



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

The Perfect Human Being in the Mystical Cosmology of Raz Shirazi

Roya Rezamanesh¹ , Ali Ashrafemami² , Mohammad Javad Shams³ , Fayyaz Gharaei⁴

¹ Ph.D. Student in Comparative Religious Studies and Mysticism, Department of Comparative Religious Studies and Mysticism, Morteza Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
roya.rezamanesh@mail.um.ac.ir

² Associate Professor, Department of Comparative Religious Studies and Mysticism, Morteza Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**).
imami@um.ac.ir

³ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Islamic Science and Researches, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.
mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

⁴ Associate Professor, Department of Comparative Religious Studies and Mysticism, Morteza Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
f.gharaei@um.ac.ir

Abstract

The present study examines the perfect human being in the mystical cosmology of Raz-i Shirazi. According to him, the establishment of the world and its survival depends on the existence of the perfect human being, which refers to the holy presence of Muhammad and Ali and their pure descendants. By examining his works, we find that the perfect human being has two relationships with the world. In the first relationship, he is a part of the world or the sixth order; this relationship is a vertical relationship; in a general division, he has considered five orders for divine manifestations, which are known as the Five Presences. In addition to mentioning the Five Presences, he has also described the worlds that are the result of the manifestation of each of the Presences. On this basis, a world emerges from the manifestation of each Presence, and in this way, different worlds (the worlds of divinity, power, sovereignty, dominion and the perfect human being) emerge. In his opinion, the world of human nature, which includes the four divine worlds, as well as those worlds are included in the world of the human nature structure. In another sense, he is the intermediary of creation or creation of the world; and in a sense, he is both the cause and the reason for the creation of the world. Based on Shiite verses and hadiths and relying on the concept of divine guardianship, he considers the perfect human being to be the place of God's will, the intermediary of divine grace... Using library resources, the position of the perfect human being in the system of existence is explained in a descriptive-analytical manner.

Keywords: Raz-i Shirazi, The World, Five Presences, The Perfect Human Being.

Received: 2025/03/23; Revision: 2025/05/26; Accepted: 2025/05/27; Published online: 2025/06/09

Rezamanesh, R., Ashrafemami, A., Shams, M. J. & Gharaei, F. (2025). The Perfect Human Being in the Mystical Cosmology of Raz Shirazi. *Journal of Religious Thought*, 25(2), 53-69.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52798.3209>

Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

This article aims, through a descriptive-analytical method and based on a comprehensive study of Rāz-i Shīrāzī's collected works and relevant library sources, to explain the position of Insān-i Kāmil within his cosmological worldview.

An examination of his works reveals that, for Rāz-i Shīrāzī, Insān-i Kāmil is the very foundation and the very reason for existence. From his perspective, Insān-e Kāmil is the essence of creation and the ultimate cause and purpose behind the origination of the cosmos. Accordingly, Rāz-i Shīrāzī identifies Insān-e-Kāmil as the *Kawn-i Jāmi* (the All-comprehensive Being), the most complete manifestation (*mazhar-i atamm*) of the Divine Essence, the first theophany, the station of *aw adnā* (the closest proximity), the First Act (*fi 'l-e-awwal*), the First Emanation, and the primordial divine manifestation known in metaphysics as *Aḥadiyya* and the First Determination (*ta 'ayyun-i awwal*). In his view, the first reality that emerged from the Hidden Treasure (*kanz-i makhfi*) was the essential Divine Love (*ḥubb-i dhātī*)—God's love for His own Essence. This *ḥubb* is interpreted by Rāz as the sacred Light (*nūr-i muqaddas*) of the Muhammadan and Alavid Realities, which include and contain within themselves all the ascending and descending levels of existence. Thus, Insān-e-Kāmil—as the sacred, divine Light (*nūr-i lāhūtī*) of the Supreme Divine Essence (*dhāt-i aḥadiyya*)—is both the origin and ultimate end of all realms and causes, and the ultimate purpose of the realm of causality (*'ālam al-asbāb*). The Sacred Light referred to here is identified with the Universal Divine Guardianship (*wilāyat-i kullīyya ilāhiyya*), which is the shadow and manifestation of the Divine Essence, and the inner reality and mystery of the Muhammadan and Alavid Figures. This Light is also known as the Divine Will (*mashī'at ilāhiyya*), which descends through the planes of existence in successive degrees of luminosity: Light (*nūr*), Radiance (*diyā*), Shadow (*ẓill*), and Reflected Light (*fay*). Rāz-i Shīrāzī, in exploring the relationship between the cosmos and Insān-e-Kāmil, states that the human being is a microcosm (*'ālam-i ṣaghīr*) that contains within his inner being the entire macrocosm (*'ālam-i kabīr*). In his view, the universe itself is the Perfect and Greater Human, while everything in the cosmos has its more complete and essential prototype embedded within the being of the Perfect Human. Though man, in outward form, possesses a limited and small body and appears as a part of the world, inwardly, the human reality includes the universe and transcends it.

Methodology

The present study explores the concept of the Perfect Human (Insān-i Kāmil) in the cosmological system of Rāz-i Shīrāzī. Abū al-Qāsim Ḥusaynī Sharīfī Dhahabī, known as "Āqā Mīrzā Bābā" and pen-named "Rāz", was a master of the Dhahabiyya Sufi order, a philosopher, and a Shi'i mystic of the 13th century AH.

Discussion

In a comprehensive cosmological schema, Rāz-i Shīrāzī identifies five primary levels of Divine manifestation, referred to as the Five Divine Presences (*ḥaḍarāt-e khams*), each giving rise to a distinct world. Each of these realms is progressively more expansive, subtle, and exalted than the one preceding it.

The universal realms of existence are: *Lāhūt* (the realm of Divinity), *Jabarūt* (the realm of Power), *Malakūt* (the realm of Dominion), *Mulk* (the physical world), and the realm of Insān-e-Kāmil.

The World of Insān-e-Kāmil includes and integrates all preceding worlds, which is why it is called the *Kawn-i Jāmi*—the All-comprehensive Being. This is the highest attribute of Insān-i Kāmil, through whom the Divine Mystery is fully disclosed, and the ultimate aim of creation and theophany is realized. Although the elemental and physical form of Insān-e-Kāmil appears at the final stage of manifestation, his essential reality (*ḥaqīqat-i wujūdiyya*) precedes all other manifestations and cannot be relegated to the lowest ontological level. Rāz identifies the primary referents of Insān-i Kāmil as the Muhammadan and Alavid Realities—the spiritual and essential Fathers of creation—through whom the cosmos was brought into being. Just as the origination of the universe is dependent upon their existence, so too is its

continuation. From this perspective, Insān-i Kāmil functions as the Pole (*qutb*) of the realm of possibility (*‘ālam al-imkān*), around whom the entire circle of existence revolves and by whom it is sustained.

Conclusion

He further explains that, in their inner reality, Insān-e-Kāmil is identical with the Divine Command (*amr-i -ilāhī*)—the very reality from which all beings derive their existence and which serves as the medium and source of the Divine effusion (*fayḍ*) into the world. This is because the granting of fayḍ from the Essence cannot occur directly without a mediating principle. Insān-e-Kāmil—embodied in the Muhammadan and Alavid figures—is characterized by a thousand attributes of Divine Essence, excluding three essential divine rights: *Ulūhiyya* (Godhood), *Amr* (Command), and *Khalq* (Creation). These are exclusively reserved for the Divine Essence, and the exception of these three is meant to distinguish between the Creator and the created, the Worshipped and the worshipper. *Ulūhiyya* is a station that is related to the Essence of the One and is utterly beyond the comprehension of human intellects. However, the reality of Relative Walāya (*wilāyat-i idāfiyya*), which is the shadow and manifestation of the Essential Walāya, is Light, Manifestation, Act, and the First Created Being. It may not be associated with the attribute of *Ulūhiyya*, because this realm belongs only to God's supreme authority. All blessings and good come only from the Supreme Divine Essence, and none share in the three core attributes: Divinity (*Ulūhiyya*), Command (*Amr*), and Creation (*Khalq*). Thus, Divine Command is the Act of God, while Creation is the Act of the Command—and both are exclusive to the Divine Essence. For this reason, the Muhammadan and Alavid Realities never claim Divinity or Lordship.

انسان کامل در جهان‌شناسی عرفانی راز شیرازی

رویا رضامنش^۱ , علی اشرف امامی^۲ , محمدجواد شمس^۳ , فیاض قرائی^۴ 

^۱ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرتضی مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

roya.rezamanesh@mail.um.ac.ir

^۲ دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرتضی مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

imami@um.ac.ir

^۳ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

^۴ دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مرتضی مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

f.gharaei@um.ac.ir

چکیده

یکی از مسائل مهم در عرفان نظری، ضرورت وجود انسان کامل در نظام هستی است؛ چراکه انسان کامل به لحاظ برخورداری از جامعیت و گستردگی وجودی، نسخه جامع و کامل تمام نظام هستی است، به گونه‌ای که شناخت او موجب شناخت عالم خواهد شد. از نظر راز شیرازی، عارف شیعی قرن سیزدهم، برپایی عالم و بقای آن وابسته به وجود انسان کامل است که منظور از این انسان، حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است. انسان کامل دو نسبت با عالم دارد: در نسبت اول، بخشی از عالم یا مرتبه ششم است که نسبت طولی است. او در یک تقسیم‌بندی کلی، پنج مرتبه را برای ظهورات الهی در نظر گرفته که به حضرات خمس معروف است. علاوه بر ذکر حضرات خمس، به بیان عوالمی که نتیجه تجلی هریک از حضرات است، پرداخته و براین اساس از تجلی هر حضرت، یک عالم پدید می‌آید. به این ترتیب، عوالم مختلف لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل، به ظهور می‌رسند. عالم ناسوت انسانی، جامع عوالم اربعه الهیه و آن عوالم، در عالم هیكل ناسوتی انسانی مندرج است. در نسبت دیگر، واسطه خلقت یا ایجاد عالم؛ و به تعبیری، هم علت و هم دلیل ایجاد عالم است. راز شیرازی به پشتوانه آیات و احادیث شیعه و با تکیه بر مفهوم ولایت کلیه الهیه، انسان کامل را محل مشیت‌الله، واسطه فیض الهی و مانند آن دانسته است. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به تبیین جایگاه انسان کامل در نظام هستی از منظر راز شیرازی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: راز شیرازی، جهان، ولایت، انسان کامل، حضرات خمس.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

□ رضامنش، رویا؛ اشرف امامی، علی؛ شمس، محمدجواد؛ قرائی، فیاض (۱۴۰۴). انسان کامل در جهان‌شناسی عرفانی راز شیرازی. *اندیشه دینی*، ۲۵(۲).

۵۳-۶۹

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52798.3209>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

ابوالقاسم حسینی شریفی ذهبی معروف به «آقامیرزا بابا» و متخلص به «راز»، از اقطاب سلسله ذهبیه است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، مقدمه، ص ۳). از سمت پدری به سیدشریف جرجانی تا امام‌حسین (ع) و از سمت مادری به محمدهاشم درویش، قطب‌الدین نیریزی و میرسیدعلی همدانی می‌رسد (راز شیرازی، ۱۳۱۰ق، مقدمه، ۲۸). تربیت روحانی او نیز به مدد این حضرات بوده است (راز شیرازی، ۱۳۰۱ق، مقدمه، ص ۲۵). در سال ۱۲۱۵ق در شیراز متولد و در سال ۱۲۸۶ق در اصفهان از دنیا رفته است (خاوری، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶۷). از آثار او می‌توان به آیات‌الولایه؛ براهین‌الامامه؛ قوائم‌الانوار؛ مناهج‌الانوارالمعرفه؛ طباشیرالحکمه؛ نورعلی‌نور؛ قنوتیه؛ اسرارالولایه اشاره کرد (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، مقدمه ص ۶).

از مهم‌ترین دیدگاه‌های عرفانی راز، جایگاه انسان کامل در جهان هستی است. ازمنظر وی، حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان که مصادیق کامل و اتم انسان کامل‌اند، افضل خلائق و برترین مخلوقات حق تعالی هستند. خلقت انوار و ارواح آن حضرات از مقام اعلیٰ علیین؛ یعنی از عالم لاهوت و جبروت است. نور این حضرات از نورانیت لاهوتیه، و روح ایشان از روح کلی ملکیه است. نفوس کلیه آن حضرات، از عالم ملکوت که مسمی به علیین است، خلق شده است (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، ص ۱۰۷). وی پنج مرتبه را برای ظهورات الهی درنظر گرفته و از آن‌ها به حضرات خمس تعبیر کرده است (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، ص ۷۲). اکثر شارحان مکتب ابن‌عربی نیز بر این امر توافق داشته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۹۰). ازنظر راز هریک از عوالم خمسۀ الهیه اعم از لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل از دیگری اوسع، الطف و اعلیٰ است که ظهورات عشق الهی‌اند (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، صص ۹۴ و ۶۴۴). تمام حرکات عوالم الهیه از مجرده و مادیه، حرکات ارادیۀ شوقیۀ عشقیه بوده و چیزی از حیطۀ عشق حق تعالی و ولایت الهیه خارج نیست (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، صص ۲۳۵-۲۳۶). عوالم و نشأت الهیه، لایتناهی و غیرمنحصر است و حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان به تمام عوالم لایتنهای الهی احاطه دارند؛ زیرا واسطه و رابطۀ اتصال فیض وجود به موجودات و مخلوقات الهیه هستند. انسان کامل، پنجمین حضرت که عالم جامع کلی انسانی، خلیفۀ الهیه و حجت‌الله است که جامع عوالم اربعه و حضرات مفصله است که به آن عالم ناسوت بشری گویند (راز شیرازی، ۱۳۰۷ق، ص ۳۵). صورت انسانیۀ او، مجموع صور عالمین است؛ زیرا جمیع نفوس کلیه و جزئیۀ تمام عوالم الهیه از نفس کلیۀ الهیۀ این صورت ناشی، و مبدأ و مصدر تمام نفوس و صور است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۶۰). این عالم اشرف از عوالم اربعه است؛ زیرا حق تعالی از هر عالمی انموذجی در این عالم قرار داده است (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۳۹). به‌همین دلیل، کون جامع، برترین ویژگی انسان کامل است؛ زیرا ازطریق آن تماماً سر پنهان الهی ظهور، و هدف نهایی از تجلی و آفرینش، تحقق می‌یابد (راز شیرازی، ۱۲۸۱ق، ص ۴۹). راز همچون ابن‌عربی (ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ص ۴۸)، انسان کامل را مظهر تام اسماء و صفات الهی می‌شمرد و همچون آیینه تمام‌نمایی، تمام اسماء و صفات الهی را می‌توان در آن مشاهده کرد؛ زیرا انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است که جامع جمیع اسماء الهی است. ازاین‌رو، مظهر این اسم نیز، مظهر اسماء الهی خواهد بود (راز شیرازی، ۱۲۸۱ق، ص ۴۹). انسان کامل برای حق به منزله مردمک چشم، برای چشم است که نگریستن بدان صورت گرفته و از آن تعبیر به بصر می‌شود و ازاین‌روی، نام وی را انسان نهاده که حق تعالی به‌واسطه او بر خلق نظر و رحمت می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ص ۵۰). ازآنجا که رؤیت چشم بر مردمک استوار است؛ انسان کامل نیز در ارتباط با حق تعالی چنین نسبتی داشته؛ یعنی هدف از ظهور و تجلی حق تعالی رسیدن به این مرتبه بوده تا اسرار الهی در آن مظهر ظهور یابد (خدادادی، ۱۳۹۷ش، ص ۹۷). هرچند این انسان در میان موجودات در پایین‌ترین مرتبۀ وجودی، و ازنظر کمالات در بالاترین مرتبه قرار داشته است، عین ثابت ایشان، اولین چیزی است که از طریق فیض اقدس پدید آمده است:

«اول ما فاض بالفیض الاقدس من الاعیان هو عینه الثابتة» (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۵۳).

انسان کامل، عالم به همه مخلوقات؛ فطرت عالمیان؛ حجت، قطب و مرکز جهان؛ احاطه و سلطۀ انسان کامل بر موجودات و وجه توجه حق تعالی به جهانیان است (راز شیرازی، ۱۳۲۳ق، ج ۱، صص ۶۲-۶۳).
به موارد ذیل می‌توان به‌عنوان پیشینه تحقیق حاضر اشاره کرد:

۱. شهپر، علی صادقی، درآمدی بر خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ابن‌عربی، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی ادیان و عرفان، ۱۳۸۹ش، شماره ۵.

۲. آزاده یاسی و مرضیه اخلاقی؛ جهان‌شناسی رمزی در داستان‌های عرفانی شیخ‌اشراف، اندیشه فلسفی، دوره اول، ۱۴۰۰ش، شماره ۳.

۳. محمداسماعیل عبداللہی، قرآن کریم و چگونگی ارتباط جهان کثرت با جهان وحدت در نظام هستی‌شناسی عرفانی، حکمت معاصر، سال ۱۳، ۱۴۰۱ش، شماره ۲ (پیاپی ۳۵).

۴. بهارنژاد، زکریا، وجودشناسی عرفانی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳۸۵، دوره ۸، شماره ۲ (۳۰).

۵. کوپا، فاطمه، نگاهی دیگر به انسان‌شناسی عرفانی، علوم انسانی الزهراء، ۱۳۸۵، دوره ۱۵، شماره ۵۶-۵۷.

نوآوری مقاله حاضر این است که مقصود حق تعالی از خلقت چیزی جز معرفت نیامده و حاصل این معرفت تامه کامله که غایت‌الغایات خلقت است، انسان کامل (حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان) است. غایت خلقت وجود عوالم غیرمتناهی، موقوف به وجود این حضرات بوده و وجود ایشان نیز موقوف به وجود این عالم ملک دنیوی است؛ زیرا بدون این عالم، وجود مبارک این حضرات تحقق نمی‌یابد. ویژگی دیگر این پژوهش آن است که از انسان کامل تعبیر به نور مقدس لاهوتی ذات اقدس احدیت شده و منظور، ولایت کلیه الهیه است که ظل و ظهور ذات اقدس احدیت، حقیقت، باطن و سر حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است. این نور، معروف به مشیت الهی است که تنزل آن در عوالم وجود در مراتب نورانیت، ضیاء، ظل و فیء است. انسان کامل، ازجهتی اصل، اسباب و امر الهی، و ازجهتی دیگر با تمام نفوس و قلوب خلایق عالم کون یکی است. بنابراین، مبدأ و غایت خلقت همین نور مقدس است که جسم مطهر حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است. براین اساس، محوری‌ترین پرسش این مقاله آن است که راز شیرازی، انسان کامل را در نظام هستی خود چگونه ارزیابی می‌کند؟

۲. نخستین ظهور و تجلی بودن انسان کامل

فلسفه آفرینش عالم به وجود انسان کامل بر می‌گردد؛ چراکه او زبده آفرینش و منشأ ظهور عالم است. انسان کامل به‌عنوان کون جامع و مظهر اتم حق تعالی، نخستین ظهور و تجلی حق تعالی است. این مطلب در حدیث نبوی: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۳۰۹) آمده است. عطار نیشابوری، نخستین ظهور و تجلی عالم ذات و غیب‌الغیب را وجود نوری حضرت محمدی (ص) به‌عنوان انسان کامل ذکر کرده است:

آنچه اول شد پدید از جیب غیب بود نور پاک او بی‌هیچ عیب (عطار، ۱۳۶۹ش، ص ۱۸).

راز شیرازی، مقام انسان کامل را مقام او ادنی، صنع اول، فعل اول، تجلی اول دانسته که همان احدیت و تعین اول است (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، ص ۷۳). او به استناد حدیث «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۷، ص ۳۴۴)، معتقد است اول حقیقتی که از این کنز مخفی سرزده، حقیقت حب ذاتی و عشق الهی به ذات خود بوده است. این حب ذاتی در شریعت مقدسه، مشیت مطلقه و رحمت واسعة الهیه است:

«خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۰).

راز از آن حب ذاتی به استناد حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۱۷۰) و «خُلِقْتُ أَنَا وَ عَلِيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳)، به نور مقدس حضرات محمدی و علوی تعبیر کرده است (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۰۲) که مراتب عالیه و سافله عوالم هستی، در آن مندرج و دارای ظهور است (راز شیرازی، ۱۳۸۲ق، ص ۲). از عقل، قلم، دره‌البیضاء نیز به‌عنوان نخستین تجلی و ظهور حق تعالی یاد شده است (نسفی، ۱۳۸۶ش، صص ۴۸-۴۹) که در واقع نام‌های متعدد یک حقیقت‌اند.

۳. انسان کامل و تجلی موجودات

ظهور و تجلی اندیشه است که عارفان ازطریق آن به بیان دیدگاه هستی‌شناسانه و چگونگی آفرینش و ارتباط میان خدا و خلق پرداخته‌اند. براساس این اندیشه، مخلوقات و کثرات، دارای وجودی مستقل و جدا از حق نبوده و به‌عنوان تجلیات و ظهورات وجود حق، دارای وجوداند. آفرینش، همان ظهور و تجلی حق تعالی در مظاهر است:

«ظهر الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم» (همدانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۴۵۶).

بدین معنا که موجودات از بای بسم‌الله ظهور یافته‌اند که نقطه آن حضرت علوی است. هرچه در بسمله است در نقطه تحت الباء نیز موجود است (راز شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص ۳۴۴)؛ یعنی هرچه در عالم موجود است در انسان کامل نیز موجود است. ازآنجا که حضرت علوی بیانگر همه اسرار و معارف الهی است، از آن حضرت به نقطه «تحت باء» یاد شده است؛ زیرا همان‌طور که حرف «باء» بدون نقطه، گویا و روشن نیست، اسرار و معارف الهی نیز بدون حضرت علوی قابل دسترس نخواهد بود. «بای بسمله» اشارت به مرتبه تعین اول، یعنی حقیقت محمدیه است و هرآنچه در «بای بسمله» است، در نقطه تحت «باء» نیز مندرج است. «باء» اشاره به تجلی ثانی الهی و روح اعظم الهی است و از تجلی اول ناشی شده است که کنایه از آن به «الف»، اشاره به ذات حضرت احدیت است. این «الف» مرتبه امر الهی و نورانیت حضرات محمدی و

علوی است؛ همان‌گونه که در عالم کلام و نطق حرف باء در هنگام تلفظ در آن ظاهر نبوده و با انتقال به عالم نقش و خط، نقطه، در تحت آن نمایان شده است، تعین اول نیز که حقیقت محمدیه و حقیقت ولایت علویه است، قبل از ظهور در عالم صورت، در باطن مختفی، خفای محض و بطون مطلق است؛ اما حقیقت ولایت کلیه بعد از ظهور از عالم معنی به عالم صورت، در کسوت حضرات محمدی و علوی جلوه‌گر شده است. از طریق همین «باء»، وجود ظاهر شده است و ذات «باء» نقطه تمایز بین عابد و معبود است (راز شیرازی، ۱۳۴۰ق، صص ۴۴۰-۴۵).

۴. ضرورت وجود انسان کامل در عالم

ضرورت وجود انسان کامل از سه جهت بیان می‌شود:

از یک طرف به ضرورت تحقق علت غایی و هدف نهایی از آفرینش هستی باز می‌گردد؛ یعنی وقتی انسان، از نقایص امکانی به‌سوی صفات خدا سفر کرد و به کمال نهایی انسانی خود بار یافت، انسان کامل شود و هدف آفرینش، تحقق وجود انسان کامل است. برسر چنین انسانی، تاج خلافت الهی گذاشته می‌شود تا بعد از فناء الهی به بقای الهی بار یابد (شبستری، ۱۳۶۵ش، ص ۸۰).

از طرف دیگر، ضرورت وجود انسان کامل، مربوط به این حقیقت می‌شود که در عالم، تنها اوست که می‌تواند تجلی بخش هویت احدی باشد، و حتی غرض از خلقت او نیز همانا ظهور تام خالق هستی در یک مظهر کامل است:

«إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: عَبْدِي خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (حر عاملی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۷۰۱).

از جهت سوم، حفظ نظام هستی در سایه وجود انسان کامل تحقق می‌یابد. در روایات آمده است که اگر زمانی انسان کامل و حجت‌الله در زمین نباشد، زمین متلاشی و مانند امواج دریا به تلاطم خواهد افتاد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۳۷).

همان‌گونه که برپایی عالم وابسته به وجود انسان کامل است، بقای آن و سایر ظهورات نیز وابسته به وجود اوست. انسان کامل به‌منزله قطب عالم امکان است که دایره وجود بر گرد آن می‌چرخد. در آیه «يُدَاوِلُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، مراد از ید، قدرت عظیم الهی، عقل کلی است که فوق‌ایادی دیگر است و همه چیز در قبضه قدرت اوست. ضبط اشیاء عالیه و سافله عوالم وجود، برای او آسان است؛ زیرا دست قدرت الهی بر تمام مخلوقات مستولی است (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۳۶). بنابراین، ضرورت وجود انسان کامل به‌دلیل تاثیر او در عالم تکوین بوده و او، صاحب اسم اعظم است. از این‌رو، به اذن‌الله در ثبات عالم نقش دارد و قلب عالم است. یعنی اگر امامی نباشد، عالمی نیز نخواهد بود.

طبق آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان: ۱)، انسان کامل مقدر غیر‌مذکور بوده است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ هرچند نامی از او به میان نیامده و خلق نشده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۲۸). گرچه انسان کامل، مذکور در عالم ظاهر نبوده؛ اما مذکور و موجود در علم الهی بوده است. حضرت علوی صاحب این کرامات و نعماء الهی نزد حق تعالی و در علم الهی مقدر بوده است. بنابراین، عطیه و عنایات الهی نسبت به حضرات ائمه (ع) ازلی است (راز شیرازی، ۱۳۳۳ش، ص ۱۲۱). هرگز عالم کون و شهود از عهد آدم تا حضرت خاتم، از این نور مقدس و واسطه ایجاد عوالم ممکنات و تمام موجودات، خالی نبوده است؛ زیرا اصل و مقصود بالذات و غایت خلقت عالم، اظهار سلطنت و کمال صاحبان این نور عظیم مقدس است که حبیبان و برگزیدگان حضرت الهی‌اند. سلطنت ایشان، سلطنت حق تعالی و صفات کمالیه آنان، صفات کمالیه الهیه است. اطاعت، معرفت و محبتشان، اطاعت، معرفت و محبت حق تعالی است و مقصود از اظهار ایشان، معروفیت و شناسائی حق تعالی است. پس اگر عالم از مظاهر این نور مقدس الهی خالی بماند، فانی است؛ زیرا این نور مبارک، قیوم عالم است؛ اما فارق ظهور این نور مبارک در عالم از آدم تا خاتم‌الرساله و از آن حضرت تا قیامت، آن است که آدم و اعقاب او حاملین این نور بوده‌اند. اما حامل و صاحب این نور مقدس، حضرات محمدی و علوی و ذریه طاهره ایشان بوده‌اند، مانند بدن و روح؛ زیرا آنان قابل نبوده‌اند که با این نور عظیم زندگانی نمایند. آنان به‌سبب کمال لطافت طینت، صاحب این نور عظیم شده‌اند. حق تعالی با حکمت کامله بالغه خود، یکی از مظاهر کلیه این نور عظیم را تا آخرالزمان و ایام رجعت حضرات اهل‌بیت (ع) نگاه داشته است تا مراد و مقصود حضرت الهی از خلقت عالم، از این نفس کلیه قدسیه الهیه، حاصل آید و آن قائم آل محمد (عج) است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، صص ۴۹۲-۴۹۳).

بنابراین، گرچه به‌سبب حکمت و مصلحت الهی، ایجاد عالم بر تعین صورت عنصری انسان تقدم دارد، اما قبله آن توجه ایجاد و هدف خلقت، به این صورت انسانی است؛ زیرا مقصود آفرینش، وجود او بوده است. بنابراین، ایجاد و حفظ اجزای عالم، پیش از تعین صورت انسان، به کینونت معنوی و حکمی او بوده است که بعد از تعین حسی انسان، متصدی حفظ و مایه دوام نظام آفرینش به صورت ظاهر نیز گردید.

۵. نسبت بین انسان کامل و جهان

از جمله مباحث مشترک بین فلسفه و عرفان «تطابق الکونین» با «تطابق عالم و آدم» است. در این مورد به دلیل تطابق دو نسخه عالم و آدم، عالم را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر گفته‌اند؛ همچنان که گاهی عالم را انسان کبیر و انسان را عالم صغیر نامیده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۶۶-۶۷) و بالاتر از آن، گاهی انسان را عالم کبیر؛ بلکه اکبر گفته‌اند؛ زیرا تمام جهان و عالم را منظوی در او دانسته‌اند. حضرت علوی(ع) فرموده‌اند:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ (دیوان امام علی(ع)، ج ۱، ص ۱۷۵).

مولانا انسان را به لحاظ ظاهر عالم اصغر و به لحاظ باطن عالم اکبر می‌داند:

پس به صورت، عالم اصغر تویی پس به معنی، عالم اکبر تویی (بلخی رومی، ۱۳۷۵، دفتر ۴، بیت ۵۲۱).

انسان کامل، عالم صغیری است که در باطنش عالم کبیری وجود دارد. عالم، انسان کامل و کبیر است (راز شیرازی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۱۳۷). هرچه در عالم است، نمونه آن به نحو کامل تر در وجود انسان کامل به ودیعت گذاشته شده است (راز شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۱۰). گرچه انسان به حسب صورت، دارای جسمی کوچک، جزئی از عالم است؛ اما به لحاظ معنی، باطن او بر عالم محیط و در آن منظوی و پنهان است (راز شیرازی، ۱۳۲۳، ج ۱، ص ۲۷۲). عالم کبیر مسمی به انسان است که قلب این عالم، شخص انسان کامل است و حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است؛ زیرا روح انسان در بدن به قلب او، و روح عالم که انسان کبیر است، به انسان کامل و حجت الهیه تعلق دارد. بنابراین، انسان کامل ربانی قلب عالم، و عالم بدن اوست (راز شیرازی، ۱۳۰۷، ص ۳۵). در بیان جزئیات، تشبیه انسان کامل و عالم آمده است: اختلاط امر به معنی در انسان کامل، به منزله عناصر اربعه در عالم؛ و طبیعت انسانی، به منزله ارض؛ طبقه سبعة دماغیه، به منزله سموات سبعة؛ قوای ادراکیه دماغیه، به منزله ملائکه؛ حواس ظاهره، به منزله دلائل ممکن؛ قوای طبیعی بی شعور چون غاذیه، نامیه، مولده، ماسکه، دافعه، مصوره و مانند آن، به منزله حیوانات؛ میاه عذب دهان، مالچ چشم، تلخ گوش و دماغ، به منزله ابصار اربعه؛ عروق بدن، به منزله انهار؛ شعرهای بلند، به منزله اشجار و شعرهای قصیر به منزله نباتات و گیاهان اند. البته از نظر راز طریق عکس تشبیه در اطلاق ایشان بر عالم نیز صحیح است (راز شیرازی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۱۳۷). همان گونه که تمام اجزاء و اعضای بدنیه، خدام قلب انسانند، تمام اجزاء عالم کبیر نیز، از سماویات، ارضیات و مولدات ثلاثه، خدام انسان کامل ربانی اند تا صحت انسان که قلب عالم کبیر است، برقرار بماند و هدف از برقراری ارتباط این دو عالم که ظهور خلافت و سلطنت الهیه حضرات محمدی و علوی و ذریه ایشان است، محقق گردد. از این جهت، در شأن حضرت محمدی و رسل وارد است: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، وَ لَوْلَا عَلِيٌّ لَمَا خَلَقْتُكَ» (ابن آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۹). بنابراین مقصود از خلقت آن است که جمال با کمال حضرت خواجه کائنات در عالم شهود، مشهود ذوی البصائر گردد؛ زیرا به وجود اوست که معرفت ذات و صفات انسانی که مظهر ذات و صفات الهیه است، حاصل می‌گردد. بنابراین، غایت خلقت سماویات و ارض، انسان کامل ربانی است (راز شیرازی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۱۳۷). انسان کامل دو نسبت با عالم دارد: در نسبت اول، بخشی از عالم یا حضرت ششم است که نسبت طولی است. دیگری نسبت واسطه خلقت یا ایجاد عالم؛ و به تعبیری هم علت و هم دلیل ایجاد عالم است.

۶. حضرات خمس و عالم انسان کامل

یکی از اصطلاحات شایع در عرفان اسلامی «حضرات خمس» است. از منظر عرفان، هر موجودی به قدر سعه و ضیق هویت خویش، مظهر حق تعالی بوده و ذات حق در او ظهور کرده و اسماء، صفات و کمالات حق و به تبع آن‌ها ذات مقدس او در آن حضور دارد. بنابراین، همه اشیاء در کل نظام هستی، محضر یا حضرت حق تعالی اند و باری تعالی در آن‌ها حضور دارد. بر این اساس، شمار حضرات، به نحو جزئی، بی‌نهایت خواهد بود. به طور کلی عارفان مسلمان، آن حضرات را در پنج مرحله دسته بندی کرده و از آن‌ها به «حضرات خمس» یاد می‌کنند: حضرت اول، تعیین اول و تعیین ثانی؛ حضرت دوم، عالم عقل؛ حضرت سوم، عالم مثال؛ حضرت چهارم، عالم ماده؛ حضرت پنجم، انسان کامل. تعیین‌های حقی، یعنی تعیین اول و تعیین ثانی که دو مرحله از ظهور در درون صقع ربوبی اند، در مجموع، یک حضرت به شمار آمده‌اند، و در پی آن، هریک از عوالم سه‌گانه که تعیین‌های خلقی را تشکیل می‌دهند، حضرت‌های دوم، سوم و چهارم را سامان می‌دهند. حضرت پنجم که جامع همه حضرات پیشین است، کون جامع یا انسان کامل نام دارد. انسان کامل حضرتی است که حق تعالی به نحو کامل در آن ظهور و حضور دارد. از این روی، این حضرت را «حضرت جامعه» نیز می‌گویند (فرغانی، ۱۳۷۹، صص ۱۴۳-۱۴۴).

راز در یک تقسیم‌بندی کلی، پنج مرتبه را برای ظهورات الهی در نظر گرفته و از آن‌ها به حضرات خمس تعبیر می‌کند. در مجموعه آثار او علاوه بر ذکر حضرات خمس، به بیان عوالمی که نتیجه تجلی هریک از حضرات است، پرداخته شده و بر این اساس، از تجلی هر حضرت، یک عالم پدید آمده و بدین ترتیب، عوالم مختلف به ظهور می‌رسند. بنابراین، مراتب وجود و عوالم کلی عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل. هریک از عوالم خمس الهیه از دیگری اوسع، الطف و اعلی است. یعنی حضرت لاهوت اقرب به ذات، الطف و اعلی از عالم جبروت و آن اقرب، الطف و اعلی از عالم ملکوت و آن اقرب، الطف و اعلی از عالم ملک است. عالم ملک دنیا اسفل از تمام عوالم الهیه است. پس از این عوالم اربعه الهیه، عالم ناسوت انسانی است که جوامع عوالم اربعه الهیه است. عوالم اربعه الهیه در عالم هیکل ناسوتی انسانی مندرج است؛ زیرا بدن انسانی از عالم ملک جسمانی است و از جمیع سماویات و عناصر اربعه و ارضیات دنیا، در این هیکل نمونه است (راز شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۴). اعیان، در دو مرتبه ارواح و اشباح منحصر است. منظور از اعیان در مرتبه ارواح، مجموع عالمی است که در بطون این عالم ظاهر موجود است. منظور از اعیان در مرتبه اشباح، عبارت از همین عالم جسمانی است که محسوس و مشاهد است (راز شیرازی، ۱۳۴۰ ق، ص ۲۹۴). راز، منظور از «فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵)، عالم ارواح و منظور از «وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» را عالم اشباح می‌داند که در حقیقت اشباح مظاهر و ظلال ارواح، ارواح مظاهر و ظلال اعیان ثابت، اعیان ثابت مظاهر و ظلال اسمای حسنی، اسمای حسنی مظاهر و ظلال ذات حق و وجود مطلق اوست. وی بنابر آیات «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)، و «لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ» (تقابن: ۱)، از مرتبه اول به عالم امر و ملکوت، و از مرتبه دوم به عالم خلق و ملک تعبیر کرده است. در آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ؛ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ» (حاقه: ۳۹-۴۰)، عالم اشباح که عالم خلق و عالم ملک است و «مَا تُبْصِرُونَ» مشیر به آن است، حضرت شهادت مطلقه کونیه خواند و مقام اعیان ثابت را که صور علمیه و فیض اقدس به آن اشاره دارد، حضرت غیب مطلق می‌داند. عالم ارواح که عالم امر، عالم ملکوت و عالم حمد است و عبارت «وَمَا لَا تُبْصِرُونَ»، تعبیر آن است، حضرت غیب مضاف گوید؛ زیرا گرچه نسبت به غیب مطلق شهادتست؛ اما نسبت به شهادت مطلقه، غیب است. غیب مضاف دارای دو وجه است: یکی ناظر به حضرت غیب مطلق و اعیان ثابت است که به آن عالم مثال مطلق و عالم جبروت گوید و وجه دیگر آن ناظر به حضرت شهادت مطلقه و عالم ملک است که به آن عالم مثال مقید و ملکوت گوید. ملکوت به این معنی، اخص است. ملکوت در معنی اول مطلق عالم ارواح بوده و ملکوت به این معنی، قسمی از عالم ارواح است. این چهار حضرت؛ یعنی حضرت غیب مطلق، حضرت شهادت مطلقه و دو وجه حضرت غیب مضاف با حضرت جامع که حضرت انسان کامل است، حضرات خمس گویند (راز شیرازی، ۱۳۴۰ ق، ص ۲۹۵). وی حضرت نخست یا غیب مطلق را به دو مرتبه احدیت و واحدیت تقسیم کرده که این دو مرتبه، منسوب به حق و موطن علم حق‌اند که تجلی ذات بر ذات است. سه حضرت دیگر، منسوب به کون (خلق) و خارج از موطن علم حق‌اند که شامل ارواح مجرده، مرتبه مثال و مرتبه اجسام است. مرتبه آخر نیز، جامع عوالم و حضرات اربعه است که همان مرتبه انسان کامل است. از پنج مرتبه اول، دو مرتبه منسوب به حق تعالی و سه حضرت منسوب به کون است و ششمی جامع بین آن دو است (راز شیرازی، ۱۳۴۰ ق، ص ۲۹۴). عالم انسان کامل، پنجمین حضرت از حضرات خمس محسوب می‌شود. این عالم، عالم حضرات انسان کامل الهی و مرآت سراپانمای الهی است که حق تعالی به حکمت کامله و ید بالغه شامله خود، هیکل این حضرت را که هیکل نور و هیکل توحید است، بنا گذاشته و به ید قدرت در چهل صباح سرشته است تا در این هیکل شریف عظیم جلیل کامل، امانت خود را و آنچه از اسرار توحید خود خواسته، در آن تعبیه کند. راز از این عالم که عالم جامع کلی انسانی، خلیفه الهیه، حجت‌الله، جامع عوالم اربعه و حضرات مفصله است، به عالم ناسوت بشری تعبیر کرده است (راز شیرازی، ۱۳۰۷ ق، ص ۳۵). صورت انسانی انسان کامل مجموع صور عالمین است؛ زیرا جمیع نفوس کلیه و جزئی تمام عوالم الهیه، از نفس کلیه الهیه این صورت ناشی شده و مبدأ و مصدر تمام نفوس و صور است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ ش، ص ۲۶۰). نور مقدس عظیم الهی، عوالم را طی کرده و به لباس‌هایی متلبس شده تا کسوت صورت انسان کامل را بپذیرد و آدم‌نما شود؛ اما نه آدم و ابناء رجال بشریه، بلکه حقیقت آدم: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰). منظور حق تعالی از فرستادن این سفیر ربانی و رسول نورانی در این سفر و طی این مراحل، اظهار سلطنت او در عالم کون است که مرآت سلطنت کبرای الهیه است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ ش، ص ۱۶۶). این عالم از عوالم الهیه و اشرف از هریک از عوالم اربعه سابقه است؛ زیرا حق تعالی از هر عالمی انموذجی در این عالم پنجم قرار داده است (راز شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۳۹). چون انسان کامل در آخرین حضرت قرار داشته، نباید جایگاه آن را در نازل‌ترین مرتبه وجودی بدانیم؛ چراکه ایشان نخستین مظهر حق تعالی است، عین ثابت ایشان، اولین چیزی است که از طریق فیض اقدس پدید آمده است (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۱۵۳). هرچند صورت عنصری و ملکی او پس از ظهورات دیگر پدید آمده است؛ اما حقیقت وجودیشان بر تمام ظهورات پیشی گرفته است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ ش/الف، ص ۴۲۰). کون جامع، برترین ویژگی انسان کامل است؛ زیرا از طریق آن، سر پنهان الهی ظهور یافته

و هدف نهایی از تجلی و آفرینش، تحقق می‌یابد. ابن عربی می‌گوید: «لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء، ان یری اعیانها و ان شئت قلت ان یری عینه فی کون جامع یحصر الامر کله لکونه متصفا بالوجود و یظهر به سره الیه» (ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ص ۴۸). بنابراین، حکمت پدیدار شدن کون جامع این است که همه آثار و احکام الهی از طریق او ظاهر شود. ازسویی انسان کامل، مظهر تمام اسماء و صفات الهی است و تمام ویژگی‌ها و صفات الهی که در مراتب قبلی به صورت گوناگون متجلی شده، در این حضرت تجمیع و ظهور می‌یابد (راز شیرازی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۹)، آینه تمام‌نمایی است که تمام اسماء و صفات الهی را می‌توان در آن مشاهده کرد؛ زیرا انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است که جامع جمیع اسماء الهی است. از این رو، مظهر این اسم نیز، مظهر اسماء الهی خواهد بود. اولین حضرت، ظاهر حضرت علوی است که همان صورت انزعیه است و خود، اصل حضرت ملک و شهادت است و بعد از آن دومین حضرت، باطن ایشان است که همان نفس کلی قدسی الهی، یعنی عالم ملکوت است. سپس قلب ایشان است که سرّ ملکوت بوده، ملکوتی که از نفس قدسی و آنچه فراتر از اوست (روح اعظم) متولد شده است. سومین مرتبه حضرات خمس، روح اعظم ایشان است که همان حضرت جبروت الهی است. سپس مرتبه چهارم حضرات خمس است که سرّ الاعلی ایشان (حضرت لاهوت) است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/ب، ص ۴۸۱).

۷. انسان کامل محل مشیت‌الله است

انسان کامل در عالم هستی محل مشیت‌الله است. قرآن^۳ به مشیت الهی اشاره می‌کند که هیچ قدرت قاهره‌ای فوق او نیست تا او را از انجام کار و تصرف مطلق در عالم هستی باز دارد. پس حق تعالی در دو بعد تشریع و تکوین، برابر مشیت خود عمل می‌کند. ازدیدگاه اهل معرفت، انسان کامل می‌تواند مظهر این مقام الهی شده و محل مشیت الهی شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۲۰). حضرت علوی (ع) فرمودند: «نحن صنایع الله و الناس بعد صنایع لنا» (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

امام همان حقیقتی را درباره انسان کامل مطرح می‌کند که عرفا از آن به محل مشیت‌الله و امثال آن تعبیر کرده‌اند. این سخن دارای دو مفهوم است: یکی اینکه بین ما و حق تعالی واسطه‌ای وجود ندارد و ما واسطه بین حق و خلق هستیم و مفهوم دیگر آن است که مربوط به ملکوت این کلام است؛ یعنی:

«انهم عبید الله و ان الناس عبید هم»^۴ (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۹).

نوری که باطن روح و مقام سرّ والای حضرات محمدی و علوی است و به حضرت قدس ذات بحت الهی متصل است، به مشیت الهی معروف است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/ب، ص ۴۸۰). بنابر حدیث نبوی:

«لَا تَسْبُو عَلِيًّا فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۹، ص ۳۱۳).

اگر این نور مقدس از سمت مبدأ در نظر گرفته شود، نخستین حضرت از حضرات خمس و اگر از سمت آخر به حساب آید، آخرین عالم از حضرات خمس است. این نور مقدس همان حضرت لاهوت و سرّ انسان کامل الهی است که بر جمیع خلایق حجت است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/ب، ص ۴۸۰). بنابراین، منظور از مشیت نور مقدس اعظم، باطن و سرّ حقیقت حضرات محمدی و علوی است. این اسم به‌سوی ذات اقدس دعوت و به‌سوی حقیقت و معنای خود اشاره می‌کند (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، صص ۲۵۳ و ۲۷۷). حق تعالی با اراده ذاتیه و بدون آلت فکر و رویه، مشیت را برای ظهور شیء، با دو حرف «میم» و «شین» اظهار و ابداع کرد؛ یعنی حق تعالی مشیت را به نفس آن و بدون واسطه آفرید و اشیاء را به واسطه مشیت خود خلق کرد؛ زیرا مشیت، واسطه اشیاء در خلقت است؛^۵ اما آن، واسطه‌ای در ابداع حق تعالی نیست (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۴۸). پس حق تعالی از دو حرف مشیت که ذروه علیا و سفلائی آن است، نور شعشعانی را اشراق کرد که مابین به‌بینونت ذاتی عزلی با ذات احدیت نبوده؛ بلکه به‌بینونت صفت با ذات اقدس است؛ یعنی ذات اقدس غنی بالذات است. پس چون این نور مقدس، ظهور ذات اقدس و ربط او با ممکنات است، مابین با او به‌بینونت عزلی نیست؛ زیرا اگر تناسب ذاتی با ذات اقدس نداشت، صدور و ظهورش از او محال بود. بنابراین، تناسب و ارتباطش به نفس، همین نور است که ضیاء خود را مثل شمس مضيئه، برای تبیین و اظهار اشیاء از خود ظاهر کرد و سپس این ضیاء، ظل خود را مثل ضیاء شمس که سایه می‌افکند، ظاهر کرد. حق تعالی نیز صورت وجود را که حضرت

۳. وَ رَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ (قصص: ۶۸).

۴. اهل بیت (ع) بندگان خدا و مردم همه بنده آن‌ها هستند.

۵. خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۰).

۶. أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (فرقان: ۴۵).

انسان کامل و خلیفه الهیه است، به فیء، سایه، ظل، ضیاء نور خود برپا داشته و نور مشیت را باطن صورت وجود و ذات اقدس این نور گردانید (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۴۹). تنزل مشیت در عوالم وجود، چهار مرتبه است:

مرتبه اول نورانیت، اول مراتب مشیت است «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۳۰۹). مرتبه ثانی، ضیاء است که اشاره به نور مشیت است. روح اعظم کلی امری الهی، حضرات خاتم و ختمیون است و از نور مشیت، که امرالله است ناشی شده است.^۷ روح حضرت علوی که حیات بخش عوالم ما تحت خود است، ظهور نور حضرت احدیت در لاهوت است. یعنی روح کلی امری، از این نور مقدس که مسمی به ضیاء است، ناشی شده است؛ چون ذروه فوق عالم جبروت، و در صقع عالم لاهوت واقع است، او را از لاهوت شمرده و جسد شریف آن حضرت، صورت و مبدأ عالم ملک و مشتمل بر نفس کلیه قدسیه ملکوت است که اسم اکبر، فیء و ظل آن روح است و با صورت انزعیه مبارکه متحد است؛^۸ زیرا از این صورت انزعیه و نفس معنویه آن، ملک، ملکوت، نفوس و اجسام موجودات ظاهر آمده است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/الف، ص ۴۱۷).

مرتبه ثالث، ظل است که اشاره به ظل این ضیاء است که عقل کلی، ظل روح کلی و علم کلی الهی و عقل حضرات خاتم و ختمیون است.^۹ مرتبه رابعه، فیء است که نفس کلیه ملکوتیه^{۱۰} در این مرتبه، صورت وجود پیدا کرده است؛ زیرا نفس، مصور به صورت مجرد از ماده است (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/الف، ص ۳۷۷). این حضرات و صورت وجود مسمی به آدم اول، انسان کامل و خلیفه الهیه در جمیع عوالم الهی و صورت حقیقه عقلی کلی است. پس مشیت مطلقه الهیه که فعل و صنع الهی و مشتمل بر مراتب اربعه نور کلی است، روح کلی و نفس کلیه است که مسمی به لاهوت، جبروت و ملکوت‌اند. هر چهار مرتبه عظیمه مشیت، بطون حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهره ایشان است که تا قیامت حجت الهیه، لقاء ربانیه، هیاکل توحید و ارکان نور وحدت حضرت ذات اقدس احدیتند (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۴۹).

۸. انسان کامل صورت انزعیه است

انزَع در لغت عربی از «نزع» به معنی کندن چیزی از جای خود یا عزل یک صاحب منصب از منصب خودش به کار می‌رود و همچنین به مردی که موی سرش در جانب پیشانی با کمی ریزش، عقب‌نشینی کرده و موجب از بین رفتن مرز بین پیشانی و سر می‌شود نیز گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، صص ۳۵۷-۳۵۹). لفظ بطین در لغت عربی به معنای شکم بزرگ، نهان در مقابل آشکار، بعید و وسیع است. اصطلاح «الانزع البطین» تعبیر کنایی است، «انزع» کنایه است از کنده شده و دور شده از شرک، و «بطین» کنایه از کسی است که درون و نهانش مملو از معرفت و ایمان و علم است (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ص ۴۲). برخی «انزع البطین» را صفتی دانسته‌اند که حضرت محمدی به حضرت علوی داده است (مقدسی، بی‌تا، ص ۷۳). در روایت آمده است:

«خذوا بحجره هذا الانزع، فانه الصديق الأكبر والهادي لمن اتبعه» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۵۲).

صورت انزعیه، هیولای هیولات و فاعل تمام مفعولات است؛ زیرا ماده مجرد، برای تمام موجودات است و اصل تمام حرکات، و خروج از قوه به فعلیت و علت هر علت است از علل سماویه و ارضیه تا علل فاعلیه، صوریه، مادیه و غائییه، تماما از این علت‌العلل ناشی می‌شود؛ زیرا این علل کونیّه واسطه‌ای بین خود و عقل کلی ندارد، جز نفس قدسیه کلیه الهیه که از حیثیت تجرد از ماده، متناسب با عقل کلی، و از حیثیت مصور بودن نفس به صورت، متناسب با اشیاء و علل سماوی و ارضی است. پس نفس قدسیه کلیه معنویه، صورت انزعیه علت‌العلل است. حقیقت این صورت انزعیه را فقط حق تعالی می‌داند. سری بعد از این صورت نیست؛ زیرا سر عالم کون، ملک و ملکوت است که این عالم، صورت آن است. ملکوت الهی بالتمام این نفس کلیه قدسیه معنویه آن حضرت است که در این صورت انزعیه ظهور دارد، عالم ملک دنیا و کون بالتمام ظهور این نفس کلیه عظیمه قدسیه است. این صورت انزعیه، مقصود معنویه است و سری برای عالم ملک نیست. همچنین عوالم ضیاء و ظل، مطلقا سر عالم ملک نیستند؛ زیرا این عوالم که جبروت اسفل و اعلی، روح اعظم و عقل کل‌اند، مجرد از ماده، بلکه بطن‌الطون و سرالاسرار و از سنخ عالم اله و مجردات صرفه محسوب می‌شود. پس سر مناسب مجانس با عالم کون و ملک، این صورت مبارکه انزعیه و نفس کلیه مجردة الهی است که آن را معنویه فرموده است؛ زیرا معنی آن صورت است و چون این صورت مشتمل بر مراتب اربعه مشیت است، تمام این اسرار را دارا و تمام اسرار در این صورت است. در عالم کون پس از آن سری نیست؛ بلکه هرچه هست همین صورت است و

۷. بنابر قوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵).

۸. حضرت محمدی فرمود: لَحْمُكَ مِنْ لَحْمِي، وَ دَمُكَ مِنْ دَمِي، وَ رَوْحُكَ مِنْ رَوْحِي (قندوزی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸).

۹. اول ما خلق الله عقلی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۷).

۱۰. نفسه حمامة الملكوت.

بس که صورت تمام اسرار باطنی در عالم کون و در این عالم، بالتمام رو به سوی آن و از او طلب اسرار و فیوضات نموده‌اند. حق تعالی است که منحصرًا به این صورت انزعیۀ مشتمله بر باطن معنویۀ خود برخورد می‌کند؛ زیرا نفوس کلیۀ فلکیه، انسانیه و جزئیۀ بالتمام از انبیاء و اولیاء در تحت این نفس کلیۀ معنویۀ این صورت انزعیۀ‌اند که صورت حضرت علوی است و مصبوعات صبغ نفسانی و مفعولات فعل ملکوتی این نفس کلیۀ معنویۀ‌اند، از دریافت حقیقت خود عاجزند؛ زیرا هر صورتی که به حقیقت خود پی نبرد، کما ینبغی از ادراک حقیقت خود عاجز، و عارف به نفس قدسیۀ کلیۀ معنویه و صورت انزعیۀ حجت خود که وجه‌الله اعظم است، نخواهد برد، جز حق تعالی که خلاق و مبدأ المبادی اوست^{۱۱} (راز شیرازی، ۱۳۴۸ش/الف، صص ۳۸۵-۳۸۷).

این صورت مبارکه، نهایتی ندارد؛ زیرا مظهر ملکوت، سلطنت و استیلائی حق تعالی بر عالم ملک و سایر عوالم شهود و ماسوی‌الله است. این صورت به‌حسب معنی و ذات، بی‌نهایت و به‌حسب صورت، محدود و متناهی است. گرچه او را خلاق حقیقی عالم کون نتوان گفت؛ اما مقدر نفوس و ابدان عالم است؛ زیرا مظهر افعال و توحید افعال است. پس به قدرت الهیه، فاعل عالم کون است. رجوع هر فعل به عالم فاعل خود، کمال آن فعل است (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، ص ۱۰۹). این صورت مبارکه، دلیل اثبات و واسطۀ ایجاد باری، سبب شهود عیان باری، باعث یقین به باری و علت تعیین و تقدیر کردن حضرت باری، بر موجودات و اشیاء عالم ملک است. فارق و ممیز این صورت مبارکه از حضرت باری حقیقی، کلیت، جمعیت و محصور ساختن و احاطۀ باری بر این صورت است؛ زیرا حضرت باری رب است و این صورت مربوط، رب جامع، کل، محیط و حاضر مربوط خود است؛ اما مربوط موصوف به این اوصاف نیست. پس بدین‌جهت، این صورت انزعیۀ مبارکه، حضرت باری نیست (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۶۹).

۹. انسان کامل واسطۀ دریافت فیض الهی است

انسان کامل واسطۀ فیض جود، مبدأ افاضه و افاده هبات در عالم است و به‌واسطۀ نورش، وجودات و حقایق در عالم ظهور و بروز می‌کند^{۱۲}. عالم امکان به‌منزله یک اتاق تاریک است و وجود انسان کامل به‌منزله آینه‌ای است که واسطۀ اشراق نور از آفتاب حقیقت هستی به این اتاق تاریک است. آنگاه خطاب می‌شود: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵). به اهل این اتاق گفته شده است: گرچه هر فیض و نعمتی که دارید به‌برکت وجود این آینه است، اما: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ و به آینه فرمود: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). آن حضرات، واسطۀ فیض رحمت الهی برای امت، فاتح الاسباب، پدیدآورنده ابرها، مرق الاشجار، جاری کننده عیون و انهار، مرتفع کننده کوه‌ها و روزی دهنده خلق است. اکتساب فیض دین و رحمت، بدون واسطۀ آنان محال است (راز شیرازی، ۱۳۰۲ق، ص ۴).

۹-۱. فاتح الاسباب

فتح رحمت و فیوضات الهی بر عوالم اسباب برعهده انسان کامل است؛ فاتح و گشاینده ابواب فیوضات الهیه بر روی اسباب عوالم وجود، در هر عالم و نشئه‌ای از نشئات و عوالم وجود لایتناهی، از عوالم گذشته، آینده و حال، انسان کامل است. ظهور آن‌ها در این عوالم، موقوف بر جمع اسباب است و مسبب حقیقی آن‌ها به سبب اشتغال صورت آن حضرت بر حقیقت ولایت کلیۀ الهیه است که هم مبدأ، فتاح و غایت است و هم غایۀ‌الغایات این عوالم و اسباب و مسببات است. باطن و سرّ این حقیقت کلیۀ ولایت، جز حقیقه‌الحقایق ذات احدیت و غیب الغیوب، نیست. مقصود ذات بحث مخفی اقدس احدیت که معرفت‌الله است، از صورت و شخص حقیقت ولایت کلیۀ الهیه که غایۀ‌الغایات عوالم بطون و ظهور است، حاصل می‌شود. این حقیقت ولایت کلیۀ الهیه، دو صورت مبارک در این دوره و عالم دارد و در جمیع عوالم و نشأت لایتناهی، لاحق و سابقه و مقارنۀ صور عدیده دارد و هیچ عالم و نشئه‌ای از حیطة وجود و ایجاد این حقیقت ولایت کلیۀ الهیه حضرات محمدیه و علویه خارج نیست. فیوضاتی که به اسباب و مسببات این عالم آدم ابوالبشر از آن حقیقت عظیمه می‌رسد، به تمام اسباب و مسببات عوالم غیرمتناهیۀ دیگر هم می‌رسد (راز شیرازی، ۱۲۸۱ق، ص ۷۹).

۹-۲. پدیدآورنده ابرها

انفتاح ابواب رحمت بر مطلق اسباب عالم وجود، از وجود مبارک و فیض وجود حضرت خلیفه‌الله فی السموات و الارضین است که وجود و ایجاد سحاب یکی از اسباب عالم اسباب است. حضرت علوی در خطبۀالبیان فرمودند: «انا منشئ السحاب». منظور از اشاره امام به سحاب این

۱۱. پیامبر (ص) فرمود: «يَا عَلِيُّ مَا عَرَفَ اللَّهُ إِلَّا أَنَا وَ أَنْتَ، وَ مَا عَرَفَنِي إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْتَ، وَ مَا عَرَفَكَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَا» (حلی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۳۳۶).

۱۲. لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۴۳).

است که بارانی نازله از آن باعث می‌شود که کمالات، فواید و منافع کامله مندرجه در حقایق عناصر اربعه از قوه به فعل درآید؛ زیرا وجود ازهار و ظهور اثمار در اشجار، وجود اشجار در حبه، حبه نیز در ثمر و ثمر در شجر سابق خود تعبیه شده است و آن‌ها در عناصر ارض، هوا، آفتاب و ماء تعبیه‌اند و به واسطه ماء سبحان به عرصه ظهور می‌آیند. گل‌ها و رباحین که در ارض و سایر عناصر اربعه تعبیه شده‌اند، به واسطه حکمت الهیه، از فیض باران سبحان و به واسطه وجود با برکت حضرت خلیفه‌الله در آسمان‌ها و زمین که مسبب و مفتوح ابواب رحمت وجود بر اسباب و مسببات عالم وجود و کون است به عرصه ظهور می‌آید (راز شیرازی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۶). حق تعالی ریاح رحمت خود را از ناحیه قلب حضرت محمدی که رحمه للعالمین است، می‌فرستد. این ریاح، انوار سلطنت ولایت حضرت علوی را که ممثل به صورت سبحان است، بلند می‌کند و آن را در سماء قلب حضرت علوی منبسط می‌سازد و این سبحان، ولایت را مجتمع ساخته و باران فیض و آثار رحمت خود را از قلب آن حضرت بر قلوب شیعیان خود که عباد خاص و مخصوصین به مشیت و اراده اویند، می‌بارند و این امطار باعث استبصار می‌شود. مراد قرآن از «فَيَسِّرُ فِي السَّمَاءِ» (روم: ۴۸)، حضرت علوی است (راز شیرازی، ۱۳۲۳ق، ج ۲، ص ۹۶).

۱۰. انسان کامل و فعل خلقت (انسان کامل داعیه خلقت محض ندارد)

راز با استناد به آیه ۸۴ زخرف و آیه ۷ مجادله معتقد است حق تعالی با این آیات، استیلای قدرت امنای خود را بر جمیع خلق خود، تثبیت و اشاره کرده است که فعل ایشان فعل حق تعالی است. یعنی آیات و حجت الهیه که حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان‌اند، به قدرت موهبه الهیه، بر جمیع خلائق مستولی است (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، ص ۳۵). پس در اطاعت، معیت و شهادت نایب حق‌اند؛ بنابراین، مطاع مطلق در آسمان، زمین و نایب برحق اولین و آخرین خلائق، حضرات محمدی و علوی‌اند (راز شیرازی، ۱۳۳۳ق، ج ۲، ص ۲۱۹). حضرت علوی باذن رب، فعل خلقت، احیاء، اماته و ... را به خود نسبت داده است. ایشان واسطه میان ذات واجب و خلائق است؛ زیرا به حسب مقام نفسانی خود، مظهر فعل واجب تعالی و به حسب مقام روح کلی و عقل کلی خود، شأش اجل از خلقت نفوس و تقدیر صور است. چنان‌که ذات اقدس شأش اجل از خلقت روح و عقل کلی است؛ بلکه مخترع آن‌ها، مشیت^{۱۳} مطلقه، نور ذات اقدس است. ذات حضرت احدیت مبدع مشیت، فاعل الفواعل، مبدأ المبادی و علة العلل است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۶۷). چون ذات باری رفیع الدرجات و فاعلیتش به حسب مراتب و درجات است، در بعضی مراتب و درجات، فاعل بلاواسطه و در سایر مراتب و درجات فاعل به واسطه و وسایط، و موجد و فاعل علی‌الاطلاق است و وسایط، فاعل و خالق و باری، باذن و قدرت اویند. پس باری بالحقیقه غیر از این صورت انزاعیه و نفس کلیه معنویه آن نیست؛ زیرا باری حقیقی مبدأ و حقیقت آن است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۶۷). حضرات محمدی و علوی متصف به هزار صفت از اوصاف حق تعالی است. البته صفات الوهیت، خلق و امر تنها به حق تعالی اختصاص دارد:

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۵).

اتصاف آن حضرات به صفات الهی، تحقق آن حضرات به این اوصاف و تخلق به آن‌هاست. تحقق آن حضرت به واسطه حقیقت آن حضرت، ولایت، امر و مشیت الهیه است. آن حضرت صفات کمالیه الهیه را بدون استثنای شی‌ای از آن‌ها جامع است. بدین جهت، حقیقت ولایت و نور ذاتی الهی مسمی به الله است. در اینجا صفات به وجود وجدانی جمعی اجمالی است نه تفصیلی؛ ولیکن در ذروه اعلائی جبروت، روح اعظم کلی^{۱۴} که ظهور این نور واحد، حقیقت ولایت و امر الهی است (راز شیرازی، ۱۳۸۱ق، ص ۸۴)، بر جمیع صفات کمالیه الهیه مفصله مشتمل است، بدین جهت که مخلع به خلایع صفات کمالیه و خلیفه الهی در عالم وجود است که حضرات محمدی و علوی و ذریه طاهره ایشان، صاحب این روح اعظم می‌باشند. ذکر استثناء صفت الوهیت، امر و خلق از باب تفرقه و تمیز میان عابد و معبود و خالق و مخلوق است؛ زیرا الوهیت اختصاص به حقیقت ذات احدیت دارد و عقول بشری در آن واله و حیرانند؛ اما حقیقت ولایت اضافیه که ظل و ظهور ولایت ذاتیه الهیه است، نور، ظهور، امر، فعل ذات اقدس و مخلوق اول است و ممکن است که آن را نتوان به صفت الوهیت متصف کرد (راز شیرازی، ۱۳۸۱ق، ص ۸۴)؛ بلکه ملک طلق حق تعالی است: «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴). بنابراین، امر الهی، فعل حق، و خلق، فعل امر است و هر دو به ذات اقدس الهی اختصاص دارد. بدین خاطر، آن حضرت هیچ‌گاه داعیه الوهیت و ربوبیت نداشته؛ بلکه حق تعالی این حقایق و فضایل را بر لسان آن حضرت که لسان الله است، جاری کرده است که در حقیقت، متکلم حق تعالی و محل کلام لسان الله باشد؛ یعنی حق تعالی به لسان عبد خود تکلم فرموده است (راز شیرازی، ۱۳۸۱ق، ص ۸۴). حضرات محمدی و علوی نور مقدس اعظم الهی‌اند؛ اما نفس آن حضرات مصنوع نیست؛ زیرا این نور اعظم، صنع ساکن و فعل مطلق ذات اقدس است و میان صنع و مصنوع فرق بسیار است. این نور اعظم صنع

۱۳. خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۰).

۱۴. قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء: ۸۵).

حق تعالی است: «نَحْنُ صَانِعُ اللَّهِ وَالنَّاسُ بَعْدُ صَانِعُونَ لَنَا» (نهج البلاغه، خطبه ۲۸). صنع سبب و علت مصنوع است و اگر به این منع الهی ممنوع نشده و آن حضرات را مصنوع بدانیم، لازم می‌آید ذات احدیت محدث مصنوع باشد. بنابراین، نور مقدس صنع، فعل حق تعالی، علت و مبدأ اشیاست و تمام اشیاء به این صنع، مصنوع و به این فعل، مفعول و به این علت، معلول‌اند. پس این نور قدوسی فعل حق، فاعل خلق، صنع حق و صانع اشیاء، علت و مبدأ اشیاء و رابطه میان واجب و ممکن و قدیم و حادث است (راز شیرازی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۵۳).

نفس قدسیه حضرات ائمه (ع) دارای قوت خلاقه است؛ زیرا صورت ملکوتی اعلا الهیه است که آن مظهر فعل الهی و مظهر توحید فعلی است. منظور راز آن است که این نفس قدسیه الهیه، چون مظهر فعل حق تعالی و در عالم افعال که عالم ملکوت است واقع شده، پس هرچه از حق تعالی ظهور فعل شده، به واسطه این نفس قدسیه الهیه است؛ زیرا ذات بحت اقدس احدیت مقدس، منزله از آن است که به ذات خود خلاق نفوس و اجسام باشد. شخص انسان کامل به حسب نبوت و ولایت، رب نفس و خیال است و به یک التفات باطنی به هر سمت توجه نماید، صورتی از توجه او ظاهر می‌شود؛ اما نه مانند صورت در آینه که فاقد ادراک و شعور انسانی است؛ بلکه نظیر همان صورت اصلی که دارای ادراک، شعور، حس و حرکت است که اگر توجه او از این صورت برداشته شود، به عالم خودش می‌رود؛ مانند رجعت خیالی. بنابراین، نفس قدسیه کلیه حضرت علوی و ذریه مظهر ایشان، چون مظهر فعل الهی‌اند، دارای قوه خلاقه بوده و هرآنچه از صور در هر عالم و هر موضع اراده کند، ظاهر فرموده و تا هرزمان که بخواهد آن صورت را نگاه می‌دارد؛ اما حقیقت این صور، آن است که از اجسام و اجساد ملکوتیه‌اند که به اراده آن نفس قدسیه کلیه الهیه باقی بوده و به قطع تعلق آن فانی شده و به عالم خود رجوع می‌نمایند (راز شیرازی، ۱۳۱۹ق، صص ۹۹-۱۰۴).

راز برای رفع توهم ربوبیت از حضرات محمدی و علوی، معتقد است صور کلیه مبارکه ملکوتیه حضرات محمدی و علوی که صور نفوس کلیه ایشان است، نه عنصریه و زمانی؛ بلکه ملکوتیه و از طین طیب طاهر ارض ملکوت است؛ اما آن حضرات نکاح و تزویج، توالد و قتل و موت داشته‌اند. از آنجاکه آن حضرات در هیاکل بشریه عنصریه‌اند، به صور عنصریه بشریه تعلق گرفته و بعضی از صفات بشریه از بدن ایشان ظاهر شده تا توهم ربوبیت در این حضرات نرود؛ زیرا اگر ایشان به صورت ملکوتیه دائمه باقیه، حسن ملکوتی و کمالات ملکوتیه خود ظاهر می‌شدند، خلائق توهم ربوبیت در ایشان می‌نمودند (راز شیرازی، ۱۳۲۳ق، ج ۱، ص ۳۶).

۱.۱. نتیجه‌گیری

انسان کامل عالم صغیری است که در باطنش عالم کبیری وجود دارد. هرآنچه در عالم است، نمونه‌ای از آن به‌نحو کامل‌تر در وجود انسان کامل به ودیعت نهاده شده است. از نظر راز، انسان کامل که نور مقدس لاهوتی ذات اقدس احدیت است، اصل خلقت عوالم، غایه‌الغایات و مبدأ خلقت عالم اسباب است. مبدأ و غایت خلقت، همین نور مقدس است که جسم مظهر حضرات محمدی و علوی و ذریه مظهر ایشان است. منظور از این نور مقدس، ولایت کلیه الهیه است که ظل و ظهور ذات اقدس احدیت، حقیقت، باطن و سر آن حضرات است. این نور، معروف به مشیت الهی است که تنزل آن در عوالم وجود، در مراتب نورانیت، ضیاء، ظل و فیء است. آن حضرات به حسب حقیقت و باطن خود، امر الهی‌اند. امری که تمام موجودات عالم، از آن وجود یافته و غیر از صفات الوهیت، خلق و امر، متصف به هزار صفت از اوصاف حق تعالی هستند. تنها حق تعالی است که صاحب خلق و امر است. از نظر وی، استثنای این صفات، از باب تفرقه و تمیز میان عابد و معبود و خالق و مخلوق است؛ زیرا الوهیت اختصاص به حقیقت ذات احدیت دارد و عقول بشری در آن واله و حیرانند؛ اما حقیقت ولایت اضافیه که ظل و ظهور ولایت ذاتیه الهیه است، نور، ظهور، امر، فعل ذات اقدس و مخلوق اول است و ممکن است که آن را نتوان به صفت الوهیت متصف کرد؛ بلکه ملک طلق حق تعالی است. بدین معنا که تمام برکات و خیرات، از آن ذات اقدس عالمیان است و شریکی در صفات ثلاثه الوهیت، امر و خلق ندارد. بنابراین، امر الهی، فعل حق، و خلق، فعل امر است و هر دو به ذات اقدس الهی اختصاص دارد. بدین جهت است که آن حضرات، هیچ‌گاه داعیه الوهیت و ربوبیت نداشته‌اند.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «نظریه انسان کامل از دیدگاه راز شیرازی با تکیه بر شرح خطبه البیان» در دانشگاه فردوسی مشهد است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ش). المناقب. قم: موسسه انتشارات علامه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (بی‌تا). شرح نهج البلاغه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش). النهایه. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق) (۱۴۱۶ق). التوحید. (تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، با مقدمه علی اکبر غفاری). قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰ش). فصوص الحکم. تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویه.
- بحرانی الاصفهانی، عبدالله بن نورالله (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال. قم: موسسه الامام المهدی.
- بلخی رومی، جلال الدین محمد (۱۳۷۵ش). مثنوی معنوی. (تصحیح: قوام‌الدین خرمشاهی). تهران: انتشارات ناهید.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۲ش). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: انتشارات قیام.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش). کلیات حدیث قدسی. (مترجم: زین‌العابدین کاظمی خلخالی). تهران: انتشارات دهقان.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۹ش). مختصر الدرجات. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- خاوری، اسدالله (۱۳۶۲ش). ذهبیه. تهران: دانشگاه تهران.
- خدادادی، محمد (۱۳۹۷ش). آینه روی دوست، انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی. تهران: اطلاعات.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب. قم: الشریف الرضی.
- شبیستر، شیخ محمود (۱۳۶۵ش). گلشن راز (مجموعه آثار شبیستری). تهران: انتشارات طهوری.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۳۳ش). براهین الامامه. تبریز: چاپخانه رضایی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۴۶ش). رساله سلوکیه آفاق و انفس. (ترجمه: محمد مجاب‌دارابی). شیراز: خانقاه احمدی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۴ش). کبریت احمر. شیراز: چاپخانه احمدی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۵۰ش). طلعت حق. تهران: دربار شاهنشاهی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۵۲ش). طباشیرالحکمه. شیراز: خانقاه احمدی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۶۳ش). مناهج انوارالمعرفه (درشرح مصباحه الشریعه و مفتاح الحقیقه من کلام جعفرالصادق). تهران: خانقاه احمدی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۸۳ش). قوائیم/الانوار و طوالم/الاسرار. (تصحیح و توضیح: خیرالله محمودی). شیراز: دریای نور.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۲۴۰ق). مراتب سبعة قلب. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۲۸۱ق). ملکوت المعرفه فی اسرار الولا یه/معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۰۱ق). مناسک العاشقین. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۰۲ق). مرآت العارفین. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۰۷ق). حضرات خمس. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۱۰ق). مرصاد العباد. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۱۹ق). اسئله اثنتی عشر. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۲۳ق). آیات‌الولایه. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۴۸ق/الف). اسرارالولایه. چاپ سنگی.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۴۸ق/ب). رساله قنوتیه. چاپ سنگی.

عطار نیشابوری، فرید الدین محمد (۱۳۶۹ش)، *منطق الطیر*، چاپ سوم، (تصحیح و مقدمه: محمدجواد مشکور)، تهران: انتشارات الهام.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.

فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۷۹ش)، *مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ق)، *بنایع الموده لدوی القری*، قم: دار الاسوه للطباعة و النشر،

قیصری، داود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، *احیاء علوم الدین: المغنی عن الأسفار فی الأسفار فی تخریج ما فی الإحیاء من الأخبار*، بیروت: دار الكتاب العربی.

کلینی، ابی جعفر (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: موسسه الوفاء.

مقدسی، المطهر (بی تا)، *البدء و التاریخ*، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیّه.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶ش)، *انسان کامل*، (تصحیح: ماریژان موله)، تهران: انتشارات طهوری.

همدانی، عبدالصمد (۱۳۸۷ش)، *بحر المعارف*، تهران: انتشارات حکمت.

Resources

The Holy Quran.

Nahj al-Balāghah.

- Atṭār Nīshābūrī, F. D. M. (1990). *Tadhkirat al-Awliyāʾ*. (Edit: M. J. Mashkour). Tehran: Elham Publications. [In Persian]
- Bahrānī al-Iṣfahānī, A. A. N. (1992). *ʿAwālim al-ʿUlūm wa al-Maʿārif wa al-Aḥwāl min al-Āyāt wa al-Akhbār wa al-Aqwāl*. Qom: Imām al-Mahdī Institute. [In Arabic]
- Balkhī Rūmī, J. D. M. (1996). *Masnavī-yi Maʿnavī*. (Edit: Q. D. Khurramshāhī). Tehran: Nāhīd Publications. [In Persian]
- Daylamī, H. M. (1991). *Irshād al-Qulūb*. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Farāhīdī, Kh. A. (1988). *Kitāb al-Ayn*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
- Farghānī, S. M. (2000). *Mashāriq al-Dirārī fī Sharḥ Tāʾiyyat Ibn al-Fāriḍ*. Qom: Būstān-e Kitāb. [In Persian]
- Ghazālī, M. M. (1986). *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn; al-Mughnī ʿan al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyāʾ min al-Akhbār*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]
- Hamedānī, A. (2008). *Bahr al-Maʿārif*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Ḥasan-Zādeh Āmulī, H. (1993). *The Perfect Man from the Perspective of Nahj al-Balāghah*. Qom: Qiyām Publications. [In Persian]
- Ḥellī, H. S. (2000). *Mukhtaṣar al-Darajāt*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Ḥorr al-ʿĀmilī, M. H. (2001). *Kulliyāt Ḥadīth Qudsī*. (Translate: Z. A. Kāzīmī Khalkhālī). Tehran: Dehqān Publications. [In Persian]
- Ibn ʿArabī, M. D. (1991). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: al-Zahrā Publications. [In Persian]
- Ibn Abī al-Ḥadīd, A. H. (N. D.). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Ibn Āshūb, M. A. (2000). *Al-Manāqib*. al-Sarawī al-Māzandarānī. Qom: Tabātabāʾī and Sahafī. [In Persian]
- Ibn Athīr, M. M. (1988). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, 4th ed. Qom: Ismāʿīliyyān. [In Persian]
- Ibn Bābawayh al-Qummī (Shaykh Ṣadūq) (1995). *al-Tawḥīd*. (Edit: S. H. Ḥoseinī Tehrānī & Introduction: A. A. Ghaffārī). Qom: Qom Seminary Teachers' Association. [In Arabic]
- Ibn Qūlūyah, J. M. (1997). *Kāmil al-Ziyārāt*. Najaf: Dār al-Murtaḍawīyyah. [In Persian]
- Khāvarī, A. A. (1983). *Dhahabiyyah*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Khodādādī, M. (2018). *Mirror of the Beloved: The Perfect Man in Theoretical and Literary Mysticism*. Tehran: Ettelāʾāt. [In Persian]
- Kolaynī, A. J. (1986). *Al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-ʿImmah al-Aṭhār*. Beirut: Al-Wafāʾ. [In Arabic]

- Moqadisi, M. (N. D.). *Al-Bad' wa al-Tārīkh*. N.P. Bur Sa'id: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyah. [In Arabic]
- Nasafi, A. D. (2007). *Al-Insān al-Kāmil*. (Edit: M. Mole). Tehran: Ṭahūrī Publications. [In Persian]
- Qaysari, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī Publishing. [In Persian]
- Qundūzī, S. I. (1416). *Yanābī' al-Mawaddah li-Dhawī al-Qurbā*. Qom: Dār al-Uswah Wa al-Nashr. [In Arabic]
- Shabistarī, Sh. M. (1986). *Gulshan-e Rāz* (Collected Works). Tehran: Ṭahūrī Publications. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1971). *Ṭal'at al-Ḥaqq*. Tehran: Shāhanshāhī Court. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1995). *Kibrīt Aḥmar*. Shiraz: Aḥmadī Printing House. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1383 AH). *Qawā'im al-Anwār wa Ṭawālī' al-Asrār*. (Edit: Kh. Maḥmūdī). Shiraz: Daryā-yi Nūr. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1883). *Manāsik al-'Ashiqīn*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1889). *Ḥaḍarāt al-Khamsah*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1892). *Mirṣād al-'Ibād*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1929/a). *Asrār al-Wilāyah*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1967). *Risālah-yi Sulūkīyah-yi Āfāq wa Anfus*. (Translate: M. Mojāb (Dārābī)). Shiraz: Aḥmadī Khānqāh. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1973). *Ṭabāshīr al-Ḥikmah*. Shiraz: Khānqāh Aḥmadī. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1984). *Manāhij Anwār al-Ma'rifah*. Tehran: Khānqāh Aḥmadī. [In Persian]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1824). *Marātib al-Sab'ah al-Qalb*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1864). *Malakūt al-Ma'rifah fī Asrār al-Wilāyah*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1884). *Mir'āt al-'Ārifīn*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1901). *Usūlah al-Ithnā 'Ashar*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1905). *Āyāt al-Wilāyah*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1929/b). *Risālah-yi Qunūtiyyah*. Lithograph. [In Arabic]
- Shīrāzī, M. A. Q. (1954). *Barāhīn al-Imāmah*. Tabriz: Reza'ī Printing House. [In Persian]