تبیین مراتب انسان کامل
در اندیشهٔ عرفانی عزیزالدین نسفی

محمد اسدی گرمارودی[۱]
بابک عزیزی[۲]

چکیده: بی‌تردید موضوع انسان کامل از مهم‌ترین مسائل عرفان نظری است که بن‌مایهٔ تمامی معرفت‌های الهی از آن نشئت می‌گیرد. از نگاه عارفان مسلمان، پیامبر اسلام فردی است که توانسته مفهوم انسان کامل را عینیت بخشیده و همهٔ کمالات انسانی را در عالم ملک به‌منصّه ظهور برساند. ابن‌عربی اولین مبدع اصطلاح «انسان کامل» مطرح شده است، اما پیش‌از او، بایزید، حلاج، عبدالجبار نفری و... این معنا را در قالب اصطلاحاتی دیگر به‌کار برده‌اند. اولین اثر مدون دراین‌باره را عزیزالدین نسفی ارائه داده است. بااین‌حال تعدد تعاریف و نظریات گوناگون و گاه ناقض یکدیگر در آثار وی مانع از آن می‌شود که بتوان به تعریفی واحد از انسان کامل دست یافت. با بررسی هر یک از تعاریف، مشخص می‌شود که در مجموع، آثار نسفی حاوی انواع مختلفی از مراتب انسان کامل هستند. در این نوشتار این مراتب از یکدیگر مجزا و ویژگی و شاخصه‌های هرکدام، آورده شده و به دو دیدگاه کلی یکی «انسان کامل در مفهوم عام» که دربردارنده تعاریف ساده و متعارفی از انسان‌کامل است و دیگر، «انسان کامل در مفهوم خاص» که شامل نظریات خاص نسفی است، اشاره می‌کنیم.

واژگان کلیدی: نسفی، انسان کامل، انسان کامل آزاد، اولیا، قطب، ابدال

۱.عضو هئیت علمی دانشگاه صنعتی شریف E- mail:asadigarmarodi@sharif.edu
۲.کارشناس ارشد رشته عرفان اسلامی E-mail: babakeazizi@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱/۲۰ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۳/۷

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

أتزعم أنّك جرم صغير / و فيك أنطوى العالم الاكبر

آیا گمان برده‌ای که جسم کوچکی هستی؟ درحالی‌که عالم اکبر در تو نهفته است.

امام علی(ع)

مقدمه

با نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشهٔ آدمی می‌توان دریافت که مفهوم انسان‌کامل از اجزای لاینفکّ تفکر وی بوده است. مذاهب و مکاتب گوناگون اعمّ از آسمانی و زمینی با معرفی انبیا، انسان‌های قدّیس، پهلوانان و ... توانسته‌اند تندیسی از تکامل را برای پیروان و مخاطبان خود عرضه دارند. ازسوی‌دیگر ادیان الهی با وعدهٔ ظهور منجی در آخر زمان، این نگرش را کامل نموده‌اند. به‌گونه‌ای‌که می‌توان گفت ابتدا و انتهای اندیشهٔ آدمی و تحقق آرمان‌هایش با مفهوم انسان کامل پیوند خورده است. زرتشتیان با مطرح‌کردن زرتشت، خسرو و سوشیانت (مهرین دین‌بهی، ۱۳۶۲: ۷۸) مسیحیان با عیسی (Holy Bible: 28 -29)، یهودیان با آدم کدمون (قدمون)، (ماسینیون، ۱۹۷۶: ۱۱۳) مزدکیان با انسان اوّل (کلیما، ۱۳۸۴: ۳۲۸)، کنفوسیوس با انسان‌آزاده (۱۳۸۳: ۶۲)، افلاطون با فیلسوف (۱۳۸۴: ۳۳۵) و ... توانسته‌اند تداعی‌کنندهٔ جلوه‌های مختلفی از آن مفهوم باشند. با ظهور اسلام مفهوم انسان‌کامل وجههٔ آشکارتری یافت. از نگاه عامهٔ مسلمانان، پیامبر اسلام کامل‌ترین انسان و از نگاه شیعهٔ اثنی‌عشری افزون‌بر پیامبر، نایبان آن حضرت که ائمهٔ شیعه محسوب می‌گردند، نیز دارای همان مرتبه می‌باشند (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۴۳). در نگاه اهل تشیع که نگاه باطنی به اسلام نیز محسوب می‌شود،(Nasr: 1988; 401)، عالم بدون وجود انسان کامل نمی‌تواند وجود داشته باشد. عارفان مسلمان با پرداختن به این مفهوم توانسته‌اند ژرفای توصیف‌ناپذیری به این مفهوم بخشیده و محدودهٔ آن را تا مرز خدابودن گسترش دهند.

در میان آرای مختلف عرفا با نظریات عارف بزرگی به نام عزیزالدین نسفی برخورد می‌کنیم که با پدیدآوردن رساله‌های متعدد در این زمینه توانسته است نقش شایسته‌ای در تبیین آن ایفا نماید. گفته‌اند که ابن‌عربی اوّلین مبدع اصطلاح انسان‌کامل است (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۳)، اما پیش از او بایزید در اقوال خود «کامل تام»، حلاج «انسان خداگونه» و عبدالجبار نفری

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

«جلیس‌الله» را در همین معنا به‌کار برده‌اند، اما اولین اثر مستقل در رابطه با انسان کامل را نسفی عرضه داشته است.

از اساسی‌ترین پرسش‌های موجود دربارهٔ اثر او، دانستن این موضوع است که کدام تعریف بایستی به‌عنوان تعریف انسان کامل منظور گردد؟ و کدام ویژگی، ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؟ این آثار با همهٔ صراحت و شفافیتی که دارند، به سبب داشتن چند ویژگی، به‌دست آوردن نتیجهٔ صریح را سخت و گاه غیرممکن می‌سازند. اولین ویژگی آن است که نسفی از ابراز عقیدهٔ شخصی خود جز در موارد بسیار نادر پرهیز می‌کند و دومین ویژگی آن است که او نظریات گوناگون و گاه متناقض را کنار هم آورده و از اظهارنظر دربارهٔ جایگاه آن‌ها خودداری می‌کند. همین امر باعث صعوبت و پیچیدگی این آثار گردیده است. با آنکه پژوهشگرانی چون ماریژان موله و لوید ریجون در زمینهٔ آرای نسفی، آثاری را منتشر کرده‌اند، ولی تاکنون کار مستقل و دقیقی در جهت شناساندن مفهوم انسان‌کامل ارائه نگردیده است.

در این مقاله تلاش گردیده تا ابتدا تعاریف و انواع انسان کامل از میان آرای وی به‌صورت مجزا لحاظ گردد، سپس ویژگی‌ها و کارکردهای مختلف با توجه به تعاریف در ذیل هرکدام قرار گیرد.

انسان کامل

بررسی کلی آرا و آثار نسفی، مبین این موضوع است که مبنای تمامی تحلیل‌ها و توصیفات وی دربارهٔ انسان کامل دارای سه شاخصهٔ اصلی می‌باشد. اولین و مهم‌ترین شاخصه، حدیثی از حضرت محمد(ص) است که می‌فرمایند: «**الشّریعَةُ اَقوالی وَ الطّریَقةُ اَفْعالی و الحَقیقةُ احوالی**» (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). درواقع فرد به میزان بهره‌مندی از این حدیث، از سرمایهٔ انسان‌بودن برخوردار می‌گردد. به‌عبارتی اگر شخص مبنای سخنان خود را سخنان حضرت محمد(ص) قرار دهد و بگوید آنچه پیامبر می‌گفت، اهل شریعت است و اگر کارهایی را انجام دهد که پیامبر اسلام(ص) انجام می‌داد، از اهل طریقت است و اگر بتواند خود را به احوال حضرت ختمی مرتبت(ص)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

نزدیک گرداند و ببیند آنچه پیامبر(ص) می‌دید، اهل حقیقت خواهد بود. کسانی‌که غیرازاین سه دسته هستند، گروه ناقصان از مرتبهٔ انسان را تشکیل می‌دهند ((نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). اما انسان کامل کسی است که بتواند هر سه مرتبه یعنی شریعت، طریقت و حقیقت را یک‌جا در خود داشته باشد ((نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). نکتهٔ مهم در این تعریف، لحاظ‌کردن شریعت در کنار طریقت و حقیقت و گنجاندن آن در تعریف انسان کامل می‌باشد. از نگاه نسفی، دست‌یابی به هر حقیقتی هرگز نمی‌تواند دلیل ساقط‌شدن شریعت گردد و بی‌توجهی به مبانی شرع، بی‌شک باعث سقوط آدمی از مرتبهٔ کمال خواهد بود. با نگاهی به آرای مشایخ نسفی می‌توان دریافت که این نحوهٔ نگرش به کمال، قدمتی دیرینه دارد و نسفی را به‌واقع باید میراث‌دار اندیشهٔ مشایخ پیش از خود محسوب نمود. در همین رابطه شیخ نجم‌الدین کبری، پیری را لایق خرقه‌دادن می‌داند که:

علام بود به اصول شریعت و عارف بود به آداب طریقت و واقف بود به اسرار حقیقت. تا چون مرید را اشکالی افتد، به علم خویش بیان کند و چون در طریقت واقعه‌ای روی نماید، به معرفت روشن کند و چون در حقیقت سرّی پیدا شود، به بصیرت خویش سرّ آن باز نماید (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۲: ۲۷).

سعدالدین حمویه نیز بر این عقیده است که ولایت می‌باید تحت سلطنت شرع قرار گیرد (حمویه، ۱۳۶۲: ۲۹).

نسفی دربارهٔ شاخصهٔ دوم چنین می‌گوید:

بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴).

این تعریف را می‌توان موازی با شاخصهٔ اول دانست؛ زیرا هر دو تعریف با زبانی متفاوت، مفهومی مشترک از یک معنی را برای خواننده تداعی می‌کنند. با تأمل در شاخصهٔ دوم می‌توان به اهمیت دو موضوع در نزد نسفی پی برد:

الف) توجه به نوع مخاطب

ب) توجه به وحدت ذاتی ادیان

باید توجه داشت که بیشتر مخاطبان در آن دوران را فارسی‌زبانانی تشکیل می‌دادند که در فرهنگی ایرانی- اسلامی رشد یافته و با هر دو فرهنگ مأنوس بودند و بی‌شک چنین تعریفی از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

انسان کامل برای هر ایرانی یادآور آموزهٔ کوتاه و جامع زرتشت است که محور تعالیم خود را روی سه اصلِ گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک بنا نهاده است (دوستخواه، ۱۳۶۶: ۴۹) و نسفی که در پیِ ساده‌کردن مفاهیم پیچیدهٔ عرفانی است، این تعریف را به‌عنوان تعریف جامع خود از انسان کامل برگزیده است. ازسویی این تعریف، حکایت از نگرش نسفی به وحدت ذاتی ادیان دارد که وی را قادر می‌سازد تا فارغ از تعصّبات مذهبی، حدیث حضرت محمد(ص) را با بیانی دیگر از پیام زرتشت دریافت کند و حقیقت از نگاه وی، امر واحدی است که انبیا و اولیا با زبان‌های گوناگون بازگو کرده‌اند.

سومین شاخصهٔ مهمی که نسفی ارائه داده، تعریفی است که می‌گوید:

اما آنکه به خواص اشیاء رسیده باشد و به خواص تمام اطلاع یافته باشد و به حقایق هم رسیده باشد و بر حقایق اشیاء تمام اطلاع یافته باشد، انسان کامل است (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

این تعریف نیز نشئت‌گرفته از سلسله بحث‌های نسفی در باب ولایت و نبوت است. او در این بخش پس از بررسی آرای گوناگون آرای خواص اهل وحدت را بیان می‌کند که معتقدند نوع علم نبی با علم ولی متفاوت است. بدین‌صورت که علم نبی مربوط به خواص اشیا و علم ولی مربوط به حقایق اشیا می‌باشد (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶). توصیفات نسفی تا بدانجا می‌رسد که نبی را در حقایق اشیا، پیروِ ولی، همچنین ولی را در خواص اشیا تابعِ نبی و هر دوی آن‌ها را ملزم به تابعیت از انسان کامل می‌داند؛ زیرا در توصیف وی: «انسان کامل خلیفهٔ خدای است و نبی و ولی خلیفهٔ خلیفهٔ خدایند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶). پس درمجموع در این تعریف، مصداق انسان کامل تنها شامل کسانی است که بتوانند جامع بین مرتبهٔ ولایت و نبوت باشند.

با تمامی تعریفات و توصیفاتی که گذشت نسفی معتقد است انسان کامل از این منظر قدرت نداشته و با نامرادی زندگی می‌کند؛ به‌عبارتی وقتی گفته می‌شود کامل، مراد کسی است که توانسته خود را از جهت علم و اخلاق کامل نماید (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۷). باید توجه داشت که داشتن علم بدان معنا نیست که انسان‌کامل می‌تواند از همهٔ رویدادها آگاه گردد؛ بلکه این علم به شکل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

اجمال بوده و هرگز به شکل تفصیل در نخواهد آمد. به‌عنوان نمونه انسان کامل هرگز نمی‌تواند به شمار قطره‌های باران یا شن‌های بیابان اطلاع حاصل کند.

عنصر اصلی افعال انسان کامل در این منظر را بایستی راحت‌رسانی به خلق دانست و این کار بزرگ‌ترین طاعت برای او محسوب می‌شود. نسفی این وظیفه را بر عهدهٔ انبیا دانسته و رسالت آن‌ها را در این راستا می‌داند و دربارهٔ آن می‌گوید:

> *انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد و مردم را به خدای خواند و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند تا آزار به کس نرسانند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند هم به زبان و هم به دست* (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

از ویژگی‌های دیگر دراین‌باره باید به مددرسانی انسان کامل پس از وفات اشاره کرد. نسفی پس از برشمردن آداب زیارت مزار کاملان بر این نکته تأکید می‌کند که انسان کامل تنها خواسته‌هایی را قادر است برآورده سازد که سائل در آن زمینه مستعد باشد (نسفی، ۱۳۸۱: ۲۵۷)؛ به‌عبارتی وظیفهٔ انسان کامل آن نیست که فرد بی‌استعداد را با استعداد کند.

بیشترین تشبیه به‌کاررفته برای انسان کامل مثال آیینه می‌باشد. از منظر نسفی مردم همانند آیینه‌هایی هستند که جلوه‌های خداوند را در خود نمایان می‌کنند. اما مرآت کامل در این میان تنها انسان کامل بوده و تنها اوست که می‌تواند تمامی جمال صاحب جمال را در خود انعکاس دهد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۶۰). بکار بردن تشبیه آیینه برای صوفیه را باید از سنت‌های دیرینه صوفیه محسوب کرد که این تمثیل را چه عرفای پیش از نسفی (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۷) و چه عرفای معاصر یا پس از او در آثار خود بکار برده‌اند (جبلی، ۲۰۰۵: ۲۴۹).

انسان کامل آزاد

نوعی دیگر از انسان کامل که نسفی بدان پرداخته است، «انسان کامل آزاد» می‌باشد. انسان کامل آزاد اصطلاحی است که نسفی را باید مبتکر آن دانست، زیرا پسوند آزاد در آرا و اقوال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

مشایخ پیش از نسفی به‌کار نرفته است. تنها شاخصه‌ای که دراین‌باره ارائه داده، تعریفی است که می‌گوید:

انسان کامل آزاد آن است که او را هشت چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزلت و قناعت و خمول. هر که این هشت چیز را به کمال رساند، کامل آزاد است و بالغ و حر است (نسفی، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

کامل‌بودن و آزادبودن از نگاه وی، دو امر قابل تفکیک در آدمی است. به‌عبارتی، فرد با داشتن چهار خصوصیتِ اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف، تنها می‌تواند انسان کامل باشد. همچنین فرد با داشتن چهار خصوصیت ترک، عزلت، قناعت و خمول، تنها انسان آزاد محسوب می‌گردد (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۷). اما دلیل سوق انسان کامل به‌سوی آزادبودن، بدان سبب است که خود را در دست‌یابی به خواسته‌ها، عاجز دانسته و درمی‌یابد که قدرت ندارد. ازسویی، چون قدرت را نمی‌توان با کوشش به‌دست آورد و باید که با نامرادی زندگی کرد، پس ترک را بهترین کار دانسته و هیچ طاعتی را بهتر از آزادی نمی‌بیند (نسفی، ۱۳،۲۱۸). با دقت در مفهوم انسان کامل آزاد می‌توان گفت که این مفهوم تفاوت چندانی با مفهوم انسان کامل نداشته و نبایستی انسان کامل آزاد را در مرتبه‌ای بسیار فراتر از انسان کامل قرار داد؛ زیرا چهار ویژگی ترک، عزلت، قناعت و خمول چیزی به اندوخته‌های انسان کامل نمی‌افزایند. درواقع، آزادی محصول عجز انسان کامل در نیل به آرزوها بوده و انسان کامل با توجه به جهان‌بینی خود به‌سوی آزادی می‌رود.

نسفی، کاملان آزاد را دو گروه دانسته است: گروهی پس از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار می‌کنند و گروهی پس از ترک، رضا و تسلیم و نظاره‌کردن (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۸). مقصود هر دو گروه، رسیدن به آزادی است. دستهٔ اول آزادی را در ترک، عزلت، قناعت و خمول یافته‌اند؛ چرا که از نگاه آنان، با دنیا و در صحبت دنیا بودن، تفرقه و پراکندگی در پی داشته است. بنابراین از دوستی دنیا روی برگردانده و از لذات، تنعمات و صحبت اهل دنیا گریزان گشته‌اند و آن را قبول نمی‌کنند. دستهٔ دوم بر خلاف دستهٔ اول، آزادی را در ترک، رضا، و تسلیم و نظاره‌کردن یافته‌اند. از نگاه این طایفه، آدمی چون نمی‌داند که صلاح وی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

چیست و چه‌بسا چیزی باشد که آدمی را ناخوش است، درحالی‌که صلاح او در آن ناخوشی است. پس خود را به رضا و تسلیم سپرده؛ چنان‌که این طایفه اگر مال یا جاهی پیدا کنند، هرگز خوشحال نشده و اگر مال یا جاه خود را از دست دهند، هرگز ناراحت و غمگین نمی‌شوند و از صحبت اهل دنیا نیز روی بر نمی‌گردانند (نسفی،۱۳۵۲: ۲۱۹ -۲۲۰). نسفی خود را نیز در جرگهٔ کاملان آزاد دانسته و می‌گوید:

و این بیچاره مدت‌های مدید بعد از ترک در عزلت و قناعت و خمول بودم و مدت‌های مدید بعد از ترک در رضا و تسلیم و نظاره‌کردن بودم و حالی در اینم و مرا به یقین نشد که کدام شاخ بهتر است. هیچ طرف را ترجیح نتوانستم کرد و امروز که این می‌نویسم هم، هیچ ترجیح نکرده‌ام و نمی‌توانم کرد، از جهت آنکه در هر طرف فواید بسیار می‌بینم و آفات بسیار می‌بینم (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۸).

این سخن تنها جایی است که نسفی از جایگاه معرفتی خود به‌روشنی سخن رانده است. او پس از محقق دانستن خود به مقام هر دو گروه، هر دوی آن‌ها را دارای آفت می‌داند.

اولیا

با آنکه مبحث اولیا حجم مختصری از آرای نسفی را به‌خود اختصاص داده، اما حاوی نتایج بسیار مهمی است؛ زیرا در این فصل بر خلاف مباحث گذشته، بیشتر جنبهٔ نظری انسان کامل مطرح گردیده است. به همین جهت تفاوتی بنیادین با تعاریف گذشته دارد.

از منظر نسفی، مجموع اولیا در عالم سیصدوپنجاه‌وشش نفر می‌باشند که این تعداد همواره در عالم ثابت هستند. او این تعداد را در شش مرتبه جای داده است که به‌ترتیب عبارتند از: مرتبهٔ یک تن، مرتبهٔ سه‌تنان، مرتبهٔ پنج‌تنان، مرتبهٔ هفت‌تنان، مرتبهٔ‌چهل‌تنان و مرتبهٔ سیصدتنان (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷). باید توجه داشت که ثابت‌بودن تعداد اولیا در عالم به معنای زندگی ابدی آن‌ها نیست. بلکه بدان معناست که اگر هرکدام از سیصدوپنجاه‌وشش نفر از دنیا بروند، فردی دیگر از طبقهٔ پایین وی به آن مقام می‌رسد. او دربارهٔ این جابه‌جایی می‌گوید:

ای درویش! این قطب چون از این عالم می‌رود، یکی از سه‌تنان به جای وی می‌نشانند و یکی از پنج‌تنان به مقام سه‌تنان می‌آورند و یکی از هفت‌تنان به مقام پنج‌تنان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

می‌آورند و یکی از چهل‌تنان به مقام هفت‌تنان می‌آورند و یکی از سیصدتنان به مقام چهل‌تنان می‌آورند و یکی از تمامت روی زمین به مقام سیصدتنان می‌آورند (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

در باب تقسیم‌بندی اولیا و تعداد آن‌ها باید گفت که پیش از نسفی، سعدالدین حمویه در آرای خود به آن پرداخته است؛ به‌طوری‌که در رسالهٔ «قلب المنقلب» این تقسیم‌بندی عیناً قید شده است (حمویه، ۱۳۶۷: ۲۷۷). اما شکل مبسوط‌تر تقسیم‌بندی اولیا را می‌توان در آرای علاءالدوله سمنانی، از دیگر شاگردان مکتب کبرویه یافت (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۶۱ -۳۶۲).

اهمیت قطب و دیگر اولیا برای جهان هستی به اندازه‌ای است که نسفی آخر الزمان و وقوع رستاخیز را در ارتباط مستقیم با این جریان دانسته و در تبیین آن چنین می‌گوید:

ای درویش! چون آخرالزمان شود، بیش از روی زمین در سیصدتنان نیارند. از سیصدتنان کم می‌شود تا هر سیصد تمام شوند. آن‌گاه از چهل‌تنان کم می‌شود تا هر چهل تمام شوند. آن‌گاه از هفت‌تنان کم می‌شوند تا هر هفت تمام شوند. آن‌گاه از پنج‌تنان کم می‌شوند تا هر پنج تمام شوند. آن‌گاه از سه‌تنان کم می‌شوند تا هر سه تمام شوند. آن‌گاه قطب تنها باشد. چون قطب از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند، عالم برافتد (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷ – ۳۱۸).

باید توجه داشت که نسفی عالم را تنها قائم به شخص قطب می‌داند و دیگر اولیا ازآ نرو برای عالم اهمیت دارند که استعداد قطب‌شدن در آن‌ها نهفته است. این نحوهٔ نگرش را می‌توان با فیض‌رسانی قطب نیز تفسیر نمود (آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵ -۱۶). درواقع با ازبین‌رفتن آخرین انسان کامل مطلق، حلقهٔ اتصال فیض الهی با مخلوقات ازبین‌رفته و نظم هستی به هم خورده و رستاخیز واقع می‌شود.

برای اولیا شش ویژگی بیان شده است که عبارتند از: دانا، مقرب، صاحب کرامت، صاحب همت، صاحب قدرت و مستجاب‌الدعوه بودن.

با توجه به تعاریف و شاخصه‌های ارائه‌شده برای انسان کامل، سه ویژگی اخیر یعنی همت، قدرت و مستجاب‌الدعوه بودن را باید خاص اولیا دانست. در تعاریف پیشین انسان کامل تنها از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

حیث علم و اخلاق می‌توانست کامل باشد. درحالی‌که با توصیف فعلی، به نوع متفاوتی از تعریف انسان کامل بر می‌خوریم که دیگر نبه‌های کمال را داراست.

در توصیف نسفی، قطب داناترین و مقرب‌ترین کس در میان افراد انسانی است و دیگر اولیا با هر میزان نزدیکی به مرتبهٔ قطب، به همان اندازه دانا و مقرب محسوب می‌گردند (آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵ -۱۶). معنای تقریب به ذهن از این توصیف چنین است که دیگر اولیا تقرب و دانایی را به واسطهٔ قطب دریافت کرده و در این میان تنها انسان کامل مطلق، این توانایی را دارد که دانایی و تقرب خود را بدون واسطه و به‌طور مستقیم از خداوند دریافت کند.

از ویژگی‌های دیگر اولیا گمنامی آن‌هاست؛ زیرا به‌لحاظ صورت، هیچ وجه امتیازی نسبت به دیگران نداشته و هرگز مقام خود را برای کسی فاش نمی‌کنند. به همین جهت نسفی حدیث «*اولیایی تحت قبایی لا یعرفهم غیری*» را ناظر بر این دسته می‌داند (آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹) و اولیا هرگز شیخی، پیشوایی و یا دعوت و تربیت خلق را بر عهده نمی‌گیرند و این بدان سبب است که اولیا تنها یک وجه دارند و آن وجه هم تنها به‌سوی خداست (آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

او در ادامهٔ همین مبحث، موضوع صاحب‌الزمان را مطرح ساخته و به بررسی آن می‌پردازد[۱]. نسفی با نقل قول از سعدالدین حمویه در رابطه با اسم «ولی» معتقد است که اسم ولی در ادیان پیش از حضرت محمد(ص) وجود نداشته و اولین‌بار این اسم از زمان خاتم انبیا(ص) مطرح گردیده است. وظیفهٔ اولیا، دعوت‌کردن خلق به‌سوی آخرین نبی است (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۹)، اما نسفی در رابطه با تعداد این طیف از اولیا می‌گوید:

> *خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان حضرت خود گردانید که «العلماء ورثة الانبیاء» در حق این دوازده کس فرمود «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» به نزدیک شیخ، ولی در امت محمد همین دوازده کس بیش نیستند و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد، خاتم اولیاست و مهدی و صاحب‌زمان نام اوست* (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

توصیف اخیر، این تفاوت را با تعاریف پیشین دارد که مقام انسان کامل مطلق را پس از پیامبر(ص) خاص دوازده کس می‌داند که این دوازده تن بی‌شک همان امامان شیعهٔ اثنی‌عشری هستند.

نتیجه

با جمع‌بندی آرای عرفانی نسفی در باب انسان‌کامل می‌توان گفت که وی با پرداختن به وجههٔ ملکی انسان کامل و با پدیدآوردن آثاری مستقل در این زمینه توانسته است نقش مهمی در شکل‌دهی این موضوع برعهده گیرد. آثار نسفی با داشتن شیوه و سبکی خاص در شیوایی و سادگی، مشکلات و پیچیدگی‌هایی خاص خود را نیز دارند. محوری‌ترین موضوع این آثار که همان انسان کامل است، مخاطبان خود را در یافتن تعریفی مشخص از آن‌گاه دچار سردرگمی می‌کند. این سردرگمی ازآنجا ناشی می‌شود که او افزون‌بر لحاظ‌کردن آرای متفاوت در کنار یکدیگر از اظهارنظر شخصی دربارهٔ آن‌ها نیز پرهیز می‌کند. در این راستا، ابتدا تعاریف و مراتبِ با ساختار متفاوت از یکدیگر جدا گردید، سپس ویژگی‌های هرکدام آورده شد که درنتیجهٔ این کار توانستیم به سه نمای گوناگون از این مفهوم که تحت سه اصطلاح در آثار نسفی مطرح گردیده دست‌یابیم. آن اصطلاحات عبارتند از: انسان‌کامل؛ انسان کامل آزاد؛ اولیا (ولی، قطب، ابدال).

شاخصه‌ها و ویژگی‌های هر دسته نیز در ذیل آن گنجانده شد که این نگرش، ما را به‌سوی دو نگاه کلی از انسان کامل رهنمون ساخت؛ زیرا انسان کامل و انسان کامل آزاد هر دو با داشتن اندکی تفاوت دارای بنیان‌ها و ساختار مشترکی هستند، اما نوع سوم یا همان اولیا بیشتر جنبهٔ نظری داشته و نسفی دراین‌باره جنبه‌های آرمانی از انسان کامل را بیان می‌کند. به همین جهت ما به دو گونه مفهوم کلی دست می‌یابیم که می‌توان این مفاهیم را با عنوان‌های انسان کامل در مفهوم عام و انسان کامل در مفهوم خاص نام‌گذاری کرد.

در بررسی انسان کامل در مفهوم عام می‌توان دریافت که این تعریف دایرهٔ شمول بیشتری داشته و مصادیق بسیاری را در خود جای می‌دهد. در این برداشت، انسان کامل به کسی اطلاق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

می‌گرددکه بتواند چهار خصلت اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف را در وجود خود تحقق بخشد. در مرتبه‌ای فراتر از آن، انسان کامل‌آزاد کسی است که افزون‌بر این چهار ویژگی پیشین قادر است چهار ویژگی دیگر یعنی ترک، عزلت، قناعت و خمول را به ویژگی‌های خود بیافزاید. از منظری دیگر انسان‌کامل در مفهوم عام کسی است که بتواند به خواص و حقایق اشیا آگاهی یابد. عنصر اصلی افعال انسان را باید در راحت‌رسانی به خلق، نهادن رسوم نیک و برچیدن رسوم بد دانست. درمجموع بایستی گفت که انسان کامل در عالی‌ترین وجه ممکن کسی است که بتواند خود را از حیث علم و اخلاق کامل نماید.

انسان کامل در مفهوم خاص از لحاظ حجم مطلب، مختصر و درعین‌حال مهم‌ترین بخش از آرای نسفی را تشکیل داده است. ازلحاظ مصادیق باید گفت که تعداد معدودی را در خود جای داده است و تنها شامل افراد خاصی می‌گردد. بر خلاف دستهٔ پیشین در این دیدگاه، انسان کامل افزون‌بر اخلاق و علم، قدرت و همت را نیز به‌شکل کامل آن داراست. این ویژگی خاص سبب گردیده تا انسان کامل در مرتبه‌ای فراتر از مقام رضا قرار گیرد. صاحبان این مرتبه از کمال پیش از مرگ طبیعی از دنیا رفته و ساکنان سرای آخرت محسوب می‌شوند. به همین جهت هرچه اراده کنند، همان خواهد شد. این بخش که محتوای اصلی آن برگرفته از مشایخ نسفی است، تعداد ولی یا همان انسان کامل مطلق را تنها دوازده تن می‌داند و این طیف از اولیا نزد نسفی تا بدان اندازه اعتبار دارند که قوام عالم را وابسته به وجود آن‌ها می‌داند که این کاملان درحقیقت همان ائمهٔ شیعه می‌باشند.

پی‌نوشت

۱. پیش از ورود به محتوای این بحث، نکتهٔ مهمی که بایستی متذکر شد، این است که نسفی در پرداختن به موضوع صاحب‌الزمان، آن را از زبان شیخ خود بیان می‌دارد. این فصل در آثار او تنها جایی است که آرای استاد خود را به تفصیل بررسی کرده است و گنجاندن این آرا در اثر خود نمی‌تواند تنها نقل قول و یا تواضع نسفی در برابر استاد خود باشد؛ زیرا در خلال همین بحث، نسفی سخنان سعدالدین را تأیید کرده و به تکمیل آن‌ها می‌پردازد. به همین جهت چنین به نظر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

می‌رسد که نسفی از بیان این مبحث از زبان خود تا اندازه‌ای واهمه داشته که این می‌تواند ناشی از اوضاع سیاسی- اجتماعی دوران وی و همچنین خفقان اندیشه‌های شیعی باشد. او این ناامنی ناشی از بازگو کردن عقاید خود را در ابتدای کتاب *کشف الحقائق* در جریان خوابی بازگو کرده که در آن رؤیا، پیامبر(ص) به او می‌گوید که آثار خود را پس از سال هفتصد قمری توزیع کند، زیرا اگر زودتر اقدام به بیان عقاید خود کند، حاسدان قصد جان وی خواهند کرد.

منابع

- آملی، حیدر. (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران: مولی.
- افلاطون، *جمهور*. (۱۳۸۴)، ترجمهٔ فؤاد رحمانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جیلی، عبدالکریم. (۲۰۰۵)، *الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، تصحیح ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، تهران: مولی.
- _____. (۱۳۶۷)، «قلب المنقلب»، تصحیح نجیب مایل‌هروی، نقل از مجله *معارف*، دورهٔ پنجم، شمارهٔ دوم.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۶۶)، *اوستا: نامهٔ مینوی آیین زرتشت*، از گزارش ابراهیم پورداوود، تهران: مروارید.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۵)، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۲)، *العروه لأهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح نجیب مایل‌هروی، تهران: مولی.
- شایگان، داریوش. *(۱۳۷۳)*، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: فرزان‌روز.
- کلیما، اوتاکر. (۱۳۸۴)، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمهٔ جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران: توس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

- کنفوسیوس، (۱۳۸۳)، *مکالمات*، ترجمهٔ حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ماسینیون، لویی. (۱۹۷۶)، *الانسان الکامل فی الاسلام*، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، بیروت: الکویت.
- مهرین دین‌بهی، مهرداد. (۱۳۶۲)، *فلسفه دین زرتشت*، تهران: فروهر.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. *(۱۳۶۲)، آداب الصوفیه*، تهران: زوار.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱)، *کتاب الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، ذیل *اشعة اللمعات* جامی، تصحیح حامد ربانی، تهران: گنجینه.
- Holy Bible, Matthew [19:28-29].
- Seyyed Hossein Nasr and Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr. (1988), *Shi'ism: Doctorines, Thought and Spirituality*, State University of New York press, New York.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-24]