

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۲، تابستان ۱۴۰۱

بررسی تطبیقی «انسان کامل» در آراء متصوفه و اندیشمندان شیعی معاصر منصور براعتی

ودود هدائی^۱

حسین مرادی زنجانی^{۲*}

محمدحسین صائینی^۳

فرهاد ادریسی^۴

چکیده

انسان کامل، فارغ از شیوه تبیین، از آموزه‌های مشترک عرفای اسلامی است. وجوه اشتراک و اختلاف این ایده در قالب طرح نمونه قدسی از انسان یا انسان کامل مطرح می‌شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی تطبیقی ایده مزبور در آراء اندیشمندان و مفسر شیعی معاصر، منصور براعتی و متصوفه اختصاص دارد. براعتی، مفسر شیعی و ابن عربی، پدر عرفان نظری متصوفه، عقیده-دارند انسان کامل، خلیفه حق و واسطه او با مردمان است. اگر این واسطه از میان برخیزد، عالم متلاشی شده و آخرت آغاز می‌شود. وجود پیامبر اکرم (ص) به عنوان عقل اول و کامل‌ترین انسان در جهان هستی، از دیگر نتایج فکری مشترک براعتی و متصوفه است. تمامی موجودات عالم هستی از فرشتگان و انبیا و سایر انسان‌ها، تحت امر و اراده این عقل اول قرار دارند. از تفاوت‌های بارز دو ایده این است که براعتی عقیده دارد مصداق انسان کامل در وجود انبیای الهی و امامان معصوم تجلی می‌یابد و دیگر انسان‌ها نیز به تناسب ظرفیت و استعدادهای درونی به واسطه انسان‌های کامل، در مسیر رشد و کمال قرار دارند. ولی در تصوف علاوه بر انبیای مکرم، پیران و اقطاب صوفیه نیز در دسته انسان کامل جای دارند.

واژگان کلیدی:

انسان کامل، براعتی، متصوفه، شیعه، انبیا، امام.

^۱ - دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

^۲ - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. *نویسنده مسئول:

hmoradiz@yahoo.com

^۳ - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

^۴ - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

پیشگفتار

انسان، شناخت او و نسبتش با مبدأ هستی از مهم‌ترین موضوعات تعالیم دینی و مکاتب عرفانی است. هریک از ادیان، تعریف خاصی از مقام انسان و نسبت او با خالق هستی ارائه می‌دهند. انسان کامل یعنی انسان برتر، مخلوقی که مظهر و مجلای حق در جهان هستی است. او عظمت حق را ندای دهد. این بدان معناست که انسان به جایی می‌رسد که از وادی‌های اضطراب و تردید عبور کرده و نظاره‌گر حق تعالی است و در هستی حق محو گشته‌است. انسان کامل معرفی شده در قرآن، کمال عقلی دارد. حضرت علی(ع) در نهج البلاغه درباره انسان کامل چنین می‌فرماید: «لَاتَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّتِهِ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَّا خَائِفًا مَعْمُورًا لِنَلَّا تَبْطُلَ حُجُجَ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ وَكَمْ ذَا وَائِن؟» تا آنجا که می‌فرماید: «أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ آهَ آهَ شَوْقًا إِلَى رُؤْيَيْهِمْ». یعنی زمین تهی نماند از کسی که حجت دین خدای را برپا دارد و چنین کسی یا آشکار و مشهود است یا ترسان و پنهان تا براهین و دلایل روشن خداوند از میان نرود. اینان چند تن‌اند و کجایند؟ به‌خدای سوگند، اینان در زمین، جانشینان و نمایندگان پروردگارانند که مردم را به سوی دین او فرامی‌خوانند. آه! آه! چه بسیار مشتاق و آرزومند دیدارشان هستیم.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷) آنچه امام علی(ع) در این حکمت بیان فرموده - است، جز بر پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) بعد از آن حضرت، بر هیچ مقام و شخصیتی منطبق - نمی‌شود. حتی ابن ابی‌الحدید، شارح نهج البلاغه نیز این جملات را اعتراف صریح امام(ع) به مذهب امامیه بیان می‌دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۸: ۳۵۱) در تشیع علوی - که به واسطه جهان‌بینی خاص خود از سایر مذاهب اسلامی متفاوت است، - جهان انسانیت، هیچگاه از وجود انسان کامل، که همه استعدادهای انسانی در او به فعلیت رسیده‌است، خالی نیست. طبق نگرش این مذهب، «عبودیت» تنها ابزار وصول به مقامات والای انسانی است.

در ریشه‌یابی کاربرد تعبیر «انسان کامل» در عرفان اسلامی، محی‌الدین ابن عربی(ف ۶۳۸ق)، پدر عرفان نظری اسلامی و از بزرگان متصوفه، نخستین کسی است که برای الگوی «کمال بلوغ بشری»، در فصل نخست فصوص الحکم خود از تعبیر «الانسان الکامل» استفاده می‌کند. ظاهراً تا سده هفتم قمری، چنین تعبیری کاربرد نداشته و شیخ اکبر، پیشگام طرح چنین تعبیر و نظریه‌ای برای انسان تلقی می‌شود. بعد از ابن عربی، اکثر بزرگان متصوفه از جمله عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل به صورت مستقل، به ابعاد مختلف معنایی و خصوصیات انسان کامل پرداخته‌است. پس از نسفی، عبدالکریم

جیلی (ف ۸۰۵ق) با نگارش کتاب الانسان الكامل فی معرفه الأواخر و الأوائل به رویکرد عرفانی انسان کامل توجه دارد. به عقیده هانری گُربن اعتقاد به «انسان کامل» وجه مشترک میان تشیع و تصوف است. انسان کامل، مسئله‌ای است که در میان صوفیه، شدیداً مطرح است و در تشیع نیز از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده است. گُربن، در گفت‌وگویی که با طباطبایی (ره) داشت، از جمله سؤالاتی که مطرح کرد این بود که آیا شیعه این عقیده را از متصوفه گرفته یا متصوفه از شیعه اخذ نموده است؟ مطهری در کتاب «امامت و رهبری» ضمن آوردن این گفت‌وگو، جواب طباطبایی (ره) را چنین آورده‌اند: «متصوفه از شیعه گرفته است؛ برای اینکه این مسئله از زمانی در میان شیعه مطرح بوده که هنوز تصوف در میان مسلمانان، صورتی به خود نگرفته بود و هنوز این مسائل در میان متصوفه مطرح نبود. بعدها این مسئله در میان متصوفه مطرح شده است. پس اگر بنا باشد که از این دو تا، یکی از دیگری گرفته باشد، باید گفت که متصوفه از شیعه گرفته است. این، همان مسئله «انسان کامل» و به تعبیر دیگر حجت زمان است که عرفا و متصوفه روی این مطلب خیلی تأکید دارند.» (مطهری، ۱۳۸۱: ۵۵) فرمایش امام علی (ع) در حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه نیز بر این نکته صحنه می‌گذارد که سخن شیعه از انسان کامل، به‌عنوان حجت خداوند بر روی زمین بر تمامی آثار متصوفه و نحله‌های مختلف عرفانی در جهان اسلام، سبقت تاریخی دارد. منتها، نظریه‌ای مستقل یا نگارش مجزا - که مستقیماً به تعبیر انسان کامل اشاره کند - در بین محققان شیعی صورت نگرفته و در طرح صورت نظری، ابن عربی از متصوفه، پیشگام کاربرد تعبیر «انسان کامل» در عرفان اسلامی است. پس می‌توان گفت که شالوده و بنیاد نظریه انسان کامل، قبل از ابن عربی وجود داشته است و او با استعداد شگرف و نبوغ سرشار خود، انسان کامل را در پیوند با سایر اجزای تفکر عمیق خود مخصوصاً وحدت وجود و اسما و صفات در مدار عرفانی خویش وارد نمود.

مسئله ولایت معنوی، توسط خود امامان مطرح شده و در ژرفای اندیشه شیعه ریشه دوانده و جزو اصول مذهب آن‌ها شمرده می‌شود. چنان‌که هر شیعه‌ای به چنین امامت و ولایتی اقرار و اعتراف دارد، یعنی معتقد است که امام، دارای این روح کلی است. ولایت معنوی «امام» از بُعد انسان کامل بودن و مظهر اسماء و صفات خداوند بودن او ناشی می‌شود. در واقع امام، کامل‌ترین و عالی‌ترین مظهر انسانیت در بُعد الهی آن است.

صوفیه، با تعمیم ولایت و بازکردن پای بشرهای عادی و اطلاق انسان کامل به مشایخ و اقطاب در نوع تلقی خود با شیعه که تلقی انسان کامل را فقط برای پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) جایز می‌دانند، تفاوت‌های اساسی دارند. متصوفه با تمسک به احادیث نبوی، بر این باورند که خداوند از میان خلق، بندگان برگزیده و مقرب دارد که همان اولیاء الله‌اند. (فناری، ۱۳۸۴: ۲۰) در نظر غالب و اکثریت متصوفه به‌نقل از هجویری از دیگر مشایخ متصوفه، نام‌های این طبقات اولیاء الله در کشف‌المحجوب این‌گونه آمده است: «آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جل جلاله، سی -

صدند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که ایشان را ابرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب یا غوث خوانند. و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند؛ و بدین اخبار مروی ناطق است و اهل سنت بر صحت آن مجتمع. (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۲۰) پس انسان‌های کامل یا اولیای اکمل الهی در نظر قاطبه اهل تصوف، اخیار، ابدال، ابرار، اوتاد، نقیب و قطب یا غوث اعظم نام دارند. در نظر نخشی، ابدال یا طبقه دوم از اولیاءالله، انسان‌هایی هستند که بدل انبیا-اند. (نخشی، ۱۳۶۹: ۱۸۹)

براساس آرای کلی اندیشمندان اسلام، انسان کامل عبارت است: ۱) متخلق به اخلاق الهی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۵) ۲) اسم جامع الهی در او تحقق یافته است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۱۹-۶۲۰) ۳) واسطه میان حق و خلق است. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰) ۴) خلیفه بلامنازع حق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹) ۵) راهنمای خلایق است، هم از حیث شریعت، هم از حیث طریقت (ابراهیمیان، ۱۳۸۱: ۴۶۰) ۶) هرچند مخلوق خداوند است اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است با هویت متعالی الهی، وحدت ذاتی پیدا کرده است. (آملی، ۱۳۸۴: ۵۵۶-۵۵۸ و ۵۶۱)

اهداف و پرسش‌های تحقیق

براعتی و متصوفه در آثار خود، متأثر از آبخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود بر موضوع انسان کامل دلالت دارد. هدف جستار این است که نتایج فکری و اعتقادی مشترک و متفاوت متأثر از موضوع انسان کامل در آراء اندیشمند معاصر شیعی، منصور براعتی و متصوفه تبیین شود.

مبنای طرح این اندیشه در آراء منصور براعتی به تبع آبخورهای تفکر شیعه، استناد به اقوال ائمه معصومین (ع) است. صوفیه نیز در چندین دسته مفهوم انسان کامل را بررسی نموده‌اند که در وهله اول با تمسک به مضمون عبارت «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، طرح نمونه الهی و قدسی از انسان را در قلمرو ماورایی، حقیقت محمدیه، عقل اول یا صادر اول قلمداد می‌کنند. بعد از نور محمدی، انبیای مکرم در قالب انسان‌های کامل، وظیفه هدایت‌گری بشر را عهده‌دار شده‌اند. در دسته سوم، اقطاب و پیران متصوفه، انسان‌های کامل معرفی می‌شوند. نگارندگان در این مقاله، ضمن بررسی تطبیقی نوع تلقی هرکدام از این دو ایده مذکور برآند که به پرسش بنیادی زیر پاسخ داده‌اند:

- وجوه اشتراک و افتراق موضوع انسان کامل در اندیشه مفسر شیعی معاصر، منصور براعتی و

متصوفه چیست؟

پیشینه پژوهش

صدها پژوهش پیرامون «انسان کامل» انجام شده که هرکدام ابعادی از این موضوع سترگ عرفانی را بازنموده‌اند، درکل، پیشینه این جستار در سه دسته قابل بررسی است:

دسته اول؛ کتاب‌هایی از متصوفه و شیعه است که مستقیماً به موضوع «انسان کامل» توجه داشته و ابعاد مختلف آن در آثار این دو گروه مسطور است. فهرستی از این کتب در مقدمه جستار حاضر و در تبیین تبارشناسی کاربرد ترکیب «انسان کامل» آورده شد.

دسته دوم؛ مقالات و کتبی است که مستقیماً به موضوع انسان کامل در اندیشه شیعه و متصوفه توجه دارند؛ مقاله «ریشه‌یابی انسان کامل در روایات شیعه» (۱۳۹۴) از اسدالله کردفیروزجائی از آن زمره است. نویسنده در این مقاله، مصداق اتم انسان کامل را در سیمای پیامبر خاتم (ص)، امامان معصوم (علیهم السلام) و در عصر حاضر امام عصر (عج) می‌داند. مقالاتی دیگر همچون «سیمای انسان کامل از دیدگاه قرآن و عرفان» (۱۳۹۰) از محمدهادی مرادی؛ مقاله «نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی» (۱۳۹۲) از محمد فنایی اشکوری؛ مقاله «کرامت انسان و انسان کامل در عرفان» (۱۳۸۵) از مرتضیه رمضان؛ مقاله «دستاوردهای تبیین آموزه سریان انسان کامل در عالم از منظر عرفان اسلامی» (۱۳۹۶) از داریوش رجبی و احمد سعیدی.

دسته سوم؛ مقالاتی است که انسان کامل را از دیدگاه یک اندیشمند خاص در تصوف اسلامی یا علمای شیعه بررسی می‌کند؛ مقاله «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» (۱۳۸۵) از مرتضی شجاری اطلاعات ذی‌قیمتی از پیشینه انسان کامل در تصوف و آرای ابن عربی ارائه می‌دهد. از مقالات دیگر در گروه شیعه می‌توان از «انسان کامل در اندیشه مطهری» (۱۳۸۳) از عبدالله حاجی صادقی نام برد.

بحث و بررسی

انسان کامل از منظر براعتی

براعتی در شناخت انسان کامل برآن است که انسان کامل، با آدم ابوالبشر متفاوت است. در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) که دلالت بر خلیفه‌اللهی انسان دارد، منظور از آدم، نوع انسانی است نه اینکه تنها حضرت آدم ابوالبشر (ع) دارای چنین ظرفیت و قابلیت بوده باشد. هرچند وجود حضرت آدم (ع) به‌عنوان پیامبر الهی برای سایر انسان‌ها، به‌عنوان الگوی سیر کمالی مطرح بوده و بین این الگو و تابعان این الگو، سختی لازم و ضروری است. باب سنخیت این معنی را دربردارد که همه انسان‌ها، قابلیت خلافت الهی دارند. اما از آنجاکه خلیفه خداوند، مجالای

اسماء حسناى الهى بوده و واسطه بين خداوند و همه موجودات تلقى مى شود، لاجرم ساير موجودات به خاطر ضعف در ظرفيت و قابليت هاى درونى و معنوى، قادر به دريافت مستقيم فيض كمالى از خداوند نيستند. انسان كامل، با دريافت مستقيم فيض از خداوند و تنزل آن به موجودات به تناسب كشش و ظرفيت آن ها، به معنای اتم، خليفه خداوند بر روى زمين قلمداد مى شود و توانايى انتقال اوصاف كمالى مطلق خداوند به موجودات را داراست. انسان كامل با اين اوصاف، احاطه وجودى به همه موجودات داشته و علم مطلق، سمع مطلق و بصر مطلق در وجود او متبلور مى شود. (براعتى، ۱۳۹۱ الف: ۶۵) حسن زاده آملی در كتاب «انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه» به اين نکته اشاره دارد و بر آن است كه انسان كامل، مظهر اسم اعظم «ولى» است كه مى تواند به اذن خداوند در ماده كائنات تصرف كند و قواى ارضيه و سماويه را در تحت تسخير خویش درآورد، «حكيم او در صورت و هيولى عالم طبيعت نافذ و مجرى است و هيولای عنصرى برحسب اراده او مى تواند خلع صورتى نموده و لبس صورت جديد نمايد مانند عصای حضرت موسى (ع) كه صورت جمادى را برحسب اراده اش خلع نموده و صورت حيوانى بر آن پوشانده است كه به شكل ازدها درآمد؛ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۵۷) اما برترين انسان كامل عالم هستى از منظر براعتى، وجود پيامبر اكرم (ص) است كه مقصود نهايى آفرينش تلقى شده و مظهر و مجلاى اكمل اسم اعظم پروردگار عالم است. (براعتى، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۸)

انسان كامل از ديدگاه براعتى، آيينه تمام نماى خداوند متعال است. براعتى عقیده دارد هدف از خلقت انسان، به بهشت رفتن يا به جهنم رفتن نيست، بلكه هدف اين است كه انسان، آيينه تمام نماى خداوند و خليفه الله باشد. (همان، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶)

از اين رهگذر، انسان كامل در نظر براعتى، «انبيا و امامان معصوم» هستند. در نظر براعتى، پيامبر اكرم (ص) نه تنها انسان كامل بوده بلكه در رأس انسان هاى كامل نيز قرار داشت. ولى اين انسان هاى كامل طبق نص صريح قرآن، نسبت به يكديگر داراى درجاتى هستند. «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ» (بقره/۲۵۳) (براعتى، ۱۳۹۱ الف: ۷۳)

به عقیده براعتى، انسان كامل يا خليفه الله تام كسى است كه به سرمنزل مقصود و حد نهايى رسیده است. وقتى خليفه خداوند شد، تمام هستى او الهى مى شود و تمام رويكردهاى او صبغه الهى به خود مى گيرد. چون وقتى انسان خليفه الله شد، اين شأنيت در وجود انسان است كه سخن او در تمام شئون، سخن مُسْتَخْلَفٌ عنه باشد. تمام افعال و رويكردهاى او به خداوند نسبت داده مى شود. مثلاً درباره پيامبر (ص) در قرآن آمده است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» يا «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» هر چه كه ايشان بيان مى فرمايد، وحى الهى تلقى مى شود. چون او خليفه تام الهى است. (همان: ۸۳)

نیل به مقام والای انسانی و الگو قرار دادن انبیا و امامان معصوم (ع) به مثابه انسان‌های کامل، تأکید اساسی براعتی است. ولی آنچه نیاز به تبیین دارد، کرامت انسانی و جایگاه انسان‌هایی که انبیا و اوصیا نیستند. سؤال اساسی این است که آیا انسان‌های معمولی که از مقام عصمت برخوردار نیستند، نمی‌توانند انسان کامل بشوند؟ براعتی جواب می‌دهد که هدف از آفرینش انسان، خلیفه‌الله‌شدن است. یعنی تمام کمالات ذات اقدس الهی در مرتبه فعل در ما تجلی پیدا کند. (همان: ۹۱) براعتی در مقام تبیین موضوع، عقیده دارد در دنیا، مقام نبی و امام را به آن معنا که مسئولیت اجرایی دارد، به هر کس نمی‌دهند. در قرآن دارای شرایط خاصی بوده و به عده خاصی عطا می‌شود. ولی این فضیلت، وجه کمال نیست. وجه کمال آن‌ها هم همان ولایت و تصرفات تکوینی با اراده است و آن را به همه می‌دهند. مثل حضرت خضر (ع) که پیامبر نیست ولی به جایی از ناحیه ولایت رسیده که پیغمبر اولوالعزمی چون حضرت موسی (ع) را به شاگردی قبول نمی‌کند. (همان، ۱۳۹۱: ب: ۷۲)

مسئولیتی که خداوند به سبب تقوا و عصمت به پیامبران و اوصیا می‌دهد، در نظر براعتی مدیریت اعتباری است. آنچه این انسان‌های کامل را برجسته می‌کند، ولایت تکوینی است. انسان‌های معمولی، مسئولیت انبیا و اوصیا را مطابق آیه «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/ ۱۲۴) ندارند. ولی ولایت تکوینی را دارا هستند. پس به فراخور ظرفیت‌های درونی، هدف این است که انسان ولی الله بشود. بنابراین اگر انسان حدتصاب تقوا را داشته باشد، می‌فهمد در کجا قرار دارد. دست به دامن خدا می‌شود که ناخالصی‌ها را از من جدا کن تا من خالص بشوم. (براعتی، ۱۳۹۱: ب: ۷۲).

انسان کامل از منظر متصوفه

عزیزالدین نسفی از متصوفه، عقیده دارد که انسان کامل کسی است که در شریعت و طریقت و حقیقت به حد کمال رسیده باشد و کمال او در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف است. به تعبیر نسفی، انسان کامل، اسامی و اعتبارات مختلفی دارد که او را شیخ و پیشوا یا هادی و مهدی نیز می‌گویند. (نسفی، ۱۳۸۶: ۴) در برخی تعاریف متصوفه از انسان کامل تعبیر به دانا، بالغ یا کامل و مکمل، خلیفه، قطب و صاحب زمان نیز می‌شود. از خصوصیات انسان کامل است که جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای هستی تلقی می‌شود. این اکسیر اعظم در تعریف نسفی، انبیایی چون عیسی (ع) را گویند که مرده زنده می‌کند، سلیمان (ع) را گویند که زبان مرغان می‌داند. (رک: همان: ۴-۵) در اعتقاد نسفی، انسان کامل همیشه در عالم وجود دارد و بیش از یکی نباشد. در حقیقت این انسان، قلب عالم محسوب می‌شود و عالم، بی‌دل وجود ندارد. «در عالم، دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است، یکی بیش نیست. دیگران در مراتب باشند، هر یک در مرتبه‌ای. چون آن یگانه عالم از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبه وی رسد و به جای او نشیند تا عالم، بی‌دل نباشد.» (همان) در واقع این توصیف از انسان کامل، نسخه‌ای دیگر از ایده شیعه با طرح «ولی» و «حجت زمان» است که هیچگاه، زمین از

وجود او خالی نیست. مقام قطب که صوفیه از آن سخن می‌گوید، همان مرتبت امامت و مقام خلافت مطروح در آراء عرفا و اندیشمندان شیعی است که نه تعدد در آن راه دارد و نه انقسام به ظاهر و باطن. حسن‌زاده آملی نیز مانند نسفی بر آن است که امام در هر عصر بیش از یک شخص ممکن نیست و آن خلیفه‌الله و قطب است و کلمه خلیفه به لفظ واحد یا مفرد در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اشاره به وجوب وحدت خلیفه در هر عصر است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

عبدالکریم جیلی عقیده‌دارد انسان کامل، همان قطبی است که افلاک وجود از اول تا آخر بر دور آن می‌گردند. (جیلی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۶) حسن‌زاده آملی نیز با استناد به فرمایش امام علی (ع) در خطبه شقشقیه، انسان کامل را قطب زمان معرفی می‌کند: «أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى؛ جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، چون قطب آسیاب است به آسیاب که دور آن حرکت می‌کند.» سنگ آسیاب بر قطب دور می‌زند و بر آن استوار است، خلافت الهیه نیز قائم به انسان کامل است که قطب عالم امکان است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

مفهوم انسان کامل، مدار اصلی اندیشه عرفانی ابن عربی است. البته نباید توقع داشت که حق این مطلب، کامل و آن‌گونه که ابن عربی، ابعاد مختلف آن را واکاویده، در این جستار اداشود. اما تلاش می‌شود که مطالب ثقل و محوری را برای تبیین اندیشه عرفانی شیخ اکبر در موضوع «انسان کامل» بیاوریم و در مقام تحلیل به آن‌ها استناد کنیم. ابن عربی در تبیین مقام انسان عقیده دارد که رتبه انسان، بالاتر از مرتبه ملائکه ارضی و سماوی است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۵) انسان به سبب آگاهی از اسماء حسناى الهی، علت غایی ایجاد عالم نیز تلقی می‌شود. (همان: ۴۸) براعتی نیز هم‌رأی با ابن عربی در بیان مقام فضیلت انسان نسبت به سایر موجودات و خلافت او با تمسک به آیات مناظره خداوند با ملائکه بر آن است که خداوند به آدم، اسماء حسناى خویش را تعلیم داد. این فضیلت پیش‌تر بر هیچ موجودی به جز انسان داده نشده بود. ملائکه نیز در مقام پاسخ، ضمن اظهار عجز، از بی‌اطلاعی خود نسبت به اسماء الله خبر دادند. خداوند نیز در آیه «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره/ ۳۳) در نشان دادن مقام والای انسان به آدم دستور می‌دهد تا فرشتگان را از اسماء الهی باخبر کند. باید توجه داشت که خبردار کردن با تعلیم متفاوت است و تعلیم اسماء برای انسان امتیاز فاخر و جنبه اختصاصی دارد. (براعتی، ۱۳۹۱ الف، ۲۱) خداوند می‌خواست اعیان اسماء خویش یا عین ذات خود را در موجودی که جامع تمام حقایق عالم است، نظاره‌گر باشد از این‌رو انسان را آفرید. «کون جامع» همان انسان کامل است که محل و مجلای ظهور اسماء الهی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹) ابن عربی در کتاب «التدبیرات- الالهیه» می‌گوید: «اهل حقایق از این خلیفه (انسان کامل) با عباراتی گوناگون تعبیر کرده‌اند که هریک از آن‌ها معنای خاصی دارد. بعضی «امام مبین»، بعضی «عرش» و بعضی «مرآة الحق» و نظیر این تعابیر گفته‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶ق: ۱۲۱)

ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح بررسی می‌کند. نخست سطح تکوینی که در آن انسان به‌عنوان یک نوع است، نه به‌عنوان یک فرد. در واقع نوع انسان، تکویناً کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان است زیرا به‌مصادق «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» به‌صورت خداوند آفریده شده‌است. از این رو انسان روح کل جهان هستی و «عالم اصغر» است. سطح دوم؛ آنکه انسان به‌عنوان یک فرد مطرح می‌شود. در این سطح، همه انسان‌ها، به‌طور یکسان کامل نیستند، بلکه درجاتی دارند و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارترند که «انسان کامل» خوانده شوند. پس می‌توان انسان‌شناسی را در سه دسته بررسی نمود (۱) کون جامع (۲) خلیفه الهی و حقیقت محمدی (۳) رسول، نبی، ولی و قطب. (شجاری، ۱۳۸۵: ۷۷) که به‌اقتضای بحث تطبیقی به این مولفه‌ها اشاره خواهد شد.

انسان کامل در آراء متصوفه برخلاف آرای براعتی، علاوه بر انبیای مکرم به اقطاب و اولیای صوفی نیز اطلاق می‌شود. که پیش‌تر در مقدمه، خلاصه‌ای از فهرست طبقه‌بندی اولیاءالله متصوفه را آوردیم. البته اشتراکات دو دیدگاه بسیار چشمگیرتر از تفاوت‌هاست. زیرا آبشخور و اساس هر دو دیدگاه، از معارف قرآن و آموزه‌های پیامبر مکرم اسلام (ص) نشأت یافته‌است.

بحث تطبیقی

براعتی بر آن است که بقای تمام عالم به بقای انسان کامل است. چون انسان کون جامع و مظهر اسم جامع است و از همه تمام اسما در ید قدرت او است، صورت جامعه انسانی و غایت تمام موجودات امکانی قلمداد می‌شود. بنابراین دوام مبادی غایات، دلیل استمرار بقای علت غایی است. پس به شرط بقای انسان کامل، بقای تمام عالم نیز ممکن خواهد بود. در واقع اگر این انسان کامل بر روی زمین نباشد، زمین به اهلش خشم می‌ورزد، عالم متلاشی می‌شود و علت برپایی قیامت نیز همین قضیه است. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

مطابق این نظر، ابن عربی در «فص حکمة الهیه فی کلمة آدمیه»، معتقد است که انسان کامل، عصاره حضرت الهی است و خداوند، او را به‌صورت خویش مخصوص کرده‌است: «وَ كَانَ الْإِنْسَانُ مُخْتَصِرًا مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ لِذَلِكَ خَصَّهُ بِالصُّورَةِ، فَقَالَ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۷) با توجه به این جایگاه، خداوند، انسان کامل را مقصود آفرینش قرار داده‌است. چنانکه با زوال او، دنیا رو به تباهی می‌گذارد و خداوند، عمارت و آبادانی را همراه او به جهان دیگر منتقل می‌سازد. ابن عربی، صفاتی از قبیل اول و آخر و ظاهر و باطن را - که مختص باری تعالی است - برای انسان کامل نیز به‌کار می‌برد. از نظر او انسان کامل در رابطه با خداوند، بنده بوده ولی در ارتباط با عالم مخلوقات، خداوندگار است: «وَجَعَلَهُ اللَّهُ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ الْعَيْنِ الْمَقْصُودَةَ فِي الْعَالَمِ... وَ لِهَذَا يُخَرَّبُ الدُّنْيَا بِزَوَالِهِ وَ يَنْتَقِلُ الْعِمَارَةُ إِلَى الْآخِرَةِ مِنْ أَجْلِهِ... فَهُوَ الْأَوَّلُ بِالْقَصْدِ وَ الْآخِرُ بِالْإِجَادِ وَ الظَّاهِرُ بِالصُّورَةِ وَ الْبَاطِنُ بِالسُّورَةِ، أَيْ الْمَنْزِلَةِ. فَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَ رَبٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَالَمِ.» (همان) اگر انسان کامل از دنیا رود و به

آخرت انتقال یابد و دیگر در افراد انسانی، کسی نباشد که به کمال وی متصف باشد تا جایگزین وی شود، گنجینه‌های الهی نیز همراه وی به آخرت منتقل می‌شوند؛ زیرا تمام کمالات جز به واسطه وی برپا نبودند، پس آن گاه که او انتقال یابد، آن‌ها نیز با او انتقال می‌یابند. (همان، ۱۷۸)

براعتی نیز مانند ابن عربی، صفات اول و آخر را به انسان کامل اطلاق می‌کند و عقیده دارد «امام» مظهر تمام‌نمای «هُوَ الْأَوَّلُ وَ هُوَ الْآخِرُ» است. او همچون ابن عربی بر این اصل تأکید دارد که تمام کمالات جز به واسطه انسان کامل برپا نمی‌شود. براعتی در مثال عینی و اهمیت واسطه‌گر بودن انسان کامل با تمسک به جریان تجلی خداوند بر کوه (اعراف، ۱۴۳)، بر آن است که دلیل متلاشی شدن کوه، تجلی بی‌واسطه خداوند بود و الا خداوند همیشه با واسطه در تجلی است. خود قرآن نیز به سبب اینکه مرتبه نازله آن تجلی است، هر کجا بگذاریم و یا هر جا باشد، مشکلی پیش نمی‌آید در حالی که می‌فرماید: اگر این مرتبه نازله به کوه نازل شود، نمی‌تواند آن را تحمل کند. در واقع مرتبه نازله قرآن، همان صورت لفظ و کتیبه قرآن است و این که چرا مشکلی ایجاد نمی‌شود به سبب این است که با واسطه نازل شده است. حال این واسطه در نظرگاه براعتی، همان انسان کامل است. براعتی از این رهگذر، لزوم انسان کامل یا به تعبیری روشن، امام زمان (ع) را در هر دوره‌ای لازمی‌داند. زیرا در روایت است که اگر حجت الهی روی زمین نباشد، زمین به اهلش سخط می‌کند. براعتی بر آن است که دلیل متلاشی نشدن عالم در اثر نزول کمالات الهی به واسطه وجود انسان کامل یا حجت خداوند بر روی زمین است. حتی قیامت نیز با حذف واسطه، به وقوع می‌پیوندد. زیرا با رحلت آخرین حجت خداوند در روی زمین، دیگر آن واسطه و چونخواهد داشت در نتیجه، عالم مجلای الهی، بدون واسطه تجلی کرده و متلاشی می‌شود. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۶۱)

روح انسانی به سبب سنخیت با نفخه رحمانی، با دیگر موجودات عالم هستی، تفاوت‌های بسیاری دارد. براعتی با استناد به مصباح‌الانس ابن فناری در تفسیر جمله عرفانی «السُّرُّ الْإِلَهِي هُوَ الْوُجُودِ مُضَافٌ إِلَى حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ حِصَّةٌ مِنْ مُطَلَّقِ التَّجَلِّيِ الْجَمْعِيِّ» (فناری، ۱۳۸۴: ۱۲۰) عقیده دارد سر الهی آن وجودی است که بر حقیقت انسانی اضافه شده و بهره‌ای است از مطلق تجلی جمعی خداوند. با توجه به این نکته که تجلی ذات اقدس الهی در موجودات دیگر همچون ملائک، مطلق نیست ولی در خصوص انسان این تجلی، مطلق است. به بیان دیگر، براعتی بر آن است که خداوند با تمام صفات و جمال در انسان تجلی کرده است، اما ملائکه این جامعیت را ندارند، چون به مصداق «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (صافات، ۱۶۴) فرشتگان، مقام معلوم دارند و هر کدام مجلای صفتی از صفات الهی هستند نه جامع اسماء حسنا الهی. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۴) در اینجا نیز مطمح نظر براعتی، انسان کامل است، چون همه انسان‌ها قابلیت و ظرفیت جلوه‌گری را ندارند. در این مقام، انسان کامل مانند پیامبر اکرم (ص)، واسطه فیض خداوند به بقیه انسان‌هاست و انسان کامل به اندازه قابلیت و ظرفیت هر انسانی، این فیضات رحمانی را انتقال می‌دهد. (همان، ۱۵۵) براعتی در اثری دیگر عقیده دارد که پیامبر اکرم (ص)

مظهر لفظ جلاله «الله» است یعنی «الله» که جمیع کمالات را دارا بوده و محیرالعقول است، آن جمیع کمالات در وجود مبارک پیامبر (ص) تجلی می‌کند. (براعتی، ۱۳۹۷: ۴)

در میان فرقه صوفیه، ابراهیم ادهم (ف ۱۶۰ق) اولین شخصی بود که محمد(ص) را مثل معنای اسم اعظم الهی قلمداد کرد. بعدها ابن عربی با بیان اینکه اسم، دلالت بر مسمی دارد و پیامبر اکرم(ص) بزرگترین دلیل بر حق تعالی است، نظر ابراهیم ادهم را پذیرفت و حقیقت محمدیه را در تعریف اسم اعظم الهی به کار برد. سهل تستری (۲۰۳-۲۸۳ق) از دیگر پیشگامان تصوف، نظری دیگر در خصوص تقدم خلقت رسول(ص) بر تمامی موجودات، مطرح می‌کند که مطابق این نظر برای ذریه انسان، سه مرتبه وجود دارد؛ اولین مرتبه، نور محمد (ص) است. در این مقام، این نور علوی، هزارهزار سال قبل از خلقت عالم از نور خداوند آفریده شده است. حضرت آدم ابوالبشر(ع) به عنوان دومین ذریه انسان از نور محمد(ص) خلق شده با وجود این که از صورت خاکی آدم ابوالبشر، جسم مبارک پیامبر(ص) خلق شده است. سومین مرتبه ذریه انسان، فرزندان آدم اند. به اعتقاد سهل تستری، نور محمد(ص) اولین ذریه است که تمام انبیا و ملکوت و دنیا و آخرت از آن نور متعالی ایجاد گشته اند. (تستری، ۱۳۲۹ق: ۴۰-۴۱ و ۴۷)

براعتی عقیده دارد مرتبه عالی این عالم که احاطه بر تمام مراتب هستی دارد، مرتبه عقلانیت وجود است و عقلانیت وجود، پیامبر اکرم(ص) قلمداد می‌شود. به همین خاطر از وجود مقدس رسول اکرم(ص) به عنوان انسان کامل به عقل اول یا صادر اول تعبیر می‌شود. با این اوصاف، در تقسیم بندی عقولات عشر فلسفی، جبرئیل که در مقام عقل دهم قرار دارد و به تعبیری عقل فعال نیز نامیده می‌شود، تحت امر عقل اول یا حقیقت محمدیه قرار دارد. براعتی عقیده دارد بنابه صادر اول بودن وجود مقدس پیامبر(ص)، وحی به ایشان نیز بی واسطه بوده و پیام آوری جبرئیل نیز در حکم واسطه در مرتبه نازل و وجودی پیامبر تلقی می‌شود و گرنه باتوجه به جایگاه برتر پیامبر(ص) نسبت به فرشتگان، واسطه‌گری امثال جبرئیل، گویای مقام بالای این فرشته، نسبت به پیامبر نیست. جان کلام این است که وحی آوری جبرئیل در مرتبه نازل، امری لازم برای مدیریت نظام احسن الهی تلقی شده و اگر جبرئیل هم وجود نداشت، وحی الهی بدون واسطه به پیامبر(ص) نازل می‌شد (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۵۱).

در اندیشه صوفیه نیز عقل اول، صادر اول است. نسفی در بحث از حدیث «خَلَقَ اللهُ آدمَ علی صورته»، بر آن است که پیامبر(ص)، صورت عقل اول است، آدم نیز منطبق بر صورت عقل اول خلق شده است. در باور نسفی، مرجع ضمیر «ه» در این حدیث، پیامبر(ص) (صورت عقل اول) است نه خداوند. (شهبازی، ۱۳۹۸: ۲۳۱) نسفی می‌گوید: «عقل اول، قلم خدای و رسول الله است و علت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از اینجا گفته اند که خدای تعالی، آدم را بر صورت خود آفرید.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۷) از این منظر، چون عقل اول، نخستین موجود آفرینش است، لذا آدم خاکی نیز به عنوان اول آدمیان، به صورت عقل اول آفریده شده است. (همان: ۳۸۱)

لاهیجی میان خلقت انسان و انسان کامل به عنوان تجلی اکمل آن حقیقت، با انسان در مصداق عام آن تفاوت قائل است؛ در نگاه او، حقیقت انسان، مظهر اسم «الله» است و تجلی آن حقیقت در صورت انسان کامل است که شایسته خلافت خداوند بر روی زمین شده است. خلیفه باید که به صورت مستخلف باشد و معنای واقعی «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» نیز همین است. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۲۸ و ۲۲۹)

از این رو، بین آراء براعتی در خصوص صادر اول بودن پیامبر اکرم (ص) و آراء متصوفه، سختی تام می یابیم. پیش تر اشاره شد که براعتی، انبیای الهی را نیز انسان های کامل معرفی می کند که قافله سالار این کاروان، حضرت ختمی مرتبت (ص) است. مراتب این انسان های کامل نیز به مصداق آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ» (بقره، ۲۵۳) با یکدیگر متفاوت است. (براعتی، ۱۳۹۱ الف: ۷۳) نسفی در تبیین نحوه و امکان تجلی صورت عقل اول در آفرینش آدم و انبیاء به تمثیل رابطه زبان و عقل تمسک می جوید. «چنان که زبان، صورت عقل آدمی است، آدم، صورت عقل اول است و این مخصوص به آدم نیست جمله انبیا صورت عقل اول اند و از این جهت فرمود که اول ما خَلَقَ اللَّهُ روحی ... چون نبی صورت عقل اول باشد. عقل اول، جان نبی بود.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۸۱-۳۸۲) جلال الدین مولوی از دیگر اقطاب صوفیه، در بیان نسبت عقل اول و حقیقت محمدی با آدم، ضمن تمسک به تمثیل میوه و درخت و این که پیامبر (ص) به منزله میوه درخت آدم است و در عین حال خود از هستی همین میوه (حقیقت محمدیه) پدید آمده است، پیامبر را جد (آدم) می نامد؛

مصطفی زین گفت که ادم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا

گر به صورت من ز ادم زاده ام من به معنی جد جد افتاده ام

پس ز من زایید در معنی پدر پس ز میوه زاد در معنی شجر

(مولوی، ۱۳۹۰، د: ۵۲۵-۵۲۷ و ۵۲۹)

براعتی نیز پیامبر اکرم (ص) را به سبب صادر اول بودنش برتر از تمامی انبیا و اوصیا می داند. او عقیده دارد مقام پیامبر (ص) از قرآن نیز بالاتر است زیرا با تمسک به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ» (نساء/ ۱۳۶) تفوق پیامبر بر قرآن معلوم می شود. پیامبر اکرم (ص) در دیدگاه براعتی، دارای مراتب بی نهایت وجود است که وصل به منبع فیاض و علی الاطلاق پرورگار عالم دارد و در مراتب عالی، قرآن ناطق است. به همین دلیل خداوند در قرآن، تبعیت از این صادر اول را به عالمیان فرمان می دهد. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۷-۹۸) قرآن وسیله پیامبر برای هدایت مردم است. پیامبر با خود قرآن هدایت نشده است بلکه مستقیماً و بی واسطه از طریق ذات اقدس الهی پرورش یافته است. ائمه معصومین (ع) نیز جانشینان پیامبر اکرم (ص) هستند که در کسوت انسان کامل، مقامشان باید در مرتبه قرآن باشد تا بتوانند قرآن را تبیین نموده و از مرزهای اعتقادی و معرفتی

این کتاب آسمانی پاسداری نمایند. بنابراین مرتبهٔ اینان به دلیل همپایگی با قرآن از انبیای الهی به غیر از پیامبر اکرم (ص) بالاتر است. در این مقام، براعتی نتیجه می‌گیرد که ائمه معصومین (ع) جملگی مظاهر اسماء حسناى پروردگار عالم بوده و انسان کامل تلقی می‌شوند. (همان، ۱۰۷)

بنابه نظر براعتی و صوفیانی همچون روزبهان بقلی شیرازی، حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» این‌گونه تحلیل می‌شود که اگرچه ظاهراً مدلول «آدم» در این حدیث می‌تواند همه انسان‌ها باشد یعنی از آن، این مفهوم را استنباط کنیم که همهٔ انسان‌ها به صورت آفریدگار خلق شده‌اند اما به این تفسیر، شبهاتی از جنس شبهات اهل مجسمه و مشبّه و حلولی وارد است. درحالی‌که معنای باطنی حدیث، توصیف نور محمدیه و بیان وحدت این نور با انوار ذات لایتناهی است. نور محمدی که از انوار ذات الهی سرچشمه گرفته و به مثابهٔ صفتی از صفات خداوند است، با درآمیختن در خُم اتحاد با نور الهی یکرنگ شده و وحدت حقیقی حاصل می‌شود. در واقع، منظور اصلی حدیث، تجلی ذات و صفات خداوند بر شخص پیامبر (ص) است و این تشریف برای نور محمدی، جنبهٔ اختصاصی دارد و آدم ابوالبشر نیز به جهت تخلّق به نور محمدی مستوجب سجده و احترام نزد ملائک گشته و به مقام خلیفهٔ الهی رسیده است. (براعتی، ۱۳۹۱ الف: ۶۵؛ نیز رک: روزبهان، ۱۳۸۳: ۳۳)

براعتی عقیده دارد کل عالم، انسان است و انسان، عالم صغیر است. هرچه در عالم ملکوت وجود دارد، نسخه مشابه آن در این عالم وجود دارد. در واقع کامل‌ترین موجود آدمی است به همین سبب، او را «عالم صغیر» نامند. (براعتی، ۱۳۹۱ ب، ۷۴) البته اینکه انسان، جهان کوچک قلمداد می‌شود، پیشینه‌ای دراز دارد چنانکه افلاطون نیز انسان را عالم کوچک می‌داند. ولی صوفیه روی این مسئله تأکید ویژه دارند. ابن عربی عقیده دارد خداوند با تجلی اسم اعظم نور بر ظلمت، تاریکی را زایل کرد و اسم نور به صورت و هیئت انسان تجلی یافت. به همین جهت است که اولیاء الله، این عالم را «انسان کبیر» و انسان را که خلاصه و عصاره‌ای از آن تجلی است، عالم صغیر می‌دانند: «تَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ تَعَالَى بِإِسْمِ النُّورِ فَانصَبَ بِهِ ذَلِكَ الْجَوْهَرُ وَ زَالَ عَنْهُ حَكْمُ الظُّلْمَةِ هُوَ الْعَدَمُ ... وَ كَانَ ظُهُورُهُ بِهِ عَلَى صُورَةِ إِنْسَانٍ وَ بِهَذَا يُسَمَّى أَهْلَ اللهِ، الْإِنْسَانَ الْكَبِيرَ وَ يُسَمَّى مُخْتَصِرَ الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ...» (ابن عربی، ۱۴۲۸ ق: ۲۳۲ و ۲۳۳) مولوی نیز از رهگذر همین تفکر، انسان را اصطراب آسمان علوی شمرده است؛

ادم اصطراب اوصاف علوست و صف ادم مظهر ایات اوست

(مولوی، ۱۳۹۰، ۶۵: ۳۱۳۸)

در منظر عرفانی عزالدین کاشانی، وجود انسان، کلمهٔ جامع و صحیفهٔ کامل از کتاب هستی به حساب می‌آید که خداوند از آن، اشکال گوناگون معانی و کلمات را پدید آورده است. البته این حقیقت به تناسب کمال انسان می‌تواند در او نمود یابد و کامل‌ترین نمود آن در وجود پیامبر اکرم (ص) جلوه کرده است. (کاشانی، ۱۳۹۱: ۲ و ۹۵) در نگاه شیخ محمود شبستری نیز، آدمی مظهر و مجلای صورت

جامع خداوند است یعنی صفات و اسماء الهی می‌تواند در وی تجلی‌یابد اما لازمه آن عبور از نفس و رفع حجاب تن است. عبور از این حجاب‌ها باعث می‌شود صورت حقیقی و الهی انسان نمایان شود و انالحق گویان در فنای مطلق، خود و خدا را یکی ببیند.

تویی تو نسخهٔ نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

انالحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انالحق

(شبستری، ۱۳۸۵: آیات ۴۳۵ و ۴۳۷)

براعتی عقیده‌دارد که انسان به مقامی می‌رسد که خداوند بالعرض می‌گردد. سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا خداوند متعال که قدرت مطلق است می‌تواند نظیر خودش را بیافریند؟ در فلسفه حکما پاسخی می‌دهند که درست هم هست: هم‌تا برای خداوند، ممتنع است. قدرت به ممکن و مقدور تعلق می‌یابد و چون روی پرسش ممتنع است، بنابراین قدرت به آن تعلق نمی‌یابد. در عرفان، عارف جواب می‌دهد: «نه تنها می‌تواند، بلکه آفریده و آن، من هستم. آن انسان است.» انسان به جایی می‌رسد که حلاج وار ندای «أنا الله» سر می‌دهد. در مقامی که درخت در طور سینا ندای «انی‌أنا الله» سر می‌دهد و در آیه «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص، ۳۰) به آن اشاره شده است. آیا انسان این قابلیت را ندارد که ندای «انی‌أنا الله» سر دهد؟ (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۶) دعوت خداوند نیز بر این نکته صحه می‌گذارد که انسان به جایی می‌رسد که تمام ابعاد وجودش الهی شود. «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران / ۷۹) ربانی شدن به معنای شبیه رب شدن است. بنابراین هدف از خلقت انسان نیز رسیدن به این اوج کمالات است. (براعتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۷) مطهری نیز در «انسان کامل» نظری موافق با براعتی دارد و بر آن است که «مکتب عرفان یا عشق آسمانی، کمال انسان را در عشق به ذات حق می‌داند. مطابق با این مکتب، نهایت هدف انسان کامل، خداوند است. به عبارت دیگر، انسان کامل حقیقی، خود خدا است و نیز هرانسانی که از خود و همه چیز می‌گذرد و به خدا می‌رسد.» (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۴)

قراین نشان می‌دهد که براعتی، گفتهٔ شطح‌آمیز «انالحق» حسین بن منصور حلاج را در قلمرو عرفان قبول دارد. صوفیه با تمسک به جریان «أنا الحق» حلاج، درصدد تبیین مسئلهٔ وحدت وجود یا به تعبیر برخی محققان وحدت شهود برآمده‌اند. یعنی به تعبیر حلاج و براعتی، انسان به جایی می‌رسد که خود را از خدا جدا نمی‌بیند و معنی فنای مطلق در عرفان، نمودار چنین نگرشی است. البته تفاوت دیدگاه براعتی و صوفیه در این است که براعتی، به هیچ وجه حلاج را در دایرهٔ مفهوم انسان کامل نمی‌آورد بلکه او را مصداق انسانی می‌داند که در مسیر کمالات انسانی به مقامات عالیه رسیده است. در حالی که صوفیه، قاطبهٔ پیران متصوفه را داخل در مفهوم انسان کامل دانسته و برای آن‌ها درجاتی از سنخ

درجات انبیاء قائل هستند. کشف و کرامات پیغمبرگونه این اقطاب و شیوخ صوفی، به کرات در کتب متصوفه مسطور است. (رک: شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۸ و ۳۰۹) پاسداشت مقام حلاج و استناد به اقوال وی در آثار ابن عربی بر این نکته صحه می‌گذارد که شیخ اکبر، ارادت ویژه‌ای به او داشته‌است؛ مثلاً در باب بیستم فتوحات مکیه، علم پیامبر اوالوالعزمی همچون عیسی (ع) را با حلاج هم‌سنگ می‌داند و درین - باب، سخن از علمی می‌گوید که متعلق به طول عالم (عالم روحانی و عالم معانی) و هم متعلق به عرض عالم (عالم ماده و اجسام) است. این علم همان علم حلاج است. (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۷۰)

برآمدن ندای «آئی انا ربک» از آتش درخت طور برای تبیین تجلی خداوند، دستاویز بسیار قوی برای صوفیه شد تا خود نیز مدعی چنین مقاماتی باشند. شیخ محمود شبستری، در تطهیر حلاج و توضیح معنای باطنی «أنا الحق» مخاطب را به تفکر فرا می‌خواند و می‌پرسد: چگونه شنیدن ندای «أنا الله» از درخت، قابل توجیه است ولی از انسان کاملی چون حلاج، کفرگویی محسوب می‌شود؛

انالالحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انالالحق

همه ذرات عالم همچو منصور توخواهی مست‌گیر و خواه مخمور

در این تسبیح و تهلیل‌اند دایم بدین معنی همی باشند قائم

درا در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «انی انالله»

روباشد انالالحق از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی

جناب حضرت حق را دویی نیست دران حضرت من و ما و تویی نیست

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۴۲-۴۴۰)

براعتی و قاطبه اندیشمندان شیعی، رشد و پرورش انسان و رسیدن به مقام والای انسانی را منکر نیستند. بلکه هدف از خلقت در نظرگاه آنها رسیدن به کمال‌گرایی معنوی بیان می‌شود. فقط در نوع تلقی از انسان کامل با متصوفه اختلاف نظر دارند. براعتی، مقام انسان کامل را مختص انبیای الهی و ائمه معصومین (ع) می‌داند درحالی‌که متصوفه علاوه بر انبیا، نیل به مقام انسان کامل را در هر شخص از جمله اقطاب و پیران متصوفه ممکن می‌دانند. در این مقام استناد به نظری از ابن عربی به‌عنوان پدر عرفان نظری و اندیشه‌های او به‌عنوان گرانیگاه تصوف اسلامی در طبقه‌بندی اولیاءالله، روشن‌گر است؛ ابن عربی بر آن است که «قطب» در هر زمان جز یک نفر نیست. او را غوث نامیده‌اند. او از مقرران درگاه الهی است و در زمان حیات خویش، سالار قوم خود به حساب می‌آید. در نظر ابن عربی، برخی از این اقطاب در یک زمان مشترک و در یک عصر یکسان، دارای حکم و خلافت ظاهر و باطن بوده‌اند. حکم و خلافت ظاهر، به معنی پادشاهی و خلافت دنیوی است. حکم و خلافت باطن هم، مقام معنوی و

تقرب آن‌ها در بارگاه قدسی خداوند است. به گفته ابن عربی، ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان و امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) از جمله اقطابی بوده‌اند که از هر دو نوع حکم و خلافت ظاهر و باطن بهره‌داشته‌اند. ابن عربی، برخی دیگر از پیران متصوفه، از جمله ابویزید بسطامی را نیز در داخل اقطاب یا به بیان واضح انسان کاملی می‌داند که دارای خلافت باطن بوده‌اند. اکثر اقطاب به عقیده ابن عربی، صاحب حکم و خلافت باطن هستند. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۶: ۱۸-۲۷)

نتیجه‌گیری

براعتی و برخی از متصوفه همچون ابن عربی عقیده دارند انسان کامل، خلیفه حق است و مُهردار خزانه دنیاست و پاسدار عالم وجود است. و چون او از میان برخیزد، دنیا به پایان می‌رسد و آخرت آغاز می‌شود. انسان کامل همان مُهر ابدی است که بر خزانه آخرت زده می‌شود.

در دیدگاه براعتی و قاطبه متصوفه، وجود پیامبر اکرم (ص)، صادر اول یا عقل اول تلقی می‌شود که دلیل خلقت تمامی عالم و موجودات است. در این مقام، متصوفه با تمسک به حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» آدم ابوالبشر را نسخه‌ای مخلوق از صورت عقل اول یعنی حقیقت محمدیه قلمداد می‌کنند. براعتی نیز ضمن قبول این مدعا بر آن است که تمامی موجودات عالم هستی از فرشتگان و انبیا و سایر انسان‌ها، تحت امر و اراده این عقل اول قرار دارند.

- براعتی و متصوفه در نوع تلقی خود از انسان کامل، با وجود پاره‌ای از اشتراکات به سبب آبشخور مشترک اسلامی، با یکدیگر تفاوت اساسی دارند. براعتی عقیده دارد مصداق انسان کامل در وجود انبیای الهی و امامان معصوم تجلی می‌یابد و دیگر انسان‌ها ریزه‌خوار و پیروان صرف انسان‌های کامل هستند. در حالی که متصوفه علاوه بر پیامبران الهی، برخی اقطاب، نظیر صحابه پیامبر یا پیران صوفی را نیز در مقام انسان کامل می‌بینند و جایگاه پیامبرگونه برای آن‌ها قائل‌اند.

- براعتی، ولایت تکوینی را مختص تمامی انسان‌ها می‌داند که تفاوت آن‌ها با انبیا و اوصیا، تنها مدیریت اعتباری است. مسئولیتی که به انبیا داده شده، به مصداق «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»، تشخیص خداوند است. ولی انسان‌های معمولی نیز می‌توانند به تناسب ظرفیت و رعایت حدنصاب تقوا، به مقامات عالیّه برسند.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) نهج البلاغه (۱۳۹۰)، گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران: پارس کتاب.
- (۳) ابراهیمیان، یوسف (۱۳۸۱) *جلوه دلداری*، ترجمه‌ای از جامع الاسرار حیدر آملی، تهران: رسانش.
- (۴) ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبئه‌الله (۱۳۸۷ق) *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی‌النجفی.
- (۵) ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶ق) *التدبیرات الالهیه فی اصلاح الملکه الانسانیه*، چاپ لیدن.
- (۶) _____ (۱۳۷۰) *فصوص‌الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی، تهران: نشر الزهرا.
- (۷) _____ (۱۳۸۳) *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- (۸) _____ (۱۳۸۶) *فصوص‌الحکم*، به ترجمه محمدعلی و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- (۹) _____ (۱۴۲۸ق) *حکم‌الفصوص و حکم‌الفتوحات المسمی بمجمع‌البحرین فی شرح‌الفصین*، محقق؛ احمد فرید مزیدی، قاهره: دارالآفاق الهربیه.
- (۱۰) آملی، سیدحیدر (۱۳۸۴) *جامع الاسرار و منبع‌الانوار*، مقدمه و تصحیح هانری کُربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۱) براعتی، منصور (۱۳۹۱الف)، *تفسیر انسان در قرآن*، تبریز: سلوی.
- (۱۲) _____ (۱۳۹۱ب)، *لطایف تفسیری (سوره حجرات)*، تبریز: سلوی.
- (۱۳) _____ (۱۳۹۲) *لطایف تفسیری قرآن*، دو جلد، تبریز: سلوی.
- (۱۴) _____ (۱۳۹۷)، *لطایف تفسیری قرآن (تفسیر سوره فرقان)*، تبریز: سلوی.
- (۱۵) تستری، سهل‌بن عبدالله (۱۳۲۹ق) *تفسیر القرآن العظیم*، مصر: دارالکتب العربیه الکبری.
- (۱۶) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *انسان در اسلام*، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگی رجاء.
- (۱۷) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰) *تفسیر تسنیم*، قم: اسرا.

- ۱۸) جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق) الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاول، بیروت: دارالکتب-العلمیه.
- ۱۹) حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: نشر الف، لام، میم.
- ۲۰) خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: موسسه پاسداراسلام.
- ۲۱) روزبهان بقلی شیرازی، صدرالدین ابومحمد (۱۳۸۳) عبرالعاشقین، به تصحیح هانری گربن، ترجمه عیسی سپهبدی، تهران: طهوری
- ۲۲) شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۵) گلشن راز، تهران: آگاه.
- ۲۳) شجاری، مرتضی (۱۳۸۵) «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۲، ش ۲، بهار، صص ۷۳-۹۶.
- ۲۴) شهبازی، حسین (۱۳۹۸) تصوف، قبلا و کنوسی در نگاه تطبیقی، تهران: زوار.
- ۲۵) طباطبایی، علی (۱۳۸۲) انسان کامل، قم: مطبوعات دینی.
- ۲۶) فناری، حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الانس، چاپ دوم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۲۷) قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به اهتمام جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۸) کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: هما.
- ۲۹) لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش علیقلی محمودی، تهران: علم.
- ۳۰) مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) انسان کامل، قم: صدرا.
- ۳۱) _____ (۱۳۸۱). امامت و رهبری، قم: صدرا.
- ۳۲) مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.
- ۳۳) نخشبی، ضیاء‌الدین (۱۳۶۹) سلک السلوک، به تصحیح غلامعلی آریا، تهران: زوار.
- ۳۴) نسفی، عزیزالدین ابن محمد (۱۳۸۶) مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل، مقدمه هانری گربن، ترجمه ضیاء‌الدین هشترودی، مصحح موله ماژیران، تهران: طهوری.
- ۳۵) هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۶) کشف المحجوب، چ ۳، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

Comparative Study of Perfect Man in Sufism and Mansour Bara'ati (A
(Shi'a Expositor

Vadud Hadaei

Phd Student, Quran and Hadith Science, Zanjan Branch, Islamic Azad University,
Zanjan, Iran

Hosein Morady Zanjani

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Science, Faculty of Humanities
and Art, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran, *Corresponding Author.
hmoradiz@yahoo.com

Mohammad Hosein Saeini

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Science, Faculty of Humanities
and Art, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran

Farhad Edrisi

Associate professor, Department of Quran and Hadith Science, Faculty of Humanities
and Art, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran

Abstract

The perfect man, regardless of the style of explanation, is one of the common thesis of Sufism and Mansour Bara'ati, a contemporary Shi'a thinker and expositor. The similarities and differences of this idea are presented in the form of a holy example of a man or a perfect human being. The present study is devoted to a comparative study of this idea in the views of Mansour Bara'ati and Sufism. Bara'ati and some Sufis such as Ibn Al-Arabi believe that the perfect man is the vicar of God and his mediator with the people. If this intermediary disappears, the world will disintegrate and the hereafter world will begin. The existence of the Holy Prophet Muhammad (PBUH) as the first intellect and the most perfect human being in the universe, is another common intellectual result of Bara'ati and Sufism. All beings in the universe, including angels, prophets, and other human beings, are subject to the will and command of this first intellect. One of the obvious differences between the two ideas is that Baraati believes that the example of a perfect human being is manifested in the existence of divine prophets and infallible imams, and that other human beings are on the path of growth and perfection through perfect human beings in proportion to their inner capacity and talents. But in Sufism, in addition to the Holy Prophets, the elders and dervishes of Sufism are also in the category of perfect human beings.

Keywords:

. perfect man, Bara'ati, Sufism, Shi'a, prophets, Imam