

مؤسسه‌ی مکتباتی اسلام‌شناسی «بخش فلسفه»

سیمای انسان کامل از دیدگاه مکتب

انسان کامل

از دیدگاه:

فارابی - عرفا - مولوی

(متفکران اسلامی)

بهای این جزوه پنجاه ریال است.

تهران - صندوق پستی ۲۴۳





مؤسسه‌ی مکتباتی
اسلام‌شناسی
«درس پنجم»

سیمای انسان کامل از دیدگاه مکتب

انسان کامل

از دیدگاه:

فارابی - عرفا - مولوی

(متفکران اسلامی)



- انسان کامل از دیدگاه: فارابی - عرفا - مولوی
- مؤلف: هیات تحریریه
- ناشر: مؤسسه‌ی مکاتباتی اسلام‌شناسی
- تاریخ: مهرماه ۱۳۶۱ هجری خورشیدی
- تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه
- چاپ و صحافی: شرکت افست «سپاهمی عام»

مقدمه

مؤسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی برای گسترش بینش دانشجویان عزیز دوره درس‌های تحت عنوان انسان کامل از دیدگاه مکاتب مختلف ترتیب داده است تا خود دانشجویان بتوانند با مطالعه دروس این دوره، به‌خویشتن شناسی بپردازند.

مؤسسه برای احتراز از هرگونه پیش‌داوری، نظریات تمام مکاتب مختلف جهان و فلاسفه‌ای را که در زمینه ارائه مدل انسان کامل سخن گفته‌اند، بررسی نموده و بالاخره در دروس نهم و دهم سیمای انسان کامل را از دیدگاه قرآن کریم و مولا امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه ارائه خواهد کرد.

و من الله التوفیق و علیه‌التکلان

مؤسسه‌ی مکاتباتی اسلام‌شناسی

مؤسسه‌ی مکاتباتی اسلام‌شناسی (بخش فلسفه: بحث انسان‌شناسی)

این درس مجموعاً با نه درسی دیگر تشکیل يك دوره واحد را میدهد که عبارتند از:

سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب

آغاز سخن: در جستجوی انسان کامل

درس اول:

انسان کامل از دیدگاه: بودا - بهاکتی - یوگا (هند باستان)

درس دوم:

انسان کامل از دیدگاه: لائوتسه - کنفوسیوس (چین باستان)

درس سوم:

انسان کامل از دیدگاه: افلاطون - ارسطو (یونان باستان)

درس چهارم:

انسان کامل از دیدگاه: اپیکور - رواقیون (یونان و روم)

درس پنجم:

انسان کامل از دیدگاه: فارابی - عرفا - مولوی (متفکران اسلامی)

درس ششم:

انسان کامل از دیدگاه: نیچه - مارکس - اریک فروم (اومانیسم و ماتریالیسم جدید)

درس هفتم:

انسان کامل از دیدگاه: کرکه گارد (یا کی‌یرکه گارد) - یاسیرس - سارتر (اگزیستانسیالیسم)

درس هشتم:

انسان وارونه (ویژگیهای انسان غربی)

درس نهم:

انسان کامل از دیدگاه: قرآن

درس دهم:

انسان کامل از دیدگاه: نهج البلاغه

انسان کامل

از دیدگاه

فارابی

ابونصر محمد بن طرخان فارابی (فیلسوف قرن سوم هجری) نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام به بحث پیرامون فلسفه آفرینش و سعادت آدمی و ویژگیهای انسان کامل پرداخته است.^۱

۱- در میان فیلسوفان اسلامی، فارابی با احتمال قوی نخستین کسی است که درباره «انسان کامل» اندیشیده است و رهبری «مدینه فاضله» را شایسته وی دانسته است. فارابی اصطلاحات «الفیلسوف، الامام، الرئيس الاول، الفیلسوف الکامل» و سرانجام «الکامل علی الاطلاق» همه را به مفهوم «انسان کامل» بکار می برد. (تحصیل السعاده چاپ حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ هـ ۱۹۲۶ م ص ۴۰-۳۷) او در برابر افراد انسان کامل، از «الجماعات الکامله» و با تأکید بیشتر، از «الجماعات الانسانیة الکامله» نیز یاد کرده است. (سیاست المدینه بیروت ۱۹۶۴ ص ۶۹ و ۷۰).

عنوان انسان کامل را ظاهراً بطور مستقلی در کتاب «احصاء العلوم» بکار برده است. (احصاء العلوم چاپ سوم قاهره ۱۹۶۸ ص ۱۳۳) فارابی در این کتاب تأکید می کند که «و اگر انسان، در مرتبه انسانیت بنهایت کمال برسد، مرتبه اش در برابر آنان که از خردهای خدائی برخوردارند همانند کودکان و نوجوانان و مردم کم هوش است، در برابر انسان کامل». (ترجمه احصاء العلوم/ ۱۱۶) نقل از مجموعه خطابه های تحقیقی کنگره ابونصر فارابی ص ۵ - ۱۱۴ (مقاله آراء فارابی اثر محمد دامادی).

فارابی که موسس فلسفه اسلامی است در مدینه فاضله خود - که مبتنی برنظام عالم وجود است - به بررسی دقیق پیرامون میل و غرض انسان در زندگی پرداخته است. به نظر وی غرض و مقصد آدمی نیل به کمال و سعادت است. البته سعادت حقیقی نه سعادت موهومی، زیرا در سعادت حقیقی تمامی امور و افعال آدمی بعنوان وسیله‌ای برای وصول به سعادت تلقی می‌شوند. در حالیکه در سعادت وهمی اموری مانند ثروت و لذت که وسیله‌اند بعنوان هدف در نظر گرفته می‌شود.

از نظر فارابی سعادت حقیقی پس از رستگاری از قید حجاب تن در عالم آخرت حاصل می‌شود:

«هر جا از سعادت قصوری سخن بمیان آورده، اعراض از عالم ماده و کون و فساد را شرط لازم آن دانسته است. گاهی مانند سقراط فیدون، حیات آخرت و سعادت بعد از مرگ را مرتبه کمال آدمی دانسته و گاه مانند افلوطین، اعراض نفس از عالم ماده و رهائی و نجات و تعرض آن بعالم معقول را مقام ذات انسان خوانده است»^۲.

تحقق سعادت در مدینه فاضله

فارابی سعادت فردی را مجزای از زندگی مدنی و اجتماعی نمیداند و معتقد است که سعادت واقعی

۲- فلسفه مدنی فارابی ص ۱۰۹.

زمانی میسر است که فرد در میان امت مدینه فاضله بسر برد. کمال انسانی نیز در رابطه با دیگران و بوسیله همکاری و همگامی با سایرین شکوفا می‌شود. سعادت حقیقی را که فارابی تنها در مدینه فاضله و در میان امت میسر می‌داند، موجب شده تا وی مدینه فاضله را وسیله‌ای بداند برای رسیدن آدمی به کمال واقعی خودش. چه‌آنکه آدمی تنها برای رفع نیازمندی‌های خود به ایجاد مدینه نپرداخته، بلکه از جهت میل فطری که انسان به کمال دارد و در زندگی انفرادی میسور نیست، اقدام به ایجاد مدینه فاضله نموده است.

«هریک از آدمیان برسرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هریک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند، و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هریک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هریک از افراد دیگر بدین حال و وضع بود و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است ممکن نبود مگر بواسطه اجتماع...»^۳.

۳- اندیشه‌های اهل مدینه فاضله ص ۲۵۱.

انسان از دیدگاه فارابی

فارابی معتقد است که انسان دارای دوگونه صفات است: یکی صفات حمیده و دیگری صفات رذیله. و برای آنکه صفات حمیده انسانی از قوه به فعل درآید باید انسان در مدینه فاضله بسر برد، و در واقع نقش مدینه فاضله این است که موجبات رشد و به فعلیت در آوردن صفات حمیده را فراهم می‌آورد. همانگونه که مدینه ضاله نیز موجب به فعلیت در آمدن صفات رذیله آدمی می‌شود.

فارابی در بررسی طبیعت انسانی به دو قوه اساسی توجه دارد: یکی «قوه نظری» و دیگری «قوه عملی». انسان بوسیله قوه نظری علوم و دانشها را فرا می‌گیرد، و بوسیله قوه عملی نیز آنچه را که باید بکار بندد درمی‌یابد.

«قوه نظری نیروئی است که به واسطه آن انسان آنگونه دانشهایی را ادراک می‌کند که شأناً مورد عمل واقع نمی‌شوند. قوه عملیه عبارت از آن نیروئی است که بااستناد به اراده انسان به اموری که شأناً مورد عمل واقع می‌شود، معرفت حاصل می‌نماید»^۴.

قوه نظری نیز دارای سه مرتبه وجودی است: مرتبه حسی، مرتبه خیالی و مرتبه عقلی که به آن ناطقه نظری هم می‌گویند.

۴- سیاست مدینه ص ۷۵.

در مرتبه حسی، انسان بوسیله حواس خود صور محسوسات را درك می‌کند، و در مرتبه خیالی، قوه متخیله صورت محسوسات را پس از پنهان شدن از حواس نگهداری می‌کند، و در مرتبه عقلی نیز آدمی بوسیله قوه ناطقه، معقولات را درك می‌کند که البته این قوه در ذات خود بالفعل نیست بلکه در ارتباط با عقل فعال فعلیت پیدا می‌کند.

علاوه بر این سه قوه، قوه دیگری در انسان وجود دارد بنام «قوه نزوعیه» که منشأ شوق و حرکت است. فارابی خود چنین تعریفی را از این قوه ارائه می‌دهد:

«قوه نزوعیه عبارت از نیروئی است که به وسیله آن انسانها به سوی انجام امری گروش یابند و یا از آن بگریزند، خواستار چیزی شوند یا از چیزی دوری نمایند، نیروئی که آدمی را شیفته و مشتاق چیزی کند و یا ناخوشایند از آن کند. خشم و دوستی، صداقت و دشمنی، ترس و امن، غضب و رضا، شهوت و مهربانی و سایر عوارض نفسانی همه مربوط بدین نیرو است»^۵.

از نظر فارابی افراد انسانی دارای استعدادهاى مختلف هستند. گروهى استعداد پذیرش معقولات را دارند و گروهى دیگر هیچگونه استعدادى برای کسب معقولات ندارند. در میان افرادى هم که استعداد پذیرش معقولات را دارند، جمعى آنها را پذیرفته و در جهت

۵- همان کتاب ص ۶ - ۷۵.

صحیح بکار می‌برند، و جمعی هم اگرچه آنها را می‌پذیرند. ولی در جهت صحیح بکار نمی‌برند، مانند دیوانگان.

از نظر فارابی افرادی که استعداد پذیرش معقولات را داشته و آنها را در جهت درست بکار می‌برند دارای «فطرت سلیم» هستند، و تنها این افراد هستند که می‌توانند به کمال نهائی خود نائل آیند. در میان افرادی هم که دارای فطرت سلیم هستند یعنی هم استعداد پذیرش معقولات را دارند و هم آنها را در جهت درست بکار می‌برند استعداد های مختلف یافت می‌شود، یعنی هریک از این افراد دارای فطرت ویژه ای می‌باشد، به این معنا که هریک استعداد حرفه و صنعت و علم بخصوصی را دارد.

فارابی پس از آنکه به بحث پیرامون فطرت انسانی می‌پردازد این نکته را گوشزد می‌نماید که استعداد های انسانی هیچ فردی را مجبور نمی‌سازد، یعنی انسان در رابطه با فطرت خویش مجبور نیست، بلکه صاحب اراده و اختیار بوده و می‌تواند در جهت فطرتی که دارد حرکت کند و یا نکند.

اگر چه فارابی بر این اعتقاد است که انسان دارای استعداد های است که می‌تواند او را به سوی سعادت و کمال نهائی حیات بکشد ولی این نکته را هیچگاه فراموش نمی‌کند که استعداد های انسانی باید پرورش پیدا کنند، یعنی نمی‌توان به این دلیل که آدمی دارای فطرت کمال جوئی است از تعلیم و تربیت خودداری کرد، چرا که تا تعلیم و تربیت نباشد استعداد های انسانی هرگز شکوفا نمی‌شود.

فطریات انسانی هم که بر اثر تعلیم و تربیت رشد پیدا می‌کنند در اثر اختلاف در تربیت‌ها و محیط‌ها تفاوت پیدا می‌کند و چه بسا انسانی در یک رشته سرآمد اقران شود و در رشته دیگر توانائی چندانی نداشته باشد از این روی هر آن کس که استعداد و قدرت استنباط امور زیادتری را دارد بر آن کس که قدرت استنباط امور کمتری را دارد ریاست خواهد داشت^۶. بنابراین تفوق و برتری در علوم و فنون بستگی به دو عامل دارد یکی داشتن استعداد و دیگری تعلیم و تربیت. پس هم کسیکه در فن خاصی استعداد مربوط به آن را ندارد مرئوس است و هم کسی که استعداد فنی را دارد و آن را به فعلیت نمی‌رساند مرئوس است.

سعادت جوئی و فضائل چهارگانه

از نظر فارابی هر فردی بقدر استعداد خود می‌تواند از سعادت برخوردار شود. در واقع سعادت انسان بستگی به افعال ارادی او دارد. البته افعال ارادی و اختیاری نیز زمانی تحقق می‌یابد که انسان معقولات را بالفعل در نفس خویش ادراک کند، چه آنکه انسان ناگاه به معقولات و حقایق نه مختار خواهد بود و نه سعادت‌مند بنابراین سعادت استکمال نفس است.

«سعادت عبارت از صیرورت و انتقال و تحول نفس بود در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج بماده نبود و این امر باین

۶- همان کتاب ص ۱۵۲.

بود که تا آنجا کمال یابد که از جمله موجودات
مفارق و جدای از ماده گردد^۷».

آنچه که موجب می‌شود تا آدمی به استکمال نفس
نائل آید عبارتست از فضائل و خیر است.
فضائلی که موجب ارتقاء آدمی به مراحل کمال می-
شوند چهار نوع هستند:

- ۱- فضائل نظری
- ۲- فضائل فکری
- ۳- فضائل خلقی
- ۴- فضائل عملی

«فضائل نظری» عبارتست از مجموعه معلوماتی که
از طریق براهین یقینی یا به‌مدد قوه تخیل در نفس
متمکن شده و غرض از آن نیز این است که انسان
بتواند به شناخت موجودات و علل و اسباب آنها پی ببرد.
در حقیقت فضائل نظری چیزی جز منطق و الهیات
و ریاضیات و طبیعیات نیست.

«فضائل فکری» نیز وسائلی هستند برای شناخت
منافع مردم و مصالح جامعه که وابسته است به استنباط
و صدور احکام و قوانین.

تفاوت فضائل نظری و فکری از اینجا ناشی می‌شود
که متعلق فضائل فکری امور معقول ارادی است در
حالی‌که متعلق فضائل نظری خارج از نفس آدمی است.
«فضائل اخلاقی» هم عبارتست از استنباط خیر

۷- اندیشه‌های اهل مدینه فاضله ص ۲۲۴.

برای دیگران. در فضائل فکری آدمی خیر را یا برای خود می‌خواهد یا برای دیگران. اما در فضائل اخلاقی از آنجا که آدمی گام به سوی کمال برداشته خیر را برای دیگران می‌خواهد. هر اندازه که آدمی از فضائل فکری بیشتری برخوردار باشد از فضائل اخلاقی والاتری نیز برخوردار خواهد بود.

فضائل عملی نیز عبارتست از تحقق بخشیدن فضائل اخلاقی و ایجاد آن در میان مردم مدینه. فضائل چهارگانه فوق وابسته به یکدیگرند. چه آنکه تافضائل نظری تحقق نیابد فضائل فکری تحقق پیدا نخواهد کرد و همچنین تا با فضائل فکری مصالح و منافع مدینه تشخیص داده نشود فضائل اخلاقی میسر نخواهد بود. بنابراین فضائل مزبور در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. یعنی آنکه فضائل پائین‌تر متکی به فضائل بالاتر می‌باشد.

راه‌ها و روش‌های تحقق فضائل

برای آنکه فضائل فوق بتواند در میان افراد تحقق پیدا کند، باید در ابتداء مدینه فاضله را ایجاد کرد، چرا که این فضائل فقط در میان امت مدینه فاضله می‌تواند تحقق پیدا کند، که البته این امر نیز به دو روش امکانپذیر است:

۱- روش تعلیم

۲- روش تأدیب

بوسیله تعلیم، فضائل نظری و فکری در امت مدینه ایجاد می‌شود و بوسیله تأدیب باید فضائل خلقی و عملی

را هم به فعل و هم به قول ایجاد نمود.

ملاك شناسائی فضائل که اینهمه فارابی روی آن تأکید دارد اینست که همچون ارسطو به حد وسط و اعتدال توجه کنیم، چه آنکه اگر میانه روی در افعال و کردار رعایت شود به فضیلت نائل آمده ایم. بطور مثال شجاعت چون مابین دو حد بی باکی و ترس قرار گرفته و عفت نیز چون ما بین پرده دری و رکود قوای شهوانی قرار گرفته از فضائل بحساب می آیند.

سعادت آدمی زمانی میسر است که در مدینه فاضله بسر برد. در چنین مدینه ای تمامی افراد آن سعادت واقعی را شناخته و با همکاری یکدیگر می کوشند تا خود را به غرض و هدف زندگی خود برسانند.

فارابی اهل مدینه فاضله را به اعضاء تن آدمی تشبیه می کند. همچنانکه اگر در عضوی از اعضاء بدن رویداد ناگواری روی دهد در تمامی بدن اثر می گذارد همینطور هر گاه در مدینه فاضله نیز فردی دچار نقیصه ای شود در نظام مدینه تأثیر سوء خواهد گذاشت.

افراد مدینه چون در طبقات و مراتب گوناگون قرار گرفته اند برای آنکه به سعادت نائل شوند باید هم امور اختصاصی مختص به طبقه خود را انجام دهند و هم اموری که مشترك میان آنها و دیگران است.

بنابراین اگر هر يك از افراد مدینه به وظائف دوگانه مزبور عمل کنند از صفات عالی اخلاقی و ملکات فاضله انسانی برخوردار خواهند شد.

اگر آدمی در کارهای نیک و شایسته خود پابرجا باشد و بکوشد تا به افعال و کردارهای نیک خود ادامه دهد به سعادت نائل خواهد شد. انسانی که به سعادت

واقعی نائل شود از کمالاتی برخوردار خواهد شد که از تعلق به ماده و مادیات بی‌نیاز خواهد بود.

«این حال و وضع همه افعال و کارهایی است که بواسطه آن آدمی به سعادت می‌رسد که هراندازه فعلی از اینگونه افعال فزون و تکرار شود و آدمی بر آن مراقب و مواظب بود نفوسی که بواسطه مداومت و مواظبت بر آنها سعادت‌مند می‌شوند قوی‌تر و برتر می‌گردند و همچنان به طرف کمال گرائیده تا بمرتبتي از کمال رسند که از تعلق بماده بی‌نیاز گردند و مبری از مادت شوند. و در نتیجه نه با تباه شدن مادت تباه گردند و نه هنگام وجود مادت محتاج بدان بودند»^۸

انسان کامل فارابی: رئیس مدینه فاضله

انسان کامل فارابی همان رئیس مدینه فاضله است. یعنی فردی که شایستگی ریاست مدینه فاضله را پیدا می‌کند در واقع به مقام شامخ انسان کامل نائل آمده است. از نظر فارابی فردی که باید در رأس مدینه فاضله ریاست کند از حیث مقام و مرتبت از همه برتر است! و کسی است که خادم همگان است و مخدوم هیچ‌کس نیست.

فارابی بر این اعتقاد است که نقش رئیس در مدینه همچون نقش قلب در بدن است که همه اعضاء وابسته به اویند.

۸- همان ص ۲۹۱.

فارابی هم علم و هم عمل را شرط رهبری برای ریاست مدینه و کمال انسانی می‌داند، چه آنکه علم به تنهایی کافی نیست، بلکه علم و حکمت مقدمه سعادت بشمار می‌روند. و تا هنگامی که علم آدمی با عمل همراه نشود آدمی به کمال وجودی خود نخواهد رسید. هر انسانی شایستگی ریاست مدینه را ندارد، زیرا که نیل به چنین امری واجد شرایطی است. اول آنکه طبیعت و فطرت آدمی باید مستعد ریاست باشد و دیگر آنکه انسان با افعال و اعمال ارادی، خود را به چنین مقامی برساند.

«ممکن نبود که هر انسانی که پیش آید و اتفاق افتد رئیس اول مدینه بود، چه آنکه ریاست بدو امر تحقق یابد. یکی آنکه فطرتاً و بالطبع مهیا و آماده ریاست بود، و دوم بواسطه هیأت و ملکه خاص ارادی مربوط بر ریاست که قهراً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع مفطور و مهیای ریاست بود»^۹.

صفات رئیس مدینه فاضله

میدانیم که فارابی در مسئله ادراکات بر این اعتقاد است که سبب ادراک معقولات افاضه عقل فعال به عقل آدمی است. از همین لحاظ وی رئیس مدینه را فردی می‌داند که آنچنان کمال یافته باشد که به اتحاد عاقل و معقول نائل آمده باشد.

۹- همان مأخذ ص ۲۶۴.

چنین انسانی که کاملترین انسانهاست هم در بیداری و هم در خواب بوسیله استمداد از عقل فعال به ادراک امور نائل می‌شود.

«چنین انسان کسی بود که انسانی دیگر مطلقاً بر او نتواند ریاست کند، و بلکه باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کامل شده باشد و بصورت و بمرتب عقل و معقول بالفعل درآمده باشد و قوت متخیله او بالطبع برآن وجهی که گفتیم کمال یافته و به نهایت کمال ممکن خود رسیده باشد و این قوت در او بالطبع ساخته و آماده بود که در وقت بیداری و یا در وقت خواب از عقل فعال هم جزئیات امور را بپذیرد بنفسه^{۱۰}».

رئیس مدینه فاضله به علت افاضه فیض الهی از جریان امور و حوادث گذشته و آینده با اطلاع خواهد بود.

«هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می‌شود از ناحیه عقل فعال بوساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می‌شود و پیش از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود، پس بواسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود. بواسطه فیوضاتی که از او به

۱۰- همان کتاب ص ۲۷۶.

قوه متخیله‌اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده مخبر بود. از وقایع و امور جزئیّه موجود در حال بواسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت بوده و در عالیترین درجات سعادت بود. و این‌چنین انسان به تمام افعالی که بواسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف بود و این نخستین شرط از شرائط رئیس بود^{۱۱}».

رئیس مدینه که برترین و کاملترین انسانهاست از دیدگاه فارابی باید علاوه بر حکمت از ویژگیهای زیرین برخوردار باشد:

- ۱- اعضای بدنش کامل باشد.
- ۲- تیز فهم و سریع‌التصور باشد تا هر آنچه دیگران می‌گویند بخوبی دریابد.
- ۳- از حافظه قوی برخوردار باشد تا آنچه را ادراک می‌کند یا می‌بیند از یاد نبرد.
- ۴- تیزهوش باشد تا به کنه مطالب به آسانی پی ببرد.
- ۵- خوش بیان باشد تا بتواند مقاصد خود را به دیگران بفهماند.
- ۶- دوستدار علم بوده و در کسب آن بکوشد.
- ۷- در خوردن و نوشیدن حریص نباشد و از لهو و لعب بپرهیزد.
- ۸- دوستدار راستی و راستگویان بوده و دشمن دروغ و دروغگویان باشد.

۱۱- همان کتاب ص ۷-۲۶۹.

۹- از عزت نفس برخوردار باشد و از امور ناپسند
بپرهیزد.

۱۰- به درهم و دینار دنیوی بی اعتنا باشد.

۱۱- دوستدار عدالت و دادگران بوده و دشمن ظلم
و ستم و ستمگران باشد.

۱۲- از اراده قوی برخوردار بوده و هر کاری را
که لازم میدانند با جرئت و دلیری انجام دهد.

صفات و ویژگیهای رئیس مدینه فاضله نمایشگر
این حقیقت است که انسان کامل فارابی از آنجا که از
عقل فعال مدد میگیرد و به کمال نفسانی رسیده است
انسان الهی است.

فارابی انسان کامل خود را در حد نبی و امام می-
داند، زیرا که افعال و کردارهای وی از ناحیه وحی که
همان عقل فعال است منشأ میگیرد.

رئیس مدینه که واضع النوامیس و نبی است باید با
تشبه به مدبر عالم و نظام و مراتب وجود خیر و عدل و
صفات اخلاقی و ملکات انسانی را در میان مردم مدینه
ایجاد کند تا امت فاضله به کمال و سعادت انسانی نائل
آیند.

رئیس مدینه باید افراد مدینه را چنان اداره کند
که همه دارای يك غرض و يك هدف واحد باشند.
همچنانکه خداوند، عالم را چنان ایجاد نموده که همه
اجزای آن دارای ارتباط و هماهنگی دقیق بوده و يك
هدف خاصی را دنبال می کنند، افراد مدینه نیز باید با
تشبه به عالم وجود يك هدف و يك غرض را دنبال کنند.
از نظر فارابی رئیس مدینه نیز باید در اعمال و رفتار

و طرز اداره مدینه خود به خدا تشبیه جوید، یعنی همانگونه که خداوند نظام احسن را حاکم بر هستی نموده و هر جزئی را در جای خود قرار داده است، رئیس مدینه نیز باید حرف و صناعات و خیرات را بگونه‌ای عادلانه ایجاد کند تا افراد مدینه به سعادت دنیوی و اخروی خود برسند.

مراحل کمال از دیدگاه فارابی

مراحل کمال را فارابی چنین بیان می‌کند که در ابتداء عقل بالقوه که هنوز هیچ نقشی نپذیرفته است به عقل بالفعل که از استعداد محض خارج شده و قادر به درك جزئیات و حفظ و ذکر آنهاست تبدیل می‌شود و از آن پس به مرحله عقل مستفاد که توانائی مشاهده معقولات را دارد می‌رسد. (از این جهت به چنین مرحله‌ای عقل مستفاد نام نهاده‌اند که نفس ناطقه آدمی در این مقام از عقل فعال مدد می‌گیرد.)

برای نیل به کمال باید نفس ناطقه همواره در حال اتصال با عقل فعال بسر برد. نسبت عقل فعال به نفس ناطقه مانند نسبت آفتاب است به قوه بینائی که برای دیدن باید از نور کسب فیض کند.

نفوس انسانی برای آنکه به کمال واقعی خویش نائل آیند. باید خود را از ماده و مادیات جدا سازند تا بسوی عالم علوی صعود کنند و به عقل فعال برسند و از زندگی جاودان برخوردار شوند.

بنابراین پس از آنکه افراد انسانی به کمال رسیدند و کالبد مادیشان تباه گردید و به عقل فعال رسیدند و

جاوید شدند، آنگاه به سعادت واقعی دست می‌یابند. در این هنگام است که دیگر انسانهای کامل به آنها می‌پیوندند و موجب التذاذ همدیگر را فراهم می‌سازند. هر چه نفوسی بیشتر به آنها اتصال یابد آنان از سعادت و بهره بیشتری برخوردار خواهند بود.

«و هرگاه گروهی از انسانها درگذرند و کالبدِ های اشخاص آن باطل و تباه گردد و نفوس آنان از قید تعلقات ماده و کالبد رهایی یافته، و سعادت یابند و به خوشبختی نائل شوند، پس از آنان مردمی دیگر جانشین آنها شده، در مرتبت آنان قرار گیرند، قائم مقام آنان شده کارهای آنان را انجام دهند. پس هرگاه این گروه نیز درگذرند و کالبدها را رها کنند اینان نیز در سعادت بهمان مرتبت گذشتگان قبل نائل آیند (و بهمان مقام اتصال یابند) و هر يك به تشبیه نوعی و کمی و کیفی خود بپیوندند و چون در این حال جسم نمی‌باشد اجتماع آنان تا هر اندازه که باشد و بهر مقدار که برسد موجب نشود که بعضی جای بعضی دیگر را بگیرند و مکان یکدیگر را تنگ کنند، زیرا نفوس اصلاً و ابداً واقع در مکان نبوند پس برخورد و اتصال بعضی از آنها با بعضی دیگر به آن نحو که تلاقی و برخورد اجسام است نبود و هر اندازه تعداد نفوس متشابهه مفارقه فزون شوند و بعضی به بعضی دیگر بپیوندند (که البته نوع این پیوند نوع اتصال معقول به معقول بود) موجب خواهد

شد که التذاذ هريك از آنها فزونتر گردد^{۱۲}».

مقایسه‌ای میان فارابی و افلاطون

کسی که فلسفه فارابی بویژه مدینه فاضله او را مطالعه می‌کند نباید گمان کند که طرح فارابی عین همان طرحی است که افلاطون ارائه می‌کند، چرا که فارابی برخلاف افلاطون (و حتی ارسطو) که وجود طبقه را به نحوی در نظام سیاسی خود می‌پذیرند، هیچگاه نظام طبقاتی را قبول نمی‌کند و اگر هم طبقه‌بندی در مدینه فاضله دیده می‌شود، این طبقه‌بندی براساس نظام عالم وجود است. یعنی هر فردی باید از لحاظ مرتبه خاصی که دارد در آن مرتبه انجام وظیفه کند، چرا که در غیر اینصورت نظام مدینه که بر مبنای نظام احسن عالم وجود قرار گرفته است از هم پاشیده می‌شود. درست مثل نظام بدن انسانی، که اگر عضوی بخواهد کار عضو دیگر را بکند مثلاً مغز بخواهد کار قلب و یا قلب کار چشم را بکند در آنصورت نظام بدن آدمی از کار می‌افتد و انسان رهسپار دیار نیستی می‌گردد.

از همین جاست که عدالت در فلسفه فارابی در رابطه با نظام عالم وجود معنا پیدا می‌کند. یعنی اگر واضع‌النوامیس بتواند هر فرد را در مرتبه‌ای که در مدینه قرار گرفته به کمال مطلوب وجودیش برساند عدالت در آن مدینه تحقق پیدا می‌کند. و این معنا نیز درست برخلاف آن معنائی است که از آن در مدینه ضاله مراد می‌شود، چرا که در مدینه ضاله عدالت عبارتست

۱۲- همان ص ۵-۲۹۴.

از قهر و غلبه بر دیگری به بیان دیگر هرچه که قوی بر سر ضعیف بیاورد آن عین عدالت است. نکته‌ای دیگر که در مقایسه فارابی با افلاطون باید در نظر داشت این است که فارابی برای تربیت انسان کامل خود هیچگونه طرح و پیشنهادی را ارائه نمی‌دهد. بطور مثال بیان نمی‌کند که این انسان باید از میان کدام قشر و طبقه انتخاب شود و یا در چه مدت زمانی و کدامین نوع تعلیمات را ببیند و بطور خلاصه چگونه رشد پیدا کند تا به این مقام برسد، چرا که وی معتقد به شریعت اسلامی است و اوامر و نواهی اسلامی را در این زمینه کافی دانسته و دیگر لزومی نمی‌بیند تا از خود دستوراتی را ارائه دهد.

نقد و بررسی اندیشه‌های فارابی

در نقد و بررسی آراء فارابی باید به این نکته مهم نظر داشت که کوشش فارابی برای این اساس است تا میان دین و فلسفه آشتی دهد و تعارضاتی را که میان این دو وجود دارد از میان بردارد و روی همین اصل ملاحظه می‌شود که ملك وحی یعنی روح القدس در فلسفه فارابی عین عقل فعال می‌شود و انسان کامل او نیز در واقع یا نبی است و یا امام.

فارابی بر این اعتقاد است که دیانت صورتی از فلسفه است. و دین نیز در باطن خود صورتی برهانی دارد که عوام الناس از درك آن عاجزند و برعهده فیلسوفان است تا این باطن را کشف کنند. کوشش فارابی نیز این است تا صورت فلسفی دیانت را آشکار

سازد. و از این رهگذر است که وی فلسفه نظری را جنبه نظری دین دانسته و فلسفه عملی را نیز جنبه عبادی آن بحساب می‌آورد.

بحث در مورد رابطه دین و فلسفه و وجوه اشتراك و امتیاز آن از حوصله این گفتار خارج است و فرصت و مقام دیگری را می‌طلبد، اما در اینجا فقط به‌این مختصر اشاره می‌کنیم که فیلسوف می‌تواند اصول دین را با فلسفه تفسیر و توجیه کند. بطور مثال مبدء و معاد را بادلایل فلسفی اثبات نماید، اما هیچگاه نمی‌تواند به‌فروع دین صورتی فلسفی بدهد و تمامی دقایق آنها را با فلسفه اثبات کند.

اینهم که فارابی می‌کوشد تا میان فلسفه و دین هماهنگی ایجاد کند در بعضی از موارد ناموفق است چرا که نه‌مراتبی که برای عالم در نظر می‌گیرد جزو دین است و نه‌عقل‌فعالی را که در نظر می‌گیرد همان ملك وحی و روح‌القدس است.

انسان کامل

از دیدگاه

تصوف و عرفان

آنچه را که متکلم و دانشمند می‌خواهند بدانند صوفی می‌خواهد ببیند. بنا بر اعتقاد عارف آنچه بوسیله استدلال و برهان ثابت شود یقینی نیست، چرا که چه بسا دلیل و برهانی دیگر آنرا از هستی خویش ساقط نموده و آدمی را به وادی شك و تردید کشاند، درحالی که هرآنچه که بر آدمی بر اثر کشف و شهود آشکار گردد، دیگر محو شدنی نیست. در ملاقاتی هم که بظاهر بین ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر اتفاق افتاده اشاره به همین فرق بین عالم و صوفی شده است:

«يك روز شيخ ما ابوسعید در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه ابوعلی سینا رحمه الله علیه از در خانقاه شیخ درآمد، و ایشان هردو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگرچه میان ایشان مکاتبت بود. چون بوعلی از در درآمد شیخ ما روی به وی کرد و گفت حکمت‌دانی آمد.

خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ به سرسخن شد و مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد، و خواجه بوعلی با شیخ در خانه شد و در خانه فراز کردند و سه شبانه روز بایکدیگر بودند و به خلوت سخن می گفتند که کس ندانست و هیچ کس نیز به نزدیک در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند.

بعد از سه شبانه روز خواجه بوعلی برفت، شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی؟

گفت هرچه من میدانم او می بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ سؤال کردند که ای شیخ بوعلی را چون یافتی؟ گفت هرچه ما می بینیم او می داند!».

تصوف هم طریقه معرفتی است که تکیه برذوق و اشراق دارد و هم طریقت عملی است که متکی به زهد و ریاضت و بی توجهی به جهان برون و فرورفتن در عالم درون است.

گرایش به تصوف و عرفان در میان بسیاری از اقوام جهان رایج بوده است. هم در میان مذاهب باستانی مانند «توتمی» ها و «جان گرایان» و «شمن» ها نوعی عرفان دیده شده و هم در میان ادیان هندی و یونانی و یهودی و مسیحی تمایل به تصوف وجود داشته است. اما در هیچ جا مانند هندوستان تمایلات صوفیانه رواج نداشته

۱- اسرار التوحید ص ۱۵۹.

است. عرفان هندی هم در «اوپانیشاد» ها و تعالیم «یوگی» ها متجلی شده و هم در میان «برهمنان» و «بودائی» ها نفوذ پیدا کرده است.

درست است که بین نحله‌های گوناگون تصوف اختلافاتی هست، اما وجوه تشابهات خیلی بیشتر است از تباینات. همگی يك قدر مشترکی دارند و آنهم ریاضت و بی‌توجهی به زندگی و جاه و جلال دنیائی است.

«اصل مذهب تصوف از اینجا گرفتیم: اعراض کردن از دنیا، و با خلق خصومت، و به یافته قناعت کردن، و نایافته طلب ناکردن، و بر توکل زیستن، و به وقت خویش اختیار ناکردن و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض کردن، و از وطن و اهل و دوستان بریدن»^۲.

«پرسیدند از (شیخ ابوالحسن خرقانی) که درویشی چیست؟ گفت: دریائی است از سه چشمه: یکی پرهیز، دوم سخاوت، و سوم بی‌نیاز بودن از خلق عزوجل. شیخ رضی الله از صوفی پرسید که شما درویش کرا گوئیت؟ گفت: آن را که از دنیا خبرش نبود! شیخ گفت: چنان نیست بلکه درویش آن بود که در دلش اندیشه نبود و می‌گوید و گفتارش نبود و می‌بیند و دیدارش نبود و می‌شنود و شنوائیش نبود و می‌خورد و مزه طعامش نبود و حرکت و سکوتش نبود و اندازه و شادیش نبود

۲- ارزش میراث صوفیه ص ۱۸۸ (به نقل از شرح کتاب التعرف للمذهب التصوف).

درویش این بود^۲.

از آنجائی که عارف ادعای دیدن حقایق را می‌کند، آن حال روحانی که بر اثر کشف و شهود بدو دست می‌دهد و به جذبه فرو می‌رود و احساس میکند که بامبدأ وجود اتصال یافته، برای آنکس که از آن بی‌بهره است و پای در چارچوب استدلال نهاده درك شدنی نیست، و چه بسا قابل قبول هم نباشد. آیا کسی که بدرد عشق گرفتار نآمده می‌تواند سوز و گدازهای عاشقانه را درك کند؟ آیا کسی که پای در وحل گمراهی نهاده می‌تواند لذتی را که سوختگان راه حق حاصل می‌کنند دریابد؟

صوفی را عقیده براینست که «احوال» زودگذری که در حال کشف و شهود دست می‌دهد اگر هر بار تکرار شود و بطور مستمر ادامه یابد تبدیل به «مقام» خواهد شد.

در حقیقت در این حال و مقام است که عارف چیزهائی می‌بیند که وصف شدنی نیست و گاه دیرباور و مشکل. درست آنجا که بر اثر الهامات قلبی احساس می‌کند که ارتباط بلاواسطه با خدا نموده است.

از نظر عارف آدمی از اصل خویش دور مانده و جدا افتاده است. اصل انسان خداست و عالم ملکوت. ولی نی وجود وی از نیستان خویش بدور افتاده و شکایتها سرداده و ناله‌ها: ناله‌هائی که از نفیرش مرد و زن نالیده‌اند.

پس راه وصول کدام است؟ راهی که بتواند آدمی را به مبداء وجودی خویش متصل سازد؟ آیا عقل و

۳- ارزش میراث صوفیه ص ۱۹۴ (به نقل از منتخب نورالعلوم).

استدلال می‌تواند آدمی را بدان مقصد کشاند؟
مسلماناً نه! پای استدلال چوبین است و پای چوبین
نیز سخت بی‌تمکین.

برای راه‌یابی به درگاه ربوبی تنها يك راه است و
آنهم راه عشق، با پای عشق باید بدین مقصد عالی گام
نهاد، نه با درس و بحث و استدلال. اما عشق نیز انواعی
دارد و اقسامی که والاترین آنها عشق الهی است. عشقی
که در آن صوفی طالب وصال حق است و از جدائی خویش
با معبود می‌نالد و می‌سوزد. آن لحظه‌هایی که عارف به
جذبه فرو رفته و خود را مستغرق در حق می‌بیند از با
ارزشترین لحظات عمر اوست. او می‌خواهد که حجاب
تن و حتی حجاب نفس را بدرد تا بیشتر بامعشوق خویش
راز و نیاز کند.

همین عشق است که صوفی را به ریاضت می‌کشاند
تا به کشف و شهود نائل آید.

اما ریاضت نیز خود مراحل دارد که از توبه که
وسیله‌ایست برای پاک نمودن جان آدمی از زنگار هوی
و هوسها و مجاهده که کوششی است برای گریز از امیال
و خواهشهای نفسانی که آنهم به وسیله پیرو رهبر شروع
شده و پس از طی مقام ورع و زهد و فقر و صبر و
توکل گام بر مقام رضا می‌نهد که آخرین مقام است.
اینجاست که توحید صوفی نیز با توحید فقیه و متکلم
تفاوت پیدامی‌کند. زیرا برای عارف توحید حالی حقیقت
است نه توحید ایمانی و علمی که مخصوص اهل شریعت
و اهل علم است. در توحید حالی است که صوفی یقین
می‌یابد که با مبداء وجود اتصال یافته و توانسته خدا را
صرف نظر از تمام قیود و اضافات شهود نماید و در

حقیقت در چنین احوالی است که صوفی گام به مراحل کمال مینمهد.

همانگونه که گفتیم سالک راه کمال برای کشتن نفس خود که سرچشمه تمامی هوی و هوسها و امیال است، دست به ریاضت‌های شاق می‌زند. درواقع راندن نفس اماره از منازل اولیه سلوک است. بایزید بسطامی درباره سختی‌هایی که در این راه تحمل کرده چنین می‌گوید:

«دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کوزه ریاضت می‌نهادم و به‌آتش مجاهده می‌تافتم و برسندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت بر او می‌زدم تا از نفس خویش آئینه کردم. پنجسال آئینه خود بودم و با انواع عبادت و طاعت آن آئینه می‌زدودم، پس یکسال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشوه به‌خود نگریستن، زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن پنجسال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم. بنگریستم همه خلق مرده دیدم چهار تکبیر در کار ایشان کردم و از جنازه همه بازگشتم و بی‌زحمت خلق به‌مدد خدای به‌خدا رسیدم»^۴.

از ریاضت‌های صوفیه چیزهایی نقل می‌شود که باورکردنی نیست. درباره بایزید می‌گویند:

۴- تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۱۳۲.

«روزی ویرا گفتند که از مجاهده خود ما را چیزی بگو: گفت: اگر از بزرگتر گویم طاقت ندارید اما از کمترین بگویم، روزی نفس را کاری بفرمودم حرونی کرد یعنی نافرمانی، به نزدیک سالش آب ندادم، گفتم یا نفس، تن در طاعت ده یا در تشنگی جان ده».

سالکی که مراحل سلوک را گذرانده، و توانسته حجاب تن و حتی حجاب نفس را از میان ببرد سرانجام با حق ارتباط و اتصال خواهد یافت. البته اگر عارف بتواند پیش رود به مقامی خواهد رسید که از آن بالاتر مقامی نباشد و آن مقام فناست. فنای صفات و سجایای بشری که حجاب راه وصول به حق اند.

اندکی از صوفیه بر این عقیده اند که کسی که بدین مقام نائل آید ذات و صفات الهی در او متجلی خواهد شد و گاه نیز ذات الهی در او حلول خواهد یافت که البته این قول از نظر بسیاری از عرفا مردود است و منسوخ.

«یکی به درخانه با یزید شد و آواز داد. شیخ گفت: که را می طلبی؟ گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید سی سال است، تا من بایزید را می طلبم نام و نشان نمی یابم. این سخن باذوالنون گفتند گفت: خدای، برادرم بایزید را بیامرزد که با جماعتی که در خدای گم شده اند، گم شده است».

۶- همان ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۵- همان ص ۱۴۸.

گذشته از کوشش و طی مراحل و منازل سلوک که آدمی را به مقام فناء می‌رساند گاه کشش غیبی و عنایات الهی شامل حال سالک شده و در نتیجه بدون طی طریق و گذرا از منازل سلوک به فناء می‌رسد.

انسان کامل از دیدگاه صوفیه

یکی از اندیشه‌های اصیل و والای صوفیه، نظر آنها درباره انسان کامل است که قبل از بررسی نظرات آنها به تاریخچه این اصطلاح در میان صوفیه می‌پردازیم. در میان متصوفه اشاره به نام تنی چند از مشایخ که از انسان کامل سخن به میان آورده‌اند ضروریست. «حلاج» نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات عالی شده است نام برده است و خود را نیز سالکی میدانست که به چنین مقامی نائل شده است، و می‌دانیم که سرانجام نیز در این راه جان خود را از دست داد. پس از حلاج نیز «بایزید بسطامی» اصطلاح «الکامل التمام» را برای انسان نمونه خود بکار برد. پس از وی «محب الدین ابن عربی» نخستین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح «الانسان الکامل» را در آثار خود از جمله «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» بکار برد و درباره ویژگی‌های چنین انسانی به تفصیل بحث کرد. پس از وی نیز «عزیزالدین نسفی» کتابی تحت عنوان «الانسان الکامل» به زبان فارسی که مشتمل بر بیست و دو رساله است نوشت.

البته بعد از نسفی کسان بسیاری از صوفیه چون «شمس تبریزی» و «عبدالکریم جیلانی» و... در اینباره

به بحث پرداختند که ما در اینجا فقط به بررسی نظرات سه تن یعنی ابن عربی، نسفی و شمس تبریزی می‌پردازیم.

انسان کامل از دیدگاه ابن عربی

برای مطالعه اندیشه ابن عربی در مورد انسان کامل سخن خود را با نظر وی درباره هدف خلقت آغاز می‌کنیم. محی‌الدین در مورد خلقت انسان بر این اعتقاد است که حق تعالی به ذات خود صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد، اما چونکه خواست ذات و صفات و افعال خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد، چرا که انسان استعداد وجودی آنرا داشت تا بوسیله وی سر حق به حق ظاهر گردد. به بیان دیگر حق تعالی انسان را به این علت آفرید تا هرگاه بر انسان تجلی فرماید ذات و صفات و افعال خود را ببیند و خداوند چون انسان را آفرید وی را خلیفه خود ساخت و هر چه که در صور الهی بود از اسماء و صفات و کمالات خود در وی ایجاد کرد. پس با این بیان نه تنها عالم به حق تعالی نیازمند است که حق تعالی نیز به عالم وجود نیازمند است. البته نیازمندی حق تعالی غیر از نیازمندی انسان و عالم است، چرا که مخلوقات از نقطه نظر فقر ذاتی که دارند نیازمند به خالق هستند، در حالیکه حق تعالی از نظر ذات نیازی به خلق ندارد. پس ملائک نیازمندی حق تعالی به خلق چیست؟ پاسخ شارحان ابن عربی اینست که نیاز حق تعالی به خلق از جهت ظهور و تجلی است یعنی از اینجهت خداوند به عالم نیازمند است که می‌خواهد اسماء و صفات

خود را در موجودات و اعیان خارجی مشاهده کند. به بیان دیگر می‌توان گفت در اینجا نیازمندی حق تعالی به خود است نه دیگری یعنی او خودش به خودش نیازمند است نه به دیگری تا اشکال ایجاد شود، و از آنجا که عالم و همه موجودات فعل حق تعالی بشمار می‌روند تجلی حق تعالی در عالم یا نیازمندی او به ظهور و تجلی در واقع نیازمندی او به افعال خود بشمار می‌رود نه نیازمندی به غیر.

از همین جاست که محی‌الدین می‌گوید حق تعالی از حیث اسماء و صفات عین عالم است چرا که از حیث اسماء و صفات عالم تجلی اوست اما از حیث ذات مجرد از ماده و اوصاف است. از نظر محی‌الدین رابطه خدا با عالم مانند رابطه صاحب سایه با سایه است. یعنی همانگونه که سایه به خودی خود وجودی ندارد و وجودش قائم به صاحبش می‌باشد عالم نیز به خودی خود معدوم است و تنها در ظل وجود حق تعالی موجود است. به بیان دیگر فقط وجود حق تعالی حقیقی و قائم به ذات است ما سوی الله وجودشان اعتباری و ظلی است و در پرتو وجود حق تعالی موجودند.

ابن عربی مانند دیگر عرفا بر این اعتقاد است که برای نیل به سوی کمال باید به سیر و سلوک پرداخت. البته «سیر و سلوک» از نظر ابن عربی به معنای انتقال است، یعنی انتقال از مقامی به مقام دیگر، از اسمی به اسم دیگر و از تجلی به تجلی دیگر است.

برای سیر و سلوک نیز سالك باید در آغاز سفر خود، علم فقه را بیاموزد و به احکام شریعت عمل کند. همچنین باید به محاسبه نفس پرداخته و از نفوذ خواطر

نکوهیده به درون خود سخت جلوگیری کند.
اعمال «طریقت» از نظر محی الدین عبارتند از
جوع، سهر، صمت، و عزلت، که اعمال ظاهری نامیده
میشوند و صدق، توکل، صبر، عزیمت و یقین که اعمال
باطنی نامیده میشوند.^۷

در اینجا به شرح اعمال چهارگانه ظاهری می پردازیم:
۱- «جوع» که مقصود از آن بازداشتن جسم است
از زیاده روی در خوردن و آشامیدن. البته خوردن غذا
در حدی که موجب قوت نیروی جسمانی شود اشکالی
ندارد.

۲- «سهر» که مقصود از آن بیداری است. البته
نه تنها بیداری جسم، بلکه بیداری دل و جان نیز باید
در نظر گرفته شود. و چه بسا که چشم آدمی خواب است
اما باطن آدمی بیدار.

۳- «صمت» که منظور از آن اینست که سالک در
همه احوال از سخنان بیموده و عاری از حکمت دوری
جسته و خاموشی گزیند.

۴- «عزلت» یعنی آنکه سالک در همه احوال از
صفات ناپسندیده و آنچه که موجب دلبستگی وی می-
شود خود را کناره گیرد. سالک باید حتی از خانه و
خانواده و یار و آشنا اگر موجب شوند تا میان وی و
خدا حجابی برقرار گردد کناره گیری کند.

مقصد سالک در طریقت ابن عربی وصال به حق
است، که البته این خود بر اثر عشق الهی که از جان
صوفی زبانه می کشد بتدریج اتفاق می افتد. در سیری

۷- بنگرید بر «محی الدین بن عربی» ص ۴۴۹.

که صوفی دارد باید دل خود را تصفیه کرده و به اخلاقیات الهی متخلق شود. و نیل به مقام کمال و وصال نیز مستلزم به کار بستن آداب روحانی و شرعی است. از دیدگاه ابن عربی تمسک به آداب و احکام دین شرط لازم برای نیل به مقام کمال است و ادیان آسمانی نیز همگی راه‌هایی هستند برای نیل به این مقصود.

حال بنگریم که انسان کامل در اندیشه ابن عربی از چه ویژگی‌ها و صفاتی برخوردار است.

انسان کامل موجودیست که حق تعالی به سبب وی به خلق نظر می‌کند. از این روی به آن «انسان العین حق» گفته می‌شود. به بیان دیگر حق تعالی به وسیله انسان کامل ذات و صفات و افعال خود را پس از تجلی مشاهده می‌کند.

انسان کامل سبب وجود همه افراد است. یعنی بخاطر اوست که حق تعالی عالم و آدم را آفریده است. همچنین واسطه میان حق و خلق است و به واسطه وی فیض وجود از حق تعالی به افراد انسانی می‌رسد.

انسان کامل حافظ عالم است و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است و خزائن موجود در آن نیز محفوظ می‌ماند. و چون این انسان از این عالم گام به عرصه آخرت نهد هر چه از خزائن دنیا در آن باشد مانند کمالات و معنویات یا خود به آن عالم می‌برد.

به بیان دیگر با انتقال این انسان از این عالم به عالم دیگر خزائن این عالم نیز به آن عالم انتقال خواهد یافت و اینهم به قول شارحان آثار محی الدین به این جهت است که اسرار الهی در وجود این انسان متمکن گردیده است و هرگاه وجود وی از این عالم رخت بر بندد خزائن الهی

نیز با او به آن عالم خواهد رفت^۸.
محي الدين خود در فص اول از فصوص الحکم چنین
می گوید:

«لانه - تعالى - الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم
الخزائن فمادام ختم الملك عليها لا يجسر احد
على فتحها الا باذنه، فاستخلفه في حفظ الملك
فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الانسان
الكامل.

الا تراه اذا زال، وفك من خزانه الدنيا لم يبق
فيها ما اخترته الحق فيهما و خرج ما كان فيهما و
التحق بعضه ببعض، و انتقل الامر الى الاخره،
فكان حتما على خزانه الاخره ختما ابدياً^۹».

«خداوند متعال بوسیله آن (انسان کامل) خلقتش
را حفظ می کند، همانطوریکه مهر خزینه های
(پادشاه) را نگهداری می کند. مادامی که مهر
سلطان بر آن خزینه ها باشد کسی را جرأت
گشودن آنها نیست، مگر به اجازه سلطان. پس
در نگهداری ملک، مهر جانشین پادشاه است.
مادامی که انسان کامل در دنیا است، عالم محفوظ
است.

آیا نمی بینی هنگامیکه انسان کامل از دنیا
برود و از خزائن دنیا جدا شود. باقی نمی ماند

۸- «نصوص الخصوص في ترجمة الفصوص» ص
۸۲-۴.

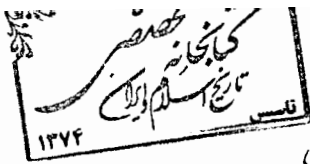
۹- فصوص الحکم فص آدمیه.

هرآنچه را که حق تعالی در خزائن دنیا قرار داده بود و از آن خارج می‌شود و بعضی بر بعضی دیگر ملحق می‌شود و امر (خزانه‌داری و خلافت) بسوی آخرت انتقال می‌یابد و (این انسان کامل همانگونه که در دنیا مهر خزائن دنیوی بود) در آخرت مهر خزائن اخروی می‌شود. مه‌ری ابدی».

م‌حی‌الدین برای‌ن اعتقاد است که همانگونه که عالم آفرینش دارای غیب و ش‌ه‌ادت است انسان نیز دارای غیب و ش‌ه‌ادت است. روح و دل آدمی نمودار عالم غیب است و مشاعر و قوای ظاهری هم عالم ش‌ه‌ادت انسان بشمار می‌آیند.

انسان کامل در واقع آینه و مثالی است برای تجلی ذاتی حق بر خلق، چرا که می‌دانیم هرگاه انسان در آینه نگاه می‌کند فقط صورت خود را می‌بیند و همچنین صورت مجالی است برای دیدن خود و انسان کامل نیز چونان آینه ایست که حق تعالی خود را در وی می‌بیند. همچنین مشاهده وی موجب مشاهده حق تعالی می‌شود. انسان کامل روح عالم است و عالم جسد اوست و از آنجا که خداوند اسماء الهی را به‌وی آموخته است می‌تواند در عالم تصرف کرده و آن را اداره کند.

انسان کامل در واقع مظهر اسم اعظم است، چرا که هر يك از اسماء حق تعالی در عالم وجود دارای مظهری است، پس اسم اعظم حق تعالی نیز باید در عالم دارای مظهری باشد که انسان کامل چنین مظهری است.



انسان کامل از دیدگاه عزیزالدین نسفی

انسان کامل از دیدگاه «نسفی» انسانی است که از گفتار نیک و کردار نیک و اخلاق نیک و دانش به حد کمال برخوردار باشد. چنین انسانی هم در شریعت و طریقت کامل است و هم در حقیقت. اگر چه صوفی در طلب حقیقت است ولی عموماً طریقت و گاه شریعت را از نظر دور نمی‌دارد شریعت را گفتار انبیاء و طریقت را کردار انبیاء و حقیقت را دید و بینش انبیاء می‌داند. هر که سخن پیامبر را قبول داشته باشد اهل شریعت است، و هر که عمل پیامبر را انجام دهد اهل طریقت است، و هر که به بیند آنچه را که پیامبر دیده است اهل حقیقت است.

گفتیم که انسان کامل دارای چهار حقیقت است: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. حال باید بدانیم که معارف نیز بر چهار دسته است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت خدا.

انسان کامل را به اسامی گوناگون یاد کرده‌اند: شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، جام جهان‌نما، آینه گیتی‌نمای و... گاه نیز انسان کامل را «عیسی گویند که مرده زنده می‌کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند»^{۱۰}.

انسان کامل در عالم همواره یکی است، و هرگاه هم که از دنیا برود دیگری به جای وی می‌نشیند تا عالم

۱۰- الانسان الكامل ص ۵.

بی‌دل نباشد، چرا که انسان کامل دل عالم است. انسان کامل موجودیست که همه حقایق عالم را همانگونه که هست (کماهی) می‌داند و ی هم از عالم ملك - که عالم محسوس است - باخبر است و هم از عالم ملکوت - که عالم ارواح یا عالم معقول است - و هم از عالم جبروت - که عالم ذات و صفات خداست - آگاه است. انسان کامل رسالت خود را در این می‌داند تا عادات و رسوم بد را از میان مردم بردارد و قاعده نیک را در میان آنها برقرار سازد.

از توحید و خداشناسی برای مردم سخن گوید و مردم را به بی‌بقائی دنیا آشنا سازد و از بقای آخرت افراد را آگاه سازد. نیکان را وعده بهشت دهد و بدان را از عذاب سخت دوزخ بترساند.

انسانی که می‌خواهد از مقام والای انسان کامل برخوردار شود باید به سیر و سلوک بپردازد.

حال ببینیم سیر و سلوک چیست؟

سلوک از نظر متصوفه سیرالی الله و سیرفی الله است.

«سیرالی الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود، و به خدا زنده و دانا و بینا و شنوا و گویا گردد. ای درویش اگر چه سالک هرگز هیچ هستی نداشت، اما می‌پنداشت که دارد. آن پندار بر خیزد و به یقین بداند که هستی خدا راست و بس. چون دانست و دید که هستی خدای راست سیرالی الله تمام شد، اکنون

ابتدا، سیر فی الله است.
و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک چون به
هستی خدا هست شد و به خدا زنده و دانا و
بینا و گویا و شنوا گشت، چندان دیگر سیر
کند که اشیاء را کماهی به تفصیل و به تحقیق
بداند و ببیند، چنانکه هیچ چیز در ملك و ملکوت
و جبروت بر وی پوشیده نماند»^{۱۱}.

سالکی که می خواهد به مقصد و مقصود خود نائل
آید باید در نخستین گام به مدرسه رفته و علم شریعت
را فرا گیرد و سپس به خانقاه رفته و مرید شیخی شود
و علم طریقت را از وی بیاموزد، و آنگاه حکایت مشایخ
را بخواند تا با ریاضات و مجاهدات و احوال آنها آشنا
شود. در مرحله بعد سالک باید ترك کتاب کرده و به
کاری که شیخ برای او مصلحت می بیند تن در دهد.
صوفیه به مساله دستگیری شیخ دانا اهمیت بسیاری
می دهند، چرا که معتقدند هر که هرچه یافت از صحبت
دانا یافت بگفته نسفی:

«اگر سالی يك روز، بلکه يك لحظه به
صحبت دانائی رسید، و مستعد و شایسته صحبت
دانا شد، بهتر از آن بود که صد سال، بلکه هزار
سال به ریاضات و مجاهدات مشغول باشد»^{۱۲}.

البته سالک باید در برخورد با شیخ و دانای خود

۱۱- همان ص ۳-۱۲.

۱۲- همان ص ۱۱-۱۰.

همواره رعایت ادب را کرده و هیچگاه سخنی را بر زبان جاری نسازد که شیخ خود را رنجیده خاطر سازد. در بحث از سیر و سلوك باید نظری هم به ارکان ششگانه انداخت. رکن اول سلوك هادی و رهنماست. رکن دوم نیز ارادت و محبت به هادی است. به این معنا که سالک نباید هیچکس را به اندازه هادی و رهنمای خود دوست داشته باشد. رکن سوم فرمانبرداری است، یعنی سالک باید ترك اطاعت و تقلید از همه کس حتی پدر و مادر خود کرده و فقط از فرامین هادی و دانای خود پیروی کند.

رکن چهارم ترك رای است، یعنی هیچ کاری را بر اساس رای و اندیشه خود انجام ندهد، حتی اگر آن کار اطاعت و عبادت باشد، رکن پنجم ترك اعتراض و انکار است. یعنی سالک نباید بر آنچه که هادی فرمان می دهد اعتراض کند، چرا که سالک در مقامی نیست که بتواند بد و خوب را تشخیص دهد. رکن ششم ثبات و دوام است، یعنی سالک باید بر اعمال و رفتاری که شرط سلوك است ثابت قدم بوده و به آنها بقاء و دوام دهد.

از دیگر مسائل سیر و سلوك که عارف باید به آن ملتزم باشد ورود به خانقاه و چله نشینی است. چله نشینی که مدت آن چهل روز است شرایطی دارد. نخستین شرط حضور شیخ است به این بیان که هر چند روز یکبار شیخ باید به خلوتگاه سالک برود تا مشکلات او را بر طرف سازد. شرط دوم این است که در این مدت از میان مردم به دور باشد بگونه ای که ذکر او به گوش هیچکس نرسد. شرط سوم آنست که همیشه با وضو باشد. و شرط چهارم صوم است، یعنی سالک باید در این مدت

روزه‌دار باشد. شرط پنجم کم خوردن است، و شرط ششم کم گفتن است به گونه‌ای که در این چهل روز با هیچکس سخن نگوید، مگر با شیخ و خادم خود. شرط هفتم کم خفتن است، و شرط هشتم خاطر شناختن است، یعنی باید خواطر چهارگانه رحمانی، ملکی، نفسانی، و شیطانی را از یکدیگر باز شناسد. شرط نهم نفی خواطر است. به این بیان که باید در این مدت هر خاطری را که بخواهد فکر او را مشغول دارد نفی کند و اگر خاطری به ذهن او خطور کند یا خوابی ببیند باید آنرا برای شیخ خود باز گوید تا شیخ به او کمک کند. شرط دهم نیز ذکر داریم است، یعنی باید بعد از ادای هر يك از نمازهای پنجگانه با صدای بلند ذکر لا اله الا الله بگوید.

البته ذکر از نظر صوفیه مراتبی دارد. بعضی در مراتب میل‌اند یعنی ذاکر به زبان ذکر می‌گوید، اما دل او در بازار است، مشغول خرید و فروش. در مرتبه دوم که مرتبه ارادت است، دل سالک حاضر نیست، اما می‌تواند آنرا به تکلف حاضر کند. مرتبه سوم نیز مرتبه محبت است. به این بیان که ذکر بر دل سالک مستولی است و به تکلف می‌توان دل را از عالم بالا به عالم پائین فرا خواند و کمتر ذاکری می‌تواند به این مقام — که مقام قرب است — گام نهد.

بالاترین مرتبه، مرتبه عشق است که در آن مذکور — نه ذکر — بر دل سالک مستولی می‌شود یعنی معشوق بر دل عاشق مستولی می‌شود نه نام وی. و فرق بسیار است میان آنکه نام معشوق بر دل مستولی باشد با آنکه خود معشوق بر دل مستولی بشود.

«ای درویش وقت باشد که عاشق چنان مستغرق شود که نام معشوق را فراموش کند، بلکه غیر معشوق هرچیز که باشد جمله فراموش کند. ای درویش: عشق براق سالکان و مرکب روندگان است هر چه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد عشق در يك دم آن جمله را بسوزاند، و عاشق را پاك و صافی گرداند. سالك به صد چله آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق دريك طرفه العین کند، از جهت آنکه عاقل در دنیا است و عاشق در آخرت است، نظر عاقل در سیر به قدم عاشق نرسد»^{۱۳}.

آنچه که در تمام مراحل سیر و سلوک برای سالک مهم است، رهائی از قید و بندهاست. سالک باید به هیچ چیز دل نبندد که بر هر چه دل ببندد آن چیز حجاب و بت اوست:

«ای درویش آن کس که گوید: جامه نو می‌خواهم و کهنه نمی‌خواهم در بند است. و آن کس که گوید: جامه کهنه می‌خواهم و نو نمی‌خواهم در بند است، و بندی از آن روی که بند است تفاوتی نکند. اگر زرین بود یا آهنین، هر دو بند باشد. آزاد آن است که او را به هیچگونه و هیچ نوع بند نبود، که بند بت باشد»^{۱۴}.

۱۳- همان ص ۵-۱۱۳.

۱۴- همان ص ۱۳۸.

عروج سالک آنگاه میسر است که سالک بتواند در بیداری روح را از بدن خویش خارج سازد و احوالی که پس از مرگ بروی مکشوف می‌شود در حال حیات بروی آشکار گردد و بهشت و دوزخ را از هم‌اکنون مشاهده کند و از مرتبه علم‌الیقین به مرتبه حق‌الیقین برسد.

از نظر صوفیه، انسان کامل قادر است تا در عالم بیداری ارواح انبیاء و اولیاء و ملائکه را ببیند و با ایشان سخن گوید، و از ایشان مدد و یاری خواهد.

انسان کامل نه تنها در دنیا منشأ اثر است که حتی پس از مرگ نیز اگر مردم بر سر مزار او جمع آیند و از او مدد خواهند، مدد کند. بگونه‌ای که اگر زائر، علم و معرفت از روح او بطلبد در همان ساعت مطلوب بر دل وی فرود آید.

انسان کامل از آنجا که زنده، و خلاصه موجودات است - در عالم وجود خالی از نقش نیست، چرا که هر چه از عالم غیب بخواهد به عالم شهادت روانه شود باید در ابتداء بر دل انسان کامل فرود آید.

انسان کامل از دیدگاه شمس تبریزی

اندیشه انسان نمونه و والا در آثار شمس تبریزی نیز که همزمان با ابن عربی بوده، بچشم می‌خورد. شمس هیچگاه اصطلاح انسان کامل را به کار نبرده، بلکه به جای آن از عباراتی شبیه «شیخ کامل» و گاه «کاملان» و «خاصان خدا» یاد کرده است.

ویژگی‌هایی که شمس برای انسان نمونه خود نام می‌برد آنچنان است که مجموع آنها را کمتر می‌توان

در اندیشه‌های دیگر متصوفه که از انسان کامل سخن گفته‌اند یافت.

از همینجاست که وی چنین انسانی را نادر و پنهان می‌داند.

«اغلب خاصان خدا، آنانند که کرامت‌های ایشان، پنهان است، بر هر کسی آشکارا، نشود. چنانکه ایشان پنهانند»^{۱۵}.

انسان کامل شمس هم جاذبه دارد و هم دافعه، چه آنکه کمال حقیقی در آنست که آدمی به‌هنگام لطف، لطف کند، و به‌هنگام قهر، قهر. و این نظر شمس بر خلاف آراء بعضی از صوفیه است که انسان نمونه را موجودی سراسر مهر و محبت می‌دانند که هیچگونه خلافی او را به‌خشم و قهر نمی‌کشاند.

«مبالغه می‌کنند که: فلان کس همه لطف محض است: پندارند که: کمال، در آن است نیست: آنکه همه لطف باشد، ناقص است: ... بلکه هم «لطف» می‌باید و هم «قهر»»^{۱۶}.

انسان کامل دیگر خواه و مردمی است. او کسی نیست که تنها گلیم خویش از آب بدر برد و به‌فکر دیگران نباشد. چنین انسانی خود را مسئول و متعهد می‌داند تا دیگران را یاری کرده واز وحل گمراهی نجات دهد.

۱۵- خط سوم، قسمت ۲ ص ۱۷.

۱۶- همان ص ۹-۱۵۸.

«اگر در این راه که می‌روی، مجاهده میکنی،
و شب و روز، می‌کوشی، صادقی؟ چرا دیگری
را راه نمی‌نمائی؟ و او را به «خواب خرگوش»
درمی‌اندازی؟»^{۱۷}.

انسان کامل تا آنجا بفکر دیگران و ارشاد مردمان
است که اگر عداوتی در حقش بشود هیچگاه دست از
ارشاد و راهنمایی برنخواهد داشت.

«آنها که با اولیاء حق عداوت می‌کنند، پندارند،
در حق ایشان، بدی می‌کنند: غلط است بلکه
نیکی می‌کنند، دل ایشان را بر خود سرد می‌کنند؟
[هرگز] زیر ایشان، غمخوار عالم‌اند و این
مهر و نگرانی، برکسی همچو باری است که
گوئی این کوه قاف را برگردن، و کتف‌های او
محکم‌تر کنند، و برین زیادت کنند. یعنی چیزی
کنند که مهر، بیفزاید، و او غمخوار ایشان،
بیشتر شود»^{۱۸}.

شمس به تصفیه درون و پالایش آلودگیهای نفسانی
سخت توجه دارد، زیرا که کنترل نفس اماره از شروط
اساسی راه کمال است.
«خداپرستی، آنستکه خودپرستی را رها کنی»^{۱۹}.

«اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی،

۱۷- همان ص ۱۵۵.

۱۸ و ۱۹- همان ص ۸-۱۷ و ۱۹۳.

و آن خیانت‌های پنهانی را پاك کردن گیری،
این پاکی و نیکی که داری بیشتر شود^{۲۰}».
«چرك اندرون می‌باید پاك شود که ذره‌ای از
«چرك اندرون» آن کند که صد هزار، «چرك
بیرون» نکند. آن «چرك اندرون» را کدام آب پاك
کند؟ سه چهار مشك از آب دیده، نه هر آب دیده‌ای
الا آب دیده‌ای که از صدق خیزد^{۲۱}».

انسان کامل باید آکنده از مهر و محبت و خوشبینی
باشد، بگونه‌ای که به هر چه می‌نگرد جز به دیده حسن
نگردد.

«همه عاشقان «راستین» – هر چیز را، چنان بینند
که آن چیز هست زیرا که به نور حق می‌بینند...
ایشان، خود هرگز بر عیب عاشق نشوند^{۲۲}».

انسان نمونه شمس موجودیست که از علم در جهت
منافع دنیوی استفاده نمی‌کند، چرا که اگر چنین کند به
دام مذلت فرو می‌افتد.

«تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می‌کنی؟ این
رسن از بهر آن است که از چه برآیند، نه از بهر
آنکه از این چه به‌چاه‌های دگر فرو روند^{۲۳}».

۲۰- مقالات شمس تبریزی ص ۱۰۰.

۲۱- همان ص ۱۳۹.

۲۲- خط سوم قسمت ۲ ص ۱۳۸.

۲۳- مقالات شمس تبریزی ص ۳-۱۹۲.

انسان کامل باید در برابر مشکلات و نامایمات روزگار شکیبا و صبور باشد، چه آنکه ایستادگی و استقامت در برابر رنجها و دردها نشانه ایست از بلوغ فکری و عملی. انسان کامل از دو بعد اندیشه و خودآگاهی برخوردار است. این چنین انسانی در جستجوی «خود» است تا خویشتن خویش را باز یابد.

«این قدر، عمر که ترا هست، در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص عالم چه خرج می کنی؟»^{۲۴}.

شمس چون دیگر متصوفه برای انسان کامل خود طریقه کشف و شهود را که از آن به «گشاد باطن» نام می برد شرط اساسی نیل به کمال می داند. روشن بینی و اشراق بدیده شمس از عقل و خرد بالاتر است زیرا که:

«عقل تا درگاه ره می برد، اما، اندرون خانه ره نمی برد. آنجا عقل حجابست و دل حجاب و سر حجاب»^{۲۵}.

«مارا، آن «گشاداندرون» می باید کاشکی این چه داریم، همه بستندی آنچه آن ماست، به حقیقت به ما دادندی»^{۲۶}.

نقد و بررسی انسان کامل متصوفه

انسان کاملی را که صوفیه مطرح می سازند دارای

۲۴- خط سوم قسمت ۲ ص ۱۷۷.
۲۵ و ۲۶- همان ۷۹ و ۱۹۱.

ویژگیهای مثبت بسیاری است که دو ویژگی آن قابل توجه است:

۱- توجه به خدا و عشق و پرستش او

۲- اهمیت دادن به دنیای درون و مبارزه با نفس

اماره

در میان همه مکاتبی که درباره انسان کامل سخن گفته‌اند هیچ آئین و مکتبی را نمی‌توان سراغ گرفت که مانند تصوف توجه به خدا داشته باشد. برای صوفی هیچ چیز مانند گرایش و عشق به خدا مهم نیست و صوفی صافی‌دل باید همه بندهای تعلق را از خود جدا سازد تا دل وی آماده تجلی حق شود. آنچه که به این نحله از نحلل چهارگانه تفکر ارج خاصی می‌بخشد همین توجه به خدا و عشق و شوریست که بر اثر آن به سالک دست می‌دهد. و برآستی که انسان کامل صوفیه سراسر شور است و ذوق و وجود وی آکنده از عشق و محبت است و هیچگاه نمی‌توان او را موجودی سرد و بی‌احساس یافت. اصحاب تصوف به‌خوبی به این حقیقت پی برده‌اند که برای رسیدن به سرمنزل مقصود و کمال نامتناهی باید موجودی را مورد گرایش و پرستش قرار داد که کمال بینهایت باشد تا هرچه انسان بسوی او سیر می‌کند باز هم مسیری برای وصال به او باقی باشد.

توجه به دنیای درون نیز از ویژگیهای تصوف است. این مکتب با دستورالعمل‌های خود می‌کوشد تا درون را پالایش دهد، چرا که پالایش درون از آلودگیها موجب بروز و ظهور نیروهای شگرفی می‌شود که در نهاد آدمی نهفته است.

اگرچه مبارزه با خودخواهی‌ها و نابودی نفس اماره

را می‌توان در عموم مکاتب و آئین‌های هندی سراغ گرفت و در این بعد، تصوف با بسیاری از مکاتب هندی مشترك است ولی نحوه مبارزه این مکتب یا دیگر مکاتب فرق می‌کند، و درواقع تصوف در رابطه با خدا و ذکر و نیایش او و خانقاه‌نشینی می‌خواهد خودخواهی را نابود سازد. در حالیکه در بسیاری از مکاتب هندی اثری از شور و عشق صوفیانه نسبت به خدا وجود ندارد. البته این سخن نه بدان معناست که مکاتب هندی معتقد به خدا نیستند، بلکه در بعضی از آنها چون آئین بودا توجه چندانی به خدا نمی‌شود، گذشته از آنکه در تصوف از برکت آئین محمدی، خدا قابل شناسائی است (هرچند با دیده دل)، اما در آئین‌های هندی خدا قابل شناسائی نیست و اساساً خدای آنها مبهم است.

از ویژگیهای مثبت تصوف که بگذریم این مکتب از انتقاداتی چند خالی نیست. انتقادهای وارد بر تصوف و انسان کاملی را که معرفی می‌کند در زیر سه عنوان می‌توان خلاصه کرد:

- ۱- بی‌توجهی به عالم برون
- ۲- بی‌توجهی به امور اجتماعی
- ۳- رفتارها و ریاضت‌های منفی

اگرچه توجه به عالم درون و ابعادی که در درون آدمی وجود دارد از نکات اساسی تصوف بشمار می‌رود، اما توجه بیش از حد به آن بگونه‌ای که موجب فراموشی عالم برون شود، از نقاط ضعف این مکتب بشمار می‌رود، چرا که ممکنست آدمی به پرستش درون دچار شود و

شگفتی‌های عالم درون او را از توجه به دنیای بیرون باز دارد. آیا نه اینست که بسیاری از شطحیات صوفیه ناشی از همین عشق به عالم درون است؟ آیا مگر نه اینست که انالحق گفتن منصور حلاج و دیگر عقائد واهی بعضی از صوفیه از همین غوطه‌ور شدن در عالم درون ناشی شده است؟

همین درون‌گرایی افراطی است که بسیاری از صوفیه را از مشاهده واقعیات و حقایق عالم طبیعت ناتوان می‌سازد و به آن‌ها اجازه آن را نمی‌دهد تا به سیر در آفاق عالم بپردازند. و اساساً توجه به یک بعد از ابعاد انسانی، چون توجه به دنیای درون، دلیل بر آن نیست تا به حذف دیگر ابعاد انسان، از جمله واقعیات عالم خارج بپردازیم.

انتقاد دیگری که بر بسیاری از متصوفه می‌توان وارد ساخت، اینست که اینان عموماً از واقعیات اجتماعی خود بدورند. نسبت به دردها و مشکلاتی که در جامعه آنها وجود دارد بی‌تفاوتند. نظام اجتماعی حاکم بر جامعه هرگونه باشد برای صوفی مهم نیست. چه حاکم عادل حکومت کند و چه حاکم ظالم و فاسد، چه مردم در فقر و بدبختی باشند و چه در رفاه و خوشبختی. مردم هرگونه زندگی کنند و جامعه هرگونه اداره شود برای آنها چندان مهم نیست و تاکنون هم کمتر دیده شده که این گروه در جهت مبارزه با مفاسد و ظلم و ستم‌های - اجتماعی گامی بردارند. افرادی گوشه‌گیرند و سردر گریبان خویش دارند، و حداکثر تلاششان اینست تا تنی چند از سالکان را به سرمنزل مقصود برسانند، درحالی‌که میدانیم انسان ایده‌آل که الگوی همه انسانهاست باید

موجودی درگیر باشد. به آنچه که در جامعه اش میگذرد توجه داشته باشد، با مفاسد و فسق و فجورها به مبارزه برخیزد و نه تنها درد آشنای خود که درد آشنای دیگران نیز باشد، دافع ظالم و مدافع مظلوم باشد و خلاصه آنکه تقوی او تقوی ستیز باشد نه تقوی گریز.

انتقاد سومی که برانسان کامل صوفیه می توان وارد آورد، رفتارها و ریاضت های منفی چنین انسانی است. انسان کامل صوفیه برای نیل به کمال از هرگونه تعلق به زندگی و دنیا خود را بری می داند تا مبادا عالم حجابی برسر راه وصول به جهان غیب شود و حتی گاه میشود که صوفی در این راه ترك خانه و خانواده نموده و سر به بیابان می نهد، و بدینوسیله از مسئولیتهای زندگی سرباز می زند. از همینجاست که بسیاری از آنان نه تنها بعنوان انسان کامل در جامعه تلقی نمی شوند، بلکه مورد طعن و لعن مردم نیز قرار می گرفتند.

چنانکه ذوالنون مصری بر اثر سعایت مردمان نزدیک بود، به دست خلیفه بقتل برسد. بایزید بسطامی را مردم از شهر بیرون راندند و حلاج را هم که سرانجام بدار آویختند.

در اینجا خالی از فایده نیست تا به برخی از رفتارهای صوفیه اشاره کنیم.

از جمله کسانی که طرز بیان و اعمال و رفتارشان زبانزد اهل نظر است، حلاج است. می نویسند که یکروز حلاج به بازار «قطعیه» وارد شد و درحالی که اشک می ریخت فریاد زد:

«مردم از دست خدا به دادم برسید. مرا زمن

ر بوده و به خود باز نمی‌گذارد. طاقت حضورش را ندارم. از هجران می‌ترسم و از اینکه در پی آن، غایب گردم و محروم. وای بر آنکس که از پس حضور به غیبت گرفتار شود و بعد از وصل به هجران دچار آید... ۲۷».

همچنین گاه به جامع منصور در می‌آمد و از مردم در می‌خواست به حرف وی گوش دهند. مردم هم از دوست و دشمن بروی ازدحام می‌کردند. آنگاه روی به مردم می‌کرد و می‌گفت:

«یاران بدانید که خداوند خون من بر شما روا کرد. مرا بکشید. بعضی مردم از این حرف به گریه افتادند. یکی می‌پرسید: ای شیخ، چگونه کسی را توان کشت که نماز و روزه به جامی آورد و «قرآن» می‌خواند؟ و او جواب می‌داد: آنچیز که خون من برای آن ریخته می‌شود و رای کار نماز و روزه است و خواندن «قرآن». مرا بکشید شما مزد خواهید یافت و من آسایش... ۲۸».

چیزهایی هم که از «شبلی» نقل می‌کنند بی‌شبهت به اعمال و رفتار حلاج نیست. می‌گویند پاره‌ای از آتش در دست گرفته بود و می‌دوید. از او سؤال کردند که این آتش برای چیست؟ پاسخ داد که می‌روم تا کعبه را آتش زنم تا مردم از خانه به‌خدای پناه برند.

همچنین می‌گویند چوبی بدست گرفته بود که بر
هر دو سر آن آتش زده بود و می‌گفت می‌خواهم با يك سر
این چوب دوزخ را آتش زنم و با سر دیگرش بهشت را تا
مردم تنها به خدا بپردازند نه به بهشت و دوزخ.

شوریدگی‌ها و رفتارهای نابهنجار شبلی سرانجام
او را به تیمارستان کشاند. می‌گویند که وقتی دوستان
و یارانش او را به تیمارستان بردند و به زنجیرش
بستند. در آنجا گفت در نزد شما من دیوانه هستم و شما
عقل، ای کاش هم بردیوانگی من افزوده شود و هم بر
عقل شما، چرا که من با این دیوانگی هر روز به او
نزدیکتر می‌شوم و شما با عقل خویش هر روز دورتر.

در همین تیمارستان بود که وقتی تنی چند به
ملاقاتش می‌روند از آنها سؤال می‌کند که شما کیستید؟
پاسخ می‌شنود که دوستان تو هستیم. می‌گویند در همان
حال سنگی را بر میدارد و به سوی آنها پرتاب می‌کند.
بناچار همه از نزد او فرار می‌کنند. او فریاد برمی‌آورد
که شما دروغگو هستید، چرا که دوست به خاطر يك سنگ
از دوست نمی‌گریزد.

اگرچه در بعضی از این رفتارها نکته‌های دقیق
دیده میشود، بطوریکه می‌توان درس‌هایی برای گمشدگان
حق و حقیقت باشد و برای لحظاتی آنها را به خود آورده
و بیدارشان سازد، اما در مواردی آنچنان شك و شبیه
ایجاد می‌کند که نمی‌توان آنها را پذیرفت.

ریاضت‌های منفی صوفیانه و کشتن نفس، بجای
کنترل آن، و محرومیت‌ها و سختی‌هایی چون گرسنگی و
بی‌اعتنائی‌هایی که آنان برخود و کسان خویش روا
می‌دارند تا به مقام کمال نائل آیند، نه تنها انسان را به

چنین مقصودی نمی‌رساند، بلکه مانعی هم برسر راه
کمال حقیقی می‌باشد. بعضی از این ریاضتها آنچنان
است که آدمی به حیرت فرو می‌رود از جمله آنکه می‌گویند
«شبللی» نمک برچشمش می‌ریخت تا بر اثر سوز و درد
آن خواب به چشمش راه پیدا نکند. یا آنکه می‌گویند
گاهی اوقات به حجره‌اش می‌رفت و با چوبهائی چند بر تن
خود می‌زد تا باین وسیله خود را بخاطر لحظه‌هائی که از
یاد خدا غافل بوده است تنبیه و مجازات نماید.

انسان کامل از دیدگاه مولوی

از دیدگاه مولانا انسان موجودیست دوبعدی، که يك بعد آن جسم است و بعد دیگر آن روح. و هريك از این دو نیز سیری مخصوص به خود دارد. جنبه جسمانی انسان از حیوان است و حیوان نیز از نبات و نبات نیز از جماد. بنابراین جسم انسانی از جماد شروع شده تا به انسان رسیده است.

آمده اول به اقلیم جماد
و ز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد
باز از حیوان سوی انسانیش
می کشد آن خالق که دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
باشد اکنون عاقل ودانا ورفت

اما بعد روحی انسان نیز داستانی مخصوص به خود
دارد، چرا که اصل آن از عالم لاهوت است و برای مدتی
محدود به عالم ناسوت گام نهاده و در تخته بند تن اسیر
شده است. مرغ جان انسان که به قفس تن گرفتار آمده
همواره روبسوی اصل خود دارد و از جدائی از نیستان
خویش همواره شکوه‌ها دارد و شکایت‌ها.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدائی‌ها شکایت می‌کند
از نیستان تا مرا بریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه ازفراق
تا بگویم سوز درد اشتیاق

بنابر اعتقاد مولانا آدمی جوهر وجودی عالم است
و هر آنچه غیر اوست فرع بر وجود وی است.

جوهرست انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و سایه‌اندو او غرض
بحر علمی در نمی پنهان شده
در دوگز تن، عالمی پنهان شده

نیروهای متضاد در انسان

مولانا از نقطه نظر بعد روحی و روانی انسان را

موجودی می‌داند که نیروهای متضاد در وی آمیخته‌اند. به این بیان که هم میل به سوی عالم بالا و ماوراءطبیعت دارد و هم میل به سوی عالم پائین و خور و خواب و شهوت، میلی در درون انسان است که او را بسوی خدا و بندگی او می‌کشاند و میلی در نهاد وی است که او را به سوی ذلت‌ها و خواریها و دنیا زدگی‌ها می‌کشاند. اگر این موجود گام به سوی خدا نهد از فرشته برتر می‌شود و اگر هم در جهت حیوانیت سیر کند از حیوان پست‌تر می‌شود.

آدمیزاده طرفه معجونی است
کز فرشته سرشته و ز حیوان
گر کند میل این شود پس از این
ور کند میل آن شود به از آن

از نظر مولانا این طرفه معجون می‌تواند تا آنجا به
اسفل سافلین سقوط کند که هیچ وسیله‌ای برای نجات
وی از قعر چاه طبیعت نمی‌توان سراغ گرفت.

در چهری افتاد کانرا غور نیست
وان گناه اوست جبر و جور نیست
در چهری انداخت او خود را که من
در خور قعرش نمی‌یابم رسن

آن نیروئی که موجب به تباهی کشانده شدن انسان
می‌شود، از نظر مولانا «نفس اماره» است. و اهمیت
این مسأله در انسان‌شناسی مولانا تا آنجاست که هیچ‌چیز

به اندازه آن مورد توجه مولانا قرار نگرفته است. کمتر حکایتی از مولانا را در مثنوی و یا دیگر آثار او می‌توان سراغ گرفت که در آن بگونه‌ای از نفس اماره و ضرر و زیان‌های آن سخن بمیان نیامده باشد. در اندیشه مولانا ریشه همه بدبختی‌ها و گرفتاریهای بشر به جهت عدم کنترل نفس اماره است. و در واقع نفس اماره چونان اردهائی است که مبارزه با آن سخت مشکل و توانفرساست، و همتی مردانه می‌خواهد تا آدمی بتواند بر این بت درونی که ما در همه بت‌هاست غلبه کند.

مادر بت‌ها بت نفس شماست
ز آنکه آن بت‌مار و این بت اردهاست
نفست اردهاست اوکی مرده است
از غم بی‌آلتی افسرده است

اگر انسان نتواند این بت درونی را به بند بکشد
همواره بنده و اسیر آن خواهد بود، و آنهنگام آدمی می‌تواند
تواند قدمی بسوی کمال بردارد که خود را از شر این
بت درونی رها سازد.

چون ز خود رستی همه برهان شدی
چونکه گفتی بنده‌ام سلطان شدی

انسان کامل از دیدگاه مولوی

انسان کامل مولانا انسانی است که ذاتاً و بطور
فطری و نهادی با دیگر انسان‌ها تفاوت دارد، از جمله

آنکه انسان کامل روح و جانی دارد زائد بر دیگر افراد انسانی.

باز غیر عقل و جان آدمی
هست جانی در نبی و در ولی

مولانا - برخلاف صدرالدین شیرازی که روح را جسمانیة الحدوث می‌داند - براین عقیده است که نفس ناطقه آدمی روحانیة الحدوث است یعنی قبل از پیدایش بدن خاکی در عالم مجردات و مفارقات بسر می‌برده و بناچار به عالم ناسوت فرود آمده و اسیر ماده و مادیات شده است، و از آنجا که این مرغ اسیر، هوای باغ ملکوت را در سر دارد پس از انهدام تخته‌بند تن بار دیگر به جهان نورانی مجردات علوی باز خواهد گشت.

منبسط بودیم و یک‌گوهر همه
بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تارود فرق از میان این فریق

روح انسانی که از عالم مجردات علوی به جهان ظلمانی تن گرفتار آمده همواره خواهان آنست تا بند تعلق از ماده و مادیات و شهوات حیوانی بگسلد و به

مبدأ خویش واصل گردد.

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای
تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها
تن زده اندر زمین، چنگال‌ها
زین کند نفرین حکیم خوش دهن
بر سواری کوفرو ناید زتن

نه تنها مولانا به اختلاف ذاتی ارواح و نفوس
انسانی معتقد است، که حتی تفاوت دریافت‌ها و عقول
آدمی را نیز - برخلاف معتزله - ذاتی و فطری می‌داند.

این تفاوت عقل‌ها را نیک‌دان
در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی در ضیاء چون آفتاب
هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون ستاره آتشی
هست عقلی چون چراغ سرخوشی
ز آنکه ابراز پیش او چون واجه
نور یزدان بین خرده‌ها بردرد
عقل‌های خلق عکس عقل او
عقل او مشک است و عقل خلق بو

گفتیم انسان کامل از دیدگاه مولانا هم از نقطه نظر
نفس ناطقه و هم از نظر عقل و ادراکات با دیگر انسان‌ها
اختلاف دارد، و از همینجاست که هر که شایسته چنین

عنوانی شود در صف برگزیدگان الهی — که شامل انبیاء و اولیاء و ابدال و پیران سرسپرده است قرار می‌گیرد.

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است
آن دل ابدال یا پیغمبر است

هین که اسرافیل وقتند اولیاء
مرده را ز ایشان حیاتست و بقا

پاسبان آفتابند اولیاء
در بشر واقف ز اسرار خدا

انسان کامل همواره مقام خلافت الهیه را بعهده دارد، چرا که مظهری از مظاهر اسماء و صفات الهی بشمار می‌رود. و در واقع این نظر مولانا از آنجا ریشه می‌گیرد که وی فلسفه خلقت را براساس تجلی حق تعالی در عالم اعیان و موجودات تبیین می‌کند.

چون مراد و حکم یزدان غفور
بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ئی
تا بود شاهیش را آئینه‌ئی
پس صفای بی‌حدودش داد او
و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او

اقتضای جهان هستی اینست که در هر عصر وزمانی
انسانی که کاملتر و والاتر از همگان است، رهبری امت

را بعهده گیرد و جاهلان و دورماندگان راه حق و حقیقت
را از وحل گمراهی و ظلمات نفسانی نجات بخشد.

پس بهر دوری ولیی قائم است
تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی و هادی وی است ای راهجو
هم نهان و هم نشسته پیش رو

آب بهر آن بیارید از سماك
تا پلیدان را کند از خبث پاك
خود غرض زین آب، جان اولیاست
كو غسل تیرگیهای شماست

اینکه غالب افراد انسانی قادر نیستند تا حجت کامل
الهی را که رهبری خلائق بشری را بعهده دارد دیدار
نمایند از این جهت است که غفلت و بی خبری و خودبینی
و آلودگی های نفسانی حجابی در برابر دیدگان آنها
نهاده است. باید از خود رست و به حق پیوست و از
ناپاکی ها و آلودگی ها مبرا شد تا قطب زمان و ولی دهر
را ملاقات نمود.

هم سلیمان هست اندر دورما
که دهد صلح و نماند جور ما
هم سلیمان هست اکنون، لیک ما
از نشاط دور بینی در عما
دور بینی، کور دارد مرد را
همچو خفته در سرا، کور از سرا

حمد لله کاین رسن آویختند
فضل و رحمت را بهم آمیختند
دست کورانہ به حبلا الله زن
جز به امر و نہی یزدانی متن

ویژگی های انسان کامل

انسانی که به مقام شامخ انسان کامل نائل آید، از صفات و ویژگی هایی برخوردار می شود که چه بسا افراد عامی و معمولی فاقد هریک از آن صفات پسندیده و اخلاقیات حمیده باشند، از جمله آنکه اولیای الهی و برگزیدگان خدا همواره می کوشند تا از فیض وجودی خویش دیگران را بهره ور سازند، بدون آنکه انتظار هیچگونه پاداشی داشته باشند.

آنکه بدهد بی امید سودها
آن خدای است، آن خدای است، آن خدا
یا ولی حق که خوی حق گرفت
نور گشت و تابش مطلق گرفت
کو غنی است و جز او جمله فقیر
کی فقیری بی عوض گوید که گیر

وارستگان راه حقیقت که از خود گذشته اند و به حق پیوسته اند، همواره از اسرار غیبی و اوضاع و احوال پنهانی خلأ آگاهند.

شیخ واقف گشته از اندیشه‌اش
 شیخ چون شیراست و دل‌ها بیشه‌اش
 چون رجا و خوف در دل‌ها روان
 نیست بروی مخفی اسرار نهان
 دل نگه‌دارید ای بی‌حاصلان
 در حضور حضرت صاحب‌دلان
 هرچه زیر چرخ هستند امهات
 از جمادی و از بهیمه و ز نبات
 هریکی از درد غیری غافلند
 جز کسانی که نبیه و عاقلند
 آنچه صاحب‌دل بداند حال تو
 تو ز حال خود ندانی ای عمو
 آنچه بیند در جبینت اهل دل
 کی ببینی درخود، ای از خود خجل

دم اولیاء و برگزیدگان حق همچون نفخه‌ای از
 نفخات الهی است که گاه بر درون آدمی تابیدن می‌گیرد
 و انسان را بسوی بارگاه ربوبی می‌کشاند. از این روی
 انسان‌های معمولی همواره باید مترصد آن باشند تا اگر
 نفخه‌ای از این نفخات بر روان آنها فرود آمد آن را
 غنیمت شمرده و پذیرای آن شوند.

گفت پیغمبر که نفختهای حق
 اندر این ایام می‌آرد سبق
 گوش هش دارید این اوقات را
 در ربائید این چنین نفخات را

نفخه ئی آمد شما را دید و رفت
هر که را می خواست جان بخشید و رفت
نفخه دیگر رسید آگاه باش
تا از این هم وانمانی خواجه تاش

انسان های کامل و ابدال و پیران طریقت بر اثر
انقطاع از شواغل حسی مادی و توغل در امور معنوی بجائی
میرسند که کرامات و خرق عادات از آنها سر می زند.

معجزاتی و کراماتی خفی
برزند بردل ز پیران صفی
کاندرونشان صد قیامت نقدهست
کمترین، آنکه شود همسایه مست
پر زند از جان کامل معجزات
برخمیر جان طالب چون حیات

اولیای خدا در مثل چون اصحاب کهف اند که قدرت
الهی آنها را از این پهلوی به آن پهلوی می گرداند. تمامی
افعال و کردار اینان از حق تعالی است و وجودشان چون
کوه ماند که بازگو کننده صدای دیگر است. به عبارت
دیگر آلت فعل الهی هستند.

اولیاء اصحاب کهف اند ای عنود
در قیام و در تقلب هم رقود
می کشد شان بی تکلف در فعال
بی خبر ذات الیمین ذات الشمال

چیست آن ذات الیمین، فعل حسن
چیست آن ذات الشمال، اشغال تن
گرتو نبینی شان بدشواری درون
نیست شان خوفی ولاهم یحزنون
می رود این هردو کار از اولیا
بی خبر زین هردو ایشان چون صدا
گر صدایت بشنوند از خیر و شر
ذات که باشد ز هردو بی خبر

از همینجاست که مولانا همنشینی و صحبت با اولیاء
را نزدیکی با خدا و دوری از ایشان را دوری از حق تعالی
می داند.

هر که خواهد همنشینی با خدا
گو نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بگسلی
تو هلاکی، ز آنکه جزوبی کلی

چون شوی دور از حضور اولیاء
در حقیقت گشته ئی دور از خدا
سایه شاهان طلب هردم شتاب
تا شوی زان سایه، بمهر ز آفتاب

مولانا دربارهٔ ویژگی های انسان کامل و مراحل
کمال وی چنین می گوید:

صورتش برخاک و جان در لامکان
 لامکانی فوق و هم سالکان
 هر دمی او را یکی معراج خاص
 برسر فرقش نهد حق تاج خاص
 لامکانی نی که دروهم آیدت
 هر دمی در وی خیالی زایدت
 بل مکان ولا مکان در حکم او
 همچو در حکم بهشتی، چار جنو

اتحاد انسان کامل با مبدء وجود

مولانا چون دیگر عرفا به اتحاد انسان کامل با مبدء
 وجود اعتقاد دارد، اما اندیشه او خالی از شطحیات
 صوفیانه است، زیرا وی به اتحاد نوری و تجلی نور حق
 در کسوت وجود بشری معتقد است نه به اتحاد ذاتی و
 حلولی که آدمی را به بیراهه های کفر و زندقه می کشاند.

من نیم جنس شهنشه، دور از او
 بل که دارم در تجلی نور از او

دانشمند فقید «استاد جلال الدین همائی» در اینباره
 بیان عمیقی دارد که نقل آن خالی از فایده نیست:

«اگر از مولوی پیرسید که آن ولی کامل که منظور
 شماست، چه خصوصیت دارد که او را برگزیده
 حق و نوعی جدا و مستثنی از سایر اصناف و
 اشخاص انسانی می دانید؟ در جواب می گوید:

اینجا حق در هیکل و حلیه بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، نه از راه حلول و نه به طریق وحدت ذاتی شخصی، بل که از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی، و فنای تاریکی در روشنائی و زوال شخصیت و جدا شدن تعین از هستی مطلق و بقول گلشن راز:

تعیین بود کز هستی جدا شد
 نه حق بنده و نه بنده خدا شد
 چو ممکن گرد امکان برفشانند
 بجز واجب دگر چیزی نماند

مقصود مولوی بیان این لطیفه عرفانی است که انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آئینه سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است. مولوی می گوید: حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلاق باشد، پس انسان کامل عین حق است از راه اتحاد ظاهر و مظهر، و به وحدت تجلی نه به اتحاد ذاتی یا حلول خدا در هیکل انسانی «تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً»

می فتد این عقل ها در افتقار
 در مفاکی حلول و اتحاد

و به عبارت دیگر وحدت حق با خلق، یا ظهور حق به جلوه بشری در مقام تجلی است که به اصطلاح عرفا آن را «فیض مقدس» می‌گویند نه در مرتبه ذات «غیب الغیوب» و نیز از جهت ظهور صفت ربوبیت است، نه از جنبه الوهیت و خالقیت که مخصوص ذات واجب قدیم است تعالی شأنه و تقدس؛ زیرا که اتحاد بشر با حق در مرتبه ذات عقلا ممتنع و اعتقادش عین کفر و ضلالت است؛ و از جمله لوازم و توالی باطلش انقلاب و جوب و قدم ذاتی، به امکان و حدوث ذاتی، و ظهور صفت بی‌زوال سرمدی است در پیکر زوال‌پذیر انسانی، اما در مقام تجلی و ظهور، مظهر با ظاهر متحد می‌شود تا جائی که مولوی می‌گوید:

چون جدا دانی ز حق این خواجه را
گم کنی هم متن و هم دیباچه را
مدحت و تسبیح او تسبیح حق
میوه می‌روید زعین این طبق
دو مگوی و دومخوان و دومدان
بنده را در خواجه خود محو دان^۱

راه و روش‌های نیل به کمال

برای آنکه آدمی به مقام شامخ انسان کامل نائل آید و گام در راه اولیای حق نهد باید که در ابتداء

۱- مولوی نامه ج ۲ ص ۹-۸۰۷.

دست از دنیاپرستی شسته و روح را از تخته بند تن بسوی
امور معنوی و روحانی کشاند.

این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وارهان
باسگان بگذار این مردار را
خرد بشکن شیشه پندار را
ملکتی کان می‌نماید جاودان
ای دلت خفته، توان را خوابدان

باید دل را از آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها پاک نمود تا
اسرار الهی در آن متجلی گردد.
به اعتقاد مولانا به آن دلی میتوان نام دل نهاد که
از هوی و هوس‌ها دور بوده و روی بسوی عرش الهی
داشته باشد.

تو همی گوئی مرا دل نیز هست
دل فراز عرش باشدنی به پست

آن دلی کز آسمانها برتر است
آن دل ابدال یا پیغمبر است
دل تو این آلوده را پنداشتی
لیک دل از اهل دل برداشتی

آری تنها با تصفیۀ جسم و جان و انقطاع از دنیا و
دنیاپرستی و استمداد از عنایات الهی است که آدمی ره
بسوی کمال می‌برد.

پنبهٔ وسواس بیرون کن زگوش
تا بگوشت آید از گردون خروش
تا کنی فهم آن معماهاش را
تا کنی ادراک رمز و فاش را

اگر چه در طریقت مولانا بر روی جهد و کوشش
بشری تکیه شده و جای بجای در مثنوی شریف بدین
نکته اشارت‌ها رفته است که آدمی باید از سعی و تلاش
باز نماند ولی در انسان‌شناسی ملای روم تمسک به دامن
اولیای الهی و دستگیری مردان حق برای راهیابی انسان
به سر منزل مقصود خود ارزشی دیگر دارد.

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر
دامن آن نفس کش را سخت گیر
چون بگیری سخت، آن توفیق هوست
در تو هر قوت که آید جذب اوست

گر به پیوندی بدان شه، شه شوی
سوی هر ادبار تاکی می‌روی
دوستی مقبلان خود کی می‌است
چون نظرشان، کی می‌ائی خود کجاست

مولانا را عقیده بر اینست که راه سیر و سلوک سخت
دشوار است و توان فرسا، و برای رسیدن به مقصود باید
دستورها و فرامین پیر را هر چند که مشکل و طاقت فرسا
باشد پذیرفت، چرا که تحمل دشواری‌ها موجب می‌شود
تا آئینهٔ وجود آدمی صیقلی شود.

ور بهر زخمی تو پرکینه شوی
پس کجا بی صیقل آئینه شوی

در مکتب مولانا عشق به مراد از يك علاقه معمولی
و جزئی سرچشمه می گیرد تا به خود باختگی و عشق
حقیقی برسد. رهبر روحانی می تواند انقلابی در
درون خود ایجاد کرده و او را به سوی قله کمال بکشانند.
البته گرایش به پیر باید در حدی باشد که بعنوان
راهنما برای نیل به کمال تلقی شود نه آنکه هدف تلقی
گردیده و مورد پرستش قرار گیرد. از همین است که
مولانا آن انسانی را شایسته رهبری می داند که خود
راهرو باشد و هیچگاه به فکرش خطور نکند که به
عالیترین مرتبه کمال نائل آمده است.

من غلام آنکه او در هر رباط
خویش را واصل نداند برسماط

آری باید تسلیم پیران راه صدق و خلوص و
سرسپرده کاملان راه حق و حقیقت شد تا آئینه وجود
آدمی صیقلی گردد و زنگارهای روح و روان زدوده
شود.

شرط تسلیم است نه کار دراز
سود نبود در ضلالت ترک تاز

چون گزیدی پیر، نازك دل مباش
سست و ریزیده چو آب و گل مباش

ور بهر زخمی تو پرکینه شوی
پس کجا بی صیقل آئینه شوی

سرسپرده راه کمال چون تسلیم اولیاء حق شد و با
راهنمائی پیر خویش دست به ریاضت‌ها و تکالیف شرعی
زد، باید طالب توفیق و عنایات الهی شود که «جهد
بی توفیق جان‌کندن است.»

ذره‌ئی سایه عنایت بهتر است
از هزاران کوشش طاعت پرست

این همه گفتیم لیک اندر بسیج
بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق
گر ملک باشد سیاهستش ورق

نگاهی به انسان کامل مولانا

سیمائی که مولانا از انسان کامل در مثنوی خویش
ترسیم می‌کند، انسانی است که هم پای بند طریقت
است و هم پای بند شریعت - برای رسیدن به حقیقت
از همینجاست که انسان کامل مولانا با انسان کاملی که
در اندیشه برخی از متصوفه نقش بسته متفاوت است،
چه آنکه جمعی از صوفیه پای‌بندی به شریعت را برای
وصول به حقیقت شرط نمی‌دانند، در حالیکه در
طریقت مولانا پای‌بندی به شریعت از شروط اساسی راه
کمال است.

در واقع برای مولانا شریعت در حکم میزان و ترازوست که بوسیله آن می‌توان حق و باطل را از یکدیگر تمیز داد.

شرع چون کیل و ترازو دان یقین
که بدو خصمان رهند از جنگ و کین
گر ترازو نبود آن خصم از جدال
کی رهد از وهم حیف و احتیال

براین اساس که مولانا شریعت را ملاک و میزان حق و باطل می‌داند و پیروی از آن را برای همه افراد لازم می‌شمارد، انبیاء را که ابلاغ گران پیام حق تعالی هستند طبیبان روح می‌نامد. همانگونه که هرعضوی از اعضای بدن انسان نیازمند طبیبی ویژه است و اگر درد های جسمانی درمان نشود، انسان حیات خود را از دست می‌دهد، همچنان روح انسانی نیز دارای دردها و آلام بیشماری است که طبیبی مخصوص به‌خود دارد که در نخستین مرتبه انبیاء هستند و پس از آنها انسان‌های کامل یعنی اولیاء الله.

مولانا انسانی را کامل و خلیفه الله می‌داند که هم طالب علم اکتسابی است و هم خواهان کشف و شهود و حال و ذوق. روی این حال و ذوق باید تکیه نمود، زیرا انسان کامل مولانا سراسر حال است و شور و ذوق. انسان کامل مولانا اگر چه هدفش الله است و کمال نهائی خود را اتحاد نوری با حق تعالی می‌داند، اما هیچگاه عالم ناسوت را به‌فراموشی نمی‌سپارد. به بیان دیگر اگر چه سیر او در عالم لاهوت است و می‌کوشد تا

وجود خود را لاهوتی سازد، ولی هیچگاه جنبه طبیعی وجود خود را به فراموشی نمی سپارد. چنین فردی عالم را با تمام زشتی‌ها و خوبی‌ها، شرور و خیرهایش را می‌پذیرد و علل و اسباب ظاهری را فراموش نمی‌کند، اگر چه در پس پرده هر سببی، مسبب حقیقی را می‌بیند. از این‌روی این انسان کوشش دارد تا کسانی را که در دار وجود اسیر ماده و مادیات و شهوات هستند نجات بخشد و همه رنگ‌ها را از دل و جان انسان‌ها بزدايد تا بی‌رنگی بر عالم انسانیت حاکم شود.

انسان کامل مولانا گاه عزلت‌نشین است و گاه جمع‌نشین، چرا که اگر محیط را مساعد حال و احوال خود ببیند، یعنی بین خود و دیگران سنجیتی بیابد، گام به میان مردم و اجتماع می‌گذارد و گرنه به‌گوشه عزلت پناه می‌برد تا از شر نااهلان درامان بماند و گمانم براینست که علیرغم ویژگی‌های مثبتی که مولانا برای انسان کامل در نظر می‌گیرد این عیب بزرگی است که از آن چشم‌پوشی نتوان نمود، زیرا ارزش انسان کامل وابسته به آنست که بتواند با کسانی که سنجیت ندارد و برخلاف مسیر او در حرکت‌اند رابطه برقرار کند و بکوشد تا آنها را به راه کمال کشاند، اگر چه در این راه صدمه‌ها ببیند و بی‌حرمتی‌ها. البته این نکته را باید در نظر آورد که مولانا همواره گوشه‌گیری و دوری از جامعه را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه بیشتر تأکید بر روی جهان درون می‌کند و می‌کوشد تا آدمی را بر آن دارد تا برای لحظاتی با «خودحقیقی» خویش تماس برقرار کند.^۲

۲- «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی» ج ۲ ص ۱۳-۸.

