نیل به کمال در نظریه‌های
انسان کامل ابن‌عربی و انگیزش آبراهام مزلو

قدرت‌الله خیاطیان *

صبا فدوی **

چکیده: اصطلاح انسان کامل مورد توجه مکاتب مختلفی بوده و سیر تکاملی را طی کرده است. در حوزهٔ روان‌شناسی نیز به این بحث پرداخته شده که شروع آن مقارن با شکل‌گیری مکتب انسان‌گرایی و کوشش‌های ابراهام مزلو و کارل راجرز بوده است. ابن‌عربی نخستین کسی است که تعبیر انسان کامل را در فرهنگ اسلامی به‌کار برد. در این جستار نظریهٔ انسان کامل او و نظریهٔ انگیزش مزلو به روش توصیفی-تطبیقی به‌منظور بررسی امکان نیل به مرتبهٔ کمال مورد بررسی قرار گرفت که نشان می‌دهد به اعتقاد هر دو، مرتبهٔ انسان کامل با توجه به سرشت کمال‌جوی انسان، مختص همه انسان‌ها، اکتسابی و نیازمند خودشناسی است؛ ولی تعداد اندکی به این مرتبه نایل می‌شوند. ابن‌عربی در امکان نیل به مرتبهٔ کمال، بر نقش استعداد ذاتی که تابع استعداد کلی عین ثابت افراد است، تأکید دارد و مزلو به بازدارنده‌های محیطی بیش از استعدادهای فردی که موروثی و ژنتیکی هستند توجه می‌کند؛ همچنین ابن‌عربی شرط وصول به کمال را، تخلق به اخلاق الهی از راه سیر و سلوک، و مزلو محیط مساعد و داشتن جسارت برای مواجهه با چالش جدید می‌داند.

کلیدواژه‌ها: ابن‌عربی، انسان کامل، کمال، مزلو، خودشکوفایی

---

* دانشیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول) e-mail: khayatian@semnan.ac.ir

**دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان e-mail: fadavis@semnan.ac.ir

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۳

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

یکی از مسائل انسان‌شناختی در حوزهٔ علوم انسانی که تأثیر بسزایی در زندگی نظری و عملی انسان دارد، بحث انسان کامل است که از دیرباز مورد بحث مکاتب مختلف بوده و می‌توان گفت در عرفان اسلامی بیش از مکاتب دیگر به آن پرداخته شده است. البته ابن‌عربی اصطلاح «انسان کامل» را برای نخستین‌بار در *فصوص الحکم* به‌کار برد، ولی پیش از او نیز در ادیان و مکاتب دیگر به این موضوع یا مشابه آن اشاره شده و این تفکر سیری تکاملی را طی کرده است.

در کتاب *بُندَهِشن* بزرگ زرتشتیان از خلقت عالم یا انسان کبیر (سپهر) که نمونهٔ یک انسان آرمانی است، سخن به میان آمده است (نصر، ۱۳۸۹: ۶۸). ازسوی‌دیگر از نظر همهٔ ادیان ابراهیمی، خداوند واجد همهٔ کمالات است، و در سفر پیدایش آمده است که خداوند گفت: « انسان را به صورت خویش و شبیه خودم بسازیم» (عهد عتیق، سفر پیدایش) و فیلسوفان و عارفان یهودی به تفسیر و تأویل این جمله از سفر پیدایش پرداخته‌اند. در گفتار حضرت عیسی آمده است: «کامل شوید»، که این کمال از دیدگاه مسیحیت تنها در سایهٔ تأیید الهی محقق می‌گردد و آنچه از عهد جدید فهمیده می‌شود، این است که کمال انسان یک فرایند طرفینی میان خدا و انسان است و دستاورد اختصاصی انسان نیست (شاکر و موسوی، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۵).

در اسلام، ازجمله عرفایی که برای نخستین‌بار به بحث انسان کامل پرداخته‌اند، می‌توان از بایزید بسطامی و حسین بن‌منصور حلاج نام برد. بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل التامّ» را برای انسان آرمانی و معنوی خود در نظر گرفت و حلاج نیز به «انسان خداگونه» طبق حدیث: «انّ الله خلق آدم علی صورته» تکیه داشت. عبدالجبار نفّری نیز اصطلاح «جلیس‌الله» را برای چنین انسانی به‌کار برده است (اسدی گرمارودی و عزیزی، ۱۳۹۰: ۲)؛ ولی تا پیش از قرن هفتم هجری قمری تعبیر انسان کامل در اسلام وجود نداشت و اولین کسی که این تعبیر را مطرح کرد، محیی‌الدین ابن‌عربی است که در *فتوحات مکیه*، *التدبیرات‌الالهیه* و *فصوص‌الحکم* دربارهٔ ویژگی‌های چنین انسانی با عنوان انسان کامل به تفصیل سخن گفته است (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۱).

هرچند نمی‌توان شباهت میان نظریهٔ انسان کامل در عرفان اسلامی و نظام‌های دینی و فلسفی کهن را انکار کرد؛ درعین‌حال نباید از خاستگاه اسلامی این نظریه غافل شد؛ زیرا تفسیر خاص عرفا از آیات و روایات اسلامی مؤید این است که بن‌مایه‌های این نظریه در قرآن و روایات است (اشرف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

امامی، ۱۳۸۹: ۲۷۸). علاوه‌بر ادیان، فلسفه و عرفان ازجمله حوزه‌هایی که به بحث انسان کامل پرداخته‌اند حوزهٔ روان‌شناسی است که می‌توان شروع این بحث در روان‌شناسی را مقارن با شکل‌گیری مکتب انسان‌گرایی دانست که در سال ۱۹۳۰ میلادی درمقابل دو نیروی اصلی روان‌شناسی یعنی روان‌کاوی و رفتارگرایی که بعد معنوی انسان را نفی می‌کردند، با هدف مطالعهٔ جنبه‌های مورد غفلت واقع شده طبیعت انسان، توسط گوردون آلپورت شکل گرفت و در دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰ میلادی به اوج خود رسید (ظهیری ناو، ۱۳۸۷: ۹۳). از پیشروان و بزرگان این مکتب می‌توان به ابراهام هرولد مزلو و کارل راجرز اشاره کرد.

با توجه به موضوع اصلی مکتب انسان‌گرایی که اساس آن شناخت نیروهای بالقوه انسانی است که به اعتقاد مزلو پیامدهای آن در حوزه‌های دین، فلسفه، فرهنگ، علم، روان‌درمانی، تعلیم و تربیت (آموزش) و جایگزینی ارزش کمال به‌جای ارزش بقای داروین، بازتاب خواهد داشت؛ می‌توان بحث انسان کامل را به عنوان یک بحث میان‌رشته‌ای مشترک میان عرفان و روان‌شناسی مورد مطالعه قرار داد؛ زیرا از مهم‌ترین مسائلی که در عرفان اسلامی مطرح می‌شود، بحث‌های انسان‌شناختی است که با شناخت خداوند در ارتباط است. پژوهش‌های مختلفی با موضوعات انسان شناختی به‌طور مشترک در دو حوزه انجام شده است؛ ازجملهٔ این پژوهش‌ها که به‌طور مستقل به بحث انسان کامل در عرفان و روان‌شناسی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: بررسی دیدگاه‌های روانشناختی عطار براساس مکتب انسان‌گرایی با رویکرد میان‌رشته‌ای؛ بررسی انسان کامل در روان‌شناسی و عرفان؛ انسان کامل از دیدگاه روانشناسی؛ بررسی سلسله‌مراتب نیازهای مزلو در *گلستان* سعدی؛ بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در *مثنوی* با روانشناسی انسان‌گرایانه و مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل.

در این جستار، علت انتخاب نظرات ابن‌عربی در بخش عرفان و مزلو در بخش روان‌شناسی، این است که محیی‌الدین ابن‌عربی، نخستین کسی است که اصول و قواعد عرفانی را به کامل‌ترین وجه تبیین کرد و عرفان تحلیلی را مورد بحث قرار داد و آنچه امروز، عرفان نظری نامیده می‌شود، عمدتاً پس از ابن‌عربی و تحت تأثیر آرای او شکل گرفته است؛ ازسوی‌دیگر آبراهام مزلو از پیشروان و بزرگان مکتب انسان‌گرایی است که نظریه مراتب نیازهای او نظریه‌ای بنیادین در حوزهٔ روان‌شناسی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

محسوب می‌شود. او در شمار مهم‌ترین نظریه‌پردازان «نهضت توانایی‌های انسان» است؛ کسی که این دیدگاه را به عنوان «نیروی سوم» در روان‌شناسی آمریکا معرفی کرد.

آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌های یادشده متفاوت می‌کند، علاوه‌بر موضوع آن، رویکردی است که به بحث انسان کامل دارد، و برخلاف سایر پژوهش‌ها، به‌جای تأکید بر مفهوم انسان کامل و ویژگی‌های او، امکان دستیابی انسان به مرتبهٔ کمال را مورد بررسی قرار می‌دهد.

هدف از نگارش این مقاله علاوه‌بر بررسی تطبیقی نظریه انسان کامل ابن‌عربی و انگیزش مزلو در امکان نیل به مرتبهٔ انسان کامل، پاسخ به این پرسش است که آیا مرتبهٔ انسان کامل مقامی مختص به همهٔ انسان‌ها است، یا به افراد خاصی محدود می‌شود؟ و نشان دهد عوامل بازدارنده و تأثیرگذار در رسیدن به مرتبهٔ کمال از نظر یک عارف و روانشناس صاحب مکتب با محوریت انسان، چه می‌تواند باشد؟

نیل به مرتبهٔ انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی

انسان کامل از لحاظ انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این خصوص، آرا و اندیشه‌های مختلفی وجود دارد، به همین علت تعریف جامعی از اصطلاح عرفانی «انسان کامل» سخت می‌نماید، که به بخشی از این نظرات اشاره خواهیم کرد. اغلب چنین برداشت می‌شود که تعبیر انسان کامل نخستین‌بار توسط ابن‌عربی در قرن هفتم هجری قمری مطرح شده است؛ درحالی‌که هرچند ابن‌عربی اصطلاح «انسان کامل» را برای نخستین‌بار به‌کار برد، این تفکر سیری تکاملی را طی کرده و پیش از ابن‌عربی، حسین بن‌منصور حلاج و بایزید بسطامی در شکل‌گیری این بحث نقش داشته‌اند و پس از ابن‌عربی، عبدالعزیز بن محمد نَسَفی و عبدالکریم جیلانی به‌طور مستقل به این موضوع پرداخته‌اند (ریاحی و طاهری، ۱۳۹۰: ۱۸۶-۱۵۷).

نام‌های مختلفی در عرفان اسلامی برای انسان کامل به‌کار رفته است؛ مانند: امام، خلیفه، قطب، خضر و غیره. ابن‌عربی گاهی از انسان کامل با لفظ «انسان حقیقی» یاد می‌کند، کامل‌ترین صورتی که آفریده شده و روح عالم است که در زمان رسولان «رسول» و وارث پس از او «ولیّ» است (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۵۳).

به‌طورکلی تمام مفاهیم عرفان نظری، حول محور «الله و خلیفه‌الله» می‌گردد و شناخت انسان کامل به‌عنوان خلیفه‌الله در راستای شناخت خداوند و بحث توحید قرار می‌گیرد. انسان کامل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

علاوه‌بر اینکه مظهر تمام صفات الهی است ازدیگر سو جلوهٔ کامل انسان و منبع تمام علوم و معارف الهی نیز می‌باشد (علیزاده و مبلغ، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۲). انسان کامل در عرفان اسلامی در مقام خلیفة الله، واسطهٔ میان حق و خلق است و فیض الهی از طریق او جاری می شود و هم اوست که علاوه‌بر اینکه سبب خلق جهان می گردد، وجودش مجرایی می‌شود جهت اعطای معارف و علوم الهی بر خلق؛ اگر او نباشد فیض الهی استمرار نمی‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۹۶-۳۹۵). در تفکر ابن‌عربی در مقام ذات که غیب‌الغیوب است، هیچ گونه کثرتی وجود ندارد و تمام کثرت‌ها در وحدت حقیقی قرار دارند، و در مرتبهٔ احدیّت هیچ نشانی از این کثرات نیست و در مرتبهٔ واحدیّت است که کثرات بالفعل در وحدتی حقیقی محقق می‌شوند که این وحدت حقیقیه، از هویت مطلقه جدا نیست. مرتبه‌ای که منشأ پیدایش کثرات و وحدت حقیقیه اولین ظهور هویت مطلقه یا همان ذات است. اهل معرفت، این حقیقت را «حقیقت محمدیّه» یا «حقیقت انسان کامل» می‌نامند؛ که به‌واسطهٔ او دیگر مراتب هستی و در هر مرتبه، بخشی از کمالات او ظهور می‌یابد؛ ولی کامل‌ترین و عالی‌ترین ظهور او در مرتبهٔ مادی انسان کامل است، یعنی آن کمالاتی که در ذات حقیقت انسان کامل مکنون بود به‌صورت تفصیلی ظهور می‌یابد؛ و حقیقت انسان کامل در تمام مراتب جریان دارد؛ ولی جز به مورد اخیر به هیچ یک انسان کامل گفته نمی‌شود (رک: ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ۲۳-۷).

به نظر ابن‌عربی هر یک از بندگان به نسبت استعداد ذاتی خود شناختی از اسما و صفات خداوند حاصل می کنند و به همان میزان در عبادت توفیق می‌یابند. به بیان دیگر، عبادت، مسبوق به معرفت است و تنها کسی که استعداد ذاتی برای معرفت تمامی اسما و صفات را دارد می‌تواند خداوند را به جمیع اسما عبادت کند و چنین کسی همان انسان کامل است که دارای مقام جمعیت و کمال معرفت می‌باشد. در مکتب ابن‌عربی، حقیقت انسان کامل یکی است و انبیا و رسولان به‌منزلهٔ قوای روحانی و ورثهٔ انبیا که از حیث درجه پایین‌تر از آنان هستند به‌منزلهٔ قوای حسی‌اند، دیگر مردم در شکل ظاهری بر صورت انسان و درحقیقت حیوان هستند و به‌منزلهٔ روح حیوانی، و انسان کامل در حکم نفس ناطقه نسبت به انسان است (ابن‌عربی، ۱۹۹۹، ج۳: ۱۸۶).

برخی از ویژگی‌های انسان کامل از نظر ابن‌عربی را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

- حقّ مخلوق است از جهت اصل وجود و کمالاتش حقّ است و از جهت ممکن بودن، خلق؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- دارای مقام خلیفه‌الله است؛ زیرا مظهر همهٔ اسما و صفات الهی است؛
- کون جامع، خلاصه و مختصر عالم است؛
- دارای صورت الهی است و در بالاترین مرتبه انسان قرار دارد؛
- واسطهٔ فیض الهی است و تحقق و استمرار عالم به‌واسطهٔ وجود اوست؛
- مظهر اسم اعظم و حقیقت محمدی است (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۹-۴۳).

پیش از پرداختن به نظر ابن‌عربی درخصوص امکان نیل به مرتبهٔ انسان کامل ابتدا باید مشخص شود که مراد او از انسان کامل در کتاب *فصوص‌الحکم* به‌معنای خاص کلمه و مقامی ویژهٔ اولیا و انبیای الاهی است یا اینکه معنایی عام داشته و هر انسانی را شامل می‌شود؛ زیرا در معنای دوم بهتر می‌توان موضوع انسان کامل را با بحث‌های انسان‌گرایانه مزلو به صورت تطبیقی بررسی کرد.

مراد ابن‌عربی در فص اول *فصوص‌الحکم* از تعبیر آدم یا انسان کامل وجود عام انسانی است، و شارحان پس از او نیز ازجمله قیصری، جامی و ابوالعلاء عفیفی بر این اتفاق نظر دارند که مقصود از آدم یا خلیفه‌الله که از او به عنوان انسان کامل یادشده، معنای خاص آن نیست بلکه به جنس بشر و همهٔ انسان‌ها اطلاق می‌شود (حکمت، ۱۳۸۵: ۱۹؛ عفیفی، ۱۳۸۰: ۵۵).

ابن‌عربی برای انسان دو نوع کمال قائل است؛ یکی در قوس نزول، به نام کمال عینی و وجودی و دیگری در قوس صعود با عنوان کمال مرتبتی و معرفتی، که میان انسان‌ها از نظر کمال وجودی هیچ تفاوتی وجود ندارد و همه دارای فطرت الهی، و ذات شریف و روحانی هستند؛ بلکه بحث انسان کامل و غیرکامل و اختلاف میان انسان‌ها ناشی از کمال معرفتی یا کمال ثانوی آن‌هاست (حکمت، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۰)، به اعتقاد او اگر انسان «به حقیقت انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد خدای خود را نیز خواهد شناخت؛ اما اگر بخشی از وجودش او را از ادراک همهٔ آن محجوب کند او بر خویش جفا و جنایت کرده و دیگر انسان کامل نیست» (ابن‌عربی، ۱۹۹۹، ج۳: ۱۰۵).

قیصری نیز در *شرح فصوص‌الحکم* درخصوص نیل به مقام ولایت چنین آورده است:

این مقام [ولایت] مانند مقام نبوت اکتسابی نیست، بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن است... به یک اعتبار جمیع مقامات اختصاصی و لازم لاینفک عین ثابتِ ممکن است که از فیض اقدس در مقام واحدیت حاصل شده است؛ ولی ظهور آن در عالم خلق و موطن ماده تدریجی و متوقف بر حصولِ شرایط و رفع موانع می‌باشد. حصول

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تدریجی این مقامات منشأ اشتباه اهل اوهام و ظاهر شده است و گمان کرده‌اند مقامات نبوت و ولایت از ناحیه تعمل و زحمت و کسب حاصل شده است، در حالتی که نفوس مستکفی بالذات در کسب معارف محتاج به معلم خارجی و تعلیم‌دهنده بشری نیستند. مشاهدهٔ آفاق و انفس و تفکر در باطن وجود خود، اتیان به اعمال حسنه و ترک قبایح که لازمهٔ فطرت آن‌هاست، در اندک مدتی آن‌ها را به موطن اصلی خود می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۰: ۸۷۲).

با توجه به سخن قیصری امکان حصول تدریجی به مقام انسان کامل امکان‌پذیر نمی‌باشد بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن است ولی بالفعل‌سازی این توانایی بالقوه متوقف بر حصول شرایط خاص و رفع موانع و نیازمند تلاش است که البته تنها گروه اندکی به این مرتبه نایل می‌شوند.

به نظر ابن‌عربی، اختلاف استعدادهای موجودات کونی به اختلاف استعداد اعیان ثابته ایشان بازمی‌گردد؛ براین‌اساس، استعداد جزئی هر پدیده‌ای تابع استعداد کلی عین ثابت آن‌هاست، ازسوی‌دیگر خداوند در افاضهٔ وجود و اعطای کمالات آن تابع اعیان ثابته است به این معنی که آنچه خداوند از وجود و کمال به اشیا عطا می‌کند به نحو دقیق همان چیزی است که اعیان ثابته می‌طلب‌اند؛ زیرا در اندیشهٔ ابن‌عربی هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید حقیقت آن در عالم‌های فراتر وجود دارد ازجمله ارادهٔ انسان که در عین ثابت او مأخوذ است، بنابراین عین ثابت انسان اقتضائاتی دارد و خداوند به اقتضای عین ثابت هر موجودی آنچه را بخواهد عطا می‌کند (امینی، ۱۳۸۹: ۵۱-۴۷).

ابن‌عربی، برای انسان، منشأ ربوبی قائل و معتقد است انسان در عالم ذرّ هدایت شده؛ ولی بر آن است که طبع انسان خواهان هدایت نیست و از آن گریزان است؛ زیرا خاستگاه ربوبی دارد و از پذیرش هر نوع محدودیت (هدایت) سر باز می‌زند و خواهان بی‌قیدی است. به همین علت اگر خداوند او را در پناه عصمت خود قرار ندهد او به شقاوتی که با طبع او سازگار است تن می‌دهد، که این عصمت دربارهٔ فرزندان آدم و فرزندانش توفیق ایشان در توبه و اقرار به گناه است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۷۷).

صدرالدین قونوی با توجه به حدیثی که ترمذی بیان می‌دارد: «تمام فرزندان آدم خطاکار هستند» سرایت حکم اصل در فرع و سرایت انکار و عصیان آدم به فرزندانش را اثبات می‌کند، که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

این برداشتی یهودی‌مسیحی از هبوط آدم با توجه به بحث گناه اولین است (اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۴۷-۲۴۵)، که انسان ذاتاً مجرم، گناهکار و آلوده است. براین‌اساس انسان کامل در مسیحیت در معنای سطح اول یعنی کمال عینی و وجودی مطرح نمی‌شود و حتی به اعتقاد متفکران مسیحی مانند پولس رسول، زنان از امکان نیل به مرتبهٔ کمال مرتبتی نیز محروم هستند، درحالی‌که ابن‌عربی بر فراگیر بودن امکان کمال‌پذیری اعتقاد دارد و معتقد است زنان در همهٔ مراتب کمال با مردان یکسان‌اند و هر مقامی که امکان دستیابی به آن به اذن الهی برای مردان وجود دارد، زنان نیز می‌توانند بدان نایل شوند (شاکر و موسوی، ۱۳۸۹: ۳۵-۲۹).

برخلاف ابن‌عربی، جیلی قائل به این عصمت الهی نیست. به اعتقاد او انسان عالی‌ترین مرتبه را از حیث کمالات الهی دارد؛ ولی در پایین‌ترین مرتبهٔ وجودی قرار دارد، و بیشتر مردم به مقتضای طبیعت ظلمانی خود عمل می‌کنند و تنها برخی از انسان‌ها از آنچه اکثریت انجام می‌دهند، پیروی نمی‌کنند. به اعتقاد او به دلیل گناه اولین که پدر اولین انسان‌ها مرتکب شده است عموم مردم به این گناه موروثی محکوم هستند و نزول در طبیعت ظلمانی است که باعث شده انسان از هستی حقیقی خود جدا باشد و باید برای یافتن خودِ روحانی و حقیقی که هنگام نزول در طبیعت ظلمانی گم شده است، عروج نماید. ازسوی‌دیگر گرچه جیلی به خطای موروثی نسل انسان و هبوط در طبیعت ظلمانی اعتقاد دارد ولی برای عموم انسان مقام خلافت الهی را نیز به‌طور موروثی قائل است (جیلانی، بی‌تا: ۶۴).

در اینجا با دو دیدگاه مختلف درخصوص مرتبهٔ انسان در قوس نزول مواجه می‌شویم: براساس دیدگاه اول، ابن‌عربی با توجه به آیات قرآن: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ...» (اسراء: ۷۰)، برخلاف جیلی هبوط آدم را هبوط کرامت و ولایت دانسته که حکایت از تکریم و تفضیل او بر دیگر موجودات است (اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۴۰). بنابراین از نگاه ابن‌عربی برخلاف دیدگاه دوم، هبوط آدم و قرارگیری انسان در قوس نزول با توجه به بحث عصمت الهی به معنی گرفتاری او در شقاوت و ظلمت نیست. به اعتقاد ابن‌عربی تک‌تک افراد انسانی به حکم جامعیت خود در عالم غیب و شهادت مسئول‌اند تا کلیت وجود خویش را به‌نحوی که مطلوب حق باشد هدایت کنند و امام نفس خود باشند، او رسیدن به کمال را از طریق تصوف با بهره‌مندی از حکمت و تخلق به اخلاق الهی می‌داند. می‌توان گفت کمال مطلوب ابن‌عربی همان مرتبهٔ خلافت است که مقدمات وصول به این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقام با کوشش به‌دست می‌آید؛ ولی توقیع خلافت و ولایت از بارگاه خداوند صادر می‌شود، به این معنی که نفوس انسانی ذاتاً قابلیت صدور توقیعات الهی را دارند؛ زیرا این نفوس جزئی از جهت نفس واحد یا همان پدر اولین خود –آدم– طهارت ذاتی دارند اما چون طبیعت پدر ثانوی ممزوج از نور (نفس کلیه الهی) و ظلمت (طبیعت) است، از رسیدن به درجهٔ کمال بازمی‌مانند مگر از راه شناخت اصل خود و برطرف نمودن علل و امراض ظلمانی. البته باید توجه داشت که میان مقام خلافت و نبوت در نظر ابن‌عربی تفاوت وجود دارد و او مقام نبوت را برخلاف خلافت، اکتسابی و قابل تحصیل برای عموم انسان‌ها نمی‌داند (اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۶۸-۲۵۲)، جیلی – بر خلاف ابن‌عربی– کمال را مقوله‌ای کسبی دانسته؛ نه نوعی و فطری؛ ولی معتقد است جملگی در مسیر سعادت گام برمی‌دارند که پیمودن این راه برای برخی آسان و برای برخی دشوار است؛ گرچه در نهایت هر دو دسته به کمال غایی می‌رسند؛ زیرا عنایت متوجه انسان است و این سختی‌ها به اصل عنایت ضرری وارد نمی‌کند. همان‌گونه که ابن‌عربی برای صراط مستقیم از جهت تکوین عمومیت قائل است.

ازآنجاکه اعمال و کوشش‌های انسان نیز با توفیق و عنایت الهی صورت می‌گیرد، بنابراین عموم انسان‌ها برای رسیدن به کمال ناگزیرند از وضعیت وجودی متزلزل خویش به وجود حقیقی منتقل شوند (اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

این انتقال در اصطلاح عرفانی «سلوک» نام دارد.

به اعتقاد ابن‌عربی اوج انسانیت در ذات وجودی فرد ریشه دارد و انسان‌هایی که می‌خواهند ذات حقیقی خود را شکوفا سازند باید صفات الهی که به‌نوبهٔ خود معنوی و اخلاقی هستند و در آن‌ها نهفته است را به ظهور رسانند؛ و چنین انسانی که همهٔ استعدادها و کمالات وجودی خود را به فعلیت رسانده انسان تام یا کامل است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷). ازآنجاکه ابن‌عربی فطرت انسان را همان مجموعه اوصاف کمالی می‌داند که روح انسان در خلقت خویش آن را واجد است، به این ترتیب مردم به‌واسطهٔ شرایط و نقیصه‌های اجتماعی، ناقص و ناآگاه باقی می‌مانند و هدف انبیا یادآوری آن چیزی است که مردم از پیش می‌دانستند و وظیفهٔ مردم بازیابی فطرت از دست‌رفتهٔ خویش است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۸۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نظریه انگیزش مزلو و نیل به مرتبهٔ انسان کامل

اساس نظام فکری مکتب انسان‌گرایی بر تمایلات و ارزش‌های انسانی استوار بوده و با هرگونه جبر مطلق توسط محرک‌های بیرونی و نیز نیروهای زیست‌شناختی و درونی مخالف و معتقد است که نگرش فرد نسبت به خود و دنیای پیرامونش عمده‌ترین عاملی است که او را به حرکت وامی‌دارد (گنجی، ۱۳۹۲: ۱۰).

مکتب انسان‌گرایی را مکتب کمال یا نیروی سوم می‌نامند که برخلاف دو مکتب روان‌کاوی و رفتارگرایی، نگرش مثبتی نسبت به طبیعت انسان دارد و سعی می‌کند تا با شناخت نیروهای بالقوه انسانی و ارائهٔ راهکارهایی برای گذر از موانع محیطی و درونی، انسان را برای داشتن زندگی بهتر یاری کند. راجرز معتقد است انسان توانایی‌هایی دارد که می‌تواند آن‌ها را فعلیت بخشد. وی محدوده توانایی انسان را همان توانایی‌های بالقوه او می‌داند (شکرکن و همکاران، ۱۳۹۳، ج۲: ۴۴۱-۴۳۹).

مزلو نیز مانند راجرز، از روان‌شناسان انسان‌گرای آمریکایی بود که برخلاف روان‌شناسان دیگر که توجه خود را به بررسی مشکلات روانی معطوف می‌داشتند به بررسی علل موفقیت افراد موفق پرداخت و با طرح نظریه «سلسله مراتب نیازها» که از مهم‌ترین نظریه‌های انگیزشی معاصر محسوب می‌شود، شهرت جهانی یافت. براساس نظریهٔ او که به نام «هرم مزلو» مشهور است، نیازهای انسانی به چند دسته تقسیم می‌شوند که در قالب یک سلسله مراتب نشان داده می‌شود و پیچیده‌ترین آن‌ها، نیاز به خودشکوفایی و استعدادهای بالقوه فردی است که در رأس هرم قرار دارد و خاص انسان است و می‌توان از آن با نام «هنر انسان شدن» یاد کرد. اساس نظریه انگیزش مزلو بر این مهم استوار است که فرد کلی یکپارچه و سازمان‌یافته است. او در کتاب *انگیزش و شخصیت* خود بیان می‌کند که نیازهای روزانه معمولاً وسایلی برای رسیدن به هدف هستند و خود ذاتاً هدف نیستند (مزلو، ۱۳۶۹: ۵۱)؛ به همین دلیل او به مطالعهٔ اهداف و نیازهای نهایی انسان که در میان فرهنگ‌ها و محدوده‌های جغرافیایی مختلف، مشابه هستند، پرداخت. مزلو در کتاب یاد شده بر این مهم تأکید می‌ورزد که اهداف انسان‌ها به‌خودی‌خود کلی‌تر از راه‌هایی است که برای دستیابی به آن اهداف مورد استفاده قرار می‌گیرد (مزلو، ۱۳۶۹: ۵۱).

در نظریهٔ «سلسله مراتب نیازها»، مزلو نیازهای انسانی را به چند دسته تقسیم می‌کند؛ نیازهای فیزیولوژیکی و زیستی، مانند: تشنگی و گرسنگی؛ نیاز به امنیت و نیازهای اجتماعی، مانند: پذیرفته

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

شدن توسط دیگران؛ نیاز به عزت و احترام؛ نیاز به خودشکوفایی. پس از مزلو این سلسله نیازها شکل هرم به‌خود گرفت که در قاعدهٔ این هرم، نیازهای فیزیولوژیکی (ابتدایی‌ترین نیاز) و در رأس آن نیاز به خودشکوفایی (پیچیده‌ترین نیاز) قرار می‌گیرد؛ که ارضای نیازهای بالاتر و پیچیده‌تر معمولاً منوط به ارضای نیازهای پایین‌تر و ابتدایی‌تر است. مزلو معتقد است نیازهای بالاتر در فرایند تکامل دیرتر و اغلب در سنین بالاتر بروز می‌کنند، و ارضای آن‌ها نیز آرامش و رضایت عمیق‌تر و پایدارتری را برای فرد به ارمغان می‌آورد و در این سطح نسبت به سطوح دیگر نیازها، افراد بیشترین تفاوت را با یکدیگر دارند؛ ولی رسیدن به مرحلهٔ خودشکوفایی به شرایط محیطی بهتری نیازمند است (مزلو، ۱۳۶۹: ۸۴-۸۳).

مزلو نیاز به خودشکوفایی را از نیازهای دیگر والاتر و ارزشمندتر می‌داند و معتقد است حتی اگر همهٔ نیازها ارضا شوند، بدون ظهور خودشکوفایی، اغلب فرد دچار نارضایتی و بی‌قراری تازه‌ای می‌شود (باقری، ۱۳۹۰: ۴). او براساس نظریه خودمختاری کنشی -که نخستین‌بار توسط گوردون آلپورت ارائه شد- بیان می‌دارد که رسیدن به مرحلهٔ خودشکوفایی و زندگی در سطح عالی گاهی می‌تواند مستقل از ارضای نیازهای پست و اولیه باشد. به اعتقاد مزلو:

> *یک فرد هرچه می‌تواند باشد، باید باشد. او باید با سرشت خود صادق باشد. این نیاز را می‌توانیم نیاز به خودشکوفایی بنامیم؛ یعنی گرایش او در جهت شکوفا شدن آن چیزی که بالقوه در وی وجود دارد. این گرایش را می‌توان تمایل به تکوین تدریجی آنچه که ویژگی فردی شخص ایجاب می‌کند و شدن هر آنچه که شخص شایستگی شدنش را دارد، تعبیر کرد»* (مزلو، ۱۳۶۹: ۸۳).

ولی به اعتقاد مزلو همهٔ انسان‌ها قادرند به مرحلهٔ خودشکوفایی نایل شوند؛ ولی تنها یک درصد از افراد جامعه به خودشکوفایی دست می‌یابند (مزلو، ۱۳۶۹: ۸۵-۸۳).

نگرش مثبت مزلو نسبت به ماهیت انسان موجب شد تا با مطالعه بر روی رفتار و نحوهٔ زندگی افراد موفق و سالم، اصل خودشکوفایی خود را بنا نهد و الگویی از انسان کامل ارائه دهد، انسانی که او را انسان خودشکوفا نامید دارای بالاترین دایره همانندسازی عاطفی است؛ که نیاز او به خودشکوفایی دیرتر از سایر نیازها ارضا شده است؛ ولی آسان‌تر از سایر نیازها به‌طور دائمی ناپدید می‌شود (مزلو، ۱۳۶۹: ۱۵۳). به اعتقاد مزلو خودشکوفایی همان تمایل بشر به تحقق خویشتن است. او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در نظریهٔ خودشکوفایی، آزمودنی‌های خود را از میان افراد با سنین مختلف و اغلب موفق انتخاب نمود و با معیار ایجابی نشانه مثبت خودشکوفایی که تکرارپذیر بود آن‌ها را آزمود و پس از جمع‌آوری داده‌ها به این نتیجه رسید که مهم‌ترین ویژگی‌های افراد خودشکوفا شامل موارد زیر است:

- درک بهتر حقیقت و برقراری رابطه سهل‌تر با آن؛
- پذیرش (خود، دیگران و طبیعت)؛
- خودانگیختگی، سادگی و طبیعی بودن؛
- مسئله‌مداری؛
- کیفیت کناره‌گیری، نیاز به خلوت و تنهایی؛
- خودمختاری، استقلال فرهنگ، محیط و اراده؛
- استمرار تقدیر و تحسین؛
- تجربه عرفانی یا تجربه اوج؛
- حس همدردی؛
- روابط بین فردی؛
- ساختارمنشی مردم‌گرا؛
- تشخیص بین وسیله و هدف، و بین نیک و بد؛
- شوخ‌طبعی فلسفی و غیرخصمانه؛
- خلاقیت؛
- مقاومت در برابر فرهنگ‌پذیری (رک مزلو، ۱۳۶۹: ۲۳۸-۲۱۶).

به‌طورکلی افراد خودشکوفا درک بهتری از حقیقت دارند؛ آن‌ها توانایی قضاوت در مورد افراد را به‌طور صحیح دارا می‌باشند؛ زیرا تصمیم‌گیری‌های آن‌ها برمبنای شناخت درست واقعیت است و بدون آنکه پیش‌پنداری آن‌ها موجب جهت‌گیری ایشان شود، قادرند سریع‌تر و صحیح‌تر از دیگران به واقعیت‌های درونی و پنهان امور دست یابند و بیشتر در دنیای واقعی و طبیعی زندگی می‌کنند تا در انبوهی از مفاهیم و افکار انتزاعی و باورهای کلیشه‌ای، که بیشتر مردم آن‌ها را به اشتباه واقعی می‌پندارند (رک مزلو، ۱۳۶۹: ۲۳۸-۲۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

فرد خودشکوفا دربرابر دنیا و کارکردهای آن چون و چرا نمی‌کند و حالتی از تسلیم به‌ویژه دربرابر بیماری و مرگ در وی دیده می‌شود. او ضعف‌های خود و افراد جامعه را پذیرفته و دربرابر عیب‌های دیگران صبر پیشه می‌کند. انسان خودشکوفا خود را مصون از خطا ندانسته، به همین دلیل هرگز خود را برتر از دیگران نمی‌داند. او به چنان مرحله‌ای از خودانگیختگی دست یافته که در مقابل دیگران ظاهرسازی و خودنمایی نمی‌کند و از تحقیر و سرزنش ظاهربینان ملول نمی‌شود؛ زیرا تنها چیزی که او را اندوهگین و شرمسار می‌سازد، «تفاوت میان آنچه می‌توانست یا می‌باید باشد» است (مزلو، ۱۳۶۹: ۲۵-۲۴).

افراد خودشکوفا دارای حس مسئولیت و وظیفه‌شناسی هستند و همان طور که هربرت ال.پتری (Herbert L. Petri) به آن اشاره می‌کند این افراد علاقه‌مند به حل مسائل مهم بوده و برای خود نوعی رسالت در زندگی قائل‌اند که به خیر بشریت مربوط است (ال.پتری، ۱۳۸۲: ۹۸). چنین افرادی بیش از سایر مردم انزوا و خلوت را دوست دارند و به دلیل خلوت‌گزینی و دوری از جمع به نظر افرادی عجیب و غیرصمیمی می‌آیند. آن‌ها دارای اعتماد به نفس بالایی بوده و شخصیتی مستقل دارند؛ به همین دلیل دربرابر محرومیت‌ها و بحران‌ها نسبت به دیگران مقاومت بیشتری دارند؛ زیرا به افراد و فرهنگ‌ها متکی نیستند. همچنین چنین افرادی از بروز وقایع تکراری و تجربه‌های مکرر خسته نشده و هربار با وجدی خاص با آن مواجه می‌شوند و تکرار رویدادها را مانعی برای درک زیبایی آن نمی‌دانند (رک مزلو، ۱۳۶۹: ۲۳۸-۲۱۶).

باید توجه داشت که گرچه خودشکوفایی تعریفی فردگرایانه دارد؛ ولی مطالعات مزلو نشان داد که شخصیت‌های سالم افراد بسیار منفردی‌اند؛ ولی بسیار مهربان و نوع دوست می‌باشند، و استقلال نسبی ایشان از محیط، به معنی تماس نداشتن ایشان با آن نیست.

از نگاه مکتب روان‌کاوی، انسان مخلوق غرایز و کشمکش‌های درونی است. از نگاه رفتارگرایان این محیط است که انسان را می‌سازد؛ ولی از نظر انسان‌گرایان طبیعت انسان خوب است و اگر محیط اجازه دهد به شکوفایی و برآوردن استعدادها و گنجایش‌های درونی گرایش دارد (سیف، ۱۳۷۹: ۲۲۷).

هدف اصلی مزلو دانستن این مسئله بود که انسان برای رشد کامل انسانی و شکوفایی تا چه اندازه توانایی دارد. او سعی داشت مفهوم کیفی انسان کامل را به مفهومی کمّی تبدیل کند و به این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نتیجه رسید که همهٔ انسان‌ها با نیازهای مشترک به دنیا می‌آیند و این نیازهای مشترک موجب انگیزهٔ رشد، کمال و تحقق و تبدیل شدن به آنچه توان آن‌هاست می‌شود که رسیدن به این کمال، نیازمند فراهم آمدن شرایط درونی و بیرونی است (Maslow, 1968: 3).

مزلو تمایل به خودشکوفایی را یک میل فطری و نه آموختنی می‌داند؛ ولی در بیان علت جمعیت کمتر از یک درصدی افراد خودشکوفای جامعه بیان می‌دارد که این ناتوانی به این علت است که نیاز به خودشکوفایی در بالاترین مرحله از نیازهای انسان قرار دارد، و هر چه نیاز در سطح بالاتری باشد ضرورت آن کمتر است. بنابراین خودشکوفایی می‌تواند به‌راحتی به‌وسیلهٔ یک محیط خصمانه یا طردکننده دچار وقفه شود. ازطرف‌دیگر خودشکوفایی مستلزم مقدار زیادی جسارت و جرئت بوده و ممکن است افراد پس از برآورده شدن نیازهای سطح پایین بخواهند در همان سطح ایمن و آسان بمانند به‌جای آنکه با چالش جدیدی روبه‌رو شوند؛ خودشکوفایی از نظر مزلو مستلزم نظم، سخت‌کوشی و جسارت است (Tobacyk, 1991:96-98).

مزلو معتقد است انسان دارای ماهیت ذاتی و منحصربه‌فردی است که تغییرپذیر نمی‌باشد. او این ماهیت درونی را لزوماً بد نمی‌داند و برای آن حالتی خوب یا خنثی در نظر می‌گیرد که اگر درست شناخته شود، می‌توان آن را تربیت و تقویت کرد؛ ولی در شرایط نامساعد که نیازها و استعدادهای ذاتی انسان ناکام می‌ماند و سرکوب می‌شود، فرد از نظر روانی بیمار شده و رفتاری خلاف ماهیت ذاتی خود نشان می‌دهد. به اعتقاد مزلو، ماهیت ذاتی انسان براثر عوامل محیطی و فشارهای زندگی و نگرش‌های نادرست تأثیر می‌پذیرد ولی از بین بردن آن به نظر مزلو غیرممکن می‌آید (Maslow, 1968: 3-6).

علاوه‌براین، مزلو با توجه به ماهیت ذاتی انسان نوعی از وجدان به نام «وجدان درون‌ذاتی» (intrinsic conscience) را معرفی می‌کند که تلاش دارد تا انسان از ماهیت درونی خود فاصله نگیرد و اگر فرد وجدان درون‌ذاتی خود را نادیده بگیرد و ارزش‌های خود را زیر پا بگذارد، حالت دوگانگی در شخصیت او ایجاد شده و ممکن است سلامت روان خود را از دست بدهد Maslow, (1968: 7)؛ به همین علت مزلو به ضرورت استقلال انسان در مواجهه با فشار محیط اطراف اصرار دارد (Roy, Louis, 2002: p20)..

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ازجمله نظرات مزلو که می‌تواند با عرفان اسلامی به‌مثابهٔ یک مطالعه میان‌رشته‌ای مورد بررسی قرار گیرد، می‌توان به بحث انسان کامل و ویژگی‌های او، تجارب اوج، انگیزه‌های متعالی، وجدان درون‌ذاتی و آرمان‌شهر مزلو اشاره کرد. به اعتقاد مزلو مجموعهٔ نیازها، تمایلات و استعدادهای انسان متأثر از وراثت بوده و برخی از آن‌ها میان همه انسان‌ها مشترک و برخی دیگر منحصر به افراد خاصی است؛ ولی آنچه بین همهٔ انسان‌ها مشترک است گرایش ذاتی آن‌ها به کمال و خودشکوفایی است، همان‌گونه که راجرز هر شخصی را دارای گرایش فطری به شکوفا کردن استعداد منحصربه‌فرد خود می‌دانست و به خودشکوفایی به عنوان یک نیروی رشد و بخشی از طبیعت ژنتیکی انسان نگاه می‌کرد (لاندین، ۱۳۹۲: ۳۶۸).

اریک فروم از برجسته‌ترین محققان مکتب روان‌شناسی اومانیستی درخصوص نیازهای مشترک همهٔ انسان‌ها با مزلو و راجرز هم‌نظر است و معتقد است شخصیت انسان، مجموعه‌ای از کیفیت‌های موروثی و اکتسابی است که خصوصیت فرد بوده و اورا منحصربه‌فرد می‌کند و فرق این کیفیت‌های موروثی و اکتسابی، معادل تفاوت مزاج و منش است، که مزاج به چگونگی واکنش دلالت دارد و ذاتی و تغییرناپذیر است و منش، نتیجه تجربیات شخص به‌خصوص در سال‌های اولیه زندگی فرد و تاحدی تغییرپذیر است. از نظر فروم

> *در هر انسانی بهترین و مطلوب‌ترین چیزی که وی می‌تواند به آن تبدیل شود وجود دارد و همین‌طور چیزهایی که او هرگز نمی‌تواند آن‌گونه شود. بسیاری از مردم، زندگی‌شان را با تلاش در جهت تبدیل شدن به آنچه نمی‌توانند شوند و با غفلت از تبدیل شدن به آنچه می‌توانند شوند به هدر می‌دهند. بنابراین شخص ابتدا باید تصوری داشته باشد از آنچه می تواند شود و آنچه نمی‌تواند، باید بداند که چه محدودیت‌ها و چه امکان‌هایی دارد* (فروم، ۱۱۳۶۱: ۲۶۶).

تأکید فروم بر این اصل است که انسان باید خودش باشد، که در عرفان اسلامی نیز برآن توجه شده است؛ به‌طور مثال میرزا حسن صفی‌علیشاه اصفهانی (م. ۱۳۱۶ق) پس از ۶۵ سال سیر در انفس و آفاق و خدمت بسیاری از ارباب حال، بیان داشت: «آن‌طور که هستی باش... بر خلقت خود میفزای آنچه که هستی همان را نمای که چون خود را بگردانی باطنت را بگرداند» (افضل الملک، ۱۳۶۱: ۳۷۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نتیجه:

اصطلاح انسان کامل مورد توجه مکاتب دینی، عرفانی و فلسفی مختلف بوده و سیر تکاملی را طی کرده است؛ ولی تا پیش از قرن هفتم هجری قمری تعبیر انسان کامل در فرهنگ اسلامی وجود نداشت و اولین کسی که این تعبیر را به‌کار برد ابن‌عربی بود. علاوه بر ادیان، فلسفه و عرفان ازجمله حوزه‌هایی که به این بحث پرداخته‌اند، حوزهٔ روان‌شناسی در مکتب انسان‌گرایی است که توسط ابراهام مزلو و کارل راجرز به اوج رسید.

بررسی تطبیقی نظریه انسان کامل ابن‌عربی و انگیزش مزلو در امکان نیل به مرتبهٔ انسان کامل، نشان می‌دهد که ابن‌عربی برای انسان قائل به فطرت الهی و کمال وجودی است و معتقد است بحث انسان کامل و غیرکامل و اختلاف میان انسان‌ها ناشی از کمال معرفتی یا کمال ثانوی آن‌هاست؛ ولی همان‌گونه که قیصری در مقدمه *فصوص الحکم* شرح می‌دهد امکان حصول تدریجی به مقام انسان کامل امکان‌پذیر نمی‌باشد بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن است؛ ولی بالفعل‌سازی این توانایی بالقوه متوقف بر حصول شرایط خاص و رفع موانع و نیازمند تلاش است که البته تنها گروه اندکی به این مرتبه نایل می‌شوند. به نظر ابن‌عربی استعداد جزئی هر پدیده‌ای، تابع استعداد کلی عین ثابت آن است. ازسوی‌دیگر خداوند در افاضهٔ وجود و اعطای کمالات آن نظر به اعیان ثابته دارد. ابن‌عربی برای انسان منشأ ربوبی قائل است، ولی معتقد است طبع انسان، خواهان هدایت نیست و از آن گریزان و خواهان بی‌قیدی است؛ بنابراین انسان به درجهٔ کمال نمی‌رسد مگر از راه شناخت اصل خود و برطرف نمودن علل و امراض ظلمانی. براین‌اساس از نگاه ابن‌عربی امکان نیل به مرتبهٔ انسان کامل حالتی عام دارد و او بر فراگیر بودن امکان کمال‌پذیری اصرار دارد؛ زیرا او برای انسان فطرتی کمال‌جو و الهی قائل است؛ ولی برای آن محدودیت‌هایی هم ذکر می‌کند که باعث می‌شود تعداد کمی به این مرتبه نایل شوند؛ زیرا نوع انسان با توجه به اختلاف استعداد اعیان ثابته، دارای استعدادهای مختلفی است؛ ازسوی‌دیگر انسان طبعی سرکش دارد و رسیدن به کمال نیازمند خودشناسی، رفع موانع و کوشش بسیار است.

مزلو نیز برای انسان ماهیتی خوب یا خنثی قائل است و معتقد است همهٔ انسان‌ها با نیازهای مشترک به دنیا می‌آیند و این نیازهای مشترک موجب انگیزهٔ رشد، کمال و تحقق و تبدیل شدن به آنچه توان آن‌ها است می‌شود که رسیدن به این کمال، نیازمند فراهم آمدن شرایط درونی و بیرونی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است که تنها برای یک درصد از افراد جامعه قابل حصول است؛ زیرا ضرورت کمتری دارد و به‌راحتی به‌وسیلهٔ یک محیط طردکننده دچار وقفه می‌شود. ازطرف‌دیگر خودشکوفایی مستلزم جسارت و جرئت بوده و ممکن است افراد پس از برآورده شدن نیازهای سطح پایین بخواهند در همان سطح ایمن و آسان بمانند؛ به‌جای آنکه با چالش جدیدی روبه‌رو شوند. ازسوی‌دیگر به اعتقاد مزلو مجموعهٔ نیازها، تمایلات و استعدادهای انسان متأثر از وراثت بوده و برخی از آن‌ها میان همهٔ انسان‌ها مشترک و برخی دیگر منحصر به افراد خاصی است؛ ولی آنچه بین همهٔ انسان‌ها مشترک است، گرایش ذاتی آن‌ها به کمال و خودشکوفایی است.

با وجود نقاط اشتراک بین نظریهٔ انسان کامل ابن‌عربی و انگیزش مزلو در امکان نیل به مرتبهٔ انسان کامل؛ اختلافاتی هم وجود دارد؛ ازجمله اینکه ابن‌عربی راه رسیدن به کمال را از طریق تصوف با بهره‌مندی از حکمت و تخلق به اخلاق الهی می‌داند، و در اینجا ملاک متصف شدن به اخلاق الهی و رسیدن به مرتبهٔ ولایت است که از طریق خودشناسی و سیر و سلوک عرفانی برای رفع موانع قابل وصول است؛ ولی مزلو به‌عنوان یک روان‌شناس قصد دارد مفهوم کیفی انسان کامل را به مفهومی کمّی تبدیل کند و به این‌منظور ویژگی‌هایی را با توجه به داده‌های جمع‌آوری شده از افراد موفق و سرشناس گردآورده و آن‌ها را ملاکی برای شناسایی انسان کامل قرار می‌دهد که فرد در محیط مساعد از طریق خودشناسی و داشتن جسارت قادر است به ارضای نیازهای بالاتر برسد. به تعبیر دیگر ابن‌عربی و مزلو از دو منظر مختلف به یک موضوع نگاه می‌کنند گرچه به نتایج مشابهی می‌رسند. ازسوی‌دیگر تأکید ابن‌عربی در علت عدم وصول به مرتبهٔ انسان کامل بحث استعداد ذاتی افراد است که تابع استعداد کلی عین ثابت آن‌هاست؛ درحالی‌که مزلو به بازدارنده‌های محیطی بیش از استعدادهای فردی -که موروثی و ژنتیکی هستند- توجه دارد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *التجلیات الالهیه*، محقق محمد عبدالکریم نمری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ـــــــــــــــ . (۱۹۹۹)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- اسدی گرمارودی، محمد و بابک عزیزی. (۱۳۹۰)، «تبیین مراتب انسان کامل در اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۴، ۱۴-۱.
- اشرف امامی، علی. (۱۳۸۹)، *مقایسه دیدگاه‌های عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن‌عربی*، تهران: بصیرت.
- افضل‌الملک، غلامحسین. (۱۳۶۱)، *افضل التواریخ*، به کوشش سیروس سعدوندیان و منصوره اتحادیه، تهران: تاریخ ایران.
- ال.پتری، هربرت. (۱۳۸۲)، «ابراهام مزلو و خودشکوفایی»، مترجم جمشید مطهر طشی، *معرفت*، ش ۶۹، ۱۰۰- ۹۴.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰)، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امینی، حسن. (۱۳۸۹)، «امر بین الامرین در اندیشه ابن‌عربی»، *آیین حکمت*، ش ۴، ۶۸-۳۷.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر محرابی و منیره کالی. (۱۳۹۰)، «بررسی ادراک واقعیت و پذیرش خود و دیگران در غزلیات حافظ براساس نظریه شخصیت خودشکوفایی ابراهام مزلو»، *ادبیات و زبان‌ها*، ش ۱۱، ۱۸-۱.
- جیلانی، عبدالکریم بن‌ابراهیم. (بی‌تا)، *المناظر الالهیه*، محقق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴)، *عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵)، «خطوط برجسته انسان شناسی ابن عربی»، *نامه مفید*، ش ۵۳، ۲۴-۱۱.
- خیاطیان، قدرت‌الله. (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی «انسان کامل» از نظر ابن‌عربی و مولوی»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۱، ۶۴-۴۰.
- ریاحی، زهرا و حسین طاهری. (۱۳۹۰)، «تاثیر اندیشه ابن‌عربی در باب ولایت بر شیخ محمود شبستری با تکیه بر گلشن راز»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ش ۴۱، ۱۸۶-۱۵۷.
- سیف، سوسن. (۱۳۷۹)، «انسان کامل از دیدگاه روان‌شناسی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۵۳و۱۵۴، ۲۳۴-۲۱۳.
- شاکر، محمدکاظم و فاطمه سادات موسوی. (۱۳۸۹)، «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۴، ۳۸-۱۹.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- شریعت باقری، محمدمهدی. (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نظریات مولوی و مزلو درباره انسان سالم و کامل»، *مطالعات روان‌شناختی*، ش۳۳، ۱۴۵-۱۳۱.
- شکرکن، حسین و همکاران. (۱۳۹۳)، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن (۲)*، چاپ هشتم، تهران: سمت.
- ظهیری‌ناو، بیژن و همکاران. (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی نمودهای خودشکوفایی در مثنوی با روان‌شناسی انسان‌گرایانه آبراهام مزلو»، *گوهرگویا*، ش ۷، ۱۲۴- ۹۱.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- علیزاده، بیوک، مبلغ، مرتضی. (۱۳۸۸)، ویژگی‌های اصلی انسان کامل از منظر عرفان، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۱، ۸۰-۶۱.
- عهد عتیق. (۱۳۹۴)، *کتاب‌های شریعت یا تورات بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، ترجمه پیروز سیار، جلد اول، تهران: هرمس.
- فروم، اریک. (۱۳۶۱)، *انسان برای خویشتن*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: بهجت.
- قرآن کریم.
- قیصری، داود بن‌محمود. (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، محقق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- گنجی، حمزه. (۱۳۹۲)، *روان‌شناسی عمومی*، تهران: نشر ساوالان.
- لاندین، رابرت. (۱۳۹۲)، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، ترجمه سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- مزلو، ابراهام. (۱۳۶۹)، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس خراسان رضوی.
- نبی‌لو، علیرضا، آصف، احمد. (۱۳۹۳)، «بررسی سلسله مراتب نیازهای مزلو در گلستان سعدی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ش ۲۲، ۶۶-۴۳.
- نصر، حسین. (۱۳۸۹)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه دهقانی، چاپ سوم، تهران: قصیده‌سرا.
- Maslow, H. Abraham, (1968), Toward a Psychology of Being, 2rd Edition, New York, Van Nostrand.
- Roy, Louis. (2002**),** *Self-actualization and the radical Gospel*, The liturgical Press Collegeville Minnesota, United States of America.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- Tobacyk, Jerome and Miller, Mark. (1991), "comment on Maslow's study of self-actualization", *Journal of Humanistic Psychology* 31(4):96-98.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]