

سیمای انسان کامل از دیدگاه قرآن و عرفان

محمدهادی مرادی*

استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

مهین عنافجه**

کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۰۳/۲۸، تاریخ تصویب: ۹۰/۰۵/۰۲)

چکیده

سیمای انسان کامل در قرآن با تکیه بر برهان و تعقل معرفی می‌شود، اما معرفی انسان کامل در عرفان، جنبه کشفی و شهودی دارد. در این مقاله سعی بر آن شده است که سیمای انسان کامل از این دو دیدگاه (یعنی هم از جنبه عرفانی و هم از جنبه برهانی) بررسی شود. با بیان دیدگاه‌های مختلف و بررسی این موضوع به این نتیجه خواهیم رسید که عرفان و قرآن و برهان از یکدیگر جدایی ندارند. شاید جنبه برهانی معرفی انسان کامل در قرآن پررنگ باشد، اما این بدان معنا نیست که جنبه عرفانی در قرآن بطور کلی نادیده گرفته شود. ابن عربی به این مسأله اشاره می‌کند و معتقد است که خطاب الهی از دو جهت تعقلی و شهودی و متناسب با درک مخاطبان قابل تفسیر است. همچنین جنبه عرفانی انسان کامل عاری از برهان نیست، به ویژه آنکه مراحل اولیه عرفان بر پایه برهان و علم عقلی بنا شده است. اما نکته قابل توجه این است که نتیجه بررسی انسان کامل از طریق این دو دیدگاه یکی است و آن قدرت تصرف انسان کامل بر جهان و به تعبیر اهل معرفت «تدور علیه أفلاک الوجود».

کلید واژه‌ها: انسان کامل، قرآن، عرفان، حقیقت محمدیه، ابن فارض، جیلی، حافظ.

*. E-mail: hadimoradi29@gmail.com

** E-mail: mahinanafje@gmail.com

مقدمه

در شناخت انسان و خلیفه‌الهی او از نظر قرآن و عرفان، نظریه انسان کامل یکی از ثمرات افکار عرفانی قرن ششم تا قرن نهم هجری است و از بالاترین درجات مقام تمکین است که عارف به آن دست می‌یابد. تمکین به معنای دوام کشف به سبب استقرار قلب در محل قرب است (ابی خزیم، ۱۹۹۳: ۶۳).

عبدالکریم جیلی (۷۶۷-۸۲۸ هـ) نظریه انسان کامل را در کتاب "الانسان الکامل فی معرفه الأوائل و الأواخر" آورده و ابن عربی و شهاب الدین سهروردی و ابن سبعین هر کدام نظریاتی درباره انسان کامل دارند. ابن فارض به این نظریه تحت عنوان "قطب" پرداخته، و آن را بر "حقیقت محمدیه" اطلاق نموده است (حلمی، بی تا: ۳۵۵) در حالی که ابن عربی و جیلی این لفظ را بر هر انسانی که متحقق به کمال شده، اطلاق نموده‌اند.

ابن فارض به مسأله شناخت انسان و خلیفه‌الهی پرداخته و از "انسان عالم صغیر" و "عالم انسان کبیر" سخن رانده است. در اینجا مقصود از "انسان" نوع بشر است که خلیفه خدا بر روی زمین می‌باشد، حال آنکه "انسان کبیر" خلیفه‌الله در آسمان و زمین است و نسبت این به آن نسبت پدر به پسر می‌باشد.

باطن انسان صغیر شامل روح جزئی، عقل جزئی، طبیعت جزئی و نفس جزئی است و صورت ظاهر او نسخه خلاصه شده‌ای از تمام امور موجود در عالم است و مصادیقش عبارت از آدم و حوا علیهما السلام هستند.

انسان صغیر با محو تقیدات و فنای تعینات، می‌تواند به عالم انسان کبیر راه یابد و از زبان او سخن گوید و به گفته ابن فارض، "اگر چه من به ظاهر فرزند آدمم، اما مرا در او نشانی هست گواه بر اینکه من پدر اویم":

و إنی وإن كنت ابنَ آدم صوره

فلی فیه معنی شاهد بأبوتی

(دیوان ابن الفارض، ۱۹۹۸: ۱۰۵)

بنابراین از این جهت که انسان صغیر از زبان انسان کبیر سخن می‌گوید، بسیاری از حقایق قابل فهم است. ابن فارض در باب معرفت نبوت و ولایت می‌گوید: "همه پیامبران با توجه به سبقت معنوی من برگرد حلقه من می‌گردند و از جویبار و آبشخور من آب بر می‌دارند".

و کلّهم عن سبق معنای دائر

بدائرتی أو واردٌ من شریعتی

(دیوان ابن فارض، ۱۹۹۸: ۱۰۵)

ظاهر نبوت اخبار و انباء است که در این معنا مختومه است. اما باطن نبوت که تصرف در نفوس است، شامل اجرای احکام و ولایت است و الی الأبد ادامه دارد. زیرا نفوس اولیاء از امت محمد (ص) محل تصرف آن حضرت است و ولایت محمدی به توسط ایشان تصرف در خلق می‌کند. لذا علامت صحت ولی تبعیت از نبی است و تصرف ولی مظهر تصرف نبی است و بعضی اولیاء بر سبیل حکایت از خصائص نبی به نام خود سخن می‌گویند، چنانکه ابن فارض به زبان اتحاد سخن گفته است (حلمی، بی تا: ۱۹۸).

اما معرفی انسان کامل در قرآن با استدلال و برهان بیان شده است، زیرا شأن همه موجودات این است که معلوم نفس انسانی گردند و شأن نفس نیز این است که می‌تواند از مرحله عقل هیولانی به مرحله عقل مستفاد و عقل بسیط برسد، بلکه بر آنها نیز محیط می‌شود. و از ظلمت جهل به جهان نور انتقال می‌یابد و به دانستن هر حقیقت کلی، بابی از عالم غیب به رویش گشوده می‌شود. زیرا علم نوعی وجود نوری و محیط و مبسوط و بسیط است و همچنین بر حسب ارتقای درجات معرفتی، سعه وجودی او، گسترش نور ذات او و اقتدار و استیلای او بیشتر می‌شود و قابلیت برای انتقال به مراحل بالاتر و سیر عملی بهتر پیدا می‌کند تا کم کم مفاتیح حقایق را در دست می‌گیرد و چون استعدادش تام باشد به مرحله عقل مستفاد می‌رسد. به عبارت دیگر، بدل به عقل بسیط می‌شود که عقل بسیط، علم بسیط است و منظور از آن، وجودی است که از سعه نوریت و جامعیتش حایز همه انوار معارف حقه است و جمیع اسمای حسنا الهی

را به استثنای اسماء مستأثره واجد است (آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۴). پس چنین فردی خزانه علوم و مظهر تام و کامل «عَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۲) می‌شود و به مقام شامخ ولایت تکوینیه می‌رسد و خلیفه الله می‌گردد و در قوت عقل نظری و عقل عملی به غایت قصوی نایل می‌شود.

کمال نفس انسان در واقع به این است که مجموعه اندام عالم در ذهن او منعکس شود. یعنی انسان خودش جهانی در برابر آن جهان بشود، با این تفاوت که آن جهان، جهان عینی و این جهان، جهانی عقلانی و فکری است.

انسان در قرآن

قرآن بحث ارزنده‌ای پیرامون علایم و نشانه‌های بندگان خدا دارد و تصویری گویا از سیرت انسان کامل نشان داده و نیز سیزده علامت و نشانه برای بندگان خدا بیان کرده است. به عبارت روشن‌تر، انسانی که از مکتب وحی و تعالیم حیات بخش پیامبران دوری جوید، انسانی عنود، لجوج، ستمگر و خودخواه است، ولی پس از اینکه روح او از سرچشمه وحی سیراب گردید، تمام این غرایز تغییر شکل می‌دهند و در مسیر تکامل او قرار می‌گیرند و در این صورت است که انسان می‌تواند خلیفه خدا در روی زمین شود و بر بسیاری از خلایق برتری پیدا کند.

بنابراین انسان که خلیفه الله است باید متخلق به اخلاق الهی باشد، در غیر این صورت همان حیوان ناطق است. خداوند سبحان در قرآن، آدم را خلیفه خود خوانده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (سوره بقره آیه ۱۳۰) خلیفه آن است که به صفات مستخلف متصف باشد.

در کتاب مصباح الانس بیان شده است که «إِنَّ لِلْإِنْسَانَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْأَخْذِ الْأَيْمَنِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِوَأَسْطَةِ الْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ بِمَوْجِبِ حَكْمِ أَمَانَةِ الْبَاقِي وَبَيْنَ الْأَخْذِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَسْطِهِ بِحَكْمِ وَجُوبِهِ فَيَحِلُّ الْمَقَامَ الْإِنْسَانِيَةَ الْحَقِيقِيَّةَ الَّتِي فَوْقَ الْخِلَافَةِ الْكُبْرَى» (آملی: ۱۳۷۷، ۱۱۷ به نقل از مصباح الانس ابن فناری، ج ۱: ۸).

تمکین انسان کامل در سیر عوالم یکی از موضوعاتی است که در قرآن به آن اشاره شده است: «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مَنْ رَسَلْنَا أَجْعَلُنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (زخرف: ۴۵)، که در تفسیر آن گفته‌اند «أَيُّ وَأَسْأَلُ أُمَّمٍ مَنْ أَرْسَلْنَا»؛ از

خود انبیای سلف بپرسد و هیچ حاجت به تقدیر مضاف نیست. بدین معنا که انسان کامل در هر مرتبه نظام هستی می‌تواند هم به پیش از آن و هم به پس از آن آگاهی یابد و نیز می‌تواند هم از گذشته می‌تواند و هم از آینده خبر بدهد و علی‌رغم این، می‌تواند هم به سلسله علل آن و هم به سلسله معلومات آن پی ببرد.

نشانه‌های انسان کامل در سوره فرقان

قرآن در آیات متعددی به ابعاد مثبت و جهات قوت آفرینش انسان اشاره می‌کند. آقای جعفر سبحانی در سیمای انسان کامل در قرآن، ضمن اشاره به ابعاد منفی انسان که همگی لازمه زندگی مادی و دوری از حیات معنوی و گسستگی از تعالیم عالی پیامبران است، یادآور می‌شود که از معرفی انسان در قرآن این چنین تصور می‌شود که این معرفی دارای تضاد است (سبحانی، ۱۳۹۷: ۲۳۵). حال پرسش این است که قرآن چگونه او را با ابعاد متضاد و صفات گوناگون معرفی نموده است که ایشان در ادامه افزایش: اگر به مجموع آیات مراجعه شود روشن می‌گردد که مجموع این صفات مربوط به دو حالت است: حالات منفی مربوط به دوری از تعالیم الهی و مرحله ارتباط با تعالیم الهی و پیروی از مکتب وحی است و در این مرحله غرایز انسان تعدیل و رهبری شده و به ابعاد مثبت او کمک می‌کند. آقای سبحانی در واقع به نکته بسیار مهمی اشاره کرده و آن موضوع تضاد است. می‌توان گفت که وی از دیدگاه عرفانی به این موضوع پرداخته است. به گفته صدرالمتألهین: «لو لا التضاد لما دام الفيض من المبدأ الجواد» (صدر المتألهین، بی تا ج ۳: ۱۱۷) یعنی اگر تضاد نبود فیض یا تجلی الهی از جانب ذات مقدس تحقق نمی‌یافت.

از آیه ۶۳ سوره فرقان تا به آخر، بحث‌های ارزنده‌ای پیرامون بندگان شایسته خدا مطرح شده که بیانگر سیرت یک انسان کامل است و شرح آن در ادامه می‌آید:

- ۱- «و عبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (فرقان: ۶۳)
- ۲- «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳)
- ۳- «وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا» (فرقان: ۶۴)
- ۴- «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا - إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا» (فرقان: ۶۵ و ۶۶)

- ۵- «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتَرِفُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»
(فرقان: ۶۷)
- ۶- «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» (فرقان: ۶۸)
- ۷- «وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (فرقان: ۶۸)
- ۸- «وَلَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا» (فرقان: ۶۸)
- ۹- «وَمَنْ تَابَ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا» (فرقان: ۷۱)
- ۱۰- «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» (فرقان: ۷۲)
- ۱۱- «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲)
- ۱۲- «وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» (فرقان: ۷۳)
- ۱۳- «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ» (فرقان: ۷۴)

صفات اخلاقی و فضایی که در این آیات برای بندگان خدا بیان شده، در واقع مراحل گوناگون انسان کامل را نشان می‌دهد که مستعد رسیدن به مرتبه خلیفه الله است. عزیز الدین نسفی در تعریفی که از انسان کامل دارد با بیان قرآن موافقت دارد. ایشان در بیان انسان کامل گفته است: "بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۳۷۴). البته تضادی که به آن اشاره رفته مربوط به دو نیروی «عقل» و «نفس» است. آنجا که می‌گوید: «بندگان خدا کسانی هستند که با تواضع و فروتنی راه می‌روند» تواضع را در مقابل کبر و غرور قرار داده است. تکبر یکی از صفات شیطانی است. وقتی شیطان بر اثر روح عصیانگری و خودخواهی دچار لغزش شد و از درگاه الهی مطرود گردید، چنین گفت: «أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین» (ص: ۷۶) من از او (آدم) بهترم مرا از آتش و او را از خاک آفریدی. در واقع رمز تکامل انسان در این است که در پرتو عقل و خرد، خویشتن را از هوی و هوس باز دارد، همچنان که «نفس» و «عقل» در کشاکش خود و تضاد و تصادم خویش به تکامل او کمک می‌کند. انسان باید رشد عقلی تحصیل نماید تا استکمال وجودی پیدا کند و برای دستیابی به وجود باید متخلق به اخلاق ملکوتی شود و به اوصاف الهی متصف گردد.

در ویژگی دوم انسان کامل که صبر و بردباری در برابر جاهلان معرفی شده، دعوت به دوری از جاهلان شده و در این مرحله انسان برای اینکه مستعد مراحل بالاتر شود باید از جاهلان دوری جوید و آن برای حفظ مقام و قدر و منزلت اوست.

یکی دیگر از نشانه‌های بندگان خدا یا به عبارت بهتر انسان کامل در قرآن، عبادت و پرستش آن هم در دل شب (فرقان: ۶۴) می‌باشد. البته اینجا عبادت آزادگان مد نظر است که خدا را از روی عشق می‌پرستند. این بهترین نوع عبادت است و در مقابل عبادت کسانی قرار می‌گیرد که به علت ترس از عذاب و یا به دلیل کسب پاداش، خدا را عبادت می‌کنند.

اما عمل بندگانی که خدا را عبادت می‌کنند و در عین حال از خدا می‌خواهند که عذاب دوزخ را از آنها دور گرداند، ناشی از خوف و رجا و بیم و امید است که این دو عامل روحی در تکامل انسان نقش مؤثری دارند. این همان تضادی است که بر اساس آن تکامل روحی و اخلاقی صورت می‌پذیرد و از مصادیق فیض می‌باشد.

یکی از ویژگی‌هایی که انسان را برتر مخلوقات کرده، آراسته بودن او به عقل و خرد است و با گرایش به این جنبه تا بی نهایت در قوس صعود به پیش می‌رود و به اعلیٰ علیین می‌رسد. در واقع این همان روحانیت انسان است که از سعه وجودی عجیبی برخوردار است؛ همان انسان خاکی که قرآن، جهان او را جهانی وسیع و پهناور توصیف می‌کند، چرا که این موجود خاکی - روحی که با حرکت ارادی و اختیاری خویش مقام و منزلت خود را معین می‌کند، یا حیوان یا فروتر از آن می‌شود، یا شیطان می‌شود یا فرشته یا برتر از آن (بهشتی، بی‌تا: ۱۹۰). استاد شهید مطهری در بحث از شناخت انسان کامل از نظر اسلام، از ارزشهای انسانی تعبیر به امور انسانی غیر عادی کرده است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹۴). در آیه ۷۳ سوره فرقان، تفکر و تدبیر در آیات الهی از نشانه‌های انسان کامل معرفی می‌شود و این همان تحصیل یقین به مطالب حقیقیه است که عبارت از آن است و یکی از راه‌های آن با نظر و استدلال حاصل می‌شود چنانکه طریقه اهل نظر است و آنان را علما و حکما می‌خوانند «**إنما یخشی الله من عباده العلماء**» (فاطر: ۲۸).

قرآن و حقیقت محمدیه

انسان برای اینکه به درجه خلیفه الله نایل گردد باید در قوت عقل نظری و عقل عملی به غایت قصوی برسد و چون انسان کامل حایز جمیع مراتب کمالات است و هم فاعل در فاعلیت تام است و هم قابل در قابلیت، بنابراین اولین مرتبه نزول قرآن باید با انسان کامل متحد باشد (آملی، ۱۳۷۴: ۱۳۸) و آن همان حقیقت محمدیه است. ونمونه آن در «**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**» (القدر: ۱) «**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبْرُكَةٍ**» (دخان: ۳) نمایان می‌شود و مادامی که فنا و استتار مستفیض در مفیض نشود، نور علم بر مستفیض فایض نمی‌شود و این همان اتصال و اتحاد است، ولی به وجهی لطیف‌تر و شریف‌تر از آنچه در پندار اوهام عام است که باید در مبحث اتحاد عاقل به معقول، معقول گردد. و این همان فنا و استتار حقیقت احمدیه است که مستتر در احدیت آن لیله مبارکه قدر است که لیله زمانی، ظل آن است، چنانکه ماء عالم طبیعت ظل ماء الحیات دار آخرت است: «**وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ**» (عنکبوت: ۶۴). قلب پیامبر چون قابل مستفیض است، خداوند قرآن را که اعلی مراتب وجود است و همان علم حق تعالی است که عین ذات اوست بر آن قلب قابل مستفیض نازل کرد: «**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ**» (شعراء: ۱۹۳). در مورد نزول بر قلب باید گفت: "هر بلایی یا عطایی که از عالم غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید، پیش از آن که به این عالم شهادت آید، بر دل وی پیدا آید و وی را از آن حال معلوم شود" (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۷). آملی می‌گوید: عارف کامل در هر مرتبه از عالم هم قبل آن را می‌خواند و هم بعد آن را می‌داند. قبل را برای این که قرآن است یعنی جمع و متن ما بعدش است، می‌داند و بعد را برای این که فرقان است یعنی شرح و تفصیل ماقبلش است، و قلب چنان عارف ربانی مصداق **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** است، و کثرت آحاد بنی آدم را مثلاً در مقام تمثیل، همانند ذرّ می‌بیند (آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۱).

بنابراین نزول قرآن از آن مرتبه که تنزل آن از ذات مقدسه الهی است، اولین نشأه آن عالم مشیت است که واسطه فیض وجودات و نزول برکات نوریه وجودیه است

که از آن تعبیر به عقل اول و عقل بسیط و علم بسیط و حقیقت محمدیه نیز می‌شود. همچنین در قوس نزول، تنزل تا به عالم لفظ و صوت و نقش و کتب می‌یابد که آن حقیقت در شئون این دقایق متنزل و متجلی است و این فروع از آن اصل منفطر و بدان متدلی است و سپس از این مرحله آخر، به قوس صعودی و سیر علمی و اشتداد وجودی نفس به اتحاد عالم به معلوم، صاحب ولایت کلیه ظلیه الهیه می‌شود و خلیفه الله می‌گردد (آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۰). چنانچه انسان کامل و حقیقت محمدیه در قوس نزول واسطه ظهور ممکنات و مبدأ فتح باب خیرات، و در قوس صعود شاهد بر جمیع انبیا و قافله سالار کائنات است، و او بنده و رسول خدا است (ذبیح الله مطهری خواه، ۱۳۷۵: ۲۴) که در شخص پیامبر اسلام (ص) تحقق پیدا می‌کند؛ "و أشهد أن محمدا عبده و رسوله أرسله بالدين المشهور و العلم المأثور و الكتاب المسطور و النور الساطع و الضياء اللامع ... " (نهج البلاغه، خطبه دوم).

انسان کامل در عرفان

برای روشن شدن نظریه انسان کامل در عرفان به بررسی آن از منظر برخی از عرفا و صوفیان بررسی می‌پردازیم؛ عبدالکریم جیلی در کتاب معروف خود *الإنسان الكامل فی معرفه الأوائیل والأواخر* از جمله صوفیانی بوده که به نظریه انسان کامل پرداخته و می‌گوید: "انسان کامل" همان قطبی است که افلاک وجود از اول تا آخر بر دور آن می‌گردند (جیلی، ۱۹۸۸: ۸۴/۲). حسن زاده آملی در «انسان کامل از دیدگاه *نهج البلاغه*» به خلیفه‌اللهی انسان اشاره می‌کند و از او به عنوان قطب زمان یاد می‌کند و می‌گوید: این چنین انسان قطب زمان است و به مقوله‌ای از امیر مؤمنان علی بن ابی طالب (ع) در خطبه شقشقیه استناد می‌کند: "إن محلی منها محل القطب من الریح" (*نهج البلاغه*، خطبه ۳ شقشقیه) رحی بر قطب دور می‌زند و بر آن استوار است و بدان پایدار است، و مقام قطب همان مرتبت امامت و مقام خلافت الهیه است (حسن زاده آملی، بی‌تا) و بدان که قطب دارای دو معناست: یکی قطب الاقطاب که وجودش بر تمامی موجودات در دو عالم غیب و شهادت اسبقیت دارد و دوم قطبی که انسان کامل و متمکن در مقام فردیت است. قطب بمعنای

اول یک حقیقت کلی است که جامع و قدیم است و به "حقیقت محمدیه" و "روح محمدی" دلالت دارد و به قطب معنوی نیز معروف است (زیدان، ۱۹۹۸: ۱۴۷) و به یک کلام انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است" (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۵).

ابن فارض با زبان اتحاد با این حقیقت از قطب معنوی سخن گفته است. او این بار از اتحاد انسان با حقیقت محمدیه که فرق چندانی با اتحاد عاشق با معشوق ندارد، سخن می‌گوید و فرق آن دو در این است که محبوب ذات احدیت است و وجود مطلق که هیچ تعینی در آن نیست و حقیقت محمدیه همان ذات با تعین اول است.

وقتی ابن فارض از قطب معنوی سخن می‌گوید، با ابن عربی که بین آدم حقیقی و آدم ابوالبشر فرق قائل می‌شود، هم رأی است. اما قطب دیگر که نقطه مقابل قطب معنوی است، به نام "قطب حسی" معروف است که به انتقال حقیقت از پیامبری به پیامبر دیگر در عالم شهادت می‌پردازد (حلمی، بی‌تا: ۳۵۱). چنانچه این دو معنی را بر شخص حضرت محمد (ص) منطبق بکنیم، از یک سو قطب حسی است که حضرت رسول را در قامت انسان کامل نمایان می‌کند و از سوی دیگر قطب الأقطاب به معنای اسبقیت وجود وی و جامعیت و قدمت وجودش بر سایر موجودات است.

اما در مورد اینکه آیا ابن فارض "قطب" را به معنای حسی یا معنوی آن به کار برده و قطب حسی را بر حقیقت محمدیه اطلاق کرده یا نه، باید بدانیم که ابن فارض که با زبان اتحاد از نوع صحو الجمع (کلابادی، ۱۹۳۳: ۹۰) با حقیقت سخن می‌گوید، باطن قطب و قطب معنوی را منظور گردیده است.

عبدالکریم جیلی مرتبه انسان کامل را مرتبه تجلی ذات احدیت معرفی می‌کند، و به تنزل ذات احدیت در مقوله "إِنِّی أَنَا اللهُ" اشاره می‌کند، که "إِنِّی" اشاره به احدیت و اثبات محض است و "أنا" اشاره به هویت ملحق به احدیت و انیت است، به این ترتیب اگر ذات خداوند در هیکل انسانی متجلی شود، آن هیکل همان انسان کامل خواهد بود.

انسان کامل نزد جیلی همان وجود اسبق و قدیم است که در هر زمان به چهره‌های گوناگون آشکار می‌شود و انسان کامل همان پیامبر (ص) و مظهر الوهیت است و بقیه

انبیاء و اولیاء به او پیوسته‌اند و پیوستن آنها به او به منزله الحاق کامل به اکمل است و اگر چه جیلی لفظ انسان کامل را به غیر از محمد (ص) اطلاق کرده اما مطلق لفظ انسان کامل را تنها بر محمد (ص) جایز دانسته است.

انسان کامل نزد حافظ

انسان کامل در نزد حافظ کسی است که اولین گام خود را در راه یاد آوری عهد مربوط به میثاق "الست" بردارد، هر چند که قدم برداشتن در راه وفای به این عهد مشکل می‌نماید، ولی او پس از دریافت اینکه عهد "الست"، انسان را به قبول امانت وا داشته است (عمادی، ۱۳۷۰: ۹۸)، از ساقی مدد می‌جوید، و فقط بخاطر اینکه نقش خود پرستیدن را "خراب" کند، از ساقی کمک می‌خواهد تا بتواند گرانی بار عشق را بر دوش خود تحمل کند. حافظ با صراحت تمام فضیلت انسان را بر فرشتگان آسمانی و ارجحیت او را بر کاینات و موجودات بیان می‌کند.

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمّر می‌کنند

(دیوان حافظ: ۱۵۵)

بنابراین انسان در شعر حافظ، مقام والائی دارد، او آزاده شوریده‌ای است که در قلبش شعله تابناک عشق روشن است و بار امانتی را که کوه‌ها و آسمان‌ها از پذیرفتن آن سرزدند، بر دوش می‌کشد، بدین سان فراتر از فرشتگان اوج می‌گیرد و آنان را وا می‌دارد تا به او -انسان راه نشین- باده مستانه بزنند.

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند

گل آدم بسرشتند و به پیمان زدند

(دیوان حافظ: ۱۴۲)

حافظ در جای دیگر می‌گوید:

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح

هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را

(دیوان حافظ: ۸)

مقصود از خاک در اینجا "آدم" است، و این بیت اشاره به حدیث "وَحَمَلَ نُوحٌ جَسَدَ آدَمَ مَعَهُ وَ جَعَلَهُ حَاجِزاً بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ"، نوح جسد آدم را با خود حمل کرد و آن را حائلی میان مردان و زنان قرار داد.

حافظ در اینجا به مرتبه خلافت الهی انسان اشاره می‌کند و آنچه که از ابیات بالا بر می‌آید، او آدم را رمز انسان کامل می‌داند و با بیان "هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را" قدرت تصرف انسان کامل بر جهان را - که همان تعبیر اهل معرفت "تدور علیه أفلاك الوجود" یا "قطب" است - به خوبی نشان می‌دهد.

حافظ مرتبه انسان کامل را طبق تعریفی که جیلی از آن آورده است، مرتبه تجلی ذات الهی بر انسان می‌داند.

حقیقت محمدیه نزد حافظ، مطلق انسان کامل است، یعنی همان "غوث جامعی" است که امر وجود بر گرد آن می‌گردد. محمد (مطلق محمد) به مثابه نقطه پرگار است و سایر موجودات به منزله دایره‌اند نسبت به آن. حافظ پس از درک این حقیقت می‌گوید:

یار من باش که زیب فلک و زینت دهر

از مه روی تو و اشک چو پروین منست

(دیوان حافظ: ۴۱)

او بدون هیچ واسطه‌ای به جستجوی فیوضات الهی می‌رود و از فیض مطلق مدد می‌جوید و به جمال آن فیض مطلق که در کاینات دهر منعکس می‌شود، اعتراف می‌کند و آن را تجلی ذات الهی و نوری برگرفته از نور الهی می‌داند. انسان کامل نزد حافظ به جانشین خدا در زمین اطلاق می‌شود (لاهوری، ۱۳۷۸: ۳۹۳).

بنابراین از نظر حافظ، حقیقت محمدیه همان مطلق انسان و غوث جامع و کامل است که امر وجود به دور آن می‌گردد. او در اشعار خود به این حقیقت اشاره کرده است:

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت

فتنه انگیز جهان غمزه جادوی تو بود

(دیوان حافظ: ۱۶۳)

این بیت به این حدیث قدسی اشاره می‌کند که "لولاک لما خلقتُ الأفلاک". بدون هیچ تردید می‌توان گفت که حضرت محمد (ص) نزد حافظ همان انسان کامل است و سایر انبیاء و اولیا به او پیوسته‌اند که همانند پیوستن کامل به اکمل است. حافظ حقیقت ذات محمدی را به معنای نور ازلی و نه انسان آورده است (لاهوری، ۱۳۷۸: ۴۷۳).

اما حافظ درباره پیوستن کامل به اکمل می‌گوید:

منم که گوشه میخانه خانقاه من است

دعای پیر مغان مدد صبحگاه من است

(دیوان حافظ: ۴۲)

پیر مغان همان شیخ یا در اصطلاح صوفیه "قطب الاقطاب" و جانشین نبی است، پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: "الشیخُ فی قومهِ کالنبی فی أُمته" یعنی شیخ در قوم خویش به مثابه پیامبر میان امت خویش است (همان: ۶۴۲).

قصد حافظ از شیخ در اینجا انتقال حقیقت از قطبی به قطبی دیگر است یا به عبارت دیگر، آشکار شدن حقیقت در میدان وجود حسی و هستی است.

لفظ "شیخ یا پیر" در فرهنگ حافظ بسیار مشاهده می‌شود. پیر نزد حافظ همان مرشدی است که پیروی از او بدون هیچ قید و شرطی واجب است، بلکه اهمیت و جایگاه پیر نزد حافظ به مراتب بالاتر هم می‌رسد، بطوری که تبعیت از پیر را شرط کامل شدن طریقت می‌داند. و در اینجا عقل جایی برای خود نمی‌یابد.

در کوی نیک نامی ما را گذر ندادند

گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را

(دیوان حافظ: ۴)

گر مرید راه عشقی فکر بد نامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمّار داشت

(دیوان حافظ: ۶۱)

بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها

(دیوان حافظ: ۱)

بنده پیر مغانی که ز جهلم برهاند

پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد

(دیوان حافظ: ۱۲۳)

از این ابیات چنین بر می‌آید که حافظ در آغاز طریقت با این پیر آشنایی نداشته بلکه در جستجوی او بوده است، لذا وی را در میخانه‌ها و صومعه‌سراها می‌یابد:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ

مگر ز مستی زهد ریا به هوش آید

(دیوان حافظ)

و حافظ خود به این مسأله پی برده است:

گر مدد خواستم از پی»ر مغان عیب مکن

شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود

(دیوان حافظ: ۱۶۲)

حافظ حقیقت جایگاه خویش را درک کرده و به قدرت درک حقایقی پی می‌برد که خداوند در نهان وجودش سپرده و با مکابدت و مجاهدت فراوان می‌تواند معرفت حقیقی را از طریق فیض الهی در یابد و آن را خوب درک کند:

حضورى گر همى خواهى از تو غایب مشو حافظ

متى ما تلق من تهوى دع الدنيا وأهملها

(دیوان حافظ: ۱)

حافظ در غزل‌های خویش سخن بسیاری در خصوص رازها و معماها می‌گوید و به حفظ اسرار دعوت می‌کند. این اسرار از جمله اموری است که شاعر آن را در شخصیت شیخ کشف کرده و در میخانه‌ها، جایی که شراب و محبت الهی است، به دنبال شیخ می‌رود. انسان کامل نزد حافظ همان "رندان" هستند:

راز درون پرده زرنندان مست پرس

کاین حال نیست زاهد عالی مقام را

(دیوان حافظ: ۶)

حافظ ویژگی‌های شیخ یا "رند" را چنین شرح می‌کند:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن

منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

(دیوان حافظ: ۳۰۵)

این معانی بر دیدگاه عمیق حافظ نسبت به زندگی دلالت می‌کنند که شالوده رندی را در مکتب خویش بنا نهاد و برای اولین بار نام رندی را بر انسان کامل اطلاق نمود (عمادی، ۱۳۷۰: ۱۶۶). البته این بدان معنا نیست که قبل از حافظ کلمه رند به

معنای آن وجود نداشته است، بلکه مقصود بکار رفتن آن در مرتبه خاصی از مراتب عرفا است.

حافظ اندیشه خویش را بر مبنای در هم شکستن "انیت" در جهانی که شهرت و مقام آن را فرا گرفته است، می‌گذارد، و به مخالفت با زاهدانی بر می‌خیزد که ریا از مهمترین ویژگی‌های آنان به شمار می‌رود و برای شنیدن وعظ نیز هیچ اهمیتی قائل نیست:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(دیوان حافظ: ۲۴۵)

"رند" در مکتب حافظ تنها به انسان آزاده‌ای اطلاق نمی‌شود که از آزادی کامل برخوردار است، بلکه چنین انسانی به زیبایی هستی می‌نگرد و انسانی است که معتقد به عهد جام "الست" است. حافظ علاوه بر داشتن نگرشی که مملو از شادی و سرور است، انسان را به خلق جهانی نو فرا می‌خواند:

بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو

براندازیم

(دیوان حافظ: ۲۹۱)

و در جای دیگر می‌گوید:

اگر غم لشگر انگیزد که خون عاشقی ریزد

من و ساقی بهم سازیم و بنیادش

براندازیم

(دیوان حافظ: ۲۹۱)

بر این اساس، انسان در مکتب حافظ دارای ویژگی خاصی است که متفاوت با چیزی است که در مکتب مولانا و ناصر خسرو مشهود است (همان: ۱۶۹). حافظ می‌گوید:

سالها پیرو مذهب زندان کردم
تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
(دیوان حافظ: ۲۴۶)

حافظ در این مرتبت به مرحله‌ای می‌رسد که می‌گوید:

بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم
من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
(دیوان حافظ: ۲۴۶)

نتیجه

آنچه از این بحث مستفاد می‌شود، اهمیت تعقل و اندیشیدن در قرآن است؛ بطوری که از عقل به پیغمبر درونی تعبیر شده است و یکی از حجت‌های الهی به شمار می‌رود و مسئله اصالت عقل در شناخت و حجیت آن به این معنا است که عقل می‌تواند به معرفت راستین دست یابد و آن یکی از مسائلی است که قرآن به آن پرداخته است. نکته دوم اینکه حکمت نظری و عملی به خوبی در قرآن مشاهده می‌شود. حکمت نظری عالم را با فکر و استدلال درک کرده، همان طور که در قرآن به آن دعوت شده و حکمت عملی که تسلط کامل عقل انسان بر همه غرایز و همه قوا و نیروهای وجود خود است، به خوبی در آیات قرآن ملموس است. چنان که نفس و قوای نفسانی تابع عقل باشند. همچنین دیدیم که چگونه انسان کامل در این دو دیدگاه تحقق پیدا می‌کند.

نکته قابل توجه این است که قرآن عقل را نه تمام وجود و هستی انسان بلکه شاخه‌ای از وجود انسان می‌داند. از این رو مکتب عشق را پذیرا می‌شود

چرا که مکتب عشق، عقل را جزئی از رسیدن انسان به کمال می‌داند، با این تفاوت که قرآن نقطه آغازین کمال انسان را در قرآن عقل می‌داند و از منظر عرفان نقطه آغازین انسان کامل عشق است، یعنی از دیدگاه عرفانی کمال انسان در عشق که مقصود آن ذات است، محقق می‌شود و در آنچه عشق، انسان را به آن می‌رساند. در مکتب قرآن، سخن از فکر و استدلال است و عقل در مقابل نفس قرار می‌گیرد و در مکتب عرفان، سخن از روح است و روح در مقابل نفس قرار می‌گیرد.

در مکتب قرآن که سخن از عقل و استدلال است، اتحاد عاقل به معقول بلکه به اطلاق اتحاد مدرک به مدرک است. زیرا از اینگونه اطوار نورانی نفس دانسته می‌شود که علم و عمل عرض نیستند، بلکه یک جوهرند. و علم و عمل نفس نفس و عین آن می‌شوند. یعنی علم و عمل، انسان‌سازند. در مکتب عرفان که سخن از روح است، این روح انسان است که حرکت معنوی دارد و از طریق این حرکت انسان کامل می‌شود از خودش فانی می‌شود و به خدا می‌رسد.

در مجموع هر چند که به قول استاد شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹۷) قرآن خیلی بیشتر از عرفان برای عقل احترام قایل است و روی عقل و تفکر و حتی استدلال خالص عقل تکیه کرده، اما این بدان معنا نیست که برهان و عرفان یا شهود کشفی با هم مغایرت داشته باشند، چه روش صدر المتألهین در اسفار این است که کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن می‌کند و بر این عقیده است که برهان حقیقی با شهود کشفی مغایرت و مخالفت ندارد. «... و إلا فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی» (صدر المتألهین، بی تا ج ۷: ف ۲۶).

منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام

أبی خزّام، أنور. (۱۹۹۳). معجم المصطلحات الصوفیه، الطبعه الأولى، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

بهشتی، احمد. (بی تا). انسان در قرآن، قم: نشر کانون طریق القدس.

- جیلی، عبد الکریم. (۱۳۱۶). *الإنسان الكامل فی معرفه الأوائل والأواخر*. ج ۱، القاهرة: بی‌نا.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۴). *انسان در قرآن*. چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۷۷). *انسان در عرف عرفان*. چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- _____ (بی‌تا). *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*.
www.tebyan.net
- حلمی، محمد مصطفی. (بی‌تا). *ابن الفارض والحب الإلهی*. الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف.
- دیوان ابن الفارض*، (۱۹۹۸). بیروت: دار صادر.
- زرین کوب، عبد الحسین. (۱۳۷۰). *نقش بر آب*. چاپ دوم، تهران: انتشارات معین.
- زیدان، یوسف. (۱۹۹۸). *الفکر الصوفی*. الطبعة الثانية، مصر: دار الأمین للنشر.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۷). *سیمای انسان کامل در قرآن*. مصحح: رضا ستوده، چاپ سوم، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
- صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی. (بی‌تا). *اسفار (الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة المرحله الرابعه)*. بی‌جا: مرکز الهدی للدراسات الإسلامیه.
www.alhodacenter.net
- عمادی، اسدالله. (۱۳۷۰). *جهان بینی و زیباشناسی حافظ*. چاپ اول، تهران: نشر دی.
- غنی و قزوینی، (۱۳۷۹). *دیوان حافظ*. تهران: چاپ بلادی.
- کلابادی، (۱۹۳۳). *التعرف لمذهب أهل التصوف*. القاهرة: بی‌نا.
- لاهوری، ابوالحسن. (۱۳۷۸). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*. ج ۱، تصحیح: بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: بی‌نا.

- مطهری خواه، ذبیح الله. (۱۳۷۵). *انسان کامل در عرفان و نهج البلاغه*. چاپ ۴، قم: انتشارات اسلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *سیمای انسان کامل در قرآن*، چاپ ۱۷، تهران: انتشارات صدرا.
- نسفی، عزیز الدین. (۱۳۷۹). *کتاب الإنسان الكامل*. چاپ چهارم، تهران: انتشارات طهوری