

# تبیین مراتب انسان کامل

## در اندیشه عرفانی عزیزالدین نسفی

محمد اسدی گرمارودی<sup>۱</sup>

بابک عزیزی<sup>۲</sup>

**چکیده:** بی تردید موضوع انسان کامل از مهم‌ترین مسائل عرفان نظری است که بن‌مایه تمامی معرفت‌های الهی از آن نشئت می‌گیرد. از نگاه عارفان مسلمان، پیامبر اسلام فردی است که توانسته مفهوم انسان کامل را عینت بخشیده و همه کمالات انسانی را در عالم ملک بهمنصه ظهور برساند. ابن‌عربی اولین مبدع اصطلاح «انسان کامل» مطرح شده است، اما پیش از او، بایزید، حلاج، عبدالجبار نفری و... این معنا را در قالب اصطلاحاتی دیگر به کار برده‌اند. اولین اثر مدون در این باره را عزیزالدین نسفی ارائه داده است. با این حال 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 هر کدام، آورده شده و به دو دیدگاه کلی یکی «انسان کامل در مفهوم عام» که در بردارنده تعاریف ساده و متعارفی از انسان کامل 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. E-mail:asadigarmarodi@sharif.edu

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف

۲. E-mail: babakeazizi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد رشته عرفان اسلامی

## أَتْرَعُمْ أَنْكَ جَرْمُ صَغِيرٍ / وَفِيكَ أَنْطُوِيَ الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

آیا گمان برده‌ای که جسم کوچکی هستی؟ در حالی که عالم اکبر در تو نهفته است.  
امام علی<sup>(۴)</sup>

### مقدمه

با نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشه آدمی می‌توان دریافت که مفهوم انسان کامل از اجزای لاینفک تفکر وی بوده است. مذاهب و مکاتب گوناگون اعم از آسمانی و زمینی با معرفی انبیاء، انسان‌های قدیس، پهلوانان و ... توانسته‌اند تندیسی از تکامل را برای پیروان و مخاطبان خود عرضه دارند. از سوی دیگر ادیان الهی با وعده ظهور منجی در آخر زمان، این نگرش را کامل نموده‌اند. به گونه‌ای که می‌توان گفت ابتدا و انتهای اندیشه آدمی و تحقق آرمان‌هایش با مفهوم انسان کامل پیوند خورده است. زرتشتیان با مطرح کردن 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 انسان آزاده (۱۳۸۳: ۶۲)، افلاطون با فیلسوف (۱۳۸۴: ۳۳۵) و ... توانسته‌اند تداعی کننده جلوه‌های مختلفی از آن مفهوم باشند. با ظهور اسلام مفهوم انسان کامل وجهه آشکارتری یافت. از نگاه عامه مسلمانان، پیامبر اسلام کامل‌ترین انسان و از نگاه شیعه اثنی عشری افزون‌بر پیامبر، ناییان آن حضرت که ائمه 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 توصیف ناپذیری به این مفهوم بخشیده و محدوده 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 انسان کامل است (رمجو، ۱۳۷۵: ۳۳)، اما پیش از او بایزید در اقوال خود «کامل تام»، حلّاج «انسان خداگونه» و عبدالجبار نفری

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

از اساسی‌ترین پرسش‌های موجود درباره اثر او، دانستن این موضوع است که کدام تعریف بایستی به عنوان تعریف انسان کامل منظور گردد؟ و کدام ویژگی، ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؟ این آثار با همه صراحت و شفافیتی که دارند، به سبب داشتن چند ویژگی، به دست 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 ماریثان موله و لوید ریجون در زمینهٔ آرای نسفی، آثاری را منتشر کرده‌اند، ولی تاکنون کار مستقل و دقیقی در جهت شناساندن مفهوم انسان کامل ارائه نگردیده است.

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

## انسان کامل

بررسی کلی آرا و آثار نسفی، میین این موضوع است که مبنای تمامی تحلیل‌ها و توصیفات وی درباره انسان کامل دارای سه شاخصهٔ اصلی می‌باشد. اولین و مهم‌ترین شاخصه، حدیثی از حضرت محمد<sup>(ص)</sup> است که می‌فرمایند: «الشّرِيْعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي» (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). در واقع فرد به میزان بهرمندی از این حدیث، از سرمایه انسان‌بودن برخوردار می‌گردد. به عبارتی اگر شخص مبنای سخنان خود را سخنان حضرت محمد<sup>(ص)</sup> قرار دهد و بگوید آنچه پیامبر می‌گفت، اهل شریعت است و اگر کارهایی را انجام دهد که پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> انجام می‌داد، از اهل طریقت است و اگر بتواند خود را به احوال حضرت ختمی مرتبت<sup>(ص)</sup>

نزدیک گرداند و بینند آنچه پیامبر (ص) می‌دید، اهل حقیقت خواهد بود. کسانی که غیرازاین سه دسته هستند، گروه ناقصان از مرتبه 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). نکته مهم در این تعریف، لحاظ کردن 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 بی‌تجهی به مبانی شرع، بی‌شک باعث سقوط آدمی از مرتبه کمال خواهد بود. با نگاهی به آرای مشایخ نسفی می‌توان دریافت که این نحوه نگرش به کمال، قدمتی دیرینه دارد و نسفی را به‌واقع باید میراث‌دار اندیشه 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 مریاد را اشکالی افتاد، 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 (نعم الدین کبری، ۱۳۶۲: ۲۷).

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

### نسفی درباره شاخه دوم چنین می‌گوید:

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

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

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 مأнос بودند و بی‌شک چنین تعریفی از

انسان کامل برای هر ایرانی یادآور آموزه کوتاه و جامع زرتشت است که محور تعالیم خود را روی سه اصل گفتار نیک، کردار نیک و پندر نیک بنا نهاده است (دوستخواه، ۱۳۶۶: ۴۹) و نسفي که در پی ساده‌کردن مفاهیم پیچیده عرفانی است، این تعریف را به عنوان تعریف جامع خود از انسان کامل برگزیده است. از سویی این تعریف، حکایت از نگرش نسفي به وحدت ذاتی ادیان دارد که وی را قادر می‌سازد تا فارغ از تعصبات مذهبی، حدیث حضرت محمد<sup>(ص)</sup> 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 شاخصه مهمی که نسفي 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 (نسفي، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

این تعریف نیز نشئت‌گرفته از سلسله بحث‌های نسفي 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. بدین صورت که علم نبی مربوط به خواص اشیا و علم ولی مربوط به حقایق اشیا می‌باشد (نسفي، ۱۳۷۹: ۲۱۶). توصیفات نسفي تا بدانجا می‌رسد که نبی را در حقایق اشیا، پیرو ولی، همچنین ولی را در خواص اشیا تابع نمی‌و هر دوی آن‌ها را ملزم به تابعیت از انسان کامل می‌داند؛ زیرا در توصیف وی: «انسان کامل خلیفة خدای است و نبی و ولی خلیفة خلیفة خدایند» (نسفي، ۱۳۷۹: ۲۱۶). پس درمجموع در این تعریف، مصدق انسان کامل تنها شامل کسانی است که بتوانند جامع بین مرتبه ولایت و نبوت باشند.

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

اجمال بوده و هر گز به شکل تفصیل در نخواهد آمد. به عنوان نمونه انسان کامل هر گز نمی‌تواند به شمار قطراهای 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. نسفي این وظیفه را بر عهده آنیا دانسته و رسالت آن‌ها را در این راستا می‌داند و درباره آن می‌گوید:

انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن نمیدارد 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 مشقی یکدیگر گرداند تا آزار به کس نرسانند و راحت از یکدیگر در بین ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند هم به زبان و هم به دست (نسفي، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

از ویژگی‌های دیگر در این باره باید به مددرسانی انسان کامل پس از وفات اشاره کرد. نسفي پس از بر شمردن 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 (نسفي، ۱۳۸۱: ۲۵۷)؛ به عبارتی وظیفه انسان کامل آن نیست که فرد بی‌استعداد را با استعداد کند.

بیشترین تشییه به کاررفته برای انسان کامل مثال آینه می‌باشد. از منظر نسفي مردم همانند آینه‌هایی 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 (نسفي، ۱۳۸۱: ۱۶۰). بکار بردن تشییه آینه برای صوفیه را باید از سنت‌های دیرینه صوفیه محسوب کرد که این تمثیل را چه عرفای پیش از نسفي (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۷) و چه عرفای معاصر یا پس از او در آثار خود بکار برده‌اند (جلی، ۲۰۰۵: ۲۴۹).

## انسان کامل آزاد

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

مشايخ پیش از نسفی به کار نرفته است. تنها شاخصه‌ای که در این باره 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).

کامل بودن و آزاد بودن از نگاه وی، دو امر قابل تفکیک در آدمی است. به عبارتی، فرد با داشتن چهار خصوصیت 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 آزاد بودن، بدان سبب است که خود را در دست یابی به خواسته‌ها، عاجز دانسته و درمی‌یابد که قدرت ندارد. از سویی، 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، ۱۳۸۱: 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، کاملاً آزاد را دو گروه دانسته است: گروهی پس از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار می‌کنند و گروهی پس از ترک، رضا و تسليم و نظاره کردن (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۸). مقصود هر دو گروه، رسیدن به آزادی است. دسته 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. دسته دوم برخلاف دسته اول، آزادی را در ترک، رضا، و تسليم و نظاره کردن یافته‌اند. از نگاه این طایفه، آدمی چون نمی‌داند که صلاح وی

چیست و چه بسا چیزی باشد که آدمی را ناخوش است، درحالی که صلاح او در آن ناخوشی است. پس خود را به رضا و تسليم سپرده؛ چنان که 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 جرگه کاملان آزاد دانسته و می‌گوید:

و این بیچاره مدت‌های مديدة بعد از ترک در عزلت و قناعت و خمول بودم و مدت‌های مديدة بعد از ترک در رضا و تسليم و نظاره کردن 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 به روشنی سخن رانده است. او پس از محقق دانستن خود به مقام هر دو گروه، هر دوی آن‌ها را دارای آفت می‌داند.

## ولیا

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

از منظر نسفی، مجموع اولیا در عالم سیصد و پنجاه و شش نفر می‌باشند که این تعداد همواره در عالم ثابت هستند. او این تعداد را در شش مرتبه جای داده است که به ترتیب عبارتند از: مرتبه یک تن، مرتبه سه تنان، مرتبه پنج تنان، مرتبه هفت تنان، مرتبه چهل تنان و مرتبه سیصد تنان (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷). باید توجه داشت که ثابت‌بودن تعداد اولیا در عالم به معنای زندگی ابدی آن‌ها نیست. بلکه بدان معناست که اگر هر کدام از سیصد و پنجاه و شش نفر از دنیا بروند، فردی دیگر از طبقه پایین وی به آن مقام می‌رسد. او درباره این جایه‌جایی می‌گوید:

ای درویش! این قطب چون از این عالم می‌رود، یکی از سه تنان به جای وی می‌نشانند و یکی از پنج تنان به مقام سه تنان می‌آورند و یکی از هفت تنان به مقام پنج تنان

می آورند و یکی از چهل تنان به مقام هفت تنان می آورند و یکی از سیصد تنان به مقام چهل تنان می آورند و یکی از تمامت روی زمین به مقام سیصد تنان می آورند (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؛ به طوری که در رساله «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 آخر الزمان شود، بیش از روی زمین در سیصد تنان نیارند. از سیصد تنان کم می‌شود تا هر سیصد تمام شوند. آن‌گاه از چهل تنان کم می‌شود تا هر چهل تمام شوند. آن‌گاه از هفت تنان کم می‌شوند تا هر هفت تمام شوند. آن‌گاه از پنج تنان کم می‌شوند تا هر پنج تمام شوند. آن‌گاه از سه تنان کم می‌شوند تا هر سه تمام شوند. آن‌گاه قطب تنها باشد. چون قطب از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای او نشیند، عالم برافتد. (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۸-۳۱۷).

باید توجه داشت که نسفی عالم را تنها قائم به شخص قطب می‌داند و دیگر اولیا از آن رو برای عالم اهمیت دارند که استعداد قطب شدن در آن‌ها نهفته است. این نحوه نگرش را می‌توان با فیض‌رسانی قطب نیز تفسیر نمود (آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۶). درواقع با ازبین‌رفتن آخرین انسان کامل مطلق، حلقة 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 مستجاب الدعوه بودن.

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

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

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

از ویژگی‌های دیگر اولیا گمنامی آن‌هاست؛ زیرا به لحاظ صورت، هیچ وجه امتیازی نسبت به دیگران نداشته و هرگز مقام خود را برای کسی فاش نمی‌کنند. به همین جهت نسفي حدیث «أوليائی تحت قبایی لا يعرفهم 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 خدادست (آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

او در ادامه همین مبحث، موضوع صاحب‌الزمان را مطرح ساخته و به بررسی آن می‌پردازد.<sup>۱</sup> نسفي با نقل قول از سعدالدین حمویه در رابطه با اسم «ولی» معتقد است که اسم ولی در اديان پیش از حضرت محمد<sup>(ص)</sup> وجود نداشته و اولین بار این اسم از زمان خاتم انبیاء<sup>(ص)</sup> مطرح گردیده است. وظیفه اولیا، دعوت کردن خلق بهسوی آخرین نبی است (نسفي، ۱۳۸۱)، اما نسفي در رابطه با تعداد این طیف از اولیا می‌گوید:

خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزیرد و مقرب حضرت خود گردنید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را ناییان حضرت خود گردنید که «العلماء ورثة الانبياء» 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 اولیا است و مهدی و صاحب‌زمان نام اوست (نسفي، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

توصیف اخیر، این تفاوت را با تعاریف پیشین دارد که مقام انسان کامل مطلق را پس از پیامبر<sup>(ص)</sup> خاص دوازده کس می‌داند که این دوازده تن بی‌شک همان امامان شیعه اثنی عشری هستند.

### نتیجه

با جمع‌بندی آرای عرفانی نسفی در باب انسان کامل 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 بر عهدهٔ گیرد. آثار نسفی با داشتن شیوهٔ و سبکی خاص در شیوه‌ای 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 از آنجا ناشی می‌شود که او افزون‌بر لحاظ کردن آرای متفاوت در کنار یکدیگر از اظهارنظر شخصی دربارهٔ آن‌ها نیز پرهیز می‌کند. در این راستا، ابتدا تعاریف و مراتب با ساختار متفاوت از یکدیگر جدا گردید، سپس ویژگی‌های هر کدام آورده شد که درنتیجهٔ این کار توانستیم به سه نمای گوناگون از این مفهوم که تحت سه اصطلاح در آثار نسفی مطرح گردیده دست یابیم. آن اصطلاحات عبارتند از: انسان کامل؛ انسان کامل آزاد؛ اولیا (ولی، قطب، ابدال).

شاخه‌ها 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 در این‌باره 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 دایرۀ شمول بیشتری داشته و مصاديق بسیاری را در خود جای می‌دهد. در این برداشت، انسان کامل به کسی اطلاق

می‌گردد که بتواند چهار خصلت اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف را در وجود خود تحقق بخشد. در مرتبه‌ای فراتر از آن، انسان کامل آزاد کسی است که افرونبر این چهار ویژگی پیشین قادر است چهار ویژگی دیگر یعنی ترک، عزلت، قناعت و خمول را به ویژگی‌های خود بیافراشد. از منظری دیگر انسان کامل 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، مختص و در عین حال مهم ترین بخش از آرای نسفی را تشکیل داده است. از لحاظ مصاديق باید گفت که تعداد محدودی را در خود جای داده است و تنها شامل افراد خاصی می‌گردد. بر خلاف دسته پیشین در این دیدگاه، انسان کامل افرونبر اخلاق و علم، قدرت و همت را نیز به‌شکل کامل آن دارد. 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 کاملاً در حقیقت همان ائمه شیعه می‌باشند.

### پی‌نوشت

۱. پیش از ورود به محتوای این بحث، نکته مهمی که بایستی مذکور 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

می‌رسد که نسفي از بیان این مبحث از زبان خود تا اندازه‌ای واهمه داشته که این می‌تواند ناشی از اوضاع سیاسی-اجتماعی دوران وی و همچنین خفغان اندیشه‌های شیعی باشد. او این نامنی 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 خواهد کرد.

## منابع

- آملی، حیدر. (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۷)، *فصوص الحكم*، ترجمه محمد خواجه، تهران: مولی.
- افلاطون، جمهور. (۱۳۸۴)، *ترجمة فؤاد رحmani*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جیلی، عبدالکریم. (۲۰۰۵)، *الإنسان الكامل في معرفة الاخر والاولى*، تصحیح ابراهیم کیالی، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- حمویه، سعد الدین. (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، تهران: مولی.
- . (۱۳۶۷)، «قلب المقلب»، تصحیح نجیب مایل هروی، نقل از مجله معارف، دوره پنجم، شماره دوم.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۶۶)، *اوستا: نامه مینوی آین زرتشت*، از گزارش ابراهیم پورداوود، تهران: مروارید.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۵)، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حمامی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۲)، *العروه لأهل الخلوه والجلوه*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳)، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانروز.
- کلیما، اوتاکر. (۱۳۸۴)، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.

- کنفوسیوس، (۱۳۸۳)، مکالمات، ترجمة حسین کاظمزاده ایرانشهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا بروزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ماسینیون، لویی. (۱۹۷۶)، الانسان الكامل فی الاسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوى، بیروت: الكويت.
- مهرین دین بهی، مهرداد. (۱۳۶۲)، فلسفه دین زرتشت، تهران: فروهر.
- نجم الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۲)، آداب الصوفیه، تهران: زوار.
- نسفى، عزیزالدین. (۱۳۸۱)، کتاب الانسان الكامل، به کوشش ماریزان موله، تهران: طهوری.
- . (۱۳۷۹)، بیان التنزیل، تصحیح علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- . (۱۳۵۲)، مقصده اقصی، ذیل اشعة اللمعات جامی، تصحیح حامد رباني، 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.

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.