیه، معرفت خداوند یعنی دیدن او در همه اشیا، زیرا اگر انسان چشم واقع بین داشته باشد، می‌بیند که هر چیزی از آفرینش نشانی است از خداوند، آفرینش او همه خوب است، زیرا امکان ندارد که خداوند چیز بدی خلق کند. نسفی می‌گوید: هیچ صفتی بد نیست، اما قومی آن صفات نه به جای خود کار می‌فرمایند. لذا می‌گویند آن صفت بد است. در عالم هیچ چیز بد نیست. جمله چیزها به جای خود نیک است، اما چون بعضی نه به جای خود باشد، نامش بد می‌شود. پس خدای تعالی هیچ چیز نیافرید، همه نیک آفریده است.

(انسان‌الکامل: 48)

با توجه به این دیدگاه کسی که در وقت مناسب اخلاق مناسب از خود نشان دهد، به خدا معرفت پیدا کرده است. لای الیته مسأله این است که انسان چگونه بداند در هر موقع چه اخلاقی داشته باشد.

الف- ساده ترین راه رسیدن به معرفت خداوند این است که تشخیص دهیم بهشت و جهنم در وجود خود انسان است: «بدان که یکی از دانایی سؤال کرد که مردم هرکس طریقی دارند و آن طریقی را طریقی نجات نام نهاده اند و هر کس نفسی طریقی از آن دیگران می‌کند. و من در این میان سرگردانم و نمی‌دانم که کدام طریقی پیش‌گیرم که نجات من در آن طریقی باشد و از آن طریقی مرا به غایت پشیمانی نباشد. دانا فرمود که برو نیکو سیرت باش که آدمی نیکو سیرت را در دنیا و آخرت بد نرسد و نیکو سیرت هرگز از کار خود پشیمان نباشد. سؤال کرد که نیکوسیرتی چون باشد؟ دانا فرمود که با هیچ کس بدی مکن و با همه کس نیکی کن و هیچ کس را بد مخواه و همه کس را نیک خواه که خاصیت نیک خواهی و نیک نفسی آن است که اول حال و کار نیک نفس و نیک خواه نیک شود. و خاصیت بدخواهی و بد نفسی آن است که اول حال و کار بدنفس و بدخواه بد شود. پس هر که بدی می‌کند و بدی خلق می‌خواهد، به حقیقت با نفس خود می‌کند.

«ای درویش! آدمی بدنفس و بدخواه حالی به نقد در دوزخ است و در آتش می‌سوزد، از جهت آن که دل آدمی بدنفس و بدخواه رنجور است به سبب احوال مردم. و هر چند احوال مردم نیکوتر می‌شود، آتش و عذاب وی سخت می‌گردد.» (کشف‌الحقایق، 1344: 203-204)

بنابراین، کسی که بدون دلیل معقولی چیزی می‌دزدد، از خود دزدیده است و کسی که مردمان دیگر یا حتی حیوانات را بی‌جهت آزار می‌دهد، فی‌الواقع خویشتن را آزار داده است. *مِنْ سِيفٍ يَهْمِنُ نَفْسِكَ*، (النساء / 79)

معنی: هر بدی به تو رسد از نفس تو است.

ظهور چنین اخلاقی در وقت نامناسب مستقیماً به دوزخ منتهی می‌گردد: *مِ عَذَابٍ* *فِي الْحَيَاةِ* *وَلَا عَذَابَ* *بِالْآخِرَةِ* *قُلْ* *إِلَّا رَعَدُ* (34)

معنی: در زندگانی دنیا عذابی دارند و عذاب اخروی سخت‌تر و سنگین‌تر است.

ب - راه دوم اطاعت از قوانینی است که خداوند بر امت خود فرو فرستاده است. قوانین اسلام (شریعت) کاملاً مشخص است، و شامل موضوعات گوناگون از ارث تا ازدواج می‌شود. با وجود این نسفی واقف است که در بعضی موارد شریعت را باید با دیدی باطنی فهم کرد: موحد می‌گوید که نیکی و بدی را و طاعت و معصیت را شناخت کاری عظیم است و هر کس نمی‌تواند آن را دانایان و کاملان.

«ای درویش! جمله ادیان بلکه جمله مذاهب اتفاق کرده‌اند که دروغ گفتن معصیت کبیره است، و راست دیده‌اند و راست گفتند. اما وقتی باشد که کسی راست بگوید و معصیتی عظیم کرده باشد، و وقت باشد که کسی دروغ بگوید و طاعتی عظیم کرده باشد، پس معلوم شد که نیکی و بدی را شناختن کاری مشکل است. ای درویش! عمل به نیت نیک می‌شود و به نیت بد می‌شود، و نیت را هم شناخت کاری عظیم است.»

(مقصد اقصی، 1352: 251)

پس، بر هر کس فرض است که تلاش کند تا نیت عمل هر شخص را بشناسد، اما تا این بدان معنی نیست که هر کس می‌تواند با اتکا به تفسیر باطنی و رمزی خود از قرآن کریم، قوانین شریعت را نادیده بگیرد. نسفی با این که رسالاتی درباره طبیعت باطنی اسلام نوشته است؛ هم مقصد اقصی و هم منازل السائرین را با این هشدار به پایان می‌برد که مسلمان باید راه حل نهایی را در شریعت بجوید: احتیاط از دست مده، یعنی شریعت را فرومگذار که هر کس که شریعت را فرو گذارد، البته پشیمان شود، که ترک الاحتیاط و الحزم سوء الظن. (منازل السائرین، 1341: 445)

«بدان که دانایان گفته‌اند که مصلحت آدمی در آن است که دعوی محقق از سر بنهد و پای از حد تقلید بیرون نهد و از سر تحقیق به عجز و نادانی خود اقرار کند و به یقین بداند که خدای را آن‌چنان که خدای است از سر تحقیق نمی‌توان دانست. و چیزها را آن‌چنان که چیزهاست به تحقیق نمی‌توان شناخت. چون این‌ها را دانست، آنگاه شریعت را عزیز دارد. و عزیز داشت شریعت آن باشد که امتثال اوامر و اجتناب نواهی کند و متقی و پرهیزگار باشد و هیچ از نگاه داشت شریعت فرو نگذارد و راست گفتار و راست کردار بود. و چون شریعت را عزیز داشت، بعد از آن بداند که کمال آدمی در آن است که به مرتبه انسانی رسد و از اوصاف ذمیمه و اخلاق ناپسندیده تمام پاک شود و به اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده تمام آراسته گردد.» (مقصد اقصی: 284-286)

تفسیرهای رمزی از شریعت منحصر است به کسانی چون مشایخ صوفی، که از شناخت معنوی بسیار زیادی برخوردارند، شناختی که سومین مرحله در راه حصول معرفت الهی است.

ج- روش علمای اسلام (از طریق مطالعه قرآن و حدیث) و روش فیلسوفان (از طریق استدلال و عقل) به نظر صوفیان مرحله مقدماتی به شمار می‌رود. اینان معتقدند که شیوه برتر برای شناخت خداوند تسلیم شدن در برابر او و استوار کردن ایمان با انجام اعمال عبادی و رعایت شرایط پارسایی، از قبیل نماز، ترک و دیگر کارهای صوفیانه از جمله ذکر و «پله» (مركب از چهل روزه‌تکاف برای تأمل و مراقبه) و نیز خواندن تسبیحات و ادعیه است. همه این اعمال باید زیر نظر شیخی انجام شود، و الا هیچ ارزشی ندارد؛ زیرا فقط شیخ می‌تواند اهمیت اثرات و رؤیتهای ناشی از این ریاضت‌ها را تشخیص دهد.

مقصود از این اعمال شناختن نفس است، زیرا انسان هدف آفرینش است، به لحاظ آن که صفات و اخلاق خداوند را می‌توان از طریق انسان مشاهده کرد. اگر انسان خود را کامل کند و صفت مناسب را در وقت مناسب ظاهر کند، هم‌چون آینه تمام نمای الهی خواهد شد. این است سبب استناد بسیاری از صوفیان به حدیث «گنجی نهفته بودم و می‌خواستم که شناخته شوم، پس آدم را بر صورت خود آفریدم. البته آدم صورت نوعی همه انسانهاست و بنابراین هر شخص بر صورت خداوند آفریده شده و دارای این استعداد است که همه صفات را به شیوه درست متجلی کند. از این دیدگاه می‌توانیم بفهمیم که چرا نفسی می‌گوید: «ای درویش! اگر عظمت و بزرگواری آدمی را دانستی، آن را یک علامت هست. اگر آن علامت در تو پیدا آید معلوم شود که آدمی را آن چنان که آدمی است دانستی و آن علامت آن است که من بعد هر چیز که طلب کنی باید که در خود طلب کنی و از بیرون خود طلب نکنی. اگر ذات خدای و صفات را می‌طلبی، در خود طلب کن. و اگر عقل، دل و روح، دل که روح اضافی است می‌طلبی، در خود طلب کن و اگر ابلیس و شیطان می‌طلبی در خود طلب کن و اگر قیامت و حساب و صراط می‌طلبی در خود طلب کن و اگر آب حیات می‌طلبی در خود طلب کن، از ظلمات طبیعت بگذر تا به آب حیات برسی. ای درویش! این همه می‌گویم و یقین می‌دانم که تو نمی‌دانی که من چه می‌گویم.»

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم  
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

(منسوب به روزبهان بقلی، 1352: 284-286)

نسفی طریق سعادت را که شامل ترک و معرفت خداوند است، در عباراتی چند خلاصه می‌کند. دستور العمل ساده‌ای که برای میلیون‌ها مسلمان آشناست: «لا اله الا الله». «ای درویش! ترک و معرفت خدای کلمه شهادت است. کلمه شهادت نفی و اثبات است. نفی، ترک بتان است و اثبات، معرفت خدای است. مال و جاه دو بت بزرگ‌اند [کی] بسیار کس را از راه برده‌اند و می‌برند [مال و جاه] معبود خلاق‌اند و بیشتر خلق، مال و جاه می‌پرستند. و می‌باید که ترا در این سخن هیچ شک نباشد که این چنین است و هر که ترک مال و جاه کرد و دوستی دنیا را از دل بیرون کرد، نفی را تمام کرد، و هر که معرفت خدای حاصل کرده؛ لثبات را تمام کرد. این است گفته بن  
لا اله الا الله.» (مقصد اقصی، 1352: 282)

در این راستا شیخ فریدالدین عطار مردی معتقد و مؤمن و پایه افکار عرفانی و موعظه‌های اخلاقی‌اش مبتنی بر اصول شریعت است. او می‌گوید: به هر دینی که هستی بدان پلیند و مؤمن باش. جهود محکم و متقن بودن بهتر از مردِ خام در دین ناتمام است.

به مردی رو در آن دینی که هستی که نامردی است در دین بت پرستی

(الهی نامه، 1386: 183)

عطار در پناه روشنایی شمع شریعت به سیر انفسی می‌پردازد و مراحل طریقت را می‌پیماید تا به دروازه حقیقت و معشوق حقیقی برسد. در هر موضوعی باب اندرز و موعظه را باز می‌کند و خطاب به انسان می‌گوید: ای کسی که در مقامر خاک همه چیزت را پاک باخته‌ای و موی سیلف به سپیدی گراییده و جوانیت به پیری بدل شده و دل پرنور و چشم روشنت به غفلت در کنج گلخن دنیا طی شده است، از کوی خرابات بیرون آی، باطل را از پیش بردار و راه حق پیش گیر، حبت مال و جاه فروگذار و از خود بگذر و قدم در راه این نه. نفس کافر را که بت توست، بر زمین انداز و در راه دین سستی

مکن که «نستانند در دین جز درستی». ای کسی که به غفلت سر نهاده و دین خود را بر باد داده‌ای، اندوه نان و جامه و ننگ و نام عامه تا کی؟ ابجد معنی بیاموز، و دل را به نور شمع شریعت روشن گردان. از کبوتر خانه تنگ دنیا پرواز کن و سقف شبرنگ آسمان را بسوزان، تو با داشتن مال دنیا باید دیندار باشی. اما ندانسته مست ظواهر دنیا شده و جویای دینی. نمی‌دانی که این دو با هم ترا دست نمی‌دهد. ترک دورویی گوی و سپاس یزدان به جای آر و به یاد داشته باش که بزرگی و نعمت و کار و بار پررونق تو نتیجه فضل خداوندی است. (برگردان از اسرارنامه، 1386: 204-200)

از نظر عطار پند و اندرزهای حکیمانه عارفان، چندان مشقت آور و طاقت فرسا نیست، بلکه درمان دردهای خود اوست. زیرا رذایل اخلاقی، قبل از هرکس دیگر به خود انسان آسیب می‌رساند.

چنان که می‌گوید نتیجه کینه توزی، حرص و حسد و ... سوختن خود انسان و سیر شدن او از زندگانی است:

مکن از کینه دَس، سینه پرسوز که خود در سوختن مانی شب و روز  
 حریمی را مکن بر خوشتن چیز که جان پاک تو گردد زین سیر  
 دروغ و کژ مگو از هیچ راهی که نبود زین بتر هرگز گناهی  
 حسد گر بر نهادت چیز گردد دلت از زندگانی سیر گردد

(اسرار نامه، 1386: 222)

و توصیه می‌کند سالک برای رسیدن به حق مسیر کمال را از جاده شریعت، طریقت و حقیقت طی کند. عطار شریعت را مرحله شناخت و خودآگاهی طبیعی و فنای اخلاقی می‌داند. در این مرحله انسان با علایق نفسانی «مهلکات» و «نجیبات» آشنا می‌شود و به حقایق از بزرگی وجود خویش دست می‌یابد. این هدف که در الهی نامه و اسرار نامه تحقق می‌یابد، درحقیقت مرحله دانستن و علم الیقین در سلوک عرفانی عطار است.

اما مرحله طریقت، مرحله خودشناسی متعالی و عرفانی است. انسان در پرتو این خودآگاهی فراهلیعی که پس از سلوک روحانی در قالب هفت وادی تحقق می‌یابد، به مرحله شکوفایی استعدادهای نهفته در وجود خویش می‌رسد و به مرحله عین الیقین نایل می‌شود و در پرتو چنین شناختی با حقیقت خویش در آینه سیمرغ دیدار می‌کند.

سرانجام در مرحله حقیقت که مرحله ناخودآگاهی متعالی است، انسان در اثر معرفتی که در طی سلوک عرفانی در مراتب آفاق و انفس حاصل می‌کند، به مرحله حق‌الیقین دست می‌یابد و حقیقت جان و در نهایت جهان بر او آشکار می‌شود و در نتیجه با حقیقت خویشتن که حقیقی یگانه با حق است، دیدار می‌کند. از وسایلت‌هایی که آگاهانه به کار می‌روند تا احساس تقرب به خداوند را در انسان به وجود آورند، عطّار جستن قرب به طوع و طاعاتی که زاید بر فریضه هستند، یعنی اللّٰهُ رَبُّ الْبَنَوٰفِلِ را می‌شناسد. از ذکر، یعنی یاد کرد خداوند در توجه به ذات او و غفلت از ماسوی با تکرار اسم آن حضرت و اقرار به وحدانیتش، از شب زنده داری‌ها، ریاضت‌ها و مجاهدات دیگر مانند نماز و روزه نفلی یاد می‌کند. قرب مطلق به حق از طریق حضور همه جانبه در محضر خداوند حاصل می‌شود. قشیری آگاهی از این حضور مستمر را اگر منظور این باشد که انسان از طرف خداوند مدام مشاهدت و محافظت شود، مراقبت می‌نامد و در باب مخصوصی از رساله خود مورد بحث قرار می‌دهد. (قشیری، 1381: 88-87)

عطّار این مضمون را در حکایتی این‌گونه وصف می‌کند:

زنی برگرد کعبه طواف می‌کرد و مردی نظر ناپاک بر او افکند. او مرد را هشدار داد که: تو در این‌جا از بهر دین آمده‌ای و نه از بهر خسران آخرت و خداوند پیوسته ناظر بر اعمال توست. عطّار ادامه می‌دهد: تو در پندار خود از او غایبی ولی بر تو حاضر است، چون حق تعالی در هر مقامی با توست، پس جز با آگاهی از حضورش گامی برندار. اگر تو یک گام بی او در راه نهی، بدان که در آن‌جا دچار سرگردانی خواهی شد:

چو حق با تو بود در هر مقامی / مزن جز در حضورش هیچ گامی  
اگر بی او زنی یک گام در راه / بسی تشویر باید خورد ناگاه

(الهی‌نامه، 1386: 296)

ابونصر سراج مصنف کتاب «اللمع» مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول، هر مقام را نتیجه مقامات قبل می‌داند و آن هفت مقام عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. البته مقامات را که از امور خارجی و از مقوله معاملات است، نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه کرد. زیرا در مقابل هر یکی از مقامات حالت

نفسی و تأثر باطنی و امر ذهنی، در سالک پیدا می‌شود که «حال» و مجموع آنها «احوال» نامیده می‌شود. صاحب کتاب «اللمع» ده حال وصف می‌کند که عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت (عشق)، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. (غنی، ج 2، 1383: 189-193)

شیخ فریدالدین عطار مراحل سیر و سلوک را طبق تجربیات و وحانی خود با توجه به رساله الطیر شیخ احمد غزالی و امام محمد غزالی تنظیم فرمود. عطار نشان راهش را که خود طی کرده و به وصال یار رسیده در کتاب «منطق الطیر» آورده و به سالکان جویای حقیقت تقدیم کرده است تا هرکس به قدر همّت خود از آن توشه‌ها برگیرد و ذخیره دنیا و آخرت خود سازد.

در این کتاب، عطار چگونگی رسیدن به حقیقت و کیفیت حرکت سالک را از نقطه شروع که طلب است تا مقصد که فنا و بقاء بالله است، در قالب داستان پرندگان که راهی سفر و در جستجوی سیمرغ حقیقتند توضیح می‌دهد. سیمرغ شاه پرندگان، جدا از آنها نیست، بلکه باطن و درون آنهاست. مرغان بی‌خبر از درون خود در آرزوی رسیدن به سیمرغ، سفر آغاز می‌کنند و پس از سیر و سلوک و گذشتن از هفت وادی، خود را سیمرغ می‌بینند.

انسان‌ها نیز پس از گذر از مراحل هفت گانه طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا خود را حقیقت مطلق می‌یابند که به صورتهای مختلف جلوه گر شده‌اند، و همه از کثرت به وحدت و توحید حقیقی می‌رسند و در درون، تضادها را محو می‌کنند و در خود حقیقی واحد، جاودانه باقی می‌ماند و تولدی دیگر که بقاء بالله است، در جان ظاهر می‌شود. (ریاضی، 1386: 106-107)

این نکته را عطار در مصیبت نامه نیز چندین بار آورده است؛ برای نمونه در پایان دیباچه کتاب یاد کرده که رهرو برای رسیدن به حقیقت باید به یاری عقل و شرع و شوق، چهل مقام در درون خویش پیش رود و چون در این سفر درونی، این چهل مقام را بیازماید، خواهد دید که همه چیز خود اوست:

عقل را در شرع باز و پاک باز / بعد از آن در شوق حق شوی مجاز  
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید / آن چه می‌جویی به ذوق آید پدید



چل مقامت پیش خواهد آمدن جمله هم در خویش خواهد آمدن  
 این چله چون در طریقت داشتی با حقیقت کرده آمد آشتی  
 چون بجویی خویش را در چل مقام جمله در آخر تو باشی والسّلام

(مصیبت‌نامه، 1386: 157)

بنابراین می‌توان یک نتیجه‌گیری کلی کرد: سالک در طریقت تا از همه مقامات نگذرد خود را در هر مقامی قبل از ورود به مقام بالاتر تصفیه نکند و تکمیل ننماید و نیز «احوال» روحانی را که خداوند نصیب او فرموده تحصیل نکند و مزه آنها را نچشد، سیر او تمام نیست و به کمال نرسیده است.

بعد از کامل کردن این مقامات و احوال است که سالک به مراحل و فضاهای عالی تصوّف می‌رسد که صوفیه مقام «معرفت» و «حقیقت» می‌نامند و در این مقام است که طالب «عارف» نامیده می‌شود و خود او این عرفان را در درون خویش احساس می‌کند و در این عوالم جان فزا است که «طالب» و «مطلوب» و «عارف» و «معروف» یکی میشوند و متحد می‌گردند. به این معنی که سالک چنان در خداوند فانی می‌شود که از هستی او جز نامی باقی نمی‌ماند و به این نظر که هر چه در او هست، «مطلوب» است می‌گویند «طالب» و «مطلوب» متحد شده‌اند.

مولانا در مثنوی مکرراً این موضوع را با شیرین‌ترین عبارات پرورانده است، از جمله در دفتر پنجم مثنوی در طی حکایتی می‌گوید: معشوقی از عاشق پرسید که تو خود را دوست‌تر داری یا مرا. گفت: من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته و اگر تو را دوست داشته، خود را دوست داشته‌ام. (غنی، ج 2، 1383: 195)

شیخ عطار در منطق الطیر می‌گوید:

تا تویی برجاست در شرک است یافت چون تویی برخاست توحیدت بتافت  
 تو دروگم گرد توحید این بود گم شدن گم کن تو، تفرید این بود

(منطق الطیر، 1387: 239)

و به قول شبستری مسافر الی الله آن کسی است که سلوک او سیری برای کشف حقیقت است از عالم امکان، تا از امکان به وجوب و از ممکن به واجب برسد و عیب و نقصانی با وی نماند و در حق فانی گردد. او کسی است که به عکس سیرا<sup>1</sup> وّل راه رود و از کثرت به وحدت برسد تا انسان کامل گردد:

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین<sup>1</sup> و نقصان  
به عکس سیرا وّل در منازل رود تا گردد او انسان کامل

(گلشن راز، 1386: 164-165)

وی هم‌چنین توصیه می‌کند که از کار دنیا‌گریزی نیست، اما تا نه آن چنان که تمام دوران حیات را شامل شود به کار عقبی نیز باید توجه داشت. زمان زندگی این جهان در برابر حیات آن جهانی بس کوتاه است. به قدر نیاز برای این دنیا و آن دنیا کار کن و توشه فراهم آور. هر چه داری برای حیات ابدی اخروی صرف کن، هر چند نیم خرما باشد، زیرا مال تو همان است که آن‌جا می‌فرستی، مابقی تاوان توست.

چون پس خشت لحد خواهی فتاد خشت برخستی چرا خواهی نهاد

(مصیبت‌نامه، 1386: 272)

از نظر عطار پند و اندرزهای حکیمانانه عارفان، چندان مشقت‌آور و طاقت‌فرسا نیست، بلکه درمان دردهای خود اوست. زیرا رذایل اخلاقی، قبل از هر کس دیگر به خود انسان آسیب می‌رساند.

انسان کامل او در منطق الطیر به احکام شرعی و طاعت و عبادت پای‌بند است :

هم عمل عم علم با هم یار داشت هم عیان هم کشف هم اسرار داشت  
قرب پنجه حج به جای آورده بود عمره عمری بود تا می‌کرده بود  
خود صلوة و صوم بی‌حدا داشت او هیچ سنّت را فرونگداشت او

(منطق الطیر، 1387: 128)

نیز در طریقت و حقیقت به کمال رسیده است :

<sup>1</sup>. شین، زشتی و عیب. (لغت نامه دهخدا)

لله ای بود از طریقت در برش افسری بود از حقیقت بر سرش

(همان: 106)

و می گوید عمر خود را به طاعت و فرمانبری بگذران تا عنایت و نظر مرد حق نصیب  
سالک شود:

تو به طاعت عمر خود می بر به سر تا سلیمان بر تو اندازد نظر

(همان: 128)

با وجودی که عطا آرزش زیادی برای عبادت قایل است، ولی تنها آن را برای  
رسیدن به کمال کافی نمی داند؛ از نظر او کسانی که در زندگی فقط عبادت را محور قرار  
داده و به آن مغرور شده اند؛ مصداق ابلیس اند که از استغنائی الهی غافل شد و تمام  
عبادات خود را بر باد داد:

بین چندین هزاران سال کابلیس نبودش کار جز تسبیح و تقدیس  
همه طاعات او برهم نهادند ز استغنائی خود بر باد دادند

(اسرارنامه، 1386: 91)

سنایی حکیم والا مقام در کتاب حدیقه برای رسیدن به حقیقت از تلاش و کوشش  
عارف عاشق در طی منازل راه سخن می گوید:

دو دو عالم یکی کند صادق سه سه منزل یکی کند عاشق

(حدیقه، 1377: 73)

و در عرفان عملی به این‌ها اشاره کرده است: توبه، زهد، فقر، توکل و رضا.  
هم‌چون بزرگان دیگر توصیه می کند که انسان باید امید خود را از همراهی روزگار  
ببرد چون دنیا برای پایداری خود افراد زیادی را بر بالای دار کشیده است و خیالات  
بیهوده نفسانی که هیچ پایه و اصلتی ندارند، به وسیله روزگار نقش بر آب می شود. پس  
قبل از آنکه این غدار بر تو غلبه نماید، دست از آن بشوی و رهایش کن:

پیش از آن کت بر آید این مکار برو این هفت و چار و نه بگذار

(همان: 441)

و درستی کار را در آن می‌بیند که سلاحی از وجود هستی خویش داشته باشیم، بدین صورت که با نابودی خودیت، پای در راه تکامل نهیم. آن وقت مثل حضرت عیسی (ع) موحد شده و می‌توانیم همانند او بر آب، طی طریق نماییم و به آسمان عروج کرده و در جوار آفتاب و ماه قرار بگیریم :

از سر، این دلق هفت رنگ برآر جامه یک رنگ دار عیسی وار  
تا چو عیسی برآب راه کنی همره از آفتاب و ماه کنی

(همان: 132)

وی می‌گوید: با صافی شدن و پاکی درون می‌توان صوفی شد، پوست و پشمینه را به اهل ظاهر واگذار کن تا چون چراغ خاموش بدون هیچ گونه تظاهر و خودنمایی ظاهر و باطنت یکی باشد :

توبه صفو و صفات صوفی باش پوست گو کوفتی و کوفی باش  
باش همچون چراغ در ماتم مرگ با دلق و سوگ هر سه به هم

(همان: 496)

و همواره گوشزد می‌کند که ما آدمیان با فهم ناقص و حواس حقیر خود قادر به شناخت خداوند نیستیم، برای معرفت او باید از همه کمی‌ها و نقص‌ها عاری شد، یعنی صفات عجز و ضعف و نقص را زدود و فنای در او گشت و آلتی در دست تصرف و تدبیر او شد تا بتوان او را شناخت. دعوت به فنای صفات قبل از فنای ذات (موتوا قبل ان تموتوا) در همه جای حدیقه صلا در داده است، تا آدمیان را به ارتقا و کمال معنوی و به درجه انسان کامل رهبر شود. در طریقت سنایی ملازمه با شریعت همه جا آشکار است. می‌گوید طریقت جز عمل به شریعت نیست.

و مردان حق را کسانی می‌داند که از ظاهر دین و شریعت به باطن آن رسیده‌اند و آن کسانی که در راه حق قدم نمی‌گذارند مانند آتش در هوا سرگردان هستند:

گرت باید که مرد باشی مرد خشک بگنا و گنه دریا گرد  
چنگ در راه حق زن ای سرهنگ کُرت نب و مراد نب و دنگ  
مرد کنز آب و خاک دارد عار به هوا بر نشیند آتش و دار

(حدیقه، 1377: 141)

انسان‌های کامل از نگاه او در حقیقت جاه و مقام را ترک کرده‌اند و تواضع پیشه ساخته‌اند :

در طریقت سر و کلاه مدار ورنه داری چو شمع دل پرنار  
گرهمی یوسفیت باید و جاه پیش حق باشگونه پال<sup>۱</sup> چو چاه  
سرکه آن بنده کلاه بود همچو بیژن اسیر چاه بود  
ورکله بایست همی ناچار همچو شمع آن کلاه از آتش دار  
کانکه در عشق شمع ره باشد همچو شمع آتشین کله باشد

(همان: 127)

چراغ تصوّف از مشکلات نبوّت نور می‌گیرد و روشنی دل جز بدین نور حاصل نمی‌گردد. خداشناسی و عرفان آدمی از دنیا نشأت می‌گیرد. گلی است که ریشه در خاک دارد. دست عارف در دنیاست؛ او باید نخست جهان و خود را بشناسد و ممالک و مضایق آن را پیش چشم آورد، تله ترک شهوات و لذّات توفیق یابد و از خطر شیطان نفس مسلّم گردد، از این رهگذر است که نقد دنیا و مردم آن پیوسته مدنظر سنایی است. درین جا است که او عالمان ریایی و دنیادوست و جاه طلب و مردم شیطان صفت را از دم تیغ انتقادهای تند و گزنده می‌گذراند.

او سفر به سوی حق را با پا میسر نمی‌داند و می‌گوید: آینه دل را صاف و صیقلی کنید و از کژها دور نگه دارید. بنده با کسب یقین دل خود را صیقل می‌دهد و یقین هم از طریق صفا و خلوص در دین به دست می‌آید. آن وقت است که متیوانی تجلّی انوار الهی را در آن مشاهده کنی.

صیقل آینه یقین شماسست چیست؟ محض صفای دین شماسست  
گرت باید که بردهد دیدار آینه کثر مدار و روشن دار  
هر چه ری دلست مصّفاتر نجلّی تیرا مهیّا تر

<sup>۱</sup>. پال : آویخته؛ باشگونه: واژگونه. باشگونه پال : واژگون آویخته باش . کنایه از فروتنی و تواضع در برابر حق است. (چاه نیز سر در زمین دارد و فروتن است).

(حدیقه، 1377: 68-69)

به یک تعبیر کلی خلق در نظر وی به آینه‌ای مانده است که یک روی آن سیاهی و کدورت و روی گردان از عشق است و دیگر رویش صاف و خالی از کدر و مجلای حقیقت وجود است. آنچه کدر است و سیاه، جسم است و آن روی که صاف و خالی از غش می باشد، دل است. حق تعالی می‌خواست که به جمال خویش نظاره کند، به گفته سنایی جهان و موجودات را که به منزله آینه‌اند آفرید تا به مصداق حدیث قدسی **اَكْوَىٰ خَفِيٍّ اَلْعَلِيِّ** کی عقی « (فروزانفر، 1347: 29) در مظاهر آن آینه تجلی کند. پرده از جمال خویش برگرفت و آدم را آینه جمال خود قرار دارد و چون جمال خویش در آن دید بر خود عشق ورزید.

در قبال چنین موهبتی که خداوند بر انسان ارزانی داشت؛ سنایی می‌گوید برای به سعادت رسانیدن دل، انسان باید جسم را زیرپای خواری و ملامت لگدکوب کند و خود و بندگی اش را در قبال حق موجود نپندارد و بقا که نتیجه چنین فناپی است پابندگی در محضر حق است.

*از فنا چون سوی بقا آمد زینت و زیب این فنا آمد*

(حدیقه، 1377: 80)

از دیدگاه سنایی انسان کامل تجلی گاه ذات حق و آینه تمام نمای اوست، لذا می‌تواند در جهان تصرف کند و اخلاق الهی متخلقی شود و مقام خلیفه الهی خویش را ثابت نماید.

وی شرایط دستیابی به مقام والای انسان کامل را در این می‌داند که :

*تا معتکف راه خرابات نگردی شایسته ارباب کرامات نگردی  
در راه حقیقت نشوی قبله احرار تا قدوه اصحاب مقاسات نگردی  
تا خدمت رندان نگزینی به دل و جان شایسته سکان سماوات نگردی  
محکم نشود دست تو در دامن تحقیق تا سوخته راه ملامات نگردی*

(1320: 475)

این عارف روشن ضمیر نیز سیمای معنوی انسانهای متعالی را که به گفته او «ارباب کرامات و قبله احرار و سکاآن سماواتند» این چنین ترسیم کرده است :

از پی ملک دین نه از پی ملک      روی زردان دل سپید چو کلک  
 پرنیازان بسی نیازانند      راست بزران پاکبازانند  
 جامه شان از پی ریاضت پوست      همچو طبع لئیم خواری دوست  
 سرشان از برای دار بلند      نردبان پایه حصار بلند  
 همه با عندلیب دل خویشند      همه سیمرخ خانه خویشند  
 زهر قهر از میان جان دارند      شکرشکر بر زبان دارند  
 همه دردی کشان ولی بی ظرف      همه مقری ولی نه صوت و نه حرف  
 چون سرعشق آن جهان دارند      همچو شمعد سرزجان دارند  
 خویشتن چون به عشق گرم کنند      گردن روزگار نرم کنند  
 پیششان روزگار چون بنده      دهر از انفاسشان فزاینده  
 کمترین بنده شان زمانه بود      ز آرزو دل چو گورخانه بود  
 باش تا روز حشر برخیزند      همه در دامن دل آویزند  
 منتهای امیدشان تا او      قبله شان او و انشان با او

(حدیقه، 1377: 163-419-489-490)

و برای رسیدن به این مقام ترک انانیّت و تعلّقات را توصیه می کند، آنچه که عرفا از آن به موت ارادی تعبیر می کنند :

چون تو از بود خویش گشتی نیست      کمر جهد بند و در ره ایست  
 چون کمر بسته ایستاده تو      پای بر فرق دل نهادی تو  
 گرت باید که سست گردد زه      وّل پوستین به گازرده  
 نه چو ادریس پوستین بکند      در فردوس را ندید به بند!

(همان: 79)

سالک واقعی از نگاه سنایی کسی است که از فعل حق به راهنمایی خرد صواب اندیش به عالم صفات که جزء ذات اوست برمی آید و سپس به عالم معرفت ذات وارد می شود. چون به معرفت ذات آشنا شد به آستان نیاز می رسد و چون با نیاز محرم راز گردید، دل از نفس تیره دمار برآورد و چون نفس از میان رفت و دل به جایش نشست، نفس از کرده های خود شرمسار می شود. وقتی به اینجا رسید مقبول حق می گردد و خداوند آن نیاز را از او گرفته و در بی نیازی به حق باقی می شود، چنانکه با یزید گفت: «سبحان ما اعظم شأنی» و منصور گفت: «اناالحق». (مدرس رضوی، بی تا، 171)

رفتن از فعل حق سوی صفتش      وز صفت زی مقام معرفتش  
 آنگه از معرفت به عالم راز      پس رسیدن به آستان نیاز  
 پس از او حق نیاز بستاند      چون نیازش نماند حق ماند  
 در تن تو چون نفس تو بگداخت      دل بتدریج کار خویش بساخت  
 با نیاز آنگهی که گردی یار      دل برآرد ز نفس تیره دمار  
 خان و مانش همه براندازد      در ره امتحانش بگدازد  
 در درون تو نفس دل گردد      زان همه کرده ها خجل گردد  
 پس زبانی که راز مطلق گفت      بود حلاج کوانا الحق گفت  
 نه زیهوده گفت و نادانی      با یزید ار بگفت سبحانی

(حدیقه، 1377: 113)

هم چنین خاموشی می جوید و هرگونه دعوی را ترک می کند و خویشتن خویش را زیر پای ریاضت فرو می کوبد و دل را از اندیشه و پروای جهان می پردازد:

هر که گشت از برای او خاموش      سخن او حیات باشد و نوش  
 چون تو از بود خویش گشتی نیست      کمر جهل بند و در ره ایست  
 تاج اقبال بر سر دل نه      پای ادبار بر خود گِل نه

(همان: 80-79)



« و دو جهان را مثل یک جفت کفش کهنه به نوک پا می‌کشد و باز هر دو را از روی بی‌اعتنایی به سر راه می‌گذارد و می‌گذرد و به دامن شریعت و دین در می‌آمیزد. از این جهت همه جا تصوف و عرفان سنایی رنگ و بوی شریعت می‌گیرد و وی با توسل به قرآن می‌کوشد که گرمی و نور حقیقت را از دل و باطن آن استخراج کند. از نظر او برای دریافت این نور پر برکت باید دلی مستعد و پذیرا و خالی از غوغا و شک و تردید داشت تا بتوان به وسیله آن به حقیقت دین و کلام حق رسید. دل شوریده و داغداری که تب و تاب عشق آن را به تقلا و تکاپو واداشته و درد و شوری جانگداز و توصیف ناپذیر آن را فرا گرفته است. در سراسر حدیقه، نوعی سنگینی و سردی که شاید معلول حالت قبض‌گونه سراینده به عزلت خزیده‌اش باشد، موج می‌زند، جز در آن مورد که سخن عشق و محبت به بیان می‌آید. در این حالت کلام و سخن سنایی با شور و حال زاید الوصفی که یادآور کلام و سخن مولاناست اوج می‌گیرد و در آسمان معنی کیفیتی دیگر می‌یابد. در نزد بسیاری از سالکان راه حق، عشق می‌تواند از چنان جولانی برخوردار باشد که بدون هیچ آداب و ترتیبی همه چیز سالک، حتی دین و ایمان او را از میان برگیرد، اما در نزد سنایی پدیده‌ای است روحانی که از دین و شریعت روشنی می‌گیرد و در پناه قرآن و کلام حق به هویت واقعی خود می‌رسد»: (طنینانی، 1381: 37-32)

دلبر جان ریای عشق آمد      بر بر و سه بر نمای عشق آمد  
خیز و بنمای عشق را قامت      که مؤذن بگفت قد قامت  
بنده عشق باش تا برهی      از بلاها و زشتی و تباهی

(حدیقه: 325-326)

و در توصیف قرآن کریم می‌گوید:

رهبر است او و عاشقان راهی      رسن است او و غافلان چاهی

(همان: 178)

نیز معتقد است ترک انانیت و نفس‌کشی شرط اجتناب‌ناپذیر رخصت برای تقرب به درگاه احدیت است:

از تو تا دوست نیست ره بسیار      ره تویی سر به زیر پای در آر

(همان، 1377: 112)

چند گویی رسیدگی چه بود در ره دین گزیدگی چه بود  
تا گزنده بوی گزیده نه ای تا درنده بوی رسیده نه ای  
بند بر خود نهی گزیده شوی پای بر سر نهی رسیده شوی

(همان: 131)

چو چندان رنج برد آن مرد طالب که تا شد جان او بر نفس غالب  
سی کوسه رجان خواهد زد دلخواه بسا رنجا که او بیند درین راه

(الهی نامه، 1386: 168)

ز خود غایب مشو در هیچ حالی که تا ساعتی گیری کمالی

(اسرار نامه: 139)

کمترین آویزش و تعلق خاطر به این جهان، باعث محروم شدن از لقای حق می‌شود:

اگر آویزشی داری به مویی نیایی بوی او از هیچ سوئی  
مگر پالوده گردی روزگاری که تا بویی بیایی از کناری  
ز توتا هست مویی مانده بر جای بدان یک موی مانی بند بر پای

(همان: 127)

باز ماند از مکان قرب و جلال سوزنی گشت روح را به وبال

(حدیقه، 1377: 392)

تو هم گر هر دو عالم ترک گویی چنان کان مرد از مردان اویسی  
بیمایی به سختی چند فرسنگ که تا یک جو زر آید بوک در چنگ  
به راه حق چنین با پشت خفتی به راه راستی گامی نرفتی  
تو بی صد رنج یک جو زر نیایی سوی حق رنج نابرده شتابی؟

(همان: 126)

انسان کامل خداوند را جهت رسیدن به قربش عبادت می‌کند نه برای رهایی از دوزخ و رسیدن به بهشت :

خدا را زان پرست از جان پرنور که استحقاقی دارد و ز طمع دور

(اسرار نامه، 1386: 222)

حجابت گر از آن حضرت بهشت است ندارم زهره تا گویم که زشت است  
بهشتی را به خود گر بازخوانی نیندیشی که از حق بازمانی

(همان: 125)

خداوند انسان را برای قرب خویش برگزید :

چو حق از بهر خویش آفریده‌ست برای قرب خویش برگزیده‌ست

(الهی نامه، 1386: 339)

قرب حق است که روشنی دل را به آدمی می‌بخشد :

ز نور چشم سر، چیزی نیاید دلت را نور چشمی می‌بیاید  
اگر هر دم حضوری را بکوشی ز « وَاَقْتَبِرْ رَبِّ » تشریف پوشی

(اسرار نامه، 1386: 159)

هر که در مقام قرب حق باشد، خود را قطره‌ای در دریا می‌بیند :

هر که قرب حق بدست آرد دمی همچو در دریا نماید شبنمی  
قطره‌ای کو غرقه دریا بود هر دو کونش جز خدا، سودا بود  
آب دریا باشد از شش سوی او و او بمیرد تشنه دل در کوی او

(مصیبت نامه، 1386: 403)

خداوند به ما نزدیک است ولی ما از او دوریم :

کار باید کرد مرد کار نیست ورنه تا آب از توره بسیار نیست

كَلَّا لَا يَتَخَطَّىٰ لَهَا آيَةٌ «وَأَسْجُدْ ذُنُوبًا تَقَرَّبَ رَبِّ»، (19/96)، تو هیچ از او [که دروغ پیشه و خطاکار است] اطاعت  
مکن و خدای را سجده کن و از این رهگذر بدو نزدیک شو.

ای دریغا رو بهی شد شیر تو تشنه می میری و دریا زیر تو  
تشنه از دریا جدایی می کنی بر سر گنجی گدایی می کنی

(همان: 196)

سنایی می گوید: در مقام فنا که همه چیز سالک لاهوتی می شود، با چشم لاهوتی همه چیزا خواهد دید، زیرا در این حالت دیگر خودیت باقی نمی ماند و همه چیز ذات اقدس اوست. سالک آلتی هست در دست فاعلیت خدا تعالی و مقتضی فاعلیت او آن است که خود را به او بنمایاند:

راست گفت آنکه گفت از سر حال گفت دع نفسک ای پسر و تعال  
از تو تا دوست نیست ره بسیار ره تویی سر به زیر پای در آر  
تا بینی به دیده لاهوت خط ذی الملک و خطه ملکوت

(حدیقه، 1366: 114)

پس برای رسیدن به این جایگاه آن طور آرزو می کنیم که سنایی دست به دعا بر می دارد:

کی بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده  
دل شده تا به آستان خدای روح گفته من اینکم تو در آی  
چون در آمد به طارم توحید روح و دل ز آستانه تجرید  
روح با حور همبیری سازد دل به دیدار دوست می نازد

(همان)

## نتیجه

در بررسی اجمالی ادب فارسی ملاحظه می شود که خمیر مایه اصلی تمام انواع ادبی، توجه به حقایق و ارزشهایی است که از فطرت پاک انسانی سرچشمه گرفته اند و این رمز بقا و جاودانگی آثار برجسته شاعرانی چون، فردوسی، ناصر خسرو، سنایی، عطار، مولوی و غیره است. در این میان عزیزالدین نسفی کسی است که کتابی مستقل در باب انسان و

<sup>1</sup>. معنی: نفس خود را بگذار و بیا، این سخن حسین منصور حلاج است. (تعلیقات حدیقه)

خصایص و صفاتی که او را به کمال می‌رساند، نوشته است. از نگاه او انسان کامل کسی است که در شریعت، طریقت و حقیقت تمام باشد و به عبارت دیگر در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف کامل باشد. او بر این باور است که انسان کامل چون قلب است در عالم. هم‌چنان که در شخص یک قلب وجود دارد، در عالم نیز یک انسان کامل عالم می‌شود، چون او درگذرد، دیگری از انسانها که اقوال، افعال و اخلاق نیکو دارد بر جای او می‌نشیند. انسان کامل سعی بلیغ دارد که بشر را با قاعده و قانون نیک آشنا سازد و بدی و ناراستی را از جهان بردارد. با وجود این انسان کامل نسفی، دارای قدرت دنیایی نیست و به نامرادی می‌زید. اگر چه از لحاظ علم و معرفت کامل است، به اعتبار قدرت و مراد ناقص است. البته اتفاق می‌افتد که انسان کامل در مقام حاکم و پادشاه قرار گیرد و صاحب قدرت شود اما با این همه، عجز و نامرادی او بیش از قدرت اوست.

نسفی سه خصوصیت را برای هر انسان کامل بر می‌شمرد؛ نخستین ویژگی انسان کامل این است که پیوسته، هم به معنای کیهان شناختی هم در واقعیت، در این دنیا موجود است. او انسان کامل را تجلی حقیقت محمدی می‌داند و بنابراین این خصوصیت منحصر به حضرت محمد (ص) تنها نمی‌شود. طبق نظر نسفی، سلیمان، خضر، و عیسی (ع) همه انسان کامل به شمار می‌آیند. در واقع نسفی اظهار می‌دارد که انسان کامل را به نام‌های مختلفی چون شیخ، هادی، پیشوا، مهدی، کامل، مکمل، جام جهان‌نما، تریاق بزرگ، آئینه گیتی‌نمای و اکسیر اعظم خوانده‌اند. هم‌چنین با وجود ختم نبوت، حقیقت محمدی و تجلی آن در انسان کامل باز به صورت واقعی‌تری در این عالم هم‌چنان ادامه خواهد یافت.

خصوصیت دوم انسان کامل این است که او مرکز عالم است، انسان کامل میوه درخت آفرینش به شمار می‌آید، و مقصود خداوند از دادن هستی به اشیاء برای آن است که انسان کامل ظاهر گردد. این مرکزیت انسان کامل را می‌توان با توجه به یلت تصوّر پیشینیان که انسان عالم صغیر و گیتی عالم کبیر است، توصیف نمود.

سومین خصوصیت انسان کامل، آن طور که نسفی توصیف می‌کند این است که در هر زمان فقط یک انسان کامل وجود دارد. از نگاه او خداوند فقط یک انسان کامل می‌خواهد که تمامت صفات خود را در او به نمایش بگذارد.

از این سه خصوصیت انسان کامل - هستی ابدی، دل عالم هستی بودن و وجود فقط یک انسان کامل در هر زمان - ، می توان خط فاصلی میان نبی و ولی ترسیم کرد. این مخصوصاً در مورد هستی ابدی انسان کامل صادق است. نبوت با محمد (ص) پایان می یابد، اما وجود انسان کامل در این عالم ادامه می یابد و با ختم نبوت، ولایت در اولیا استمرار دارد.

حکیم سنایی، صوفی آزاد، که در شیوه تحقیق زهد، پند و عزلت، خواهان کمال و آرمان گرایی است، و تضادهای اجتماعی و ناهمواریهای زمانه او را به تفکّر واداشته و کشف های معنوی و الهی، سوق هنده او به قلمرو سیر و سلوک است، تصوّف خود را رنگ دین می زند، قرآن می جوید و می کوشد گرمی و نور حقیقت را از آن درک کند و آن را هم چون یک سرود دلانگیز، عشقی آرام بخش و دلنواز می یابد. عشق به حق که غایت عمده تعلم سنایی است. نزد سنایی، سالک اگر از روشنائی قرآن و از شاهراه شریعت دور افتد، در بیغوله ها و بیابانها گم می شود و راه به جایی نمی برد.

از میان آثار او «حدیقه برای جستجو در تحلّ و تاریخ و تصوّف ایران حلّیاهمیّت است، و از لحاظ شعر تعلیمی صوفیانه دارای ارزش والا و ثمره دوره تحوّل فکری است. این کتاب سرآغاز نویی از شعر است. در عین حال حکمت الهی منظوم که در آن شاعر می خواهد مسایل عالی صوفیانه را از طریق آمیختن با حکایت و تمثیل برای دیگران روشن تر کند و در عین حال آن را مبنایی جهت سلوک اخلاقی نماید. از این رو است که بحث را با توحید شروع می کند، مسأله تنزیه و تقدیس را پیش می کشد، به اتقان صنع اشاره می کند، لزوم توجه به حق و بی نیازی از غیر را یاد می نماید، از عشق خلق به حق، از تجرید و سلوک سخن می گوید و مسلماً زهد و فقر را که موجب اتصال به خداوند است بیان می کند و با التفات به معنی واقعی نماز و عبودیت در طی مناجات های لطیف رمز شوق و سر تسلیم را باز می دارد. و همین جهان بینی است که این عارف صافی ضمیر را بر می انگیزد، تا به دیگران اندرز دهد که در سایه خویش شناسی که نتیجه آن به دلیل **عَفْوَهُ بِرَبِّهِ** «شناخت خداوند و دستیابی به کمال می باشد، بتوانند با تزکیه و تصفیه باطن، دل خویش را به انوار الهی صفا بخشند و آن را حریم و خلوتگه اسرار حق کنند.

عطار نیز به عنوان یکی از قلّه‌های رفیع عرفان، محور آثار خویش را انسان و سعادت او قرار داده است و همواره در سراسر مثنوی‌هایش سیر ترقی انسان را تا مرتبه کمال و رسیدن به مرحله انسان کامل به تصویر کشیده است.

مسیری که عطار برای رسیدن کمال پیش روی انسان قرار می‌دهد، عبارت است از: شریعت، طریقت و حقیقت. او انسان کامل را کسی می‌داند که در این سه مرحله به کمال رسیده است. به اعتقاد وی قدم گذاشتن در جاده سلوک برای رسیدن به سرمنزل حقیقت بدون گذر از جاده‌های شریعت و طریقت امکان پذیر نیست.

عطار در مثنوی‌های خود به پیدایش انسان، مقام خلیفه الهی او و امانت عشق الهی اشاره می‌کند و معتقد است آدمی با نیروی درد و عشق، کلید دو عالم را به دست خواهد گرفت. از این رو برآن است تا درد طلب را در رهروان بیدار کند و گم‌گشتگان را با راهنمایی انسان کامل به حقیقت برتر برساند. انسان کامل که نایب خدا در این کره خاکی است نه تنها خود باید مراتب کمال را طی کند بلکه باید در سیر «من الحق الی الحق بالحق» هدهد گونه موانع و عقبه‌های راه سلوک را کنار زند و همراهان خود را به ضیافت حضرت حق در آن سوی قاف ببرد.

عطار در مثنوی‌های خود پیوندی ناگسستنی بین ترک تعلّقات و رسیدن به کمال بیان می‌دارد. در منطق الطیر از انسان کامل و اوصافی که باید داشته باشد؛ سخنهای متعدّدی بیان شده است و معتقد است به رّ الهی را در درون انسان که همان دل باشد، جای داده است. تشخیص متناسان کامل در آثار عطار به توصیف پیامبر (ص) شروع می‌شود و حقیقت نور محمدّی را چیزی می‌داند که دستگیر سالکان می‌شود. عطار سپس از پیامبران و اولیای الهی که هر یک انسان کاملی هستند نام می‌برد و هم‌نشینی با آنان را منوط به در بند کردن دیو نفس و دوری گزیدن از نفس امّاره، کنار زدن حجاب‌های هوی و هوس، پشت‌آزاد شدن به تعلّقات و ... می‌داند.

1. احمق محمد بن علوی، ازبک خان، زیر نظر کاظم موسوی، 1377، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 2، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
2. انصاری، قاسم، 1382 مبانی عرفان و تصوف، تهران، انتشارات طهوری، چاپ چهارم.
3. ثروتیان، بهروز، 1386، شرح ساده گلشن راز شیخ محمود شبستری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
4. حلبی، علی اصغر، 1385، مبانی و احوال عارفان، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ سوم.
5. رزمجو، حسین، 1375، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
6. ریاضی، حشمت الله، 1386، داستانها و پیاپی عطایار در منطق الطیر و الهی نامه، تهران، انتشارات حقیقت چاپ اول.
7. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، تصحیح و تحشیه، مدرس رضوی، 1377، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
8. دیوان اشعار به اهتمام مدرس رضوی، 1320..... انتشارات طبع کتاب
9. شبستری، شیخ محمود، شرح دکتر بهروز ثروتیان، 1386، گلشن راز، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
10. صفا، ذبیح الله، 1355، مقدمه ای بر تصوف، تهران، کتابهای سیمرغ وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
11. طغیانی، اسحاق، 1386، شرح مشکلات حدیقه سنایی، انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ سوم.
12. عطار نیشابوری، فریلدین محمد، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، 1387، منطق الطیر، تهران، انتشارات سخن، چاپ سوم.
13. الهی نامه، تهران، انتشارات سخن.
14. اسرارنامه، تهران، انتشارات سخن.
15. مصیبت نامه، تهران، انتشارات سخن.
16. غنی، قاسم، 383 تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات، تهران، انتشارات زوار، چاپ نهم.
17. فروزانفر، بدیع الزمان، 1347، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
18. قشیری، ابوالقاسم، 1381، ترجمه رساله قشیریه، مصحح و تعلیقات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، آگاه.
19. کلینی، یعقوب، اصول کافی، ج 2، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
20. لوید ریجون، ترجمه مجدالدین کیوانی، 1378، عزیز نسفی، تهران، نشر مرکز چاپ اول.
21. ماهانی کرمانی، شاه نعمت الله ولی، 1334، دیوان شعر، به اهتمام محمود علی، تهران، انتشارات کتابفروشی محمدحسن علمی.
22. مدرس رضوی، بی تاریخ، تعلیقات حدیقه الحقیقه، مؤسسه مطبوعاتی - علمی، تهران.
23. مطهری، مرتضی، 1385، مجموعه آثار، ج 2، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
24. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی، 1379، تهران، سخن، چاپ ششم.



25. نسفی، عزیزالمتین، با پیش‌گفتار هانری کربن و با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از دکتر سید ضیاءالدین دهشیری، 1379، *الانسان الكامل*، تهران، انتشارت طهوری، چاپ چهارم.
26. .... به کوشش احمد مهدوی دامغانی، 1334، *کشف الحقایق*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
27. .... به کوشش حامد ربانی، 1352، *مقصد الاقصی*، به ضمیمه *اشعاع اللغات جامی*، کتابخانه علمیة حامدی.
28. .... به کوشش ماریژان موله، 1341، *منازل السائرین*، انجمن ایران و فرانسه.
29. نیکلسون، رینولدتص. *وَف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، 1382، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ سوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی