

Rhetoric of Rumi Speech and the Horizon of Human Cognition

M. M. Naseh¹

آفاق معرفت انسانی با تأکید بر بلاغت

کلام مولوی

محمد مهدی ناصح^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۰

Abstract

During some steps of conduct, humankind, take spiritual experience for increase from material world to Inner inspiration world. The principle of human evolution will be related with this kind of conduct. Therefore, humankind migrates in spiritual world from point to point for take inner revelation. In this change, Human nature appears and all of people will be try for taking excellent version of humankind. In this Paper, cognitive aspects of human behaviors have been extracted from best poems of the best Persian poets. In the most of samples has been shown that the mysticism cognition of humankind levelis over materialistic aspects.

Keywords: Human Cognition, Mysticism, The Mystical Celebrities, Philosophy.

چکیده

در طیّ وادی‌های مختلف سلوک است که آدمی با سیر در آفاق و انفس تجربه‌های روحانی خود را به مدد می‌طلبد تا از عالم ظاهر و صورت طبیعت به مرحله وحی و الهام درونی برسد. اصل تکامل انسان مربوط به چنین سیر و سلوکی دانسته شده است، بدین معنی که آدمی در یک سیر باطنی و مهاجرت روحانی بر آن می‌شود تا از جایی به جایی رود و در خود سفر کند و تحول پذیرد. در این تغییر و تحول است که ماهیت انسانی ظهور پیدا می‌کند و هر کسی می‌کوشد تا خود را بدان صورت کامل و نسخه برتر که مظهر عالی بنی نوع است نزدیک کند. در این مقاله جنبه‌های بلاغی شناخت معرفت انسانی از لابه‌لای اشعار شاعران برجسته زبان فارسی به‌ویژه با استعانت از بلاغت کلام مولانا جلال‌الدین بلخی استخراج شده است. بیشتر تمثیل‌های بلاغی این پژوهش نشان‌دهنده آن است که انسان فراتر از اندیشه‌های اومانیستی و قید و بندهای ماتریالیستی محدود کننده بوده و درک ویژگی‌های پنهان او مستلزم چشیدن طعم اندیشه‌های ناب عرفان اسلامی و آثار شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان است.

کلیدواژه‌ها: بلاغت، مولوی بلخی، معرفت انسانی، عرفان، مشاهیر عرفانی، انسان کامل.

۱. استاد بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد.

Naseh@um.ac.ir

1. Retired Professor of Ferdowsi University of Mashhad.

مقدمه

در فرهنگ و ادب ایرانی-اسلامی، خاصه در آثار عرفانی فارسی؛ آفاق معرفت انسانی را کرانه ناپیدا است. بدین توصیف که آدمی برتر از عالم است، او زبده همه مظاهر وجود و جامع همه مراتب هستی می‌باشد. انسان میوه درخت کون و مکان است. او عقل عالم است و هیچ چیزی از رطب و یابس نیست که از وی فوت شده باشد:

جهان انسان شد و انسان جهانی

از ایمن پاکیزه‌تر نبود بیانی

در تفسیر این معانی گفته شده است که حق

تعالی در انسان ظاهر گشته، دیده وی شده است و

از این روی انسان جهانی شده پر از انواع عجایب

معانی و او تنها چیزی است که خود را به طور

مفصل شناخته و دریافته که هفت اقلیم عالم و

قلب جهان هستی اوست. در دریافت‌های اهل

معرفت هست که آدمی مظهر اسم «الله» است و

چون «الله تعالی» من حیث‌الجامعیه مشتمل بر

جميع صفات برتر است، آدم هم نماینده حق تعالی

است و همه مراتب عالم، مدارج مقامات اوست.

(لاهیجی، ۱۳۳۷: ۱۱۲) اما حقیقت انسان، مربوط

به جان اوست که در قالب تن تعبیه شده است و

هم او علتی شده برای همه خلق روزگار. (نسفی،

۱۳۴۱: ۷۲) بدین ترتیب مراد از انسان، بیان یک

حقیقت انسانی است که هویت نوع کامل بشری را

می‌نماید و نه آن چیزی است که ناظر به هویت

«فرد» یا «شخص» معینی گردد. انسان در این

وادی، یک نوع تشخص ماهوی است که به

صورت قانون علم کلی حیات مطرح می‌شود:

نور بسیط لمعه‌ای از آفتاب ماست

بحر محیط جرعه جام شراب ماست

قانون علم کلی و کشف عقل کل

حرفی ز دفتر و ورقی از کتاب ماست

(میرعبدالله، ۱۳۵۵: ۶۵)

این نور بسیط، در حقیقت مربوط به نور

چشم علم می‌شود که همانا آدمی است و در این

چشم است که حق تعالی مشاهده جمال خود

کند. به تعبیر دیگر، این نور، دیده آدمی است یا

اینکه اصلاً خود آدمی «نور» است و خداوند

آدمی را از عقل و «نور مکنون» آفرید. (مستملی

بخاری، ۱۲۴/۲)

از جهتی دیگر نیز آدمی کیمیای عالم

هستی است که نادرالوجود است و کم به رؤیت

می‌آید، گویی خیال و نمایشی از عالم واقعیت

است. می‌گویند آدمی هر چه هست، اگر جوهر

و اگر عرض است و اگر موت و اگر حیات و

اگر صحت و مرض و... همه خیال و نمایش

است، (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۸) یعنی آنچه در آرزو

تصور می‌شود و در خیال نقش می‌بندد. هرچه

در دنیا هست، جنبه عرضی دارد، تنها وجود

اوست که جنبه جوهریت دارد:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

... بحر علمی در نمی‌پنهان شده

در سه گز تن، عالمی پنهان شده

(مولوی، ۱۹۴۵: ۲۲۷)

این کیمیای نیافتنی، گرچه یافت می‌نشود

لیکن همیشه منظور اهل معرفت بوده، چنان که

روشنی و ظهور و تجلی است. او مفتاح عالم غیب است و صاحب کشف و شهود و اشراق و الهام و وحی و رسیدن به مقام اتصال و رسیدن به عالم ملکوت و «مقام معلوم».

در آفاق معرفت انسانی، همیشه نور و تاریکی هر دو به جهاتی وجود پیدا می‌کند. عارف سالک با سلوک در طریق معرفت از تاریکی به سوی نور می‌رود. رسیدن بدان مقام از سر منزل روشنی است که نمودار معرفت است و «شناخت معروف». عارف همیشه به عالم نور چشم دوخته تا بتواند شایستگی‌های لازم را در خود بیافریند؛ یعنی چشمش به هر چه از معانی گوناگون است بینا شود و روحش آگاه گردد. چنین انسانی همیشه متذکر حال و مقام خویش است به خودی خود.

اهل معرفت در معنی واژه انسان با تأمل و تردید دو گونه‌ای روبه‌رو شده‌اند، بدین صورت که جمعی انسان را موجودی می‌دانند که آگاه است به عوالم عالم و می‌گویند: سُمی الانسان انساناً لِأَنَّهُ أُنْسٌ؛ یعنی اینکه انسان در عالم ازلی و روز الستی انسان بود به دلیل اُنسش با همه امور، ولیکن چون به این دنیا آمد و حالش دگرگون شد و با عالم خاکی پیوست، انگار آن عالم اولی را که همراه «انس» بود فراموش کرد. از جهت چنین فراموشی‌ای گفته‌اند: الانسان انساناً لِأَنَّهُ نَاسٌ؛ یعنی آدمی فراموشکار شده و یادش رفته که چه بوده و چه باید باشد و چه تعهدی دارد. (رازی، ۱۳۳۶: ۵۸۰) به همین سبب بود که آدمی به لفظ «انس» و «ناس» مورد خطاب ذات الهی قرار می‌گیرد آنجا که می-

پنداری مدام باید در جست‌وجویش بود تا مگر از او نام و نشانی به دست آید. به‌راستی اگر او هست، کجاست و اگر نیست، این همه از او سخن چرا؟ مولانا جلال‌الدین بلخی از چنین انسانی یاد می‌کند که:

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم وانسانم آرزوست
گفتند یافت می‌نشود گشته‌ایم ما
گفت آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست

(مولوی، ۱۳۴۶: ۲۵۵)

یا:

سال‌ها شد که روی در دیوار
دل برآرم به گرد شهر و دیار
تا بیابم نشان آدمی‌یی
کاید از وی نسیم محرمی‌یی
وه کز این کس نشانه پیدا نیست
اثری در زمانه، قطعان نیست

(جامی، ۱۳۳۷: ۷۵)

در جهان‌بینی اهل معرفت، اصل آدمی در فطرت، وابسته به عالمی است که از آن نام و نشان درستی در دست نیست:

قدم در نیستی زن تا توانی
کز اصل فطرت است این بی‌نشانی

(باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷)

مراد از «بی‌نشانی بودن» اصل فطرت، همانا آفاقی بودن این تن انفسی است از هر چه لازمه رؤیت است و از جهتی لازمه آن بودن حجاب است و شاید به عبارتی دیگر آدمی خود حجاب خویشتن می‌شود. عکس این معنی نیز صادق است، بدین صورت که آدمی جمله نور و

فرماید: یا أَيُّهَا النَّاسُ؛ یعنی ای انسانی که باید چیزها می‌دانستی و حال آنکه نمی‌دانی یا فراموش کرده‌ای؛ به عبارت دیگر ای آدم! تو امانت‌خداایی را به جای نیاوردی، ظلم کردی و جهالت ورزیدی. این یعنی نظرگاه اهل معرفت، متوجه آن انسانی است که با «امانت الهی» خو کرده بود و انس گرفته، لیکن پس از چندی فراموش کرده که باید امانت نگاهدار باشد و این امانت ملک آدمی نبوده، چیزی بوده از آن خداوند، از این سبب انسان «ناسی» شد. (رازی، ۱۳۵۵: ۱۷)

از جهتی هم اهل معرفت در بحث مربوط به انسان، متوجه دو معنی شده‌اند، بدین صورت که هرچه به معنی انسان آمده، مشترک الدلالة است... برخی از آن قالب آدمی فهم کنند و پندارند که مفهوم از این کلمه جز قالب نیست و این چیزی است بر قدر فهم عموم، چنان که آمده: انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتليه؛ همانا ما آفریدیم انسان را از چگه آبی به هم آمیخته که بیاموزیمش. در این مورد خاص مراد از انسان قالب است که جز قالب نیست که از نطفه باشد یا فلینظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق؛ پس بنگرد انسان که از چه شد آفریده، آفریده شد از آبی جهنده. این هم مراد به انسان همان قالب است. مواردی از این مقوله-ها دال بر نظر عموم است. (همدانی، ۱۹۶۷: ۳۵/۲) اما نظر مخصوص آن است که قالب از ذات آدمی نیست به هیچ حال، بلکه قالب را مرکب دانند و آدمی را که برابر جان است راکب

گویند، ولیکن گویند: جان متصرف است در قالب آدمی و تنها در چنین مواردی است که اکل و شرب را به او نسبت کنند. به هر طریق اهل بصیرت آنجا که انسان را خواهند بی‌تجرد جهان را اراده کنند و قالب را همچون آلت و ابزاری دانند نسبت با جان. (همان: ۳۶)

یکی از عرفا که بیشتر تکیه‌گاهش بر دریافت‌های اهل وحدت است می‌گوید: تمام عالم یک وجود است و این وجود صورت انسان دارد. به عبارت دیگر فلک‌الافلاک پوسته این وجود است و هفت آسمان امعای این وجود و هفت کوكب سیاره اعضای هفتگانه است، اخلاف اربعه، جگر، شش، سپرز و دل و گرده است و طبیعت، طبیعت این وجود است و روح روح این وجود است و نفس، نفس این وجود و این جمله یک کلمه است. (نسفی، ۱۳۴۱: ۶۴) بر همین روال و سیاق است اقوال دیگر و از این نوع که وجود کلی و اصلی و بسیط «انسان» است. (کاشانی، ۱۳۱۱: ۶۳۲)

چنین به نظر می‌رسد که با توجه به این مقوله دریافت‌ها از معرفت ذات انسان باید وجودی باشد به خود آگاه و البته این آگاهی ناظر به اراده خداوند است که فطرت آدمی را بر آن نهاده. به عبارت دیگر حق تعالی آدمی را به ذات خداوندی خود دانا گردانیده و این از مهم‌ترین ملزومات معرفت است. از این‌روی گویند: آدمی اسطرلاب حق است و چنان که

۱. سوره انسان (۷۶) آیه ۲.

۲. سوره طارق (۸۶) آیه ۵ و ۶.

اسطرلاب مسیر آیینۀ افلاک می‌باشد، وجود آدمی اسطرلاب حق است. از این اسطرلاب است که تجلی حق دم به دم و لمحۀ لمحۀ روی می‌دهد. (مولوی، ۱۳۳۰: ۱۰) بعضی گویند: این اسطرلاب حق همان بندگان هستند که بدل جبرئیل و میکائیل و اسرافیل می‌باشند و ظاهراً به معنی انسان کامل است و به تعبیر بایزید بسطامی «اینها همه منم و اینکه هر که در حق محو شود به حقیقت پیوندد و جامع همه اسمای الهی گردد». (عطار، ۱۳۴۶: ۲۰۲)

جامع اسماء الهی تویی
جمعیت ارض و سما در تو هست
آینه سرّ خدایی بلی
دیدم و این نور و صفا در تو هست
«احسن صورت» به تو دادند چون
معنی «لولاک لما» در تو هست
(شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۵/۱)

یا اینکه:

جهان آینه است و تویی روشنی
از آن رو که در صورت احسنی
تو مرآت حقّی و مرآت کون
ز مجموعه توست آیات کون

(همان: ۶۱)

در همین مورد آورده‌اند که:

بود جهان یک به یک آینه‌ها
بلکه سراسر همه گنجینه‌ها
بر سر هر گنج طلسم دگر
نقد در آن گوهر اسم دگر
لیک نشانی ز مسما نداشت
مظهر جمعیت اسما نداشت

شاه ازو خواست چنان مظه‌ری
چید ز دریای عدم گوهری
سخت دلش مخزن اسرار خویش
کرد رخس مطلع انوار خویش
هرچه عیان داشت بر او خرج کرد
هرچه نهان داشت در او درج کرد
شد ز ره صورت و معنی به هم
مجمع بحرین حدوث و قدم
(جامی، بی تا: ۳۹۷)

بدین تعبیرات «انسان» یعنی همه عالم و
حقیقت جامع همه مراتب وجود. (لاهیجی،
۱۳۴۱: ۱۱۲)

اهل معرفت می‌گویند: جهان با وجود
انسان جهان شد و همه آنچه به جهان ادراک و
شعور می‌بخشد، از آن آدمی است. آدمی است
که به عنوان دیده جهان و چشم ناظر عالم همه
چیز را به تفصیل مشاهده می‌کند. این انسان یا
آدمی شناسای خود و غیر هم هست. از طرفی
هم مقصود از ایجاد عالم، خلق آدم است؛ یعنی
با وجود آدم جهان کامل می‌شود و در صورت
این جهان چشمی است که او آدم است و از این
منظرگاه است که حق تعالی مشاهده جمال خود
می‌کند. به عبارت دیگر، حق تعالی نور دیده
عالم است که با وجود آدمی پدیدار گشته است.
(نسفی، ۱۳۴۱: ۷۱ و ۷۲)

دریافت‌های اهل معرفت در این ابواب از
معانی، توسّعی تامّ و تمام دارد. همین دریافت
ویژه است که معرفت انسان گردیده، ذات او
وابسته به عالم عقل و روح و نور دانسته شده
است. یکی از عرفا می‌گوید: خداوند عقل را از

«نور مکنون» آفریده بر صورت آدمیان. (بخاری، ۱۳۴/۲) در مسلک «فرقه نوریّه» انسان همان نور مطلق است. (همان: ۳۵) عین‌القضات همدانی روایت می‌کند که شیخ ما با خدا می‌گفت: «الهی ما الحکمه فی خلقی» جواب آمد که الحکمه فی خلقک رؤیتی فی مرآة روحک و محبتی فی قلبک؛ یعنی حکمت در خلق تو آن است تا جمال خود را در آینه روح تو بینم و محبت خود را در دل تو افکنم. ای دوست! چون خدا خواهد که خود را بیند، در آینه روح ما نگرده، خود را بیند که بی چون شده... باری إن الله ينظر فی کلّ یوم و ليله ثلثمأه و ستین نظره الی قلب المؤمن، همین باشد که سیصد و شصت بار به آینه خود نگران شود تا مقصود خود بیابد. (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۷۳) در همین مورد است آن که گفت: الهی لماذا خلقت الخلق قال: کنت کنزا مخفیاً فاردت یا احببت ان اعرف و آدمی است که حق را می‌شناسد و انسان است که از موهبت چنین معرفتی برخوردار می‌باشد. (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۵۱)

نظر بیشتر اهل معرفت بر آن است که مراد از نقش این خلقت دو چیز است: یکی معرفت و دیگری خدمت:

آدمی را هست در هر کار دست

لیک از مقصود این خدمت بَدست

(مولوی، دفتر سوم: ۱۶۹)

نفس معرفت و خدمت و عبودیت، از یک جهت ناظر به جهان آفرینش است که زیبایی و جلوه واقعی آن مربوط می‌شود به رابطه بین

انسان و خدا و علقه برقراری این اتصال در اراده ازلی حق تعالی. یکی از اهل معرفت می‌گوید: عبودیت حالی است بالا گرفته بر چهره جمال ربوبیت... اینجا ندانی که آن بزرگ چرا گفت: ایس بینی و بینه فرق الّا إئی تقدمت بالعبودیّه... و ما خلقت الجنّ و الإنس الّا لیعبدون. هر دو طرف را گواهی می‌دهد، هم ربوبیت را و هم انسانیت را. (همدانی، ۱۹۶۷: ۲۷۵) از طرف دیگر یعنی به عالم امر و خلق مربوط می‌شود که نفس مشیت الهی بر آن تعلق دارد (نسفی، ۱۳۴۱: ۶۹) و ارتباط عالم امر و خلق، نمودار دو بعد نامتناهی است که برخی از آن به عالم نفس و عالم نفس تعبیر می‌کنند. (ژنده‌پیل، ۱۳۵۵: ۱۸۴) مولوی می‌گوید:

نیم تو مُشک است و نیمی پُشک هین

هین میفرا پُشک، افزا مُشک چین

(مولوی، دفتر پنجم: ۱۵۹)

این اوصاف در تعبیر دیگرش مبین نوعی تضاد است در عالم نفس، بدین تعبیر که گویند: حکمت بی نهایت و قدرت بی‌غایت الهی ایجاب کرد که مجموعه‌ای سازد از جسمانی و حیوانی و روحانی و شیطانی و معجونی آفریند به صورت انسان که از آن مصباحی سازد که قابل نور الهی تواند بود. (رازی، ۱۳۵۵: ۳۵) قالب آدمی جسم باشد و روح او «رب» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۵) چنان که حق تعالی می‌فرماید: من از روح خود در او دمیدم، از این جهت برخی صورت آدمی دارند و برخی سیرت آدمی. اصل این دریافت خاص یعنی تضاد در ذات آدمی

مایه بحث‌های گوناگونی در آثار عرفانی فارسی شده است. خلاصه مطلب همان است که مولانا جلال‌الدین بلخی می‌گوید:

میل تن در سبزه تو آب روان
زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و در حی است
زان که جان لامکان سوی وی است
میل جان اندر ترقی و شرف
میل تن در کسب و اسباب علف
میل و عشق آن شرف هم سوی جان
ز این یحب را و یحبون را بخوان
گر بگویم شرح این بی حد شود
مثنوی هشتاد من کاغذ شود
(مولوی، دفتر سوم: ۲۵۴)

... چون یحبون^۳ بخواندی در نبی
با یحبهم قرین در مطلبی
پس محبت و صف حق دان عشق نیز
خوف نبود وصف بزدان ای عزیز
وصف حق کو و صف مشتی خاک کو
وصف حادث کو و وصف پاک کو
شرح عشق ار من بگویم هر دوام
صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

۳. توضیح اینکه کلمه «یحبهم» و «یحبونه» اشاره است به سوره مائده (۵) آیه ۵۴: یا ایهاالذین آمنو من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه..؛ یعنی ای آنان که گرویده‌اید، هر که برگردد از شما از دینش، زود بود که بیارد خدای به گروهی که دوست دارد ایشان را و دوست دارند ایشان او را. در تفسیر ابوالفتوح (۱/۱-۱۸) تفصیل مطلب آمده، خلاصه آنکه مورد خطاب آیت مؤمنان محقق است و کسانی که در عهد رسول علیه‌السلام مرتد

شدند. از جمله سه قوم در عهد رسول و نه قوم پس از رسول و اینان دعوی پیامبری داشتند، مانند اسود یمنی و مسیلمه کذاب و طلحه بن خویلد. برخی گفتند: آیت در اهل بصره آمده، برخی گفتند: در باب ابوبکر است و اصحاب او، برخی گفتند: مراد انصارند، برخی گفتند مراد اهل یمن‌اند، قومی گفتند: آیت درباب قوم ابوموسی اشعری آمده و آنچه در اخبار ما و از اصحاب و ائمه روایت کرده‌اند این است که آیت در حق امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمده و قتال او با اهل بصره و شام و اخبار در این باب متواتر است از مخالف و مؤلف که چون رسول علیه‌السلام به زیر حصن خیبر فرود آمد، یک روز رایت را به یکی از معروفان صحابه داد. او برفت و اصحاب خود را بدلی می‌داد و ایشان منهزم بازآمدند، روز دیگر به دیگری داد، او برفت و منهزم بازآمد. رسول علیه‌السلام گفت: من فردا رایت به مردی دهم که خدای و پیغمبر او را دوست دارند و او خدا و پیغمبر را دوست دارد. کره حمله‌بر باشد غیرفرار. رسول علیه‌السلام درنگرید یک باری در قوم همه حاضر بودند و ساخته، در میان ایشان امیرالمؤمنین را ندید، گفت: علی کجاست، گفتند: یا رسول الله او را چشم درد می‌کند. سلمان را گفت برو و بیاورش. سلمان بیامد و گفت: اجابت کن رسول خدای را. او برخاست و سلمان دست او را گرفت و او را پیش رسول علیه‌السلام آورد. رسول علیه‌السلام رایت به او داد. او برفت و خدای تعالی فتح بر دست او برآورد- و قضیه خیبر مشهور است- چون بازآمد خیبر گشوده بود. پس این خصلت «محبت» من الطرفين بالاتفاق در او حاصل است. اهل سیر و سلوک در تأویل و تفسیر همین آیه و با تکیه به دو لفظ: «یحبهم و یحبونه» و با توجه به معنای محبت، شوق و عشق برآند که نخست سخن محبت از جانب خداوند آغاز شد، آنجا که می‌فرماید: فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه... خدا ایشان را دوست دارد و ایشان هم خدای را دوست دارند. خداوند محبت خود را مقدم داشت بر محبت دیگران نسبت به خود. اهل معرفت با تمسک به این لفظ سررشته عشق را از اشارت مذکور دانسته‌اند، چنانکه از حدیث: کنت کنزاً مخفیاً... یا اشارت: الست برکم قالوا بلی...

عشق را پانصد پر است و هر پری
از فراز عرش تا تحت الثری

(مولوی، دفتر پنجم: ۱۳۹)

این چنین است که نیمی از آدمی لاهوتی است و نیمی ناسوتی، به تعبیر دیگر آمیخته‌ای از روشنی و تاریکی. وجود تاریکی و روشنی دو عامل مهم است برای تشخیص و تمیز و ادراک چیزها. اگر روشنی و تاریکی نبود این به آن و آن به این شناخته نمی‌شد و چشم آدمی به چیزی نمی‌گریست. به همین سبب است که جمع معانی‌ای همچون نقص و کمال، قهر و مهر، اوج و حضيض در عالم انسانی صورت می‌پذیرد و آن خود دالّ بر تفاوت و تباین مقامات انسانی هم می‌شود و اجناس انسانی را می‌نماید. از این جهت گفته‌اند: النَّاسُ اجناس كَأجناس الطير، كلّ طائر يطير على شكله. (مستملی بخاری، ۱۶۱/۲)

برخی از اهل معرفت انسان را واسطه‌ای بین دو نسبت می‌دانند، نسبتی با آدم و نسبتی با حق. (هجوری، ۱۳۳۶: ۲۰۰) همچنین تأثیر عالم ازلی را در پراکندگی صفات انسانی مطرح می‌کنند که مبتنی بر مشیت الهی است و اینکه خداوند «فعال لما یُريد» است، هرچه می‌خواهد می‌کند، همه چیز منوط به اراده خداوندی است و حق تعالی از باب لطف هر صفتی درمورد انسان هست بر ارادت خود بست، نه بر خدمت بنده. در منقولات اهل معرفت می‌آید که حق تعالی به بنده‌اش می‌فرماید: ای بنده من، نه من تو را آنگاه خواهم که تو مرا خواهی، لکن تو مرا آنگاه خواهی که من تو را خواهم و خلاف

نیست در این باب که ارادت صفت مرید است و معدوم را صفت نباشد. برخی از اهل معرفت همین معنی را اراده کرده‌اند به صورت متضادّ آن بدین عبارت که هرچه در فلک و ملکوت است هر یکی مسخّر کاری معین است اما آدمی مسخّر یک کار معین نیست؛ بلکه مسخّر مختاری است و چنان که احتراق بر آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. مقصود از «سخر مختار» همان مشیت الهی است درباب وضع و حال انسان. مولانا جلال‌الدین بلخی در مورد مختار بودن آدمی گوید:

اختیار آمد عبادت را نمک
ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
... آن که «کرّنا» شد آدم ز اختیار
نیم زنبور غسل شد نیم مار
مؤمنان کان غسل زنبوروار
کافران خود کان زهری همچو مار
... در جهان این مدح و شاباش و زهی
ز اختیار است و حفاظ آگهی
... آدمی بر خنگ کرّنا سوار
در کف درکش عنان اختیار

(مولوی، دفتر سوم: ۸۸)

اهل معرفت گویند: لازمه اختیار کار بردن عقل است، وجود عقل در آدمی موجب معرفت او می‌شود. (مستملی بخاری، ۷۶/۲) ولکن برحسب اینکه آدمی چه پایه و مایه‌ای از معرفت عقلی دارد، صاحب درجه یا ذرّکه‌ای است. برخی عوام‌اند و عقل ظاهرین دارند، باطن اینان تبع ظاهر است، برخی دیگر ظاهرشان تبع باطن

است، اینان جزو خواص اند. (همان: ۲۸۰/۳) نیز گروهی از آدمیان بر «پنداشتند» و گروهی دیگر در «برداشت». مقلدان و بی اخلاصان برپنداشتند. (ژنده پیل، ۱۳۵۵: ۱۲۱) به عبارت ساده تر با وجود عقل جزوی، قسمتی از آدمیان به صورت آدمی اند و قسمی دیگر به صورت و معنی هر دو نسبت آدم دارند؛ یعنی آدمیان هرکدام ممکن در مقامی خاص قرار بگیرند. انواع مقامات آدمی، آفاق معرفت انسانی را بس متنوع می نماید. یکی از اهل معرفت می گوید: بخشی از اقلیم کاملان متعلق است به ملائکه و عقول و ارواح، از باب مرتبه و درجه ایشان در راه وصول به حق تعالی و هر کدام از اینان خود به بخش های دیگری تقسیم می شود. سبب اصلی این نوع تقسیم بندی، بی کرانگی آفاق معرفت انسانی است که از خاک تا افلاک را شامل می شود و از عالم حیوانی یا فرشتگی را دربرمی گیرد:

در حدیث آمد که بزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید یک گره را جمله عقل و علم و جود آن فرشته است او نداند جز سجود... یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فربهی او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف این سوم هست آدمیزاد و بشر نیم او زافرشته و نیمیش خر (مولوی، دفتر چهارم: ۳۶۶)

یکی از عرفا آدمیان را چهار نوع می داند: انبیاء و رسل، مؤمنان و مخلصان، منافقان و

کافران (ژنده پیل، ۱۳۵۵: ۱۰) و برخی دیگر از اهل معرفت از باب توسع هر نوعی را به چند فقره دیگر تقسیم کرده اند، از جمله بیان این نکته که اهل کمال خود چهار طایفه اند: سالکان، مجذوبان، سالکان مجذوب و مجذوبان سالک یا اینکه اولیای خدا شش طایفه اند که مجموع ایشان به سیصد و پنجاه شش تن بالغ می گردند و باز اینکه اینان خود شامل چند طبقه اند: طبقه اول سیصدانند، طبقه دوم چهل، طبقه سوم هفت، طبقه چهارم پنج، طبقه پنجم سه تنانند و طبقه ششم یکی است. سیصدان بر دل آدم اند، چهل تنان بر دل ابراهیم، هفت تنان بر دل موسی، پنج تنان بر دل جبرئیل، سه تنان بر دل میکائیل و یکی بر دل اسرافیل. (نسفی، ۱۳۴۴: ۸۰) همه این نوع تقسیم بندی ها نمودار مدارج انسانی است. بحث بیشتر در این مورد دامنه سخن را به درازا می کشد. این زمان بگذار تا وقت دگر؛

ولکن مراد اشاره ای است به مراحل کمال پذیری انسان و اوج و فرودهای آدمی در مسیر معرفت؛ چراکه غرض اصلی و مقصد اقصای همه آگاهان و اهل بصیرت طرح موضوع و موضع انسانی است که نماینده خداست بر روی زمین و تعهدی که او دارد از جهت نیابت حق تعالی.

بحث مقامات و احوال عارفان و ارباب سیر و سلوک بیشتر ناظر به همین معنی است که آدمی منزل به منزل رونده راهی باشد که شایسته مقام اوست. در طی وادی های مختلف سلوک است که آدمی با سیر در آفاق و انفس تجربه های روحانی خود را به مدد می طلبد تا از عالم ظاهر و صورت طبیعت به مرحله وحی و الهام

۵۴) به شرط شستن لباس سرّ از آلودگی‌ها و متابعت معروف قولاً و فعلاً، عرفاً و عقلاً. (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۴۱: ۵۶۰)

منابع

- قرآن کریم.
مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۴۱). *طبقات الصوفیه*. تصحیح عبدالرحی حبیبی. چاپ کابل.
باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. تصحیح ایرج افشار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۳۷). *هفت اورنگ*. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: انتشارات کتابفروشی سعدی.
جامی، نورالدین عبدالرحمن (بی تا). *هفت اورنگ*. ژنده‌پیل، ابونصر احمدجام نامقی (۱۳۵۵). *روضه الملائیین و جنبه‌المشتاقین*. تصحیح علی فاضل. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
شاه داعی شیرازی (۱۳۳۹). *دیوان*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. ۲ جلد. تهران: انتشارات کانون معرفت.
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیریه*. از خواجه امام ابوعلی بن احمد العثماني. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
کاشانی، بابا افضل (۱۳۱۱). *رباعیات*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات دانشکده ادبیات تهران.
لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷). *شرح گلشن راز*. تصحیح کیوان سمیعی. تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.

درونی برسد. اصل تکامل انسان مربوط به چنین سیر و سلوکی دانسته شده است، بدین معنی که آدمی در یک سیر باطنی و مهاجرت روحانی بر آن می‌شود تا از جایی به جایی رود و در خود سفر کند و تحوّل پذیرد. در این تغییر و تحول است که ماهیت انسانی ظهور پیدا می‌کند و هر کسی می‌کوشد تا خود را بدان صورت کامل و نسخه برتر که مظهر عالی بنی نوع است نزدیک کند. بدین ترتیب، انسان کامل مورد نظر اهل معرفت کسی است که مظهر همه معرفت‌های عالم بشری می‌گردد و چنان که اشاره شد این انسان یک حقیقت انسانی پیدا می‌کند که نمودار هویت کامل نوع بشر است. علامت چنین انسانی از دیدگاه‌های گوناگون متفاوت می‌نماید. یکی تصویر چنین انسانی را در طریق صاحب‌دلی می‌بیند که مظهر کبریای آدمی است و دیگری در سایه عقل و خرد و آن دیگری در لوای جد و جهد و ریاضت و...؛ ولیکن وجهه نظر عموم اهل معرفت بر آن است که آدمی در سایه درک مقامات به علم و آگاهی تواند رسید که اساس معرفت را تشکیل می‌دهد با ثنویت در دیدگاه به صورت «نظره الی نفسه و نظره الی ربّه». (مستملی بخاری، ۱۲۴/۲) عارف واقعی آن است که به شناخت کماهی امور و اشیاء عالم وقوف پیدا کرده باشد. چنین انسانی صاحب سرّی است که با لطایف انوار معرفت پیوند خورده است از دو راه یکی کسب علم و معرفت و دیگری صحّت حال نسبت به خداوند. (قشیری، ۱۳۴۵:

- مستملی بخاری، ابوابراهیم (بی تا). شرح کتاب
التَّعَرُّفَ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ. دوره ۴ جلدی. جلد
۲. چاپ هند.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۹۴۵). مثنوی.
تصحیح نیکلسون. دفتر پنجم. لیدن: انتشارات
آفاق.
- _____ (۱۳۳۰). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان
فروزانفر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۴۶). *کلیات شمس*. تصحیح بدیع-
الزمان فروزانفر. ۱۰ جلد. تهران: انتشارات
دانشگاه تهران.
- میرعبدالله، سیدنورالدین (۱۳۵۵). *کلیات اشعار شاه
نعمت‌الله ولی*. تصحیح نوربخش. تهران:
انتشارات خانقاه شاه نعمت‌اللهی.
- نجم‌الدین رازی (۱۳۳۶). *مرصاد العباد من المبدأ الی-*
المعاد. تصحیح حسین الحسینی النعمه‌اللهی
مشهور به شمس‌العرفا. تهران: انتشارات
کتابفروشی آقا سیدمحمد میرکمالی.
- _____ (۱۳۵۵). *مرموزات اسدی در مزمورات
داوودی*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی.
تهران: انتشارات مؤسسه.
- نسفی، شیخ عبدالعزیز بن محمد (۱۳۴۴). *کشف
الحقایق*. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران:
انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۱). *کتاب الانسان الکامل*.
تصحیح مازیان موله. تهران: انتشارات ایران-
شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- نیشابوری، عطار (۱۳۴۶). *تذکره الاولیاء*. تصحیح
محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوآر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۳۶). *کشف‌المحجوب*.
تصحیح والتین ژوکوفسکی. به اهتمام محمد
عباسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۴۱). *مصنعات*. تصحیح
عفیف عسیران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۹۶۷). *نامه‌ها*. تصحیح علی‌نقی منزوی
و عفیف عسیران. ۲ جلد. بیروت: انتشارات بنیاد
فرهنگ ایران.