

سیمای انسان کامل در مثنوی

شهره انصاری

اندرا در سایه آن عاقلی	کش ندانند برد از ره ناقلی
فل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف
گر بگویم تا قیامت نعت او	هیچ آن را مقطع و غایت مجو
در بشر روپوش کرده است آفتاب	فهم کن والله اعلم بالصواب

واژه انسان در کتب لغت به معنای بشر آمده است و به آحاد جنس بشر اطلاق می‌شود. «انسان العین چیزی است که در سیاهی چشم دیده می‌شود یا خود سیاهی چشم است.» (فرهنگ المنجد ۱۹۸۶: ذیل انسان). در فرهنگ اصطلاحات فلسفی، این تعریف را درباره انسان آورده‌اند: «اصل این کلمه انسیان بوده است... و انسان حیوان ناطق است که حیوان جنس او و ناطق فصل اوست.» (جمیل صلیبا ۱۳۶۶: ص ۱۷). به همین ترتیب، در لغت‌نامه‌های دیگر، ذیل مدخل «انسان» تعاریف دیگری ارائه شده است. در علم روان‌شناسی شاخه «انسان‌شناسی»^۱، اصطلاح «انسان میان‌بینی»^۲ مفهومی است که بر اساس آن، انسان معیار همه چیزها است یا آن‌که در مرکز عالم قرار دارد، یعنی مهم‌ترین امر عالم است (محمود منصور و دیگران ۱۳۵۶: صص ۵۷-۵۸). در علوم دیگر نیز، بسته به هدف‌ها و روش‌شناسی و جهت‌گیری‌های آن علوم، تعاریف گوناگونی درباره انسان شده است. اما قرآن کریم، در آیات زیر، تصویری بسیار جامع و زیبا از انسان ارائه کرده است:

1 . anthropologia

2 . anthropocentrism

«اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين * فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (قرآن کریم: ۱۵ / ۲۷ - ۲۸). در این تصویر دونکنه مهم وجود دارد که عبارت است از:

الف. خداوند انسان را از گل آفرید؛

ب. سپس از روح الهی خود در وی دمید.

بدین ترتیب، انسان از آغاز خلقت میان چالش دو نیروی نفسانی و روحانی خود سرگردان بوده است. بارزترین شاهد این امر، گناه حضرت آدم (ع) یعنی خوردن میوه ممنوعه است که در آن، جریان تسلیم وی به نفسش کاملاً آشکار است. در برابر این جریان، داستان توبه حضرت آدم و تصفیه روحی او قرار دارد که در آن، روح الهی و پیراستگی آن خود را می‌نمایاند (قرآن کریم: ۲ / ۲۴ - ۲۷).

هر موجود انسانی با تولد خود مجبور است مسیری را بپیماید تا به پایان راه حیاتش برسد. کتب آسمانی و متونی که درباره علم اخلاق نوشته شده‌اند، راه‌های «درست زیستن» را پیش پای انسان می‌کشایند. در برابر این راه‌ها عواملی وجود دارند که انسان را از سیر صعودی تکاملش باز می‌دارند و او را به سوی قهقرا می‌برند. کتب دینی و اخلاقی انسان را از توجه و تمایل به آن عوامل نهی می‌کنند. با توجه به این نکته، در دین اسلام که کامل‌ترین دین‌ها است، منطقی‌ترین و کامل‌ترین راه‌ها برای خودسازی و درست زیستن ارائه شده است.

از توصیه‌های قرآن کریم و سیره رسول (ص) و روش ائمه اطهار چنین درمی‌یابیم که اسلام همواره اعتدال در تمایلات و خواسته‌های مادی و جسمانی را سفارش کرده است و مسلمان به توجه بیش‌تر به امور معنوی و روحانی ترغیب شده است. در اسلام، خودشناسی و خودسازی بزرگ‌ترین وسیله ارتقا دهنده مقام فاخر انسانی است. به همین سبب است که حضرت پیامبر (ص) فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». زیرا انسان با گشودن چشم جان و درک این نکته که «عالم کبیر است»، به جایگاه واقعی خود در هستی

پی می برد. چنان که مولای متقیان، حضرت علی (ع) نیز می فرماید:

دوانک فیک و ما تشعر
و دانک منک و ما تنظر
و تحسب انک جرم صغیر
و فیک انطوی العالم الاکبر

(دیوان حضرت علی (ع): ص ۴۱)

انسان با شناخت کامل خویشتن می تواند روح الهی خود را بیرواراند تا جایی که جنبه های جسمانی و بشری او در قدرت روحانیش محو شوند و در نتیجه، متصف به صفات حق گردد. از همین جا است که در عرفان، بحث درباره «انسان و چگونه زیستن او» آغاز می شود. در عرفان هدف غایی، سیر عالی انسان در عرصه حیات و نتیجه آن، رسیدن به شخصیت «انسان کامل» است. به عبارت دیگر، «اعتقاد به تحقق نفس الهی انسان در زندگی خاکی، مفهوم انسان کامل را برای صوفیان پیش آورده است.» (خلیفه عبدالحکیم ۱۳۵۶: ص ۱۰۸).

بنای تزلزل ناپذیر عرفان ایرانی بر پایه فرامین قرآن کریم و سیره رسول اکرم (ص) و همچنین شیوه زندگانی حضرت علی (ع) بنیاد نهاده شد؛ تا جایی که بنده مؤمن با به جا آوردن نوافل بدان جا می رسد که خداوند دوستدار وی می گردد و آن گاه گوش او می شود که بدان می شنود و چشم او که بدان می بیند و دست او که بدان می گیرد و پای او که به آن راه می رود.^۱ و بدین سان او مدار هستی می شود و نیز مرکزی که عالم به گرد او می گردد. چنین وجودی نام انسان کامل به خود می گیرد.

ظاهراً اصطلاح انسان کامل را نخستین بار عارف بزرگ قرن هفتم هجری، ابن عربی در کتاب معروف خود به نام فصوص الحکم طرح کرد. «فص» اول کتاب، زیر عنوان «فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة»، حاوی تشبیهی زیبا در وصف انسان کامل است. وی انسان کامل را به محل نقش مهر کمال خلقت خداوندی تشبیه می کند و می گوید «خداوند همچون

۱. و ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یتصر به و یده الی یتطش به و رجله الی یمشی به.

پادشاهی، که خزانه خود را با نهادن نقش انگشتریش ختم می‌کند و محفوظ می‌دارد، با خلق انسان کامل عالم را محفوظ ساخت.» (محمی الدین ابن عربی ۱۳۶۶).

به اعتقاد ابن عربی هرچه از اسماء و صفات در صورت الهیت بود، در نشأت انسان ظاهر شد و کمال‌ها در وجود او به فعل درآمدند. پس انسان «آگاهی بر اسماء» یافت و به «منزلت جمعیت» رسید؛ به سبب دریافت این آگاهی و نیل به جمعیت، خلیفه حق بر زمین شد و ظهورش بر ملائکه حجت گشت (همان‌جا)، وی در جای دیگر می‌آورد:

فتم العالم بوجوده... فاستخلفه فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظاً مادام فبق هذا الانسان الكامل... فكان ختماً علی خزانه الاخرة ختماً ابدیاً.

(همان‌جا)

از دید ابن عربی، عالم با آفرینش انسان کامل شد. بدین ترتیب، انسان ضمن تأخر بر همه عالم، مقدم بر تمامی آن نیز هست، و انسان کامل بر خزانه آخرت ختمی ابدی است. خواجه محمد پارسا، یکی از شارحین کتاب فصوص الحکم، در شرح این معانی چنین آورده است:

دلیل بر آنکه انسان کامل «ختم خزانه آخرت» باشد، آن است که در حدیث آمده که «القرآن یرفع الی السماء». و رفع قرآن از آن است که خلق انسان کامل است و هر جا که او بود، خلق با وی بود... و دلیل بر آنکه ختم دنیا «به مفارقت انسان کامل» خواهد بود، آنکه حضرت رسول (ص) فرمود: «و لا تقوم الساعة و علی وجه الارض من یقول الله الله» (محمد بن محمد پارسا ۱۳۶۶: ص ۳۱).

پس از او، عزیزالدین نسفی که از عرفای همان قرن است، در کتاب الانسان الکامل خود، صفات انسان کامل را چنین بیان کرده است:

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارتی دیگر بگویم؛ بدان که انسان کامل آن است که چهار چیز او را به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف (عزیزالدین نسفی ۱۹۷۱: ص ۴).

او کار سالکان طریقت را آن می‌داند که این چهار چیز را در خود به کمال برسانند تا

به « کمال خویشتن » نایل شوند. وی انسان کامل را دارای القاب و عناوین دیگری از قبیل: شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب زمان، جام جهان‌نما، آئینه گیتی‌نمای، تریاق بزرگ و اکسیر اعظم می‌داند (عزیزالدین نسفی ۱۹۷۱: صص ۴-۵). او در ادامه می‌آورد:

و انسان کامل را ... عیسی گویند که مرده زنده می‌کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند (عزیزالدین نسفی ۱۹۷۱: ص ۵).

در کتاب او هم، همچون فصوص الحکم، هدف نهایی خلقت، تحقق آفرینش انسان است و وی با استدلالی شاعرانه جهان را به انسانی تشبیه می‌کند که انسان کامل دل او است و چون در یک بدن، بیش از یک دل نمی‌تپد، پس انسان کامل در هر دوره‌ای فقط یک تن است و هنگامی که او از این دنیا رحلت کند، دیگری جای او را می‌گیرد؛ زیرا حیات جهان بدون انسان کامل ممکن نیست.

به تعبیر نسفی، دل انسان کامل آئینه تجلیات الهی است، زیرا که واسطه میان حق و خلق است. این همان تعبیری است که جامی در کتاب معروف خود نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از "دل" انسان کامل ارائه می‌دهد:

حق - سبحانه و تعالی - در آئینه دل انسان کامل که خلیفه او است تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات، از آئینه دل او بر عالم فایض می‌گردد (جامی ۱۳۵۶: ص ۸۹).

اکنون، با توجه به عقاید و تعاریف یاد شده در باب انسان کامل و شخصیت او در می‌یابیم که:

الف. انسان به اعتبار علم به اسماء الهی و احاطه بر جهان و همچنین به سبب جامعیت مرتبه، خلیفه حق و امانت‌دار و جانشین او است؛

ب. چون انسان امانت‌دار حق است، برای ادای شرط امانت باید به طور کامل به صفات حق متحقق گردد؛

پ. چنین کسی که متحقق به صفات حق می‌گردد، انسان کامل نام می‌گیرد؛

ت. دل انسان کامل، مانند آینه‌ای، تجلیات حق را درمی‌یابد و آن را به دل‌های خلق منعکس می‌کند؛

ث. در هر دوره انسان کاملی هست که ضامن پایداری جهان است؛

ج. برای حفظ دوام جهان، با رفتن هر انسان کامل از جهان، انسان کامل دیگری جانشین او می‌شود.

ذکر این نکته ضروری است که در حیطة عرفان، علاوه بر کتبی که به نثر درباره انسان کامل نوشته شده است؛ شعرا نیز در اشعار خود به انحای مختلف خصوصیات انسان کامل را بیان کرده و درباره او سخن گفته‌اند، از آن جمله‌اند: عزالدین کاشی، سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، فخرالدین عراقی و ... (حسین رزمجو ۱۳۶۸: صص ۲۲۲ - ۲۲۴).

اما در این میان، حضرت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در مثنوی بزرگ خود، افق تازه و وسیع‌تری از شخصیت انسان و «علم انسان‌شناسی» می‌گشاید. با تعمق در مثنوی او که جایگاه تلاقی اندیشه‌ها و آرای مذاهب و عقاید مختلف اعم از یونانی، مانوی و مسیحی است؛ آنچه بیش از همه به چشم می‌خورد، دعوت به خودشناسی است. این دعوت برگرفته از کلام حضرت رسول (ص) است که: «هر که خود را شناخت، خدایش را شناخته است.»^۱ مقدمه مثنوی یعنی نی‌نامه که با بیت معروف زیر آغاز می‌شود، نخستین گام او در این دعوت است:

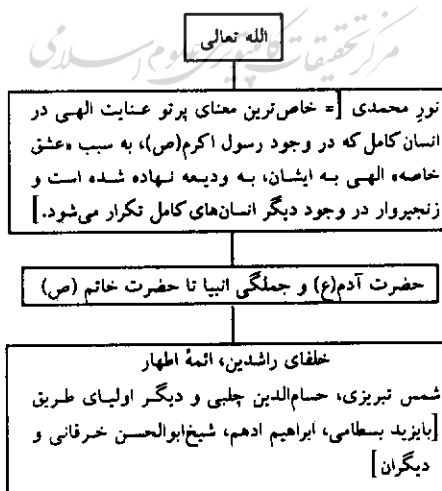
بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند

قصه نی داستان جانی است که از مقام وصل جانان دور افتاده است و هوای رسیدن به معشوق ابدی و دیار حقیقی را در سر می‌پروراند. حکایت مهجوری روح عاشق از عالم ملکوت است تا با رسیدن بدان‌جا، در محبوب ابدی و سرمدی فانی شود. با توجه به تعابیر و تفاسیری که شارحین مثنوی از این بیت کرده‌اند و نیز آنچه بدیع الزمان فروزانفر در کتاب شرح مثنوی شریف به تفصیل توضیح داده است، می‌توان از «نی» تعابیر گوناگون

۱. ترجمه حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

کرد. ولی عقیده خود فروزانفر، با استناد به آنچه معاصران مولانا و دیگران پس از او در باب مولانا آورده‌اند، این است که مقصود از «نی» در نی نامه، خود مولانا است که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است (بدیع‌الزمان فروزانفر ۱۳۴۶: ص ۱). این تصرف کامل محبوب و معبود در بنده، بارزترین صفت انسان کامل است؛ زیرا او فراتر از آرایش‌ها و بندهای مادی و دنیوی است و آینه دل وی ممتاز از دل دیگران است، چه آن را به صفای لطف حق صیقل داده است. بدین ترتیب، می‌بینیم که مولوی مثنوی جاودانه را با اشارت به انسان کامل آغاز کرده است، انسان کاملی که صفات حق برازنده او است؛ زیرا وی از مرز ماسوی الله پا را فراتر گذاشته و خدا را در خویشتن یافته است و این امر، تفوق او را بر هستی تثبیت می‌کند.

با تفحص در گرایش‌های مولانا به وصف انسان کامل، در حکایات و امثال بسیار مثنوی سیر جریانی استنباط می‌شود که می‌توان آن را به صورت نمودار سلسله مراتبی نمایش داد. شکل زیر، این نموداری را نشان می‌دهد.



نمودار (۱)

نقطه بالای نمودار، وجود فیاض الله تعالی است و پس از آن در اولین سطح، نور محمدی آمده است. این نور محمدی، در حقیقت همان پرتو عنایت الهی بر خاصان حق است که در وجود رسول (ص)، به سبب عشق خاصه الهی به ایشان، حضوری پررنگ‌تر

از دیگر انسان‌های کامل دارد. این نور در جان و پیشانی پیامبران الهی، از حضرت آدم (ع) تا حضرت خاتم (ص)، تکرار می‌شود.

دومین سطح، رسالت حضرت آدم (ع) تا رسالت حضرت خاتم (ص) را در بر می‌گیرد. و تقدم وجود روحانی رسول (ص)، با حدیث "كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين" در مثنوی تبیین می‌شود. در این سطح، با بعثت هر رسول، حضور انسان کامل در سیر زمان ادامه می‌یابد تا به دوران رسالت خاتم النبیین (ص) می‌رسد. استدلال مولانا در اختتام سلسله انبیا با رسالت حضرت رسول (ص) همان تخصیص و فردیت ایشان از دیگران، به سبب وجود اعلی درجه عشق الهی در ایشان و عشق حق به ایشان است. پس از ایشان، در سطح سوم، نوبت به خلفای راشدین و ائمه اطهار می‌رسد. و سپس اولیای دیگر در آخرین سطح می‌آیند و بدین ترتیب، سیر جریان انسان کامل با حضور مستمر اولیا و پیران طریقت، تا قیامت تکرار می‌شود.

۱. حضرت رسول (ص) سر سلسله مراتب انسان کامل در مثنوی

سر سلسله مراتب انسان کامل، وجود حضرت رسول (ص) است. مولانا بر وجود مبارک رسول (ص) القاب و عناوینی همچون: «رسول حق و صادق»، «رسول حق»، «قطب و شاهنشاه دریای صفا»، «رسول مجتبی»، «پیغمبر با اجتهاد» و «مصطفای قندخو» می‌نهد. وی با بحث درباره وقایع دوران حیات رسول و بررسی این ماجراها از دیدگاه خود، از این داستان‌ها که مربوط به تاریخ اسلام و چگونگی روابط خاتم پیامبران با خانواده و صحابه و دشمنان است، نتایج عرفانی و ایمانی خاص می‌گیرد. داستان‌هایی همچون «فتنه مسجد ضرار» و اینکه «در هر نفسی فتنه مسجد ضرار هست»، همچنین حکایت «برگزیده شدن اسامه بن زید از سوی رسول (ص) برای فرماندهی لشکر اسلام» و «اعتراض صحابه به ایشان»، ماجرای «عیادت رسول (ص) از صحابی بیمار»، داستان «گفتگوی پیامبر (ص) با زید بن حارثه» و دیگر حکایاتی از این دست، مؤید این نکته هستند. علاوه بر این، مولانا از احادیث رسول (ص) برای عنوان کردن مباحث لطیف و

دقیق عرفانی سود می‌جوید و با شرح آنها، ذهن مشتاق خواننده را با خود در امواج دریای مثنوی، همراه می‌برد. مولانا وجود «مهین پیغمبر» حق را گرامی می‌دارد و نور او را «روح الهی» یا «عقل کل» می‌داند، بدون آنکه بتوان از آن نتیجه گرفت که اولین آفریده نور محمدی، یا حقیقت محمدیه بوده است (تقی پورنامداریان ۱۳۶۴: ص ۱۴۷).

مولانا برتری مقام رسول بر دیگر انبیا را، در علت غایی بودن حضرت محمد (ص) در آفرینش می‌جوید (همان: ص ۱۴۸) و در نظر او، عشق حق به رسول و این اعتبار عظیم، با سوگند حق به جان رسول (ص) تثبیت می‌شود، چنانکه خود در مثنوی چنین می‌آورد:

با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق، او را خدا لولاک گفت

منتهی در عشق چون او بود فرد پس مرو را ز انبیا تخصیص کرد

گر نبودی بهر عشق پاک را کسی وجودی دادمی افلاک را

(دفتر ۵، صص ۱۷۴ - ۱۷۵)

همین صفت یگانگی رسول (ص) در عشق است که ایشان را بر دیگر انبیا، حتی حضرت آدم (ع) جد اعلای ایشان، مقدم می‌دارد. مولانا با استناد ضمنی به حدیث «ما من نبی آدم فمن سواه الا تحت لوائی» و با آوردن تمثیلی از درخت و میوه آن، چنین استدلال می‌کند که: هرچند درخت بر میوه مقدم است، زیرا میوه را پس از کاشتن درخت می‌چینند؛ ولیکن هدف اصلی از کاشتن درخت، به دست آوردن میوه است. به همین ترتیب، با وجود تقدم حضرت آدم (ع) و دیگر انبیا بر رسول (ص)، آنان وامدار وجود مبارک ایشان هستند:

ظاهر آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ هست

مصطفی زین گفت که آدم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا

بهر این فرموده است آن ذوقنون رمز نحن الاخرون السابقون

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام

(دفتر ۴، ص ۳۰۹)

و در جای دیگر نیز با اشاره به همین سبقت رسول (ص) بر حضرت آدم (ع) و دیگر انبیا، می‌آورد:

چون عمل کردی شجر بینشاندی اندر آخر حرف اول خوانندی
 مگر چه شاخ و برگ و بیخش اول است آن همه از بهر میوه مرسل است
 پس سری که مغز آن افلاک بود اندر آخر خواجه لولاک بود

(دفتر ۲، صص ۲۹۹ - ۳۰۰)

او وجود رسول (ص) را به مثابه «کل» می‌شناسد و بقیه را، «اجزای این کل می‌داند. در نظر او جدا شدن جزء از کل، معنایی غیر از عاطل و ناقص شدن آن ندارد و جدایی جان انسان‌ها از پرتو هدایت رسول (ص)، در حکم جدایی جزء از کل است:

گفت پیغمبر شما را ای مهان چون پدر هستم شفیق و مهربان
 زان سبب که جمله اجزای من‌اید جزو را از کل چرا برمی‌کنید
 جزو از کل قطع شد بیکار شد عضو از تن قطع شد مردار شد
 تا نپویند به کل بار دگر مرده باشد نبودش از جان خیر

(دفتر ۳، صص ۱۱۰ - ۱۱۱)

از دید او، وجود رسول اکرم (ص) چون پرورنده‌ای است که خلق، پروردگان دانش بی‌دفتر او هستند و هنگامی که به یمن این دانش بی‌دفتر، یعنی لطف و اکرام و هدایت بی‌پایان او، خود را از آلائش‌های بیرونی و درونی تصفیه می‌کنند، گوش جان و چشم دلشان پذیرای فیض حق می‌گردد:

سر به سر گوش است و چشم است این نبی تازه زو ما مرضع است او ما صبی

(دفتر ۳، ص ۱۰۸)

در جای دیگر، او به «روح وحی» رسول اکرم (ص) اشاره می‌کند که از عالم غیب و از آن سر است، به همین سبب از درک و فهم خلق خارج است:

روح وحی از عقل پنهان‌تر بود زانکه او غیب است او زان سر بود
 عقل احمد از کسی پنهان نشد روح وحیش مدرک هر جان نشد

(دفتر ۲، ص ۴۳۰)

در نظر مولانا، وجود هوشیار رسول (ص) دل ایشان را از عشق و اجلال حق

سرشار می‌سازد؛ تا جایی که در خلوتشان با حق، هیچ ملک مقرب و نبی مرسلی نمی‌گنجد:

از پی نظارة او حور و جان	پر شده آفاق هر هفت آسمان
خویشتن آراسته از بهر او	خود ورا پروای غیر دوست کو
آن‌چنان پر گشته از اجلال حق	که در او هم ره نیاید آل حق
لایسع فینا نبی مرسل	والملک و الروح ایضاً فاعقلوا

(دفتر ۱، ص ۲۴۳)

و دیدار ایشان بر بینندهٔ ایشان همچون دیدار بهشت است:

گفت طوبی من رانی مصطفی والذی یبصر لمن وجهی رای

(دفتر ۱، ص ۱۱۸)

بدین ترتیب و با توجه به این اشارات است، که مولانا نبوت رسول (ص) را ختم نبوت پیامبران پیشین می‌داند و اشارات ایشان را «المراد» می‌خواند و دنیا و آخرت را در وجود ایشان می‌یابد:

ختم‌هایی که انبیا بگذاشتند آن به دین احمدی بر داشتند

.....

.....

بازگشته از دم او هر دو باب	در دو عالم دعوت او مستجاب
بهر این خاتم شدست او که به جود	مثل او نه بود و نه خواهند بود
چون که در صنعت برد استاد دست	نه تو گویی ختم صنعت بر تو است
در گشاد ختمها تو خاتمی	در جهان روح‌بخشان خاتمی
هست اشارات محمد المراد	کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

(دفتر ۶، ص ۴۲۷)

ولی لطیف‌تر از تمامی این تمثیلات و اشارات در باب رسول در مثنوی، هنگامی است که پروردگار بانبهٔ برگزیده و آن که افلاک را به خاطر وی آفریده است، سخن می‌گوید و او را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ و این مخاطب را مولانا در بخشی از مثنوی در «تفسیر

یا ایها المزمّل» می‌آورد. در این تفسیر از سوره «مزمّل»، وی رسول (ص) را «صاحب شمع وحی مشعشعی» می‌خواند و جهان را چون جسمی سرگردان می‌داند که وجود رسول (ص) به مثابه هوش آن است و روز روشن هستی را بی وجود ایشان چون شب تاریک می‌داند. ایشان را «کشتیان بحر صفا» و «نوح ثانی» نام می‌دهد و «خضر وقت» و «غوث هر کشتی» می‌خواند. وی «هدی» را به «کوه قاف» تشبیه می‌کند و رسول (ص) را «هما»ی این کوه می‌داند، بر وجود ایشان نام ماه می‌نهد و طاعتان و مخالفان را به مثابه سگان می‌پندارد. از دید او، خلق همچون گروه ناینیان‌اند و نبی اکرم (ص) هادی آنان است و از زبان حق، رسول (ص) را اسرافیل می‌خواند که باید به احیای جان‌های مرده بپردازد و بالاخره بر این وعده حق به «مهین پیغمبر»ش دربارهٔ اینکه مکر دشمنان رسول (ص) نقش بر آب است، تأکید می‌کند و می‌گوید:

هر که در مکر تو دارد دل گرو گردنش را من زخم تو شاد رو
 بر سر کوریش کوری‌ها نهم او شکر پندارد و زهرش دهم
 عقل‌ها از نور من افروختند مکرها از مکر من آموختند

.....

آن چراغ او به پیش صرصرم خود چه باشد ای مهین پیغمبرم
 خیز در دم تو به صور سهمناک تا هزاران مرده بر روید ز خاک
 چون تو اسرافیل وقتی راست خیز رستخیزی ساز پیش از رستخیز
 هر که گوید کو قیامت ای صنم خویش بنما که قیامت نک منم!

(دفتر ۴، صص ۳۶۴ - ۳۶۵)

در جای دیگر از مثنوی، آنجا که مولانا قرآن مجید را به عصای موسی تشبیه می‌کند و وفات رسول (ص) را چون خواب حضرت موسی می‌داند و دشمنان رسول (ص) را، که سعی بر تغییر و تحریف قرآن دارند، به دو جادوگرزاده تشبیه می‌کند که هنگام خفتن حضرت موسی قصد در ربودن عصای او کردند؛ از زبان حق بر تأیید دینش سخن می‌گوید و بر آن تأکید می‌کند. در این مثنوی، ساز حق، صدق رسول خود شهادت می‌دهد و به

رسول (ص) استظهار می‌دهد که دین ایشان تا قیامت باقی و فاتح زمین تا آسمان است:

مصلطفی را وعده کرد الطاف حق	گر بعیری تو نمیرد این سبق
من کتاب و معجزت را رافعم	بیش و کم کن را ز قرآن مانعم
من تو را اندر دو عالم رافعم	طاعنان را از حدیثت دافعم

ای رسول ما تو جادو نیستی	صادقی همخرقة موسیستی
هست قرآن مر تو را همچون عصا	کفرها را درکشد چون اژدها
تو اگر در زیر خاکس خفته‌ای	چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای
قاصدان را بر عصایش دست نی	تو بخسب ای شه مبارک خفتنی
تن بخفته نور تو بر آسمان	بهر پیکار تو زه کرده کمان

(دفتر ۳، صص ۶۸ - ۶۹)

و در نهایت، با تأکید حق بر دوام و سرمدیت دین محمدی و مقام رسالت خاتم النبیین و تثبیت جاودانگی ابدی آن دو، از زبان مولانا در این باره چنین می‌خوانیم:

شاه آن باشد که از خود شه بود	تا به مخزن‌ها و لشکر شه شود
تا بماند شاهی او سرمدی	همچو عز ملک دین احمدی

(دفتر ۲، ص ۴۲۷)

۲. انبیا

«نبی» در لغت به معنای «پیامبر» و «خبر دهنده» است (خلیل جر ۱۳۶۵: ذیل النبى). و جرجانی در التعریفات واژه نبی را چنین تعریف می‌کند: «نبی آن است که به وسیله فرشته‌ای به او وحی شود، یا به قلبش الهام گردد و یا به رؤیای صالحه هوشیار شود.» (علی بن محمد جرجانی ۱۹۳۸).

انبیا، به اعتبار آنکه با پرتو هدایتی که از حق یافته‌اند جان‌های خلق را از بد و نیک می‌آگاهانند، بدین لقب نامیده شده‌اند. مولانا در مثنوی این واژه یا ترکیبات آن را

جای جای به کار برده است و ترکیباتی همچون «نبی رویان» و «نبی خویان»، که دلالت بر این دسته از کاملان و مردان حق دارد، گواه این مدعا هستند. بسیاری از داستان‌های مثنوی صرفاً به انبیا و وقایعی اختصاص دارد که برای ایشان روی داده است. از جمله: «قضیه فرعون و موسی» یا داستان «آمدن پیغمبران از حق به نصیحت اهل سبا» (دفتر سوم)، که مولانا در این داستان‌ها، به گونه‌ای مشروح به بحث دربارهٔ صفات، حالات و دعوات انبیا می‌پردازد و با طرح کردن مضامینی همچون: «معجزه خواستن قوم از پیغمبران»، «متهم داشتن قوم، انبیا را»، «جواب گفتن انبیا طعن ایشان را و مثل زدن ایشان را»، که با سؤال و جواب میان قوم و انبیا ادامه می‌یابد و بالاخره «نومید شدن انبیا از قبول و پذیرایی منکران» و استناد به سخن قرآن که: «اذا استیأس الرسل...»، از آنها نتایج جالب عرفانی می‌گیرد. وی در داستان‌هایی همچون «قصه فرعون و موسی» و «قصه استدعای آن مرد از موسی زبان بهایم با طیور» (دفتر سوم)، و حکایاتی همچون: «قصه مجاوبات موسی با فرعون»، «قصه وحی کردن حق به موسی» و «قصه گفتن خلیل مر جبرئیل را...» (دفتر چهارم) نیز به نتایجی از همین دست اشاره می‌کند.

در نمودار سلسله مراتبی انسان کامل، انبیا دومین سطح را تشکیل می‌دهند. از دید مولانا، هدف حق از فرستادن انبیا، جدا کردن سره از ناسره در میان خلق بوده است و وجود نبی، محک آزمایش آنان است. به نظر او، انبیا چون آفتاب‌اند که با نور وجودشان، شب تاریک جان‌بندگان را روشن می‌سازند:

طلبه‌ها بشکست و جان‌ها ریختند	نیک و بد در همدگر آمیختند
حق فرستاد انبیا را با ورق	تا تمیزد این دانه‌ها را با ورق

تا بر آمد آفتاب انبیا گفت ای غش دور شو! صافی بیا

(دفتر ۲، صص ۲۶۲ - ۲۶۳)

بر همین اساس، او وظیفهٔ انبیا را در این امر می‌داند که آنان حجاب‌های دنیوی و

سیمای انسان کامل در مثنوی ۴۷

مادی را از دل مردم برمی‌گیرند و آن را از این آلودگی‌ها می‌پیرایند تا جان خلق بر حقیقت شناخت پروردگار آگاه گردد:

انبیا گفتند در دل علتی است که از آن در حق‌شناسی آفتی است

نعمت از وی جملگی علت شود طعمه در بیمار کی قوت شود

(دفتر ۳، صص ۱۵۱ - ۱۵۲)

همچنین عقیده او بر این است که انبیا همچون واسطه‌ای، دشمنان و حاسدان حق را از دوستان او متمایز می‌کنند. از نظر مولانا، حاسد حق آن است که بر اثر خودبینی و غرور نفس، خود را منشأ و مرجع همه چیز می‌بیند و هوای خودپرستی، وجود او را انباشته است و انبیا با دعوت خویش، این هواپرستان را از حق پرستان جدا می‌کنند:

انبیا را واسطه زان کرد حق تا پدید آید حسدها در قلق

زانکه کس را از خدا عاری نبود حاسد حق هیچ دیاری نبود

آن کسی که اش مثل خود پنداشتی زان سبب با او حسد برداشتی

(دفتر ۲، صص ۲۹۱)

مولانا معتقد است که خلق بر عظمت نبی وقت خود آگاه نیستند و به او و دعوتش بی‌اعتنایی می‌کنند و وی را حقیر می‌شمارند؛ به همین سبب نیز بیش‌تر ایشان پند انبیا را در گوش نمی‌گیرند و از آن می‌گذرند:

هر پیمبر در میان امتان همچنین تا مخلصی می‌خواندشان

کز فلک راه برون شو دیده بود در نظر چون مردمک پیچیده بود

مردمش چون مردمک دیدند خرد در بزرگی مردمک کس ره نبرد

(دفتر ۱، صص ۶۴)

او در جای دیگر، در اشاره به امر «دعوت» انبیا و اینکه سخن آنان مطلقاً از جانب حق است و به هیچ سخن دیگری مانسته نیست، معتقد است که در میان خلق، آن گروه که بویی از لطف باطن برده‌اند، دعوت و وجود انبیا را به دل باور دارند و محتاج معجزه نیستند:

در دل هر امتی کز حق مزه است روی و آواز پیمبر معجزه است

چون پیمبر از برون بانگی زند جان امت در درون سجده کند
زانکه جنس بانگ او اندر جهان از کسی نشنیده باشد گوش جان

(دفتر ۲، ص ۴۴۹)

ولی این دعوت انبیا در کوردلان و تیره بختان اثری به جز این ندارد که آنان بالاجت و سرسختی بیش تر در برابر ایشان (انبیا) پافشاری کنند:

انبیا گفتند آوه پند جان سخت تر کرد ای سفیهان بندتان

(دفتر ۳، ص ۱۵۶)

از دیگر تعالیم انبیا که مایه تصفیه جان و دل خلق می شود، جلب توجه خلق به سوی حق یعنی مسبب الاسباب است، و مولانا معجزه انبیا را به همین امر وابسته می داند. از دید او، هدف پیامبران از آوردن معجزه، تفهیم این امر به خلق بوده است که: آنچه مردم جهان بدان دل بسته اند و آن را مایه سعادت یا شقاوت خود می دانند، علل و اسباب مادی و دنیوی است؛ در حالی که قدرت حق که اصل همه اسباب است، بدون تکیه بر علل و اسباب مادی، در طبیعت و در جان خلق تصرف می کند:

هست بر اسباب اسبابی دگر در سبب منکر در آن افکن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب بر بحر را بشکافتند بی زراعت چاش گندم یافتند

(دفتر ۳، ص ۱۴۳)

همچنین انبیا، چون با علم لدنی خود بر حقایق پنهان آگاه اند، بر آن اند تا خلق را از خواب غفلت بیدار کنند و آنان را بر عاقبت کارشان آگاه سازند:

انبیا را حق بسیار است از آن که خیر کردند از پایانمان
که آنچه می کاری نروید جز که خار وین طرف پری نیابی زو مطار
تخم از من بر که تا ریکی دهد با پر من پر که تیر آن سو جهد

(دفتر ۶، ص ۴۸۸)

مولانا در جای دیگر نیز اشاره به همین موضوع دارد:

چون نبی آگه کننده است از جهان که او بیدید آنچه ندید اهل جهان

(دفتر ۳، ص ۱۶۸)

پیامبران همگی از جنس بشر هستند و این همسانی جنس در مثنوی چنین توجیه می‌شود: پیامبران چون یک روی در خدا و یک روی در خلق دارند، از جنس بشر برگزیده شده‌اند تا با آن روی که در خلق دارند و به سبب جنسیت یکسان بشری، عامه را به سوی خود جذب کنند و از لغزش‌های نفسانی باز دارند. تمثیل او در این باره، داستان طفلی است که بر سر ناودانی بازی می‌کرد و هنگامی که طفل دیگری را به او نمایاندند، به سوی او رفت و نجات یافت. نتیجه‌ای که مولانا از این تمثیل می‌گیرد، چنین است:

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان

پس بشر فرمود خود را مثلکم تا به جنس آیی و کم گردید کم

(دفتر ۴، ص ۴۳۶)

او همچنین به دشواری‌های مسئولیت سنگین انبیا اشاره می‌کند و می‌گوید که آنان در اجرای مسئولیت دشوار خود، دچار سختی‌ها و بلاهای فراوان می‌شوند؛ زیرا گمراهان و خامان بی‌خبر، دانسته یا نادانسته به مخالفت با آنان برمی‌خیزند و وجود انبیا را در سختی و دشواری قرار می‌دهند و انبیا این سختی و بلا را به خاطر حق تحمل می‌کنند:

هر کجا باشد ریاضت‌باره‌ای از لگدهایش نباشد چاره‌ای

لاجرم اغلب بلا بر انبیاست که ریاضت‌دادن خامان بلاست

(دفتر ۴، ص ۳۹۶)

از جمله صفاتی که مولانا درباره انبیا ذکر می‌کند، از جنس روح و عالم ملکوت بودن ایشان است و این بدان معنا است که ظاهر انبیا همچون دیگر خلق است، ولی بواطن آنان متوجه حق است و همواره در ملکوت او سیر می‌کنند. وی جاهلان به حقیقت را در برابر ایشان قرار می‌دهد و می‌گوید که چون کافران وابسته به دنیا هستند، زندان این جهان برایشان خوشایند است؛ ولی انبیا به سبب وابستگی به حق، از این زندان گریزان‌اند و به ماسوی الله دل‌بسته نیستند:

کافران چون جنس سجین آمدند سجن دنیا را خوش آیین آمدند
انبیا چون جنس علیین نمدند سوی علیین جان و دل شدند

(دفتر ۱، ص ۴۰)

و در جای دیگر می آورد:

انبیا چون جنس روح اند و ملک هر ملک را جذب کردند از فلک
باد جنس آتش است و یار او که بود آهنگ هر دو بر علو

(دفتر ۴، ص ۴۳۷)

مولانا خوشی های جهان مادی را در چشم پیامبران همچون بازی، بی پایه و اساس می بیند و می گوید که چون آنان در خوشی حق غرق بودند، به خوشی این جهان مادی التفات نکرده اند:

انبیا زان زین خوشی بیرون شدند که سرشته در خوشی حق بدند
زانک جانیشان آن خوشی را دیده بود این خوشی ها پیششان بازی نمود

(دفتر ۵، ص ۲۲۷)

او وجود انبیا را به خورشید تشبیه می کند و حس ظاهر ما را چون چراغ و شمع و دود می داند و با این تمثیل زیبا، تفوق انبیا بر خلق و عظمت ایشان را می نمایاند:

زانک نور انبیا خورشید بود نور حس ما چراغ و شمع و دود

(دفتر ۴، ص ۳۰۴)

وی در تمثیلی زیبا، پیامبران را به گلاب تشبیه می کند که باید بوی حق را از آنان یافت و مشام جان بدان تازه کرد، زیرا پیامبران نایب حق اند، آن گاه فراتر از این می رود و می گوید که چون نبی مطلقاً در اختیار حق است، با او یکی است و «دو» پنداشتن نبی و حق شایسته نیست:

چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب بوی گل را از که یابیم از گلاب
چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق اند این پیغمبران
نه غلط محکم که نایب با منوب هر دو پنداری قبیح آید نه خوب

(دفتر ۱، ص ۴۲)

مولانا درباره تفاوت شرایع انبیا نیز سخن می گوید و معتقد است، نسخ هر شریعت با

ظهور نبی بعد به امر حق، نه تنها به شریعت پیشین لطمه نمی‌زند، بلکه آن را کامل‌تر می‌کند، همچون گیاهی که با رفتن آن، گل سرخ به جایش می‌نشیند:

هر شریعت را که او منسوخ کرد او گیا برد و عوض آورد ورد

(دفتر ۱، ص ۲۳۷)

و بالاخره، وی تداوم حیات روحانی و دولت سرمدی این دسته از کاملان حق را در پیوستگی آنها با حق توجیه می‌کند و در این باره چنین می‌گوید:

خطبه شاهان بگردد وان کیا جز کیا و خطبه‌های انبیا

ز آنکه بوش پادشاهان از هوست بار نامه انبیا از کبریاست

(دفتر ۱، ص ص ۶۸ - ۶۹)

۳. اولیا

اولیا جمع «ولی» است و ولی «دانای به حق و صفات او و مواظبت‌گر بر طاعات خویش و اجتناب‌گر از گناه‌ها و دوری‌کننده از انهماک در لذات و شهوات است.» (علی بن محمد جرجانی ۱۳۵۷: ص ۲۲۷). در مثنوی، دو عنوان «پیر» و «شیخ» نیز، هم معنا با «ولی» به کار برده شده است و ترکیباتی چون «شیخ نورانی» و «شیخ فعال» یا نظیر «پیر راه‌دان» و «پیر پرفتن» از ترکیبات آن دو در مثنوی است. در مثنوی، مولانا علاوه بر واژه «ولی»، به ترکیبات آن نیز همچون «ولی باورود» یا «ولی الدولتین»^۱ اشاره کرده است (مولوی ۱۹۲۵: دفتر دوم، ص ۳۱۸ و دفتر اول، ص ۱۹۸، صادق گوهرین ۱۳۵۴: ج ۷، ص ۶۰۶؛ و نیز درباره «ولی» و «ولایت» و «شیخ» ← قاسم انصاری ۱۳۷۱).

به هر حال از دید مولانا، شیخ یا پیر یا ولی، به علت زدودن شوائب از قلب سالک، اساس سلوک‌اند و تعیین درستی یا نادرستی راه بر عهده آنها است:

۱. مولانا در جای دیگر از مثنوی، آنجا که به شرح حدیث «کلموالناس علی قدر عقولهم لاعلی قدر عقولکم...» می‌پردازد، می‌آورد:

هم‌زبان کودکان باید گشاد

چون که با کودک سروکارت فتاد

این عمل وین کسب در راه سداد کی توان کرد ای پدر بی اوستاد
دون‌ترین کسی که در عالم رود هیچ بی ارشاد استادی بود

(دفتر ۵، ص ۱۶۶)

بسیاری از داستان‌های مثنوی، مانند: «داستان ذوالنون و جنون او» یا «ماجرای کرامات ابراهیم ادهم بر لب دریا» (دفتر دوم)، و «داستان کرامات و نور شیخ عبدالله مغربی قدس سره» (دفتر چهارم) یا «حکایت شیخ محمد سزری غزنوی» و یا «حکایت مریدی که شیخ از حرص و ضمیر او واقف شد» (دفتر پنجم) و نیز «حکایت مرید شیخ حسن خرقانی» و نیز «کرامات شیخ شیبان راعی» (دفتر ششم) خاص وصف مشایخ و احوال و صفات آنها است.

مولانا، در تعریف اولیا، آنان را «عقلِ عقل» می‌خواند و عقول خلق را تحت امر آنان می‌داند. در نظر او، اولیا همچون قلاووز و راهبر کاروان، قطار اشتران عقل‌های خلق را در بیابان سلوک راهنمایند و در ابهت آنان همین بس، که عقل صد هزار خلق به دست ایشان است و آنها را به دنبال خویش می‌کشند:

عقل عقل‌اند اولیا و عقل‌ها بر مثال اشتران تا انتها
اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار یک قلاووز است جان صد هزار

(دفتر ۱، ص ۱۵۴)

دست این راهبران خلق، دست خدا است و آن که دست در دست ایشان بنهد، انگار که در بیعت با رسول حق (ص) حاضر بوده و دست در دست او نهاده است:
دست را مسپار جز در دست پیر حق شدست آن، دست او را دستگیر

.....

چون که دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جهی

(دفتر ۵، ص ۴۸)

از دید مولانا، آنان چون «جوی‌کن» هستند که جوی‌های انباشته از آلاینده‌های مادی وجود خلق را تصفیه و تطهیر می‌کنند:

هست پیر راه‌دان پسر فطن جوی‌های نفس و تن را جوی کن

(دفتر ۱، ص ۱۹۸)

آنان همچنین چون طبیبانی هستند که زخم ظلمت احوال آدمی را با ارشادهای خویش مرهم می‌نهند. در ضمن، مولانا بر این امر تأکید می‌کند که شفای این زخم‌ها نه از جانب خلق، بلکه از پرتو وجود پیران است:

آن مگس اندیشه‌ها وان مال تو ریش تو آن ظلمت اصول تو
ور نهد مرهم بر آن ریش تو پیر آن زمان ساکن شود درد و نفیر
تا که پنداری که صحت یافته است پرتو مرهم بر آنجا تافته است
هین ز مرهم سرمکش ای پشت ریش و آن ز پرتو دان، بدان از اصل خویش

(دفتر ۱، ص ص ۱۹۸ - ۱۹۹)

مولانا در بخشی از مثنوی به «نور شیخ» اشاره می‌کند که، این‌گونه «ولی» سرشار از نور حق است و به مدد این نور، آتش نفسانی وجود سالک را محو می‌کند و از میان می‌برد:

حس و فکر تو همه از آتش است حس شیخ و فکر او نور خوش است

(دفتر ۲، ص ۳۱۵)

این نور چون از جانب حق است، برخلاف نور مادی، حد و مرز و اندازه ندارد:

نور را حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران

(دفتر ۲، ص ۴۳۳)

همین نور وجود پیر است که سالک را در راه کمال یاری می‌کند:

شیخ نورانی ز ره آگه کند با سخن هم نور را هم‌ره کند
جهد کن تا هست و نورانی شوی تا حدیث را شود نورش روی

(دفتر ۵، ص ۱۵۹)

از دیگر ویژگی‌های پیر، شیخ یا ولی این است که دل مریدان، چون موم در قبضه تصرف او است و ولی آن را به هر صورت که می‌خواهد، می‌گرداند و نقش مهر خود را بر آن می‌نهد:

دل به دست او چو موم نرم رام مهر او که ننگ سازد گاه نام

(دفتر ۲، ص ۳۱۸)

اما منظور اصلی مولانا از بیان مفهوم اخیر این است که این قدرت شیخ، نه به سبب توانایی وی، بلکه به سبب اراده حق و قدرت او است و به عبارت دیگر، همان گونه که ولی قدرت تصرف در قلب سالک را دارد، تصرف قلب ولی نیز در دست حق است و مغلوب خواست و اراده پروردگار:

مهر مومش حاکی انجستریست باز آن نقش نگین، حاکی کیست

حاکی اندیشه آن زرگر است سلسله هر حلقه اندر دیگر است

(دفتر ۲، صص ۱۳۸ - ۱۳۹)

او در جای دیگر، در تأکید این نکته، می گوید که فعل و رأی اولیا از جانب خدا است:

می کشدشان بی تکلف در فعال بی خبر ذات الیمین ذات الشمال

چیست آن ذات الیمین فعل حسن چیست آن ذات الشمال اشغال تن

می رود این هر دو کار از اولیا بی خبر زین هر دو ایشان چون صدا

گر صدایت بشنواند خیر و شر ذات که باشد ز هر دو بی خبر

(دفتر ۱، ص ۱۹۶)

نیز در اشاره به همین موضوع می آورد:

اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته باز آرندش ز راه

(دفتر ۱، ص ۱۰۲)

این نفوذ الهی حق در اولیا، به آنان این قدرت را می بخشد که از بواطن و اسرار قلبی خلق آگاه باشند و بر ضمائر آنان واقف گردند. چنان که مولانا در داستان ابراهیم ادهم، از علم شیخ به باطن و اندیشه امیری سخن می گوید که از مریدان شیخ بود و او را در کنار دریا در جایی یافت که جامه خود را مرمت می کرد و از اینکه شیخ به دست خود جامه اش را مرمت می کند، شگفت زده شده و در حیرت فرو رفته بود. ابراهیم بر این اندیشه او وقوف یافت و سوزن خود را در دریا افکند و به ناگاه هزاران ماهی، هر یکی

سوزنی از طلا در دهان گرفته، سر از دریا بیرون کردند. مولانا از این داستان چنین نتیجه می‌گیرد که شیخ یا ولی یا پیر، مانند شیری است که بیشه دل‌های مریدان را تحت اختیار و نفوذ خود دارد:

شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دل‌ها روان نیست مخفی بر وی اسرار جهان
دل نگه دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحب‌دلان

(دفتر ۲، ص ۴۲۷)

او در جای دیگر، اولیا را به «باز» تشبیه می‌کند و قلوب خلق را به گنجشکانی که مقهور پنجه این باز هستند و آنها را بندگان خاص حق می‌خواند که بر غیب خلق آگاه‌اند:

بندگان خاص علام الغیوب در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال پیش او مکتشف باشد سرّ حال
در تن گنجشک چه بود برگ و ساز که شود پوشیده آن بر عقل باز
آن که واقف گشت بر اسرار هو سر مخلوقات چه بود پیش او

(دفتر ۲، ص ۳۲۷)

تمامی این موارد ما را بدین نتیجه رهبری می‌کند، که شیخ برای اجرای مسئولیت خود، محتاج به سبب و وسیله نیست و تمامی تصرف را در مریدان به برکت قدرت حق، بی‌آلت و وسیله انجام می‌دهد:

شیخ فعال است بی‌آلت چو حق با مریدان داده گفتی بی‌سبق

(دفتر ۲، ص ۳۱۸)

مولانا از همین نتیجه، ما را متوجه مطلب دیگری می‌سازد که: اگر شیخ از اسباب در هدایت مرید بهره می‌برد، نه به علت احتیاج خویش، بلکه به سبب خامی مریدان است. و اگر او به زبان مریدان سخن می‌گوید، به این خاطر است که آنان در نظر او چون کودکانند و وی به مثابه پدر آنان است. و برای کودکان به زبان ایشان سخن باید گفت (دفتر ۴، ص ۴۳۱)، همچنان که پدری مهربان با طفل خود به زبان طفلان سخن می‌گوید،

حتی اگر خود بر علم هندسه جهان مسلط باشد؛ و گرنه واصلان حق، از دلیل راه فارغانند:

واصلان را نیست جز چشم و چراغ	از دلیل و راهشان باشد فراغ
گر دلیلی گفت آن مرد وصال	گفت بهر فهم اصحاب جدال
بهر طفل نو پدر تی تی کند	گر چه عقلش هندسه گیتی کند
کم نگرده فضل استاد از علو	گر الف چیزی ندارد گوید او

پس همه خلقان چو طفلان وی‌اند لازم است این پیر را در وقت پند

(دفتر ۲، ص ۴۳۳)

در جای دیگری از مثنوی، مولانا از تسلیم مرید به شیخ سخن می‌گوید. وی مرید را به حضرت موسی (ع) تشبیه می‌کند و شیخ را چون خضر (ع) می‌داند و معتقد است که مرید باید به علم و اختیار، زیر سایه لطف و هدایت شیخ - که همچون خضر، رهبر و راهدان است - قرار گیرد و لازمه این امر تسلیم مطلق به شیخ است، نه آنکه چون موسی (ع) زبان به اعتراض برگشاید. در ادامه این تمثیل، مولانا تأکید می‌کند که دست شیخ، دست حق است و از این رو، حتی آنان که در محضر شیخ حاضر نیستند، غایبان از فیض و لطف او بهره‌مند می‌شوند:

چون گرفتت پیر همین تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی‌نفاق	تا نگوید او که رو هذا فراق

دست او را حق چو دست خویش خواند	تا یدالله فوق آیدیم برانند
دست حق میراندهش زنده‌اش کند	زنده چه بود جان پاینده‌اش کند
هر که تنها نادرا این ره برید	هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست	دست او جز قبضه الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند	حاضران از غایبان لاشک به‌اند

چون گزیدی پیر، نازکدل مباش سست و ریزیده چو آب و گل مباش
(دفتر ۱، ص ۱۸۳)

مولانا به آنان که از تسلیم به شیخ سر می‌تابند هشدار می‌دهد و سخن پیر را مایهٔ حیات و زندگی روح و جان می‌داند:

گفت‌های اولیا نرم و درشت تن میوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر زان ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است مایهٔ صدق و یقین و بندگی است
(دفتر ۱، ص ۱۲۵)

او آنان را چون مبارزانی می‌داند که شمشیر چوبین بر کف دارند. با توجه به اینکه در طریق سلوک، شمشیری محکم و بران لازم است تا بر خوف و خطر این راه چیره آید، این شمشیر همان ارشاد و الطاف شیخ است که مرید را ایمن می‌دارد و دیدار شیخ نیز همچون دستیابی به کیمیا است که مس وجود مرید را به طلای ناب عشق مبدل می‌سازد:

تیغ چوبین را مبر در کارزار تیغ اول تا نکرده کار زار
گر بود چوبین برو دیگر طلب ور بود الماس پیشا با طرب
تیغ در زرادخانهٔ اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست
(دفتر ۱، ص ۴۴)

موضوع مهم دیگری که مولانا بدان اشاره می‌کند، "لزوم وجود" ولی یا پیر یا شیخ در هر برهه از زمان است، و دیگر اینکه اساساً اصل و نسل اولیای حق حایز اهمیت نیست، زیرا اساس کار آنان بر ارشاد است و این برعهدهٔ تمامی آنهاست:

پس به هر دوری ولی‌یی قایم است تا قیامت آزمایش دایم است
پس امام حق قایم آن ولی است خواه از نسل عمر، خواه از علی است
مهدی و هادی وی است و راهجو هم نهان و هم نشسته پیش رو
(دفتر ۲، ص ۲۹۱)

و بالاخره، مولانا اولیا را چون اطفال حق می‌داند و با تأکید بر یگانگی روح و جان

آنها؛ به اعتبار اینکه از نور الهی سرچشمه می‌گیرند، از زبان حق در وصف ایشان چنین می‌آورد:

گفت اطفال من‌اند این اولیا در غریبی فرد از کار و کیا
از برای امتحان خوار و یتیم لیک اندر سر منم یار و ندیم
پشتدار جمله عصمت‌های من گوئیا هستند خود اجزای من
هان و هان! این دل‌پوشان من‌اند صد هزار اندر هزار و یک تن‌اند

(دفتر ۳، ص ۷)

در تأکید همین یگانگی جان اولیا، در جای دیگر می‌آورد:

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست
جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم که آن یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

(دفتر ۴، ص ۳۰۳)

در اینجا باید متذکر شد که آنچه دربارهٔ اولیا و صفات و احوال ایشان در مثنوی آمد، ویژگی‌های عام آنان و صفاتی است که شامل همهٔ ایشان می‌شود و از نظر مولانا—که سنی و حنفی مذهب است—جانشینان رسول اکرم (ص) یعنی خلفای راشدین نیز در زمرهٔ اولیاءالله اند؛ زیرا آنان نیز در قبضهٔ تصرف الهی اند و آنچه گفته‌اند و کرده‌اند برای رضای حق و از جانب او است.

از جمله مواردی که مولانا در مثنوی، به این موضوع اشاره می‌کند، در تفسیر حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا» است. در تفسیر این حدیث، مولانا به این امر اشاره می‌کند که اولیای حق باگزیدن «موت ارادی»، یعنی بر دریدن حجاب نفسانیات و غشای تن و بی‌خودی از خود و در نتیجه، غرق شدن در صفات پروردگار، نه تنها در حقیقت از موت ظاهری و مرگ مقدر فراتر رفته‌اند، بلکه حیات دایم را برای خویش برگزیده‌اند. در همین رابطه، او به حدیثی از رسول (ص) دربارهٔ ابوبکر اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «من اراد ان ينظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابن ابی قحافه» و آن

را این چنین توجیه می‌کند:

مرد بالغ گشت آن بچی بمرد	رومی‌یی شد صبیغت زنگی سترد
خاک زر شد هیأت خاکی نماند	غم فرح شد خار غمناکی نماند
مصطفی زین گفت که آی اسرارجو	مرده را خواهی که بینی زنده تو
می‌رود چون زندگان بر خاکدان	مرده و جانشن شده بر آسمان
زانکه پیش از مرگ او کرده است نقل	این به مردن فهم آید نه به عقل
نقل باشد نه چو نقل جان عام	همچو نقلی از مقامی تا مقام
هر که خواهد که ببیند بر زمین	مرده‌ای را می‌رود ظاهر چنین
مر ابوبکر تقی را گو ببین	شده ز صدیقی امیرالمحشرین

(دفتر ۶، ص ۳۱۵)

وی در داستانی دیگر، که همان حکایت دیدار و مناظرهٔ رسول روم با عمر است، با تأکید بر وقوف عمر بر اسرار الهی و علم به آن - که از صفات اولیای حق است - و با اشاره به رسول روم، به عنوان مزید، و عمر در مقام شیخ، به ارشاد مرید به دست پیر اشاره می‌کند و این چنین می‌آورد:

چون عمر اغیار رو را یار یافت	جان او را طالب اسرار یافت
شیخ کامل بود و طالب مشتهی	مرد چابک بود و مرکب درگهی
دید آن مرشد که او ارشاد داشت	تخم پاک اندر زمین پاک کاشت

(دفتر ۱، ص ۸۹)

به عثمان نیز، که مولانا او را به آفتابی بی‌فتور، سرشار از نور حق تشبیه می‌کند، در «قصهٔ آغاز خلافت عثمان» اشاره می‌شود و مولانا در وصف او چنین می‌آورد:

هیبتی بنشسته بدیر خاص و عام	پر شده نور خدا آن صحن و بام
هرکه بسینا ناظر نورش بدی	کور زان خورشید هم گرم آمدی
پس ز گرمی فهم کردی چشم کور	که برآمد آفتابی بی‌فتور

(دفتر ۴، ص ۳۰۷)

مولانا، امیرالمؤمنین علی (ع) را نیز همچون سه خلیفه دیگر، با چهره ولی و انسان کامل می‌نگرد: در داستان «خدا و انداختن خصم بر روی امیرالمؤمنین»، مولانا از زبان هماورد علی (ع) در جنگ، حق را به شاهنشاه و او را به «باز عرش» تشبیه می‌کند که دیدگانش بر اسرار غیب گشوده شده و جانش ادراک غیب آموخته است:

باز گو ای باز عرش خوش شکار تا چه دیدی این زمان از کردگار
چشم تو ادراک غیب آموخته چشم‌های حاضران بردوخته

(دفتر ۱، ص ۲۳۰)

و در ادامه می‌افزاید:

بازگو ای باز پرافروخته باشه و بسا ساعدش آموخته
بازگو ای باز عنقاگیرشاه ای سپاه اشکن به خود نی با سپاه

(دفتر ۱، ص ۲۳۳)

آن‌گاه در پاسخ به عدو، از زبان حضرتش دربارهٔ محو ارادهٔ خداوندان دل در ارادهٔ

حق، سخن می‌گوید و چنین می‌آورد:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بسندهٔ حقم نه مأمور تنم

رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم

سایه‌ای‌ام کدخدای آفتاب حاجبم من، نیستم او را حجاب

(دفتر اول، ص ۲۳۳)

بدین ترتیب، با توجه به این نکات، به سطح سوم نمودار (۱) باز می‌گردیم و از این طریق در می‌یابیم که نگاه مولانا به انسان کامل (ولی)، برخلاف اهل شیعه که این منزلت را پس از پیامبر (ص) در وجود حضرت علی (ع) و فرزندان ایشان می‌دانند، شامل سه خلیفهٔ پیش از حضرت علی (ع) نیز می‌شود؛ زیرا هدف مولانا از طرح موضوع «انسان کامل» در مثنوی، تکیه بر اصل و نسلی نیست، بلکه تأکید بر صفات عامی است که دارندهٔ آنها را لایق لقب انسان کامل می‌گرداند، چنان‌که خود او می‌گوید:

پس امام حق قایم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است و راهجو هم نهان و هم نشسته پیش رو

(دفتر ۲، ص ۲۹۱)

از بازنگری سطح سوم نمودار و تعمق در آنچه گفته شد، نکته دیگری نیز آشکار می‌شود و آن این است که: از دید مولانا، «شمس تبریزی» شهنشاہ ملک جان مولانا، و «حسام‌الدین چلبی» یا به تعبیر او، «ضیاء الحق» و همچنین «صلاح‌الدین زرکوب» از مظاهر انسان کامل هستند؛ زیرا آنان صفاتی را دارند که مولانا در حق اولیا و اصلاصان حق بر شمرده است و جانشان با پرتو لطف حق درخشان گشته است. مولانا، در داستان «پادشاه و کنیزک» (دفتر اول مثنوی)، آنجا که به وصف عشق و عاشقی می‌پردازد، ناخودآگاه جانش به سوی شمس تبریزی به پرواز در می‌آید و او را «شمس جان» می‌خواند و می‌افزاید که چون نوبت به وصف شمس‌الدین (شمس تبریزی) رسیده است، شمس آسمان، از خجلت، سر در گریبان کشیده است و چون جان مولانا توان وصف ذات شمس تبریزی را ندارد، بدین قناعت می‌کند که سر او را پوشیده و نهفته دارد و در حدیث دیگران باز گوید:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است او را امس نیست

.....

.....

شمس جان که او خارج آمد از اشیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

.....

.....

من چه گویم یک رخم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

.....

.....

خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

(دفتر ۱، صص ۹ - ۱۰)

او در جای دیگر، هنگامی که ولی را «سایه یزدان» در زمین می‌خواند، به شمس

تبریزی اشاره می‌کند و می‌گوید:

سایه یزدان بود بنده خدا	مردۀ این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زوتر بی‌زمان	تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیاست	که او دلیل نور خورشید خداست
اندین وادی مرو بی این دلیل	لا‌احب الأفلین گو چون خلیل
روز سایه آفتابی را بیاب	دامن شه شمس تبریزی بتاب

(دفتر ۱، ص ۲۷)

سپس در ادامه، به «حسام‌الدین» اشاره می‌کند و به مخاطب می‌گوید که اگر می‌خواهی بر مقام خداوندان دل و مردان کامل واقف شوی، بر ضیاء الحق حسام‌الدین بنگر:

ره ندانی جانب این سور و عرس از ضیاء الحق حسام‌الدین بپرس

(دفتر ۱، ص ۲۷)

و در جای دیگر از مثنوی، او را، «صقال روح» و «سلطان الهدی» می‌خواند و به «خضر» و «الیاس» تشبیه می‌کند:

ای ضیاء‌الحق حسام‌الدین بیا ای صقال روح و سلطان الهدی

.....

.....

باد عمرت در جهان همچون خضر	جان فزا و دستگیر و مستمر
چون خضر و الیاس مانی در جهان	تا زمین گردد ز لطف آسمان
گفتمی از لطف تو جزوی ز صد	گر نبودی طمطراق چشم بد

(دفتر ۶، صص ۲۸۱ - ۲۸۲)

نیز در جایی، او را با چنین وصفی خطاب می‌کند:

هین ز ما صورتگری و جان ز تو	نه غلط هم این خود و هم آن ز تو
بر فلک محمودی ای خورشید فاش	بر زمین هم تا ابد محمود باش

(دفتر ۴، ص ۵۰۵)

بدین سان، با توجه به آنچه بیان گشت، می‌توان از کل این مباحث و با توجه به سطح سوم نمودار، این نکته را دریافت که در نظر مولانا «انسان کامل» نفسی واحد است و

تفاوت تنها در ظواهر و زمان‌ها است و علت این امر آن است که مردان حق، همگی از یک نور واحد نشأت می‌گیرند که همان نور الهی است:

جان مَرگمان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست

(دفتر ۴، ص ۳۰۳)

به عبارت دیگر، و به تعبیر مولانا: «... هر انسانی بالقوه انسان کامل است که می‌تواند به شرط فعلیت بخشیدن به این قوت، انسان کامل بالفعل گردد و مقامی بالاتر از فرشتگان پیدا کند و مسجود ملائک شود. تحقق این امر بسته به مجاهده فرد و توفیق حق است. انبیا و اولیا تحقق بخش جوهر الهی خویش در این جهان و بنا بر این، انسان‌های کامل‌اند.» (تقی پورنامداریان ۱۳۶۴: صص ۱۴۳-۱۴۴).

نتیجه:

الف. انسان کامل در مثنوی، از جهت زمانی، دارای نمودار سلسله مراتبی است ولی از دید کلی، تمام سطوح این نمودار در یک جمله خلاصه می‌شود: «هر آن کس که حجاب‌های ظلمانی و نفسانی تن را از میان بردارد و آینه دل خود را صیقل دهد، با تجلی انوار حق در دل او و محو قدرت او در اراده حق و در نتیجه، اتصاف به صفات حق تعالی، لقب «انسان کامل» می‌یابد.»

ب. در سیر سلسله مراتب انسان کامل، وجود مبارک حضرت رسول (ص) در مثنوی، به اعتبار اینکه وجود ایشان هدف غایی خلقت بوده و نور الهی به صورتی خاص در وجود ایشان تجلی یافته است، از دیگران ممتاز می‌باشد و در سطح اول نمودار قرار دارد.

پ. انبیا دومین سطح از سلسله انسان کامل را تشکیل می‌دهند و این ویژگی آنان در مثنوی، با ذکر احوال و اوصافشان که همان اوصاف مرد کامل است، تبیین می‌شود.

ت. پس از انبیا نوبت به اولیا می‌رسد که سومین سطح انسان کامل هستند و این امر، با صفاتی که مولانا برای آنان بیان می‌کند، تثبیت می‌شود؛ ولی از دید مولانا، نسب و

ج. شرط تحقق هر انسان به صفات انسان کامل، ترکیه نفس و توفیق حق است. پس هر انسانی بالقوه، «انسان کامل» است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۶۶. فصوص الحکم. با و تعلیقات ابوالعلاء عقیلی. تهران: الزهرا.
- انصاری، قاسم. ۱۳۷۱. مبانی عرفان و تصوف. تهران: دانشگاه پیام نور.
- پارسا، محمد بن محمد. ۱۳۶۶. شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. داستان پیامبران در کلیات شمس. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۵۶. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جر، خلیل. ۱۳۶۵. فرهنگ عربی - فارسی (ترجمه کتاب المعجم العربی الحديث). ترجمه حمید طیبیان. ۲ ج. تهران: امیرکبیر.
- جرجانی، علی بن محمد. ۱۹۳۸م / ۱۳۵۷ ه.ق. کتاب الثعربفات. مصر.
- دیوان حضرت علی (ع). ؟. ترجمه محمد جواد نجفی. تهران: کتابفروشی ادبیه.
- رزمجو، حسین. ۱۳۶۸. انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی. تهران: امیرکبیر.
- صلیبا، جمیل. ۱۳۶۶. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
- عبدالحکیم، خلیفه. ۱۳۵۶. عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی. تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۴۶. شرح مثنوی شریف. ۳ ج. تهران: دانشگاه تهران.
- المنحد فی اللغة. ۱۹۸۶م. بیروت: دارالمشرق.
- گوهرین، صادق. ۱۳۵۴. فرهنگ لغات و تعبیات مثنوی. ۸ ج. تهران: دانشگاه تهران.
- منصور، محمود و دیگران. ۱۳۵۶. لغت‌نامه روان‌شناسی. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۹۲۵م. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ۳ ج. هلند: لیدن.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۹۷۱م / ۱۳۵۰ ه.ق. کتاب الانسان الكامل. با مقدمه فرانسوی و تصحیح ماژیران موله. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.