

UDC: 31.

LBC: 60.52.; 60.54

MJ № 394

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115

THE PERFECT MAN IN IRFANI LITERATURE: A CONCEPTUAL ANALYSIS

Ilhama Mammadova*

Abstract. The concept of the "Perfect Man" (al-Insān al-Kāmil) occupies a central place in Islamic mystical thought and Irfani literature. While its roots are deeply embedded in the Islamic tradition, the concept also reveals parallels with ancient Gnostic and philosophical systems. Teachings such as Mazdakism and Manichaeism include notions of the "Primordial Man" or the "Eternal Man," which essentially reflect various forms of the idea of the Perfect Man. In Islamic irfan, particularly in the works of thinkers such as Mansur al-Hallaj, Ibn Arabi, Nasafi, Niffari, and Jalal al-Din Rumi, the concept of the Perfect Man acquires profound metaphysical and anthropological dimensions. Ibn Arabi, especially in his seminal work *Fuṣūṣ al-Hikam* ("The Bezels of Wisdom"), develops the idea that the Perfect Man is the mirror of the Divine Essence, embodying both divine and human attributes in a unique synthesis. The Fundamental Principles Underlying the Concept of the Perfect Man Can Be Summarized as Follows:

1.The Purpose of Creation: The Perfect Man is regarded as the ultimate goal of creation, through whom divine knowledge and love are manifested.

2.Mirror of the Divine Essence: He serves as a reflection of the divine attributes, acting as an intermediary between the Creator and creation.

3.Spiritual Connection to the Prophet Muhammad: The Perfect Man embodies the "Muhammadan Reality" (ḥaqīqat al-Muḥammadiyya), representing the manifestation of divine light that existed prior to the creation of the world.

4.Model for Emulation: He serves as an exemplar for spiritual development, guiding others on the path to self-realization and unity with the Divine.

5.Union of the Celestial and the Terrestrial: The Perfect Man integrates both heavenly and earthly dimensions, acting as a bridge between the spiritual and material worlds.

6.Manifestation of Divine Attributes: Through him, the divine names and qualities are revealed, making him a living embodiment of the divine will.

Thus, the concept of the Perfect Man in Irfani literature represents a synthesis of metaphysical, anthropological, and ethical ideas, offering a model of the ideal human being-one who strives for unity with the Divine and serves as a conduit of divine light in the world.

Keywords: Irfan, Perfect Man, poet, thinker

* PhD of Philosophy, Candidate for a degree,
The Institute of Oriental Studies after Z.M.Bunyadov, Azerbaijan National Academy of Sciences; Baku, Azerbaijan
E-mail: ilhama.mamedova72@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>

To cite this article: Mammadova, I. [2025]. THE PERFECT MAN IN IRFANI LITERATURE: A CONCEPTUAL ANALYSIS. *"Metafizika" journal*, 8(8), pp.105-115.
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115>

Article history:

Received: 29.08.2025

Accepted: 26.09.2025

Published: 01.12.2025



Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

УДК: 31.

ББК: 60.52.; 60.54

МЖ № 394

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115

СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИРФАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Ильхама Мамедова*

Абстракт. Понятие «совершенного человека» (аль-Инсан аль-Камиль) занимает центральное место в исламской мистической мысли и ирфанской литературе. Хотя его корни уходят в исламскую традицию, оно также демонстрирует параллели с древними гностическими и философскими системами. В таких учениях, как маздакитство и манихейство, присутствуют представления об «Изначальном человеке» или «Вечном человеке», которые по сути отражают различные формы концепции совершенного человека. В исламском ирфана, особенно в трудах таких мыслителей, как Мансур аль-Халладж, Ибн Араби, Насафи, Ниффари и Джалаладдин Руми, понятие совершенного человека приобретает глубокое метафизическое и антропологическое значение. Ибн Араби, в частности, в своём произведении «Фусус аль-Хикам» развивает идею, что совершенный человек является зеркальным отражением божественной сущности, объединяя в себе как божественные, так и человеческие качества. Основные принципы, лежащие в основе концепции совершенного человека, можно обобщить следующим образом:

1. Цель творения: Совершенный человек рассматривается как конечная цель творения, через которого проявляется божественное знание и любовь.

2. Зеркало божественной сущности: Он служит отражением божественных атрибутов, действуя как посредник между Творцом и творением.

3. Духовная связь с Пророком Мухаммадом: Совершенный человек воплощает «Мухаммадову реальность» (хакикат аль-Мухаммадия), являясь проявлением божественного света, предшествующего сотворению мира.

4. Пример для подражания: Он служит образцом для духовного развития, направляя других на путь самопознания и единства с Божественным.

5. Соединение небесного и земного: Совершенный человек объединяет в себе небесные и земные аспекты, действуя как мост между миром духа и материальным миром.

6. Проявление божественных атрибутов: Через него проявляются божественные имена и качества, делая его живым воплощением божественной воли.

Таким образом, концепция совершенного человека в ирфанской литературе представляет собой синтез метафизических, антропологических и этических идей, предлагая модель идеального человека, стремящегося к единству с Божественным и служащего проводником божественного света в мире.

Ключевые слова: ирфан, совершенный человек, поэт, мыслитель

* Д.ф. по филос.,

Диссертант Института Востоковедения имени акад. З.М. Бунятова НАНА; Баку, Азербайджан

E-mail: ilhama.mamedova72@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>

Цитировать статью: Мамедова, И. [2025]. СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИРФАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ. Журнал «Metafizika», 8(8), с.105-115.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115>

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 29.08.2025

Отправлена на доработку: 26.09.2025

Принята для печати: 01.12.2025



UOT: 31.

KBT: 60.52.; 60.54

MJ № 394

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115

İRFAN ƏDƏBİYYATINDA “KAMIL İNSAN”

İlhamə Məmmədova*

Abstrakt. “Kamil İnsan” (al-Insān al-Kāmil) anlayışı İslam mistik düşüncəsində və irfani ədəbiyyatda mərkəzi yer tutur. Onun kökləri İslam ənənəsində dərin kök salsa da, bu anlayışın qədim qnostik və fəlsəfi sistemlərlə də oxşarlıqları vardır. Məzəkilik və Manxeyçilik kimi təlimlərdə “Əzəli İnsan” və ya “Əbədi İnsan” anlayışları mövcuddur ki, bunlar əsasən Kamil İnsan ideyasının müxtəlif formalarını əks etdirir. İslam irfanında, xüsusilə Mənsur əl-Həllac, İbn Ərəbi, Nəsəfi, Niffəri və Cəlaləddin Rumi kimi mütfəkkirlərin əsərlərində Kamil İnsan anlayışı dərin metafizik və antropoloji məzmun kəsb edir. İbn Ərəbi, xüsusilə “Füsüs əl-Hikəm” adlı əsas əsərində, Kamil İnsan ideyasını İlahi Zətin güzgüsü kimi inkişaf etdirir, o, həm ilahi, həm də insan atributlarını unikal sintez şəklində özündə birləşdirir. Kamil İnsan anlayışının əsas prinsipləri aşağıdakı kimi xülasə edilə bilər:

1.Yaranışın Məqsədi: Kamil İnsan yaradılışın son məqsədi kimi qəbul edilir, onun vasitəsilə ilahi bilik və məhəbbət təzahür edir.

2.İlahi Zətin Güzgüsü: O, ilahi sifətlərin əksi kimi xidmət edir və Yaradan ilə yaradılış arasında vasitəçi rolunu oynayır.

3.Peyğəmbər Məhəmməd ilə Ruhani Bağ: Kamil İnsan “Məhəmmədilik Həqiqəti”ni (həqiqət al-Muhammadiyya) təcəssüm etdirir, bu da dünyanın yaranmasından əvvəl mövcud olan ilahi nurun təzahürüdür.

4.Örnək Model: O, ruhani inkişafa nümunə olaraq xidmət edir və başqalarını özünü dərk etmə və İlahi birliyə doğru yol almaqda istiqamətləndirir.

5.Səmavi və dünyəvi aspektlərin inteqrasiyası: Kamil İnsan həm səmavi, həm də dünyəvi meyarları özündə birləşdirir, ruhani və maddi dünyalar arasında körpü rolunu oynayır.

6.İlahi Sifətlərin Təzahürü: Onun vasitəsilə ilahi adlar və keyfiyyətlər açılır, o, ilahi iradənin canlı təcəssümü olur.

Beləliklə, irfani ədəbiyyatda Kamil İnsan anlayışı metafizik, antropoloji və etik ideyaların sintezini təmsil edir, ideal insan modelini təqdim edir- İlahi birliyə can atan və dünyada ilahi nurun vasitəçisi kimi fəaliyyət göstərən bir varlıq.

Açar sözlər: irfan, kamil insan, şair, mütfəkkir

* Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,

AMEA akad.Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı; Bakı, Azərbaycan

E-mail: ilhama.mamedova72@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4118-8893>

Məqaləyə istinad: Məmmədova, İ. [2025]. İRFAN ƏDƏBİYYATINDA “KAMIL İNSAN”. “Metafizika” jurnalı, 8(8), səh.105-115.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i8.105-115>

Məqalənin tarixəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 29.08.2025

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 26.09.2025

Çapa qəbul edilmişdir: 01.12.2025



1. Giriş

Kamil insan anlayışı hər nə qədər İslam irfanına əsaslansa və islami mənbəli bir konsept olsa da, onun qnostik sistemlə olan oxşarlıqları nəzərdən qaçırılmamalıdır. Qədim dini-fəlsəfi sistemlərdə və qnostik ənənələrdə yer alan bəzi anlayışlar- məsələn, Məzdəkilikdəki İlk İnsan, Manixeyçilikdəki Əzəli İnsan təsəvvürü- mahiyyət etibarilə kamil insan düşüncəsinin müxtəlif formalarda təzahürüdür. Bu, həmin məktəblərdə də “kamillik”, “tanrısallıq” və “ilahi sifətlərin insanda təcəllası” kimi mövzuların mövcudluğunu göstərir.

Eyni zamanda Tövratda qeyd olunan “İnsan Allahın surətində yaradılmışdır” ifadəsi və Nuh peyğəmbərin kamil bir insan kimi təqdim olunması Yəhudi-Xristian ənənəsində də ilahi sifətlərə malik, Tanrıya bənzər insan obrazının tanındığını göstərir. Xristian orta əsrlər fəlsəfəsində də bu kimi ideyaların izlərinə rast gəlinir. Beləliklə, bu yanaşmalarda insan iki kateqoriyada təhlil olunur:

1. Kamil İnsan- Allahın sifətlərini özündə cəmləmiş, Tanrıya bənzəmiş şəxsiyyət.

2. Qeyri-kamil insan- Allahla oxşarlığı olmayan, ilahi kamillikdən uzaq olan varlıq.

Bu fərqləndirmə həm islam irfanında, həm də qnostik və digər qədim dinlərdə kamil insan düşüncəsinin mərkəzində dayanır. Fərq yalnız terminologiya və sisteməlik çərçivələrdədir; məzmunca isə “tanrıya bənzər ideal insan” təsəvvürü geniş bir metafizik-fəlsəfi kontekstdə ortaq bəşəri bir ideya olaraq meydana çıxır.

2. Həllacın baxış bucağında kamil insan

Hicri III əsrin sonlarında Hüseyn ibn Mənsur Həllac kamil insan konseptini həm Peyğəmbər Məhəmmədin (s) ideal şəxsiyyətində, həm də ümumi olaraq insanlıq və kainat düzənində təfsir və təqdim etmişdir. Onun “Tanrıya bənzər insan” və ya “insana bənzər Tanrı” düşüncəsinə inandığı, “təkvîn” (kün- “ol!”) anlayışına verdiyi izahın isə qnostik sistemdəki ilahi söz anlayışı ilə üst-üstə düşdüyü bildirilmişdir [1, s.759].

Həllac “xuluqın əzim” (əzəmətli əxlaq) ayəsini təfsir edərkən belə qeyd edir: Məhəmmədin (s) əxlaqı əzəmətli idi, çünki o, nə insani əxlaqla kifayətləndi, nə də ilahi sifətlərlə dayanıb qaldı. O, Allahın Zatından xəbərdar oldu və öz varlığını həmin Zatda fani etdi. Bu yanaşma Həllacın insanı yalnız əxlaq səviyyəsində deyil, zəatən ilahiləşmə səviyyəsində təhlil etdiyini göstərir [2, s.286].

Bundan əlavə, Nur surəsinin 35-ci ayəsinə verdiyi təfsirdə Həllac Məhəmmədin (s) nurunun əzəli olduğuna inandığını bəyan etmiş və bildirmişdir ki, bütün nurlar arasında Məhəmmədin nuru qədər qədim və parlaq bir nur yoxdur. Bu nurun mövcudluğu yoxluqdan öncə gəlməkdədir və onun varlığı ilkin başlanğıcdan bəri təcəlla etməkdədir.

Digər tərəfdən, Həllac ittihad (birlik) və eyn əl-cəm (vahid varlıq) anlayışına da inanırdı. Onun fikrincə, mənəvi və fiziki riyazətlər vasitəsilə insan elə bir mərtəbəyə yüksələ bilər ki, Allahın ruhu onun cisminə nazil olar. Bu zaman həmin şəxs ilahi iradənin tam təcəllası halına gələr, bütün varlıq ona tabe olar və onun hökmü Allahın hökmünə çevrilər [3, s.57].

Nəticə olaraq, Həllacın irfanında kamil insan yalnız ali əxlaq sahibi deyil, həm də ilahi Zatla birləşmiş, bütün mövcudatın mərkəzinə çevrilmiş və “kün” əmrinin daşıyıcısı olmuş transsendental varlıq kimi təqdim edilir. Bu baxış, islam irfanında kamil insan anlayışının ən radikal və təfəkkür dərinliyinə əsaslanan formalarından biridir.

3.Niffərinin baxışında kamil insan

Niffəri “əl-Məvaqif” və “əl-Muxatabat” adlı əsərlərində kamil insan anlayışına bənzər dərin və mənəvi bir insan portreti təqdim edir. Onun təfəkküründə bu şəxs “Allahın yoldaşı” (Cəlisullah) kimi təsvir olunur. Niffəriyə görə, Allahın yoldaşı olan bu insan mövcudatın ruhunu və mahiyyətini təmsil edir. Çünki Allah bu şəxsə Öz sifətlərini bəxş etməklə onu elə bir qüdrətlə təchiz etmişdir ki, həmin insan dünya üzərində Allahın adından hökm edə və onun mənasına nüfuz edə bilər [4, s.324].

Bu yoldaş heç bir vasitəçi olmadan birbaşa Allahla əlaqə qurur və İlahi sifətləri öz varlığında təcəlla etdirərək dünya ilə mənəvi və fəal münasibətdə olur. Beləliklə, bu şəxs yalnız passiv şəkildə Allahı təmsil etmir, eyni zamanda, İlahi sifətləri özündə cəmləyərək dünyanın mənasını ortaya çıxaran və dünyada fəaliyyət göstərən şəxsiyyət kimi çıxış edir.

Niffərinin “Allahın yoldaşı” anlayışı, Mövlana Əfifəddin Tilmisaninin şərhlərində də qeyd edildiyi kimi, İbn Ərəbinin Kamil insan nəzəriyyəsi ilə diqqətəlayiq dərəcədə oxşarlıq təşkil edir. Tilmisani bu iki anlayışı eyniləşdirərək Niffərinin “Allahın yoldaşı” konseptini İbn Ərəbinin Kamil insan təsəvvürü ilə üst-üstə qoyur [4, s.323-324].

Beləliklə, Niffərinin mənəvi antropologiyasında “Allahın yoldaşı” termini, Allahla yaxınlıqda olan, İlahi sifətləri daşıyan və kainata məna qazandıran insanın simvoludur ki, bu da İslam irfanında kamil insan anlayışının fərqli bir təqdimidir.

4.İbn Ərəbinin baxışında kamil insan

İslam irfanında peyğəmbərlik və ideal insan haqqında mistik düşüncələr İbn Ərəbidən əvvəl də mövcud olsa da, bu anlayışları sistemli şəkildə irfani antropologiya və kosmologiyanın mərkəzinə yerləşdirən şəxs məhz İbn Ərəbi olmuşdur. Hicri VI əsrin sonları və VII əsrin əvvəllərində o, kamil insan konsepsiyasını Vəhdətül-vücud (mövcudatın vəhdəti) nəzəriyyəsinin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevirmiş və bu konsepti həm nəbi (peyğəmbər), həm vəli (övlia), həm də xilafət (ilahi canişinlik) formalarında təqdim etmişdir.

İbn Ərəbi İlahi Zətin ən ali və kamil təcəllisini ilk insan və İlahi Kəlam (Kəlimətullah) olan Adəmdə görür və bu insana Kamil insan deyir. Onun fikrincə, bu arxetipik insan mövcudatın bütün həqiqətlərini və ilahi sifətləri özündə cəmləyən varlıqdır [4, s.324].

O, metaforik şəkildə kamil insan anlayışını “Bismillah” ifadəsini təqib edən “tuğra”ya bənzədir və bu bənzətmə ilə kamil insanın “Əvvəlki Təyin” (Ta‘ayyün-əvvəl) olduğunu ifadə edir. Bu ifadə ilə o, kamil insanın yaradılışın ilk mənəvi təcəllisi olduğunu vurğulayır [4, s.324].

İbn Ərəbinin nəzərində bu varlıq- kamil insan- həm Kövni həqiqətləri (Həqa’iq-i Kouniyyə) özündə birləşdirən külli varlıq (Kövn-i Cami‘), həm də hərtərəfli söz (Kəlimə-i Camiə) olaraq təqdim olunur. Bu baxış onu bütün mövcudatın mənşəyi, mahiyyəti və məqsədi halına gətirir [4, s.323-324].

Beləliklə, İbn Ərəbinin sistemində kamil insan həm kosmik, həm ilahi, həm də insani aləmləri birləşdirən mərkəzi varlıqdır. Bu varlıq Allahın yer üzündəki mücəssəməsi olmaqla yanaşı, həm də yaradılışın mənəvi rəmzidir.

5.Nəsəfinin baxışında kamil insan

İslam irfanı tarixində müxtəlif mütəfəkkirlər tərəfindən kamil insan konsepsiyası müxtəlif formalarda izah edilmişdir. Bu kontekstdə Nəcməddin Nəsəfinin yanaşması da xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Nəsəfi insanları iki əsas kateqoriyaya ayırır: kamil insan və naqis (qeyri-kamil) insan.

Nəsəfinin fikrincə, kamil insan o şəxsdir ki, Şəriət (zahiri din), Təriqət (süluk yolu) və Həqiqət (batini maarif) mərhələlərində kamala çatmışdır. Başqa sözlə, bu insan gözəl söz, gözəl əməl, gözəl əxlaq və hərtərəfli elm sahələrində mükəmməlliyə çatmışdır [5, s.4].

Nəsəfi kamil insan anlayışını təqdim edərkən qədim İran fəlsəfi terminologiyasından geniş şəkildə istifadə edir. O, bu anlayışı İbn Ərəbi və onun davamçılarının əsərlərində rast gəlinən adlar və təsvirlərlə eyniləşdirmir. Əksinə, onun istifadə etdiyi termin və adlar qədim İranın metafizik və ezoterik ənənələrinə əsaslanır. Nəsəfinin kamil insan üçün istifadə etdiyi titullar arasında rəhbər, müdrik, külli cam, aləmi əks etdirən güzgü, böyük eliksir (iksir-i ə'zəm), ali dərman (dərman-i ə'lâ), Xızır, zamanın sahibi (Sahib-üz-Zəman) kimi adlar yer alır [5, s.4-5].

Bu terminlərin seçilməsi Nəsəfinin düşüncəsində kamil insanın yalnız dini və şəri kontekstdə deyil, həm də kosmik və fəlsəfi-mifoloji bir varlıq kimi nəzərdə tutulduğunu göstərir. Onun sistemində kamil insan kainatla ahəng içində olan, varlıq aləminin sirrini bilən və bu bilgiyə əsasən rəhbərlik edən bir ilahi model olaraq təqdim edilir. Bu baxımdan, Nəsəfinin təsviri kamil insan anlayışına irfani ənənənin və şərq fəlsəfəsinin özünəməxsus töhfəsidir.

6.Nəsəfinin kamil insan konsepsiyasına yanaşması

Nəcməddin Nəsəfi irfani düşüncəsində kamil insan məqamına çatmağı sufilər üçün ən yüksək mənəvi məqsəd kimi təqdim etsə də, bu anlayışı İbn

Ərəbinin nəzəriyyəsində olduğu kimi zat və mövcudluq əsaslı bir yanaşma ilə izah etmir. Nəsəfi üçün kamillik əsasən əxlaqi və əməli yetkinlik üzərində qurulmuşdur. Bununla belə, o da kamil insanı kainatın mərkəzi kimi görür: insanda ürək nədirsə, aləmdə də kamil insan odur. O, dünyada yalnız bir kamil insanın olduğunu bildirir; biri vəfat etdikdə, gözəl söz, gözəl əməl və yüksək əxlaq sahibi olan başqa birisi onun yerini tutur [5, s.5].

Nəsəfinin təsvir etdiyi kamil insan cəmiyyətə doğru qanun və prinsipləri tanıtmıq, pislilik və yalanı ortadan qaldırmaq üçün çalışır. Bu şəxs həm özünü, həm də başqalarını təkamülə çatdırmağa məsuldur [5, s.6-7].

Lakin kamil insan Nəsəfi təlimində dünyəvi güc və imkanlardan məhrum bir obrazdır. O, elm və mərifətdə kamil, lakin qüdrət və dünya rifahı baxımından naqis sayılır. Bu vəziyyət kamil insanın mənəvi böyüklüyünə baxmayaraq dünyada çətinlik və məhrumiyyət içində yaşadığını göstərir [5, s.8].

Bəzən kamil insan padşahlıq və ya idarəçilik mövqeyi də tuta bilər. Lakin Nəsəfi qeyd edir ki, bu hallarda belə, onun zəiflik və əzabları, malik olduğu rəsmi nüfuz və səlahiyyətləri üstələyir. Beləliklə, Nəsəfi təsəvvüründə kamil insan, dünyəvi uğurdan çox mənəvi fədakarlıq və zahidliklə xarakterizə olunur [5, s.7-8].

7.İbn Ərəbi məktəbi ilə Nəsəfi görüşlərinin müqayisəsi

İbn Ərəbi ilə Nəsəfinin kamil insan anlayışına yanaşmaları müqayisə edildikdə, onların nəzəri fərqləri aydın şəkildə ortaya çıxır. İbn Ərəbi təlimində kamil insan, "Həqiqət-i Məhəmmədiyyə" (Həqiqət əl-Muhammadiyya) anlayışı ilə əlaqələndirilən, ilahi təcəllilərin ən kamil daşıyıcısı və mövcudat aləminin zahiri və batini mərkəzi kimi təsvir olunur. Bu anlayışda kamillik ontoloji və kosmik bir həqiqətdir.

Bunun əksinə olaraq, Nəsəfi kamilliyi Həqiqət-i Məhəmmədiyyə kimi metafizik bir keyfiyyətlə deyil, daha çox şəriət (Şəriə), təriqət (Tariqə) və həqiqət (Həqiqə) mərhələlərində əldə olunan irfani və əxlaqi təkmilləşmə ilə əlaqələndirir. Nəsəfi yalnız peyğəmbərləri və övliaları deyil, bu mərhələlərdə yetkinlik qazanan hər bir insanı kamil insan hesab edir və dolayısı ilə bu kateqoriyaya özünü də daxil edir [5, s.10].

Bu mənada Nəsəfinin kamil insanı sufi şeyxi və ya irfani təcrübə yolu ilə yüksəlmiş mənəvi rəhbər obrazına daha yaxın bir təsvir daşıyır. Lakin bu şəxs dünyəvi həyatın məcburiyyət və müsibətlərlə dolu olduğunu dərk etdikdə, dünyadan üz çevirir, inzivaya çəkilir, qənaət və adı bilinməməyi seçir. Belə bir insan azad kamil insan olaraq adlandırılır və azadlığı onun mənəvi fəziləti sayılır [5, s.8-9].

Nəsəfi kamil insan anlayışını başqa bir aspektdən də izah edir. Onun fikrincə, Vəhdət Zati (Zat-i Əhəd) həm daxili, həm də zahiri cəhəti olan vahid bir varlıqdır. Bu zatın batini cəhəti kainatın ruhu olan vahid nur, zahiri isə həmin nurun müxtəlif təcəlliləridir. Bu təcəlli nəticəsində tək varlıq (Haqq) öz nurunu

aynalarda əks etdirdi və bu əkslərdən müxtəliflik aləmi meydana gəldi. Bu aynalar arasında ən kamil təcəlli yeri və aynası insandır. İnsan cahan-nüma güzgü, kə's-i cahan-nüma və yaradılışın məqsədi kimi təqdim olunur [5, s.249-252].

Bu yanaşma İbn Ərəbi və onun davamçılarının təqdim etdiyi ontoloji sistemdən fərqli bir metafizik modeldir və İran nur fəlsəfəsinə daha çox yaxınlıq göstərir. Nəsəfi bu düşüncəni dəhriyyə (naturalistlər) məktəbinin görüşləri kimi təqdim etsə də, təsvir etdiyi nur konsepsiyası zərdüştilik və ya manilərin işıq fəlsəfəsini xatırladır [6 s.82].

Beləliklə, İbn Ərəbi ilə Nəsəfi arasında kamil insan anlayışı üzərində mövcud olan əsas fərq, birinin ontoloji və kosmik, digərinin isə irfani-əxlaqi və metaforik yanaşmasında özünü göstərir.

8.Cəlaləddin Ruminin kamil insan anlayışı

Cəlaləddin Rumi heç şübhəsiz ki, İbn Ərəbinin kamil insan konsepsiyası ətrafında aparılan irfani və fəlsəfi müzakirələrlə tanış idi. Onun Ümumi Ağıl (Əql-i Küll) haqqında söylədikləri [7, s.1109, 277, 978], İbn Ərəbi təlimindəki Həqiqət-i Məhəmmədiyyə anlayışı ilə paralellik təşkil edir. Eyni zamanda insanın Allahın surətində yaradılması fikri, insana ilahi sifətlərin nisbət verilməsi və nəticə etibarilə onun əlindəki qüdrətin küfrü imana çevirəcək gücə malik olması [7, s.1609, 1614], hər dövrdə mövcud olan, gizli amma hazır, həm Mehdi, həm də hidayətçi olan bir kamil insanın varlığına inam [7, s.815-818], və bu şəxsin mahiyyətə yaradılışın əsas səbəbi olması, hərçənd zaman baxımından ən son varlıq olaraq təcəlli etməsi [7, s.521-524], Ruminin kamil insan konsepsiyasına İbn Ərəbi vasitəsilə bələd olduğunu göstərir.

Lakin Rumi İbn Ərəbinin kamil insan anlayışını tam şəkildə qəbul etmir, çünki onların ontoloji və varlıq fəlsəfəsi bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. İbn Ərəbi yalnız bir varlıq – Mutləq Mövcud olduğunu qəbul edir və kamil insanı bu varlığın tam və kamil təcəllisi kimi görür [7, s.81-82]. Onun nəzərində kamil insan Vahid Haqqın bəşəri libasda zühurudur və ilahi sifətləri tam mənası ilə daşıyan bir varlıqdır.

Rumi isə Vəhdət-i Vücut (varlıqda birlik) nəzəriyyəsini rədd edir. Onun ontoloji sistemində mövcudluq yalnız Allaha məxsusdur və insan bu varlığa şərik deyil; insanın zəti Uca Yaradanla vahid birliyə çevrilmir [7, ss.1345-1355]. Rumi ilahi sifətlərə qovuşmuş və mənən kamilləşmiş insana inansa da, bu şəxsin Allahla mahiyyətə vəhdət təşkil etdiyini qəbul etmir.

Bu səbəbdən Rumi kamil insan terminindən istifadə etmir. Onun əsərlərində bu anlayışın qarşılığı olaraq Allah adamı və ya düzgün övliya ifadələri yer alır. Bu şəxs, bütün mənəvi məqamlarda fərdiyyətini qoruyaraq, irfani təkmilləşmə ilə Allaha yaxınlaşır [7, s.815-828].

Bununla belə, XIV əsrin ortalarından etibarən İbn Ərəbinin təlimləri geniş şəkildə yayılmağa başladı və demək olar ki, bütün sufi təriqətləri onun kamil

insan konsepsiyasını öz dünyagörüşlərinə daxil etdilər. Hətta XV əsrin ortalarında İbn Ərəbinin bu təlimlərini mənimsəməyən sufi təriqəti tapmaq nadir hala çevrildi [8, s.169].

Beləliklə, Ruminin təlimində insanın kamilliyə çatması vurğulansa da, onun bu kamilliyi İbn Ərəbidə olduğu kimi ilahi zətin birbaşa təcəllisi şəklində deyil, insani fərdiyyətin qorunduğu, əxlaqi və mənəvi bir təkamül prosesi kimi dəyərləndirilir. Bu isə onların kamil insan anlayışının mahiyyətə fərqli metafizik təməllərə söykəndiyini göstərir.

Bəzi tədqiqatçılara görə, Kamil insan termini ilk dəfə olaraq ədəbiyyata və poetik mətnlərə Mühyiddin İbn Ərəbi tərəfindən daxil edilmişdir. Ondan əvvəlki irfani mənbələrdə bu ifadə bir termin kimi işlədilməmiş, lakin mənaca yaxın anlayışlara rast gəlinmişdir. Məsələn, Hüseyn ibn Mənsur Həllac öz əsərlərində kamillik mərtəbəsinə çatmış insanlardan bəhs etmiş və özü də bu səviyyəyə yetişmiş bir aşiqlərdən biri kimi təqdim olunmuşdur. Nəticədə, məlum olduğu kimi, o, bu irfani yolun sonunda həyatını fəda etmişdir.

Həllac, Peyğəmbərimizin "Həqiqətən, Allah Adəmi Öz surətində yaratdı" (ان الله خلق آدم على صورته) hədisinə istinad edərək, insanın maddi və hissi keyfiyyətlərindən kənar olan ilahi mahiyyətini vurğulamışdır. Onun fikrincə, insan varlıq aləmində yeganə məxluqdur ki, ilahi surət və mahiyyətə malikdir. Bu baxış, insanı yalnız zahiri və fiziki ölçülərlə deyil, batini və mənəvi qatlarla dəyərləndirən bir yanaşmanın ifadəsidir.

Həllacdən sonra Bəyazid Bistami də insan haqqında danışarkən "əl-Kamilü't-Tamm" ifadəsindən istifadə etmişdir ki, bu da "tam mənası ilə kamil" insan anlamını verir. Bu kimi terminlər, birbaşa kamil insan ifadəsini işlətməsələr də, eyni məfkurəyə işarə edirlər.

Beləliklə, kamil insan anlayışı İbn Ərəbidən əvvəlki bəzi sufilərin fikirlərində və metaforik ifadələrində yer alsada, bu anlayışın xüsusi terminoloji şəkllə salınması və sistemləşdirilmiş irfani-fəlsəfi konsepsiya halında təqdim olunması İbn Ərəbiyə aid edilir. Onun təsirindən sonra bir çox arif bu anlayışa xüsusi diqqət yetirmiş və onu öz əsərlərində şərh etməyə çalışmışdır. Bu isə göstərir ki, kamil insan yalnız bir termin deyil, həm də islam irfanının mərkəzi anlayışlarından birinə çevrilmişdir.

9.Nəticə

Kamil insan anlayışının əsasını təşkil edən bəzi prinsipləri aşağıdakı şəkildə ümumiləşdirmək olar:

9.1.Yaradılışın əsas məqsədi kamil insandır:

İslam irfanında ənənəvi baxışa görə, aləmin yaradılmasında əsas məqsəd kamil insanın vücududur. Əgər kamil insan olmasaydı, aləm də yaradılmazdı. Bu prinsipə görə, yaradılışda mərkəzi məqamda duran varlıq elə kamil insandır.

9.2.İlahi Zətin aynası olaraq kamil insan:

İlahi Zatin özünü tanıma və tanıtma istəyi nəticəsində, kamil insan bir aynaya çevrilmişdir. Qüdsü hədisdəki “Gizli bir xəzinə idim, tanınmağımı istədim, buna görə aləmi yaratdım” ifadəsi bu mənanı təsdiqləyir. İlahi Zat yalnız kamil insanın zatında tam şəkildə təcəlli edə bilər.

9.3. Aləmin ruhu kimi kamil insan:

Mütəsəvviflərə görə, Allah-Təala kainatı bir cisim kimi yaratmış, ona ruh vermək üçün isə kamil insanı var etmişdir. Bu mənada, kamil insan kainatın ruhu kimi dərk olunur və onun vasitəsilə aləm canlı və şüurlu bir varlıq halına gəlir.

9.4. Məhəmməd (s) yeganə kamil insan olması:

Kamil insan və Həqiqət-i Məhəmmədiyyəni izah etmək üçün sufizm klassikasında tez-tez təşbih və metaforalardan istifadə olunur: “cisim üçün ruh”, “mərkəz üçün qütb”, “ayna”, “nur”, “ışıq”, “məşəl”, “günəş” və “ay” kimi ifadələr bu kontekstdə işlədilir. Bütün digər varlıqlar isə bu Nurdan törəmiş sayılır.

Bu prinsiplər, irfani düşüncədə kamil insan anlayışının yalnız etik və mənəvi kamilliklə deyil, kosmoloji, ontoloji və teofanik (ilahi təcəlli) mənə daşdığını ortaya qoyur. Bu baxış, İslam düşüncəsində insanın ən ali mənəvi məqamda Allahla eynilik səviyyəsinə yüksəlməsinin mümkünlüyünü göstərir və onu yaradılışın mərkəzi və məqsədi kimi təqdim edir.

İrfan əhlinin fikrincə, bütün zaman və məkanlarda tam mənada İlahi Zatin aynası ola biləcək yeganə Kamil insan Məhəmməd (s) peyğəmbərdir. “Əgər sən olmasaydın, fəlakətləri yaratmazdım” (لولاك لما خلقت الافلاك) kimi məşhur hədis, onun yaradılış məqsədi olduğunu göstərir.

9.5. “İlk yaradılan mənim nurumdur” hədisi:

“اول ما خلق الله نوري” (Allahın ilk yaratdığı mənim nurumdur) hədisi də göstərir ki, Məhəmməd (s) peyğəmbər mövcudluq zəncirində ilk yaranmış və bütün yaradılışa mənəvi can verən varlıqdır.

9.6. Onun nuru kainata sirayət etmişdir:

Peyğəmbərin nurunun aləmə sirayət etməsi fikri irfani mənbələrdə geniş şəkildə işlənmişdir. İbn Ərəbi və Cami kimi mütəfəkkirlər bu fikri əsaslandıraraq, aləmin bütün varlıqlarının Nur-i Məhəmmədi ilə əlaqəli olduğunu qeyd edirlər.

9.7. Həqiqət-i Məhəmmədiyyə ilə eyniyyət:

Yuxarıda deyilənlərdən çıxan nəticəyə görə, kamil insan anlayışı ilə Həqiqət-i Məhəmmədiyyə (Həqiqət-i Muhammadiyyə) anlayışı arasında eyniyyət mövcuddur. Yəni, kamil insan anlayışı Həqiqət-i Məhəmmədiyyənin konkret təzahürüdür.

9.8. Həqiqət-i Məhəmmədiyyəni izah etmək üçün istifadə olunan təşbihlər.

10.ƏDƏBİYYAT

1. برتلز، ی. ا. (۱۳۵۶ش). تصوف و ادبیات تصوف (جلد ۱، ص. ۳۸؛ ترجمه سیروس ایزدی). تهران.
2. سلمی، م. (۱۳۶۹ش). مجموعه آثار (جلد ۱، ص. ۲۸۶؛ به کوشش نصرالله پورجوادی). تهران.
3. ماسینیون، ل. (۱۳۶۶ش). عرفان حلاج (جلد ۱، ص. ۵۷؛ ترجمه ضیاءالدین دهشیری). تهران.
4. نوپا، پ. (۱۳۷۳ش). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (جلد ۱، ص. ۳۲۴؛ ترجمه اسماعیل سعادت). تهران.
5. ابن عربی، م. (۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م). الانسان الكامل (جلد ۱، صص. ۱۳-۱۴؛ به کوشش م. م. غراب). دمشق.
6. نسفی، ع. (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م). الانسان الكامل (به کوشش م. موله). تهران.
7. مولوی. (۱۳۶۳ش). مثنوی معنوی (به کوشش نیکلسن). تهران.
8. ابن عربی، فصوص الحکم (به کوشش ابوالعلاء عقیفی). دارالکتاب العربی. بیروت.

REFERENCES

1. Bertels, E. E. (1977). *Sufism and the literature of Sufism* (Vol. 1, p.38; trans. by Sirus Izadi). Tehran. (in Persian)
2. Salami, M. (1990). *Collected works* (Vol. 1, p.286; ed. by Nasrollah Pourjavadi). Tehran. (in Persian)
3. Massignon, L. (1987). *The mysticism of Hallaj* (Vol. 1, p.57; trans. by Ziauddin Dehshiri). Tehran. (in Persian)
4. Nwyya, P. (1994). *Qur'anic interpretation and mystical language* (Vol. 1, p.324; trans. by Esmaeil Saadat). Tehran. (in Persian)
5. Ibn Arabi, M. (1410 AH / 1990). *Al-Insan al-Kamil* (Vol. 1, pp.13–14; ed. by M. M. Ghurab). Damascus. (in Arabic)
6. Nasafi, A. (1403 AH / 1983). *Al-Insan al-Kamil* (ed. by M. Mola). Tehran. (in Persian)
7. Molavi, J. (1984). *Masnavi-ye Ma'navi* (ed. by Nicholson). Tehran. (in Persian)
8. Ibn Arabi, M. (n.d.). *Fusus al-Hikam* (ed. by Abu al-'Ala Afifi). Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut. (in Arabic)