

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۱۰

«انسان آرمانی در اندیشه عطار نیشابوری با رویکرد به عرفان اسلامی»

شهین قاسمی^۱

چکیده:

در آثار عارفان بزرگ، هدف نهایی از ارائه داستان‌ها و تمثیلات چیزی جز بیان و توجیه صفات ارزشمند انسان کامل نیست. عارفان بزرگ به درستی انسان را «عالم اکبر» می‌دانند، عالمی که خداوند در سرنوشت او استعداد‌های شگفت‌به ودیعت نهاده است. انسان می‌تواند به مدد اراده و کوشش خویش راه تکامل و عروج معنوی را طی کند. عطار به عنوان یکی از قلّه‌های رفیع عرفان اسلامی، محور آثار خویش را انسان و سعادت او قرار داده و همواره در سراسر مثنوی هایش سیر ترقی انسان را تا مرتبه کمال و رسیدن به مرحله انسان کامل به تصویر کشیده است. آثار عطار همانند بسیاری از شعرای پارسی‌گوی دیگر سرشار از مضامینی است که می‌توان سیمای انسان آرمانی را از طریق آن ترسیم نمود. بررسی اشعار عطار نشان می‌دهد که آثار او آکنده از مفاهیم مذهبی و عرفانی است که می‌توان با بررسی آن مفاهیم دیدگاه عطار در باره انسان آرمانی را استنباط کرد. در این مقاله بر آنیم با بررسی مفهوم انسان آرمانی و جایگاه آن در اشعار و اندیشه‌های شبه آن پی ببریم.

کلید واژه‌ها:

انسان آرمانی و کامل، عرفان، عرفان اسلامی، اندیشه، عطار نیشابوری

۱- گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. Sh.ghasemi158@yahoo.com

پیشگفتار

بدون تردید عطار از سرمایه های عرفانی شعر فارسی است چنانکه می توان عرفان او را چراغ اندیشه عرفان اسلامی دانست. اندیشه های عطار سرشار از نکات اخلاقی، به خصوص توصیه هایی ارزشمند در زمینه تهذیب نفس که بیان کننده جهان فکری اوست چنان وسیع و پرمایه است که لفظ و وزن در برابر عمق مفاهیم و سخنان حکمیانه او بی تاب و کم مایه می نماید و بیش تر سخنان وی به الهام از آیات و روایات صورت گرفته است. نقش عطار نه تنها به عنوان ترویج دهنده عرفان اسلامی و آشنا ساختن مخاطبان با قله های این جریان چون: حلاج، ابراهیم ادهم و ابوسعید ابوالخیر، سهروردی و... برجسته است که در ترویج زبان غنی و ژرف پارسی نیز نقشی مهم ایفای کند؛ از این رو برای فهم اندیشه های ژرف و غنی عارفان پس از وی پی بردن به سیر تکامل اندیشه ها، آشنایی با اندیشه های عطار ضروری می نماید، چه رگه هایی بسیار از این اندیشه ها در اشعار وی بازتاب دارد. او چهره ای است که عرفان چند سده اول جهان اسلام و جهان ایرانی را از عرفان چند سده متأخر آن جدا می کند و از این لحاظ پلی میان این دو نوع عرفان به حساب می آید. این نکته نیز اهمیت وی را بعنوان چهره برجسته عرفان اسلامی بیش از پیش نشان می دهد. عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است:

عرفان نظری

«عرفان نظری»: بیان ضوابط و روش های کشف و شهود. به عبارتی «عرفان نظری»، عهده دار تبیین و تفسیر هستی است؛ از وجود بحث می کند، اما نه از آن حیث که معلول و فعل خداست، بلکه از آن منظور که مظهر و جلوه و عکس جمال الهی است.

عرفان عملی

بخش عملی روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می کند و توضیح می دهد. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می شود که سالک برای این که به قلّه منیع انسانیت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می دهد و چه وارداتی بر او وارد می شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت می گیرد، و اگر همّت انسان کاملی بدرقه راه نباشد؛ خطر گمراهی است :

همّت بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۸۷)

و باید دانست که وصول به این درجه به عقل و اندیشه نیست و کار دل و حاصل مجاهده و تهذیب نفس است، یعنی سالک متحرک و پویاست و از هر چه آغاز کند باید به خداوند بیانجامد: «أنا لله و أنا اليه راجعون»، «بقره/۱۵۶» ما از خداییم و به سوی او باز می گردیم. سلوک راستین، راهی است که خداوند متعال و دین آسمانی به انسان ارزانی می دارد. دین الهی، شریعت را مدخل ورودی سیر و سلوک حقیقی و بازگشت به خویشتن انسانی می داند. اولین گام در سلوک الی الله و بازگشت به حقیقت خویشتن از منظر قرآن و سنت، کنار زدن حجاب های ظلمانی، خصوصیت و رنگی است که بر روح انسانی عارض می گردد و روح را به سوی غیر خدای متعال سوق می دهد. هر یک از حجاب های ظلمانی، دارای واقعیت در روح انسان است؛ از این رو، مجاهدت های علمی و عملی لازم برای خروج از آنها تلاش ویژه ای است که در نظام خلقت تعیین شده است. این مجاهدت ها در حقیقت راههای تکوینی خروج از این حجاب ها است که می تواند انسان را نجات بخشد.

عزیز الدین نسفی سلوک را سیر الی الله و سیر فی الله می داند. در تعریف سیر الی الله می گوید: «سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خداوند هست گردد و به خدا زنده، دانا، بینا، شنوا و گویا بشود. سالک وقتی دید که هستی فقط خداوند

راست ، سیر الی الله تمام می شود ، بعد از آن سیر فی الله آغاز می گردد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک چون به هستی خداوند هست شد ، و به خداوند زنده، دانا، بینا، گویا و شنوا گشتچندان اگر سیر کند که اشیا و حکمت اشیا را کماهی به تفصیل و تحقیق بداند و ببیند، چنان که هیچ چیزی در ملک و ملکوت و جبروت بر او پوشیده نماند .» (نسفی ، ۱۳۷۹ : ۸۰)

انسان کامل

سالکان طریق درباره انسان کامل سخنان بسیار گفته اند و عمدتاً با خصوصیات و مدارجی که برای انسان کامل قائل شده اند، او را در حکم همان « اکسیر اعظم » معرفی کرده اند. انسان کامل کسی است که امکان استفاده کامل از همه قوای انسانی خود را بالفعل داشته باشد یعنی هر زمان که بخواهد بتواند به نحو احسن از نیروهای موجود در خود به هر شکل ممکن استفاده کند. انسان کامل کسی است که تمام کمالات انسانی را داراست. یعنی کسی که همه درجات پیشرفت و تکامل را که برای یک انسان میسر است طی کرده است. قیصری در این زمینه می گوید: جمیع مراتب الهی، مرتبه انسان کامل است و از این جهت انسان خلیفه خداست که کتاب جامع کتب الهی و کونی است .» (سجادی، ۱۳۸۶ : ۱۵۰)

انسان آرمانی و کامل در نظر عرفا

دلیل عارفان بر این گفتار در نحوه نگرش آنان بر مسأله انسان کامل است زیرا آنان می گویند: عالم مظهر تجلی اسماء الهی است و هر موجودی مظهر اسمی از اسمهای حضرت ربوبی است. انسان کامل یعنی عصاره و لبّ همه هستی، کمالات موجود تمام نظام هستی در وجود انسان کامل منطوی است بلکه همه کمالات از وی تجلی کرده و به اشکال گوناگون ظاهر گشته است.

عارفان در معنای لفظ انسان حرفی دارند که با مقام انسان مخصوصاً انسان کامل در ارتباط است. می گویند: «انسان یا مأخوذ از انس است و یا مأخوذ از نسیان. اگر از انس گرفته شده باشد که انس به معنی مأنوس شدن و عادت کردن به وضعیتی است. که این معنی برای انسان حاصل است زیرا انسان مجمع همه مظاهر و اسمای الهی است که به معنویات و معنویات به او انس حاصل می کند... و اگر انسان از نسیان گرفته شده باشد که نسیان یعنی فراموشی و غافل شدن از چیزی بعد از توجه به آن است. که این غافل شدن به معنی از دست دادن چیزی

نیست بلکه به معنی اشتغال به چیز و منصرف شدن از چیز دیگر است. و انسان به جهت متصف شدن به آیه شریفه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (او هر روز در کار جدیدی است) هر لحظه به کار جدیدی اشتغال داشته و از مرحله قبلی اعراض می‌کند. که این حالت بیانگر احاطه انسان بر همه عوالم است و الا باید در یک حال باقی می‌ماند.» (اندیشه عطار، ۱۳۷۴: ۸۷)

سرمایه شناخت در وجود آدمی نهاده شده و اوست که ابزار شناخت و معرفت را در اختیار دارد، و شاید بدین سبب است که «انسان» را انسان می‌خوانند. معنی انسان آن است که وی شایستگی آن را دارد که با همه مظاهر هستی انس یابد. در وجه تسمیه آن گفته اند: «سُمِّيَ الْاِنْسَانُ اِنْسَانًا لِاِنَّهُ اُنِيسٌ». یعنی «انسان را بدین سبب انسان خوانده اند که او می‌تواند انیس و مونس عالم هستی بوده باشد.» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

انسان از نظر عرفا «عالم صغیر» و عالم «انسان کبیر» است. یعنی حقیقت انسان در لباس کثرت می‌شود عالم خارج و حقیقت عالم در لباس وحدت می‌شود انسان. «در عرفان عملی کوشش بی وقفه سالک برای بازگرداندن کثرت به وحدت و گذشتن از وجود ممکن و فانی و رسیدن به وجود متعالی است.» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۶)

عرفان راه وصل به شناخت عالم و معرفت حق را از طریق شریعت، طریقت و حقیقت ممکن میدانند. می‌گویند انسان با طی این مراحل خود را مهذب کرده، مستعد فیض الهی می‌شود. از جهل به علم و از علم به معرفت می‌رسد و کمال می‌یابد. شریعت برای اصلاح ظاهر، طریقت برای اصلاح ضمائر و حقیقت برای اصلاح سرایر و طریقت، پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن دو فارغ شدن. «چون آدمی از این حیات بمیرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت بماند.» (انصاری، ۱۳۸۲: ۱۵)

در عرفان عالم مظهر اسماء الله است و همه اسماء الله از فروعات اسم اعظم یعنی -الله- است پس همه عالم مظهر اجزاء و فروعات این اسم‌اند. ولی انسان (البته مقام انسان یعنی انسان کامل) به تنهایی مظهر کامل این اسم -الله- است بنابراین عالم مظهر گسترده و در قالب کثرت انسان است و انسان عصاره عالم است. انسان کامل همان جنس بشری است در برترین مراتب خود که کمالات وجودی و عقلی و روحی و مادی جز در او گرد نیامده است. و کامل ترین انسان‌ها بدون تردید، پیامبر اسلام (ص) است اما نه جسم محمدی که برانگیخته شد بلکه «حقیقت محمدیه» یا روح محمدی است که مظهر کامل ذات و اسما و صفات الهی است. نجم رازی در باب «انسان کامل» می‌گوید: «و آن طایفه را که به کمند جذبات الوهیت روی

از مطالب بشریت و مقاصد نفسانی بگردانند و در سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسانند و قابل فیض بیواسطه گردانند دو صنف اند: آنها که در عالم ارواح در صفوف «الارواح جنود مجنده» در صف اول بوده اند، قابل فیض الوهیت بیواسطه تتق ارواح انبیاء (ع) بوده اند. اینجا نیز قابل آن فیض در دولت متابعت ایشان می توانند بود، اما چون بر طینت روحانیت ایشان خمیر مایه رشاش «ثم رش علیهم من نوره» نهاده بودند چون به کمند جذبه روی از مزخرفات دنیاوی بگردانیدند هم بدان نور از پس چندین هزار تتق عزت جمال وحدت مشاهده کرد...» (رازی، ۱۳۶۴: ۵۸)

بطور خلاصه هر گاه از انسان به معنی جنس بشری سخن بگوییم، چون همه کمالات حق در او متجلی می شود، و به وسیله انسان است که غایت هستی تحقق می یابد و مقصود از غایت هستی، شناخته شدن حق است، و این کار از طریق وجود انسان امکان پذیر می شود که او را در خود و دیگران می بیند و می شناسد. و این همان نکته ای است که حلاج در شعر معروف زیر بدان اشاره می کند: «پاکی کسی راست که «ناسوت» او راز روشنایی «لاهورت» درخشان و آشکار کرد تا بدانجا که برای آفریدگان خود در صورت خورنده و آشامنده آشکار گشت.» (حلی، ۱۳۸۳: ۹۳)

«اعتقاد به تحقق نفس الهی انسان در زندگی خاکی برای صوفیان مفهوم انسان کامل را پیش آورده است، تصویری که نه تنها نقش مهمی در آراء آنان درباره خدا و انسان ایفا کرده، بلکه نتایج عملی پر دامنه ای هم داشته است.» (خلیفه: ۱۳۷۵: ۸۰) «انسان به صورت عالم اصغر و به معنی عالم اکبر، انسان کامل، کمال مطلوبی است که برای تحقق یافتن آن تمامی خلقت در کارند و همه سیر تکامل متوجه این هدف است، انسان کامل علت غائی خلقت است پس به صورت عالم اصغر تویی / پس به معنی عالم اکبر تویی» (همان: ۱۰۴)

عطار نیز به همین عقیده است:

عالم صغری به صورت عالم کبری به اصل اصغراند از صورت و از راه معنی اکبراند

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۲۳)

«...، انسان کامل که مظهر اسم کلی الله است باید که به ذات و مرتبه، بر جمیع باقی مظاهر باشد بنابر اتحاد مظهر و ظاهر، و متجلی و ظاهر بر باقی مظاهر باشد؛ پس جمیع مراتب موجودات که مظاهر اسمای الهیه اند، مظهر انسان کامل باشند و حقیقت انسان مشتمل باشد بر

جميع اشياء؛ اشتمال الكل على الاجزاء؛ بنابراین فرمود که: احد در ميم احمد گشت ظاهر /
درين دور اول آمد عين آخر» (لاهیجی : ۱۳۸۵: ۹۷)

بنابراین عرفا سیر انسان کامل را در چهار سفر مشخص می کنند: «سفر انسان از خود به خدا / سفر انسان همراه خدا در خدا / سفر انسان همراه خدا به خلق خدا / سفر انسان همراه خدا در میان خلق خدا برای نجات خلق خدا.» (مطهری، ۱۳۸۵: ۹۸) آنچه بیان شد خلاصه‌ای از استدلال عرفا بر کمال بالفعل بودن همه کمالات انسان کامل بود که انسان کامل چون عصاره همه هستی است از این رو او کمالاتش اشباع شده است زیرا همه عوالم تجلی مقامات انسان کامل است. در این قسمت به تاریخچه انسان کامل در عرفان اسلامی پرداخته و با شناخت به این مقوله در ادامه این مفهوم را در اشعار عطار مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

نظریه انسان آرمانی در عرفان اسلامی

در جهان بینی عرفان اسلامی، انسان به واسطه دارا بودن گوهر دل و جان که گنجینه اسرار حق و تجلی گاه انوار الهی است و به حکم آیات: «و لقد کرمنا بنی آدم» (الإسراء / ۷۰) و «أنتی جاعل فی الارض خلیفه» (البقره / ۳۰) و «علم آدم الاسماء کلها» (البقره / ۳۱) مظهر جمیع صفات و اسمای خداوندی شده و مباحی به تکریم و جانشینی باری تعالی و شایسته پذیرش بار امانت (الاحزاب / ۸۲) و صفت احسن التقویم (التین / ۴) گردیده است و در عرصه کاینات تنها موجودی است که:

تاج کرمناست بر فرق سرش	طوق اعطیناست آویز برش
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه اند او غرض
بحر علمی در نمی پنهان شده	در سه گز تن، عالمی پنهان شده

(مولانا، ۱۳۸۲: ج ۵: ۳۵۷۴)

به عبارت دیگر، انسان عالمی است اکبر که خداوند در سرشت وی استعدادهایی شگفت انگیز را به ودیعت نهاده و به او این توان و فرصت را عطا فرموده است تا به مدد اراده و کوشش آن استعدادها را از قوه به فعل در آورد و با پیمودن راه تکامل و عروج معنوی که لازمه اش متخلّق شدن به اخلاق الله است، بدانجای رسد که طبیعت را مسخر قدرت خویش سازد و همانند خداوند بر کائنات فرمان براند و جز خدای نبیند. «انسان کامل مثل اعلا و

نمونه‌تأم و تمامی استاز پویندگان این راه که ارزش های انسانی رادر حد کمال در خود پرورده اند و با چیرگی بر نفس اماره و تمایلات شیطانی، وادی سلوک را به قدم صدق و ره توشه ایمان درنوردیده و به سرمزل مقصود دست یافته اند.» (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۲۰)

در آیین جاودانه اسلام، سیمای انسان کامل، خطوطی مشخص دارد و اندیشه و گفتار او را ویژگی ها و نشانه هایی معین است وی انسانی است مهذب، متفکر که قلبش سرچشمه محبت و صفاست و آثار پرهیزگاری و آزر و فروتنی بر چهره اش نمودار است. او جز از خداوند نمی هراسد و در تکاپوی حیات جز بر وی و بر اراده و کوشش راستین خود تکیه نمی کند. صاحب شرف و آزادگی و دوستدار فضیلت و دشمن رذیلت و ستمگری است.

« از دیدگاه عرفان اسلامی که اساس آن بر آرمان گرایی و نوعی ایده آلیسم مبتنی است، انسان کاملی که سالکان طریق حقیقت او را به عنوان نمونه و سرمشق و راهنما و راه شناس خود در سیر وسلوک می جویند و دست یابی به دامان رهبری و پایگاه معنویت را آرزو می کنند، به عالی ترین صفات و سجایای اخلاقی آراسته و از آن «یافت می نشود» هایی است که فیلسوفان حقیقت جویی نظیر دیوجانس، چراغ به دست به دنبال یافتن او در تکاپو بوده و اشتیاق درک دیدارش را داشته اند.» (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۲۰)

در آثار عارفان شهیری چون سنایی، عطار، مولانا و ... هدف نهایی از طرح و تحلیل کلیمباحث عرفانی و ارائه داستان ها و تمثیلات شیرین و ژرف نگری های دقیق روانی و کلامی از ابعاد شخصیت های در اوج یا حسیض اخلاقی چیزی جز تبیین و توجیه صفات ارزشمند انسان کامل و رهنمونی به مکتب روحانی او منظور نظر نیست. این انسان که در نظر صوفیه هدف غایی تربیت به شمار می رود، مظهر جمیع اسما و صفات خداوندی، نگهدار جهان شرط بقای طبیعت است و اگر محض او نبود، طبیعت خلعت وجود نمی پوشید و نوری که خداوند را به خود می نماید، پدید نمی آمد.

جام جهان نما دل انسان کامل است مرآت حق نما به حقیقت همین دل است

(نعمت الله ولی، ۱۳۳۴)

« انسان کامل (کلمه الاهیة) برابر است با (The logos) که در اسلام و تمدن اسلامی به صورت های گوناگون تجلی کرده است. در میان صوفیهاسلام، محیی الدین ابن عربی، به این امر نیز بیش از دیگران توجه داشته است و عقاید او در باب کلمه یا حقیقت محمدیه، یا انسان

کامل از این لحاظ اهمیت بیشتری دارد. وی «کلمه» را به معانی گوناگون به کار می برد، به تناسب چشم اندازهایی که به مسایل دارد: از نظر متافیزیکی محض، او «کلمه» را نیرویی خردمند و ساری و جاری در جهان می داند و مبدأ تکوین و حیات و تدبیر آن؛ به این لحاظ «کلمه» در نظر ابن عربی همان مقامی را داراست که عقل اول در مذهب افلوطین یا عقل کلی، در مذهب رواقیان. از نظرگاه تصوف «کلمه» سرچشمه هر نوع علم الهی است و منبع وحی و الهام و ابن عربی آن را «حقیقت محمدیه» و «روح خاتم» و «مشکلات خاتم الرسول» می خواند که جایگاه آن، سر قلب صوفی است. در ارتباط با انسان، ابن عربی کلمه را به نامهای «کلمه»، «آدم»، «حقیقت آدمیه»، «حقیقت انسانی» و «انسان کامل»، می خواند و از لحاظ ارتباطی که با جهان دارد آن را به نام «حقیقه الحقایق» می خواند. و به اعتبار این که به گونه طوماری همه چیز را خود دارد آن را «کتاب» و «علم اعلی» می خواند. (نیکلسن، ۱۳۸۸: ۱۸۰)

«در نوشته های هرمسی از قبیل (Pomanders) سخن از پدر اشیا یعنی نوس (Novus) (عقل) و آنتروپوس (Ayopwnos) (=انسان) می رود که دومی ماهیتی مساوی نخستین دارد و این که در انسان، همه چیز هست. اصطلاح «انسان کامل» نخستین بار در یک اثر هرمسی به کار رفته است به نام خطبه نعاسنیه و از لحاظ سابقه این کلمه دارای کمال اهمیت است. چیزی که رابطه آن را به دقت باید مورد رسیدگی قرار داد مسأله پیوند میان انسان نخستین در معنی جهانی آن است با «آدم عهد قدیم» که به معنی نخستین کسی است که وحی بدو نازل شده است و سپس مسأله رابطه اینها است با مسیح که فکر انسان نخستین در او تجدید حیات می کند. در رابطه با این فکر باید موضوع «نبی صادق» را در نظر داشت که همواره در حالت آمدن و باز آمدن است و در صورت فردی انبیا، تا مسیح، این تکرار چهره او ادامه دارد و هر لحظه به شکلی، ظهور می کند. و بدین گونه آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (ع) و محمد(ص) همه یک روح قدسی اند که در صور گوناگون در ادوار تاریخ ظهور می کنند. و به گفته گلدتسهیر، این نظر در اصل به غنوصیت مسیح بازگشت می کند، یعنی اندیشه ای که مواعظ هومیلین (Homilien) منسوب به قدیس کلیمانس از آن سخن گفته «جز یک نبی صادق بیش وجود ندارد و او انسانی است که خداوند او را آفریده و روح قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان، از همان آغاز، می گذرد با نام ها و صورت های متفاوت تا رحمت الهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد، پس از پایان قرون و اعصار. مرحله دیگری که در سیر اندیشه انسان کامل در اسلام باید مورد مطالعه قرار گیرد، مرحله آمیزش تصویر جهانی «آنتروپوس

Ayopwnos» یا «لوگوس» و «نوس»، در فلسفه یونانی ادوار متأخر است. و این کار را در عصر هلنیسم شکل یافته تا به دوره اسلامی رسیده است. و بدین گونه آن چه وارد اسلام شده، آن شکل اساطیری و خرافی این اعتقاد نبوده، بلکه شکل نظام یافته ای است که از فکر یونانی مایه بسیار گرفته است، تا در اندیشه های محیی الدین ابن عربی به اوج خود رسیده است. اما در فاصله آغاز عهد اسلامی تا دوران محیی الدین، زمینه های گوناگون تکامل این فکر باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد. به طور خلاصه می توان گفت که ابن عربی اندیشه انسان نخستین (=انسان الاول) را که ریشه ایرانی داشته با عقاید هلنیستی در باب لوگوس و نوس (=کلمه و عقل) و نظریه نبی و ولی به هم آمیخته است و آن را اساس جهان بینی خویش قرار داده است.» (رینولد نیکلسون، ۱۳۸۲: برگرفته ۱۸۵-۱۸۰)

در اسناد مسلم قرن نخستین اسلامی از نظریه انسان کامل سخنی نرفته است، اما باید دانست که بن مایه های این نظریه هم در قرآن مجید هست، هم در تفسیرهای که از برخی آیات ارائه شده است، و هم در پاره ای از احادیث قدسی، در قرآن کریم تصریح شده است که انسان وجهه الهی دارد (حجر ۲۹/۱۵؛ سجده ۹/۳۲)، و نیز از سوی خداوند تکریم شده است (اسراء ۷۰/۱۷). همچنین خلقت شب و روز، باران و نبات از بهر او صورت پذیرفته است و دیگر آفریده ها مسخر اویند. (نبأ ۸/۷۸-۹)

در حوزه حدیث نیز به حدیث های قدسی و نبوی بر می خوریم که از سویی، خداوند افلاک (جهان) را برای وجود انسان - و به تعبیری برای وجود حضرت محمد(ص) - آفریده است: «لولاک لما خلقت الافلاک»؛ و از سوی دیگر، پیامبر اسلام به نشأت ازلی خود در نبوت توجه داده است: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین».

«تفاسیری که از قرآن به دست صحابه و تابعین صورت گرفته است، بن مایه های مربوط به نظریه انسان کامل را در حوزه عرفان اسلامی - البته درباره شخصیت آرمانی حضرت محمد(ص) - می توان دید. موضوع نور محمد(ص) - که پایه و اساس شخصیت آرمانی حضرت محمد(ص) به عنوان انسان کامل قرار گرفته است - به تفسیر ابن عباس از «الجبل» در آیه «... و لکن انظر الی الجبل ...» (اعراف ۱۴۳/۷) می رسد که آیه مزبور را به صورت «انظر الی نور محمد(ص)» در تعبیرها و تفسیرهایی که مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م) نیز از آیه ۳۵ سوره نور (۲۴) می کرده، مطرح بوده است بنابراین انسان کامل معرفی شده در قرآن کمال عقلی دارد و ضمن تایید همه آنچه در مورد دل و عشق و سیر و سلوک و علم حفاظی و علم معنوی و تهذیب نفس گفته

می‌شود، برون‌گرا و جامعه‌گرا نیز هست.» (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۰)

و به تعبیر زیبا و عارفانه عطار، پیامبر موجودی است مقدس که :

هر دو گیتی از وجودش نام یافت	عرش نیز از نام او آرام یافت
همچو شبنم آمدند از بحر جود	هر دو عالم از طفیلش در وجود
نور او مقصود موجودات بود	اصل موجودات و معدومات بود

و خداوند متعال :

بهر خویشتن آن پاک جان را آفرید	بهر او خلق جهان را آفرید
آفرینش را جز او مقصود نیست	پاک دامن تر از او موجود نیست

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۴۴)

این طرز تلقی از آیات قرآن حاکی از آن است که نظریه انسان کامل در صدر اسلام، با توجه به نشانه‌هایی از قرآن و نظریه‌هایی درباره شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص)، مطمح نظر مفسران جهان اسلام بوده، و با نظریه نبوت در اسلام، و سپس با نظریه امامت در مذاهب شیعی مربوط شده، و رواج داشته است. با آن که لفظ انسان کامل برای نخستین بار در اواخر سده شش ق/۱۲م توسط محیی الدین عربی مکتوب و مضبوط شده، از این رو خیلی پیشتر از ابن عربی در نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا این تعبیر با بار معنایی اخلاقی، از سوی متفکران عالم اسلام ارائه شده بود.

اما همان گونه که گفته شد پس از ابن عربی، عبدالکریم جیلانی نظریه انسان کامل او را به صورتی منظم و منسجم در اثر خود «الانسان الکامل» عرضه داشت. «وی مجموعه مسائل مربوطه به کمال انسان را در قصیده‌ای بلند، مشهور به «البوادر الغیبیه فی النوادر العینیه» به نظم در آورده است. جیلانی انسان کامل را مظهر کامل، اما خارجی و عینی الله می‌داند و کمال را مقوله‌ای کسبی می‌بیند، نه نوعی و فطری. به نظر او انسان در صورتی که معراج روحی پیدا کند و در انتهای این معراج به وحدت ذاتی نائل شود، می‌تواند به درجه انسان کامل برسد. هرچند که انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی و آراء او درباره انسان کامل پس از سده هفت (ه.ق) بر بیشتر عارفان غرب و شرق جهان اسلام تاثیر گذارده است و اغلب صوفیه لفظ

انسان کامل را همراه با معانی آن از او به عاریت گرفته اند، ولی چنین می نماید که در شرق جهان اسلام - یعنی خراسان - عارفانی بوده اند که اگر چه با مباحث مربوط به کمال و انسان آشنایی داشته اند، ولی از پذیرفتن لفظ انسان کامل - که نظریه وحدت وجود ابن عربی را القا می کرده است - اجتناب و امتناع کرده اند، چنان که مولانا آراء خود را درباره سیر استکمالی انسان در الفاظ و مقولاتی دیگر بیان می کند. هم چنین صوفیانی بوده اند که گرچه این تعبیر را پذیرفته اند، اما مسائل مربوط به کامل بودن انسان را به گونه ای مطرح کرده اند که مباحث آنان صبغه آراء و سخنان ابن عربی را ندارد و بیشتر با حکمت شرق جهان اسلام - شاید حکمت ایرانی - پیوستگی دارد. از این جمله است عزیزالدین نسفی که بی گمان با آثار و آرای ابن عربی آشنا بوده و ظاهراً از طریق گفتارهای پیر خود - سعدالدین حمویه - این آشنایی را حاصل کرده بوده است. در همه آثار نسفی، تنها یک بار نام ابن عربی آمده و آن وقتی است که به اصطلاح « اعیان ثابته » اشاره می کند و می گوید که خودش ترکیب « حقایق ثابته » را بر جای آن می گذارد. هیچ یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن عربی و گزارشگر آثار او درباره مفهوم انسان کامل در نظر داشته اند، در گفتارها و اشارات نسفی در این باره دیده نمی شود. (موسوی، ۱۳۸۵: برگرفته ۳۷۸ و ۳۷۴)

رویکرد عطار به انسان آرمانی و کامل

در آثار عطار که شعرش به «تازیانه سلوک» معروف است، چهره ابرمرد عرفان اسلامی در گذرگاه هفت وادی منطق الطیر او روشنتر ترسیم شده است، این منظومه که در واقع یک نوع حماسه عرفانی است، شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است که به رسم متداول قدما از آن به « طیر » تعبیر شده است. این مهالک و مخاطر در طی هفت مرحله سلوک، حماسه مرغان روح و ارواح خداجوی و حماسه طالبان معرفت است.

مسیری که عطار برای رسیدن کمال پیش روی انسان قرار می دهد، عبارت است از: شریعت، طریقت و حقیقت. او انسان کامل را کسی می داند که در این سه مرحله به کمال رسیده است. به اعتقاد وی قدم گذاشتن در جاده سلوک برای رسیدن به سرمنزل حقیقت بدون گذر از جاده های شریعت و طریقت امکان پذیر نیست.

عطار در اشعارش پیوندی ناگسستنی بین ترک تعلقات و رسیدن به کمال بیان می دارد. در منطق الطیر از انسان کامل و اوصافی که باید داشته باشد؛ سخن های متعددی بیان شده است و

معتقد است سرّ الهی را در درون انسان که همان دل باشد، جای داده است. شخصیت انسان کامل در آثار عطار با توصیف پیامبر (ص) شروع می شود و حقیقت نور محمدی را چیزی می داند که دستگیر سالکان می شود. عطار سپس از پیامبران و اولیای الهی که هر یک انسان کاملی هستند نام می برد و هم نشینی با آنان را منوط به در بند کردن دیو نفس و دوری گزیدن از نفس اماره، کنار زدن حجاب های هوی و هوس، پشت پازدن به تعلقات و ... می داند. در این راستا عطار مردی معتقد و مؤمن و پایه افکار عرفانی و موعظه های اخلاقی اش مبتنی بر اصول شریعت است. او می گوید: به هر دینی که هستی بدان پایبند و مؤمن باش. جهود محکم و متقن بودن بهتر از مردِ خام در دین ناتمام است.

به مردی رو در آن دینی که هستی که نامردی است در دین بت پرستی

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۸۳)

عطار در پناه روشنایی شمع شریعت به سیر انفسی می پردازد و مراحل طریقت را می پیماید تا به دروازه حقیقت و معشوق حقیقی برسد. در هر موضوعی باب اندرز و موعظه را باز می کند و خطاب به انسان می گوید: ای کسی که در مقامر خاک همه چیزت را پاک باخته ای و موی سیاهت به سپیدی گراییده و جوانیت به پیری بدل شده و دل پرنور و چشم روشنت به غفلت در کنج گلخن دنیا طی شده است، از کوی خرابات بیرون آی، باطل را از پیش بردار و راه حق پیش گیر، حبّ مال و جاه فروگذار و از خود بگذر و قدم در راه دین نه. نفس کافرا که بت توست، بر زمین انداز و در راه دین سستی مکن که «نستانند در دین جز درستی». ای کسی که به غفلت سر نهاده و دین خود را بر باد داده ای، اندوه نان و جامه و ننگ و نام عامه تا کی؟ ابجد معنی بیاموز، ودل را به نور شمع شریعت روشن گردان. از کبوتر خانه تنگ دنیا پرواز کن و سقف شبرنگ آسمان را بسوزان، تو با داشتن مال دنیا باید دیندار باشی. اما ندانسته مست ظواهر دنیا شده جو یای دینی. نمی دانی که این دو باهم ترا دست نمی دهد. ترک دورویی گوی و سپاس یزدان به جای آر و به یاد داشته باش که بزرگی و نعمت و کار و بار پر رونق تو نتیجه فضل خداوندی است. (عطار، ۱۳۸۸: برگردان از ۲۰۴-۲۰۰)

از نظر عطار پند و اندرزهای حکیمانه عارفان، چندان مشقت آور و طاقت فرسا نیست، بلکه درمان دردهای خود اوست. زیرا رذایل اخلاقی، قبل از هر کس دیگر به خود انسان آسیب می رساند. چنانکه میگوید نتیجه کینه توزی، حرص و حسد و ... سوختن خود انسان و

سیر شدن او از زندگانی است :

مکن از کینه کس، سینه پرسوز که خود در سوختن مانی شب و روز
 حریمی را مکن بر خویشتن چیز که جان پاک تو گردد زین سیر
 دروغ و کژ مگو از هیچ راهی که نبود زین بتر هرگز گناهی
 حسد گر بر نهادت چیره گردد دلت از زندگانی سیر گردد

(عطار، ۱۳۸۱: ۲۲۲)

و توصیه می کند سالک برای رسیدن به حق مسیر کمال را از جاده شریعت، طریقت و حقیقت طی کند. عطار شریعت را مرحله شناخت و خودآگاهی طبیعی و فنای اخلاقی می داند. در این مرحله انسان با علایق نفسانی «مهلکات» و «منجیات» آشنا می شود و به حقایقی از بزرگی وجود خویش دست می یابد. این هدف که در الهی نامه و اسرار نامه تحقق می یابد، در حقیقت مرحله دانستن و علم یقین در سلوک عرفانی عطار است .

اما مرحله طریقت، مرحله خودشناسی متعالی و عرفانی است. انسان در پرتو این خودآگاهی فراطبیعی که پس از سلوک روحانی در قالب هفت وادی تحقق می یابد، به مرحله شکوفایی استعدادها و نهفته در وجود خویش می رسد و به مرحله عین یقین نایل میگردد و در پرتو چنین شناختی با حقیقت خویش در آینه سیمرخ دیدار می کند. سرانجام در مرحله حقیقت که مرحله ناخودآگاهی متعالی است، انسان در اثر معرفتی که در طی سلوک عرفانی در مراتب آفاق و انفس حاصل می کند، به مرحله حق یقین دست می یابد و حقیقت جان و در نهایت جهان بر او آشکار می شود و در نتیجه با حقیقت خویشتن که حقیقتی یگانه با حق است، دیدار می کند.

از وسیلت هایی که آگاهانه به کار می روند تا احساس تقرّب به خداوند را در انسان به وجود آورند، عطار جستن قرب به طوع و طاعاتی که زاید بر فریضه هستند، یعنی «التقرّب بالنوافل» را می شناسد. از ذکر، یعنی یاد کرد خداوند در توجه به ذات او و غفلت از ماسوی با تکرار اسم آن حضرت و اقرار به وحدانیتش، از شب زنده داری ها، ریاضت ها و مجاهدات دیگر مانند نماز و روزه یاد می کند. قرب مطلق به حق از طریق حضور همه جانبه در محضر خداوند حاصل می شود.

حشمت الله ریاضی در تأیید این عقیده عطار می نویسد: « انسان ها نیز پس از گذر از مراحل هفت گانه طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا خود را حقیقت مطلق می یابند که به صورت های مختلف جلوه گر شده اند، و همه از کثرت به وحدت و توحید حقیقی می رسند و در درون، تضادها را محو می کنند و در خود حقیقی واحد، جاودانه باقی می ماند و تولدی دیگر که بقاء بالله است، در جان ظاهر می شود.» (ریاضی، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

این نکته را عطار در مصیبت نامه نیز چندین بار آورده است؛ برای نمونه در پایان دیباچه کتاب یاد کرده که رهرو برای رسیدن به حقیقت باید به یاری عقل و شرع و شوق، چهل مقام در درون خویش پیش رود و چون در این سفر درونی، این چهل مقام را بیازماید، خواهد دید که همه چیز خود اوست:

عقل را در شرع باز و پاک باز	بعد از آن در شوق حق شو بی مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید	آن چه می جویی به ذوق آید پدید
چل مقام پیش خواهد آمدن	جمله هم در خویش خواهد آمدن
این چله چون در طریقت داشتی	با حقیقت کرده آمد آشتی
چون بجویی خویش را در چل مقام	جمله در آخر تو باشی والسلام

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

بنابراین سالک در طریقت تا از همه مقامات نگذرد خود را در هر مقامی قبل از ورود به مقام بالاتر تصفیه نکند و تکمیل ننماید و نیز «احوال» روحانی را که خداوند نصیب او فرموده تحصیل نکند و مزه آنها را نچشد، سیر او تمام نیست و به کمال نرسیده است.

بعد از کامل کردن این مقامات و احوال است که سالک به مراحل و فضاهاى عالی تصوف می رسد که صوفیه مقام «معرفت» و «حقیقت» می نامند و در این مقام است که طالب «عارف» نامیده می شود و خود او این عرفان را در درون خویش احساس می کند و در این عوالم جان فزا است که «طالب» و «مطلوب» و «عارف» و «معروف» یکی می شوند و متحد می گردند. به این معنی که سالک چنان در خداوند فانی می شود که از هستی او جز نامی باقی نمی ماند و به این نظر که هر چه در او هست، «مطلوب» است می گویند «طالب» و «مطلوب» متحد شده اند. عطار در منطق الطیر می گوید:

تا تویی برجاست در شرک است یافت چون تویی برخاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحید این بود گم شدن گم کن تو، تفرید این بود

(عطار ، ۱۳۸۵: ۲۳۹)

و به گفته شبستری مسافر الی الله آن کسی است که سلوک او سیری برای کشف حقیقت است از عالم امکان، تا از امکان به وجوب و از ممکن به واجب برسد و عیب و نقصانی با وی نماند و در حق تعالی فانی گردد. او کسی است که به عکس سیر اول راه رود و از کثرت به وحدت برسد تا انسان کامل گردد: سلوکش سیر کشفی دان ز امکان / سوی واجب به ترک شین و نقصان / به عکس سیر اول در منازل / رود تا گردد او انسان کامل» (شبستری ، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۶۵)

وی همچنین توصیه می کند که از کار دنیا گریزی نیست، اما نه آن چنان که تمام دوران حیات را شامل شود، به کار عقبی نیز باید توجه داشت. زمان زندگی این جهان در برابر حیات آن جهانی بس کوتاه است. به قدر نیاز برای این دنیا و آن دنیا کار کن و توشه فراهم آور. هر چه داری برای حیات ابدی اخروی صرف کن، هر چند نیم خرما باشد، زیرا مال تو همان است که آنجا می فرستی، مابقی تاوان توست .

چون پس خشت لحد خواهی فتاد خشت بر خشتی چرا خواهی نهاد...

(عطار ، ۱۳۸۸: ۲۷۲)

انسان کامل او در منطق الطیر به احکام شرعی و طاعت و عبادت پای بند است :

هم عمل هم علم با هم یار داشت هم عیان هم کشف هم اسرار داشت
قرب پنجه حج به جای آورده بود عمره عمری بود تا می کرده بود
خود صلوه و صوم بی حد داشت او هیچ سنت را فرو نگذاشت او

(عطار ، ۱۳۸۵: ۱۲۸)

نیز در طریقت و حقیقت به کمال رسیده است :

خُله ای بود از طریقت در برش افسری بود از حقیقت بر سرش

(همان: ۱۰۶)

و میگوید عمر خود را به طاعت و فرمانبری بگذران تا عنایت و نظر مرد حق نصیب سالک شود:

تو به طاعت عمر خود می بر به سر تا سلیمان بر تو اندازد نظر

(همان: ۱۲۸)

با وجود اینکه که عطار ارزش زیادی برای عبادت قایل است، ولی تنها آن را برای رسیدن به کمال کافی نمی داند؛ از نظر او کسانی که در زندگی فقط عبادت را محور قرار داده و به آن مغرور شده اند؛ مصداق ابلیس اند که از استغناء الهی غافل شد و تمام عبادات خود را بر باد داد :

بین چندین هزاران سال کابلیس نبودش کار جز تسیح و تقدیس
همه طاعات او برهم نهادند زاستغناء خود بر باد دادند

(عطار ، ۱۳۸۸: ۹۱)

محور بودن انسان کامل

عطار در محور بودن انسان و فرعیت جهان نسبت به انسان و عالم صغری بودن او می گوید:

روز و شب این هفت پرگار ای پسر از برای تست در کار ای پسر
طاعت روحانیون از بهر تست خلدو دوزخ عکس لطف و قهر تست
قدسیان جمله سجودت کرده اند جزو و کل غرق وجودت کرده اند
از حقارت سوی او منگر بسی زانکه ممکن نیست بیش از تو کسی
چون در آید وقت رفعت های کل از برای تست خلعت های کل
هر چه چندانی ملایک کرده اند از برای تو فذک کرده اند
جمله طاعات ایشان کردگار بر تو خواهد کرد جاویدان نثار

(عطار ، ۱۳۸۵: ۳۱۶)

این جهان و آن جهان در جان گم است تنز جان و جانز تن پنهان گم است
چون برون رفتی ازین گم در گمی هست آنجا جای خاص آدمی

(همان: ۳۹۴)

همچنین در اینکه همه عالم تحقق شئونات انسانی و تجلی اسمای الهی که وجود انسان مظهر کامل آن اسما بوده است. در نظر عطار وجود انسان جلوه گاه حق است و بی آنکه در راه بکلی فانی و لاشیء شود، در پایان سلوک روحانی خویش به «حق» واصل می گردد. در اندیشه عطار، کمال بندگی انسان در تسلیم محض بودن در مقابل اوامر الهی است:

ای خرد در راه تو طفل بشیر! گم شده در جست و جویت عقل پیر!
در چنان ذاتی من آن گه کی رسم؟ از زعم من در منزله کی رسم؟!

(همان: ۳)

بنابراین، باید در برابر او تسلیم محض بود، از جان برآمد و آن را در پای دوست نثار کرد، زیرا:

گر تو جانی بر فشانی مرد وار بس که جانان، جان کند بر تو نثار

(همان: ۴۱)

انسان کامل و مقام خلیفه الهی

عطار در اشعارش به پیدایش انسان، مقام خلیفه الهی او و امانت عشق الهی اشاره می کند و معتقد است آدمی با نیروی درد و عشق، کلید دو عالم را به دست خواهد گرفت. از این رو بر آن است تا درد طلب را در رهروان بیدار کند و گم گشتگان را با راهنمایی انسان کامل به حقیقت برتر برساند. انسان کامل که نایب خدا در این کره خاکی است نه تنها خود باید مراتب کمال را طی کند بلکه باید در سیر «من الحق الی الحق بالحق» هدهد گونه موانع و عقبه های راه سلوک را کنار زند و همراهان خود را به ضیافت حضرت حق در آن سوی قاف ببرد. اما طی این مراتب البته آسان نیست، خطرات و ساوس در طی سلوک، آفات راه می شود. حجاب ها و عقبات سخت پیش می آید. سیر و سلوک الی... که آخرین منزل آن فنای در

حق است ، توفیق هدایت می خواهد. این راه دشوار پرخطر از میان هفت وادی که : طلب و عشق و معرفت و استغناء و توحید و حیرت و فقر است می گذرد و در مرحله آخر که مقام فنا پیش می آید ، طالب خویشتن را فانی می بیند و همه حق می شود از فنای خویش به بقای حق می رسد و به کمال دست می یابد. به عقیده او انسان آرمانی یا سالک موفق این هفت وادی که شایسته تسخیر قله های فضیلت و دستیابی به سیمرغ در قاف کمال می باشد، دارای خصوصیات روحی و عاطفی زیر است :

نیک و بد در راه او یکسان بود	خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود
هرچه دارد پاک دربازد به نقد	وز وصال دوست می نازد به نقد
دیگران را وعده با فردا بود	لیک او را نقد هم اینجاست بود

(عطار ، ۱۳۱۵: ۳۱۶)

و نیز:

سر ذراتش همه روشن بود	گلخن دنیا بر او گلشن بود
مغز بیند از درون ، نی پوست او	خود نبیند ذره ای جز دوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند مدام
صد هزار اسرار از زیر نقاب	روی بنمایندش چون آفتاب
کاملی باید در این راه شگرف	تا کند غواصی این بحر ژرف
هر که مست عالم عرفان بود	بر همه خلق جهان سلطان بود

(همان: ۳۹۲)

عطار عقیده دارد که انسان از عالم غیب آمده و سر انجام به آشیان خود باز می گردد:

مرغی بدم زعالم غیبی بر آمده	عمری بگشتم و با آشیان شدم
چون برتافت هر دو جهان بار جان من	بیرون ز هر دو در حرم جاودان شدم

(عطار ، ۱۳۱۴: ۹۸)

سایه خدا بودن انسان کامل

عطار، انسان را «سایه پاک خداوندی» می داند و سایه ای از پرتو جمال الهی می شناسد که وجودش وابسته به خورشید فراگیر خداوندی است. عطار برخلاف بعضی از صوفیان که به اتحاد یا حلول معتقدند، هرگز یکی بودن و یکی شدن را باور ندارد، زیرا که «نادایم» هرگز چون «دایم» و «بود» مانند «بود» نخواهد شد. بلکه مسأله، مسأله «استغراق» است و بس.

برقی از خورشید رویش دور شد	ای عجب! هر ذره ای صد حور شد
همچو خورشید از فروغ طلعتش	ذره ذره پای تا سر نور شد
جمله روی زمین موسی گرفت	جمله آفاق، کوه طور شد
چون تجلیش به فرق که فتاد	طور با موسی به هم مهجور شد
قوت خورشید نبود سایه را	لاجرم آن آمد، این مقهور شد
قطره ای آوازه دریا شنید	از طمع شوریده و مغرور شد
مدتی می رفت، چون دریا بدید	محو گشت و تا ابد مستور شد
چون در آن دریا نه بد دید و نه نیک	نیک و بد آن جایگه معذور شد
هر دو عالم انگبین صرف بود	لاجرم چون خانه زنبور شد
زانگبین، چون آن همه زنبور خاست	هر یکی هم زانگبین مخمور شد
قسم هر یک زانگبین چندان رسید	کز خود و از هر دو عالم دور شد
سایه، چون از ظلمت هستی برست	در بر خورشید، نورالنور شد
همچو این عطار، بس مشهور گشت	همچون آن حلاج، بس منصور شد

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۹۹)

همانگونه که بیان گردید عطار، در منطق الطیر، هدیدی راه دان و راه شناس است که از همه اسرار عالم خبر دارد، راز سیمرخ را می شناسد، همان طور که از اسرار آفرینش جهان هستی با خبر است. از اسرار مهمی که در منطق الطیر از آن سخن می رود، «راز سایه پاک» است که مورد نظر آن «خورشید جان باقی» است. این مطلبی است که بسیاری از عارفان شاعر،

چه پیش از عطار و چه بعد از آن، چه به زبان نثر و چه به زبان نظم، بیان کرده اند. عطار آن را «جلوه پر سیمرخ» و «نقش آن پر» می داند که در دل تاریک شب در آسمان چین، پدیدار است و همه هستی «انمودار نقش آن پر» است. بنابراین، کل هستی «نقشی» و «سایه» ای از آن پر است. عطار، در یکی از غزل هایش، رمز سایه و خورشید را چنین می نمایاند:

چون هویدا شد آفتاب رخت راست چون سایه ای نهانم کرد...
تا ز پیشم چو آفتاب برفت همچو سایه ز پس دوانم کرد
سایه، هرگز در آفتاب رسد؟ آه کاین کار، چون توانم کرد!

(همان: ۱۵۵)

«انسان» هر چند همچون «همه آثار صنع» سایه ای بیش نیست؛ اما این سایه، «سایه ای پاک» است و مورد نظر آن «پاک» سایه ای است که می خواهد «خورشید» را بشناسد و او را ببیند و در او محو شود. به همین جهت، برای او آینه ای اختصاصی ساخته اند که بتواند جمال دوست را در آن ببیند.

چون کسی را نیست چشم آن جمال وز جمالش هست صبر لامحال
با جمالش عشق نتوانست باخت از کمال لطف خود آینه ساخت
هست از آینه دل، در دل نگر تا بینی روی او در دل، مگر

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۸۱)

آینه ذات بودن انسان کامل

بنابراین، این «سایه پاک» آینه دار جمال الهی است و اگر از کدورت ها و زنگارها پاک شود، می تواند آینه تمام نمای ذات الهی گردد. حاصل و نتیجه راهروی سلوک مرغان در منطق الطیر نیز همین است که نهایت حرکت آنها، بدانجا می انجامد که آفتاب قربت از درگاه سیمرخ می تابد و به وسیله همان نور، جمال سیمرخ را در آینه جهان می بیند و عکس جمال او را در آینه عالم می نگرد:

آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن «سی مرغ» زود بی شک، این «سی مرغ» آن «سیمرغ» بود

(همان : ۴۲۶)

درگاه الهی، نیز آینه ای است، چون دل انسان که هر کس وجود خویش را به شرط صافی شدن- در آن می بیند. درگاه سیمرغ نیز آینه ای است که مرغان- پس از طی مراحل سیرو سلوک و مرد کار شدن- خود را در آن آینه دیده اند و «توهم سیمرغ شدن» در آنها پیدا شده است:

چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی در این آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز پرده ای از خویش بگشایید باز

(همان : ۴۲۷)

کار، تجلی و استغراق و فناست، نه یکی شدن و «سی مرغ» «سیمرغ شدن». عطار- شاید برای جلوگیری از کج فهمی مستمعان- به طور مرتب توضیح می دهد که نهایت امر، استغراق و کشف حال است و هر چه جز آن، حرام و نارواست و مرغان نیز سرانجام:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام

(همان : ۴۲۷)

بنابراین «سی مرغ» چون سایه هایی در خورشید «سیمرغ» محو می شوند و سرانجام «بیقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام». (الرحمن/۲۷)

هر لباسی کان به صحرا آمده است سایه سیمرغ زیبا آمده است
گر تو را سیمرغ بنماید جمال سایه را سیمرغ بینی بی خیال
گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود هر چه دیدی سایه سیمرغ بود
سایه سیمرغ چون نبود جدا گر جدایی گویی، آن نبود روا

انسان آرمانی در اندیشه عطار نیشابوری با ... / ۱۰۱

هر دو چون هستند، با هم باز جوی درگذر از سایه، وانگه راز جوی
چون تو گم گشتی چنین در سایه ای کی ز سیمرغت رسد سرمایه ای...؟
گر تو را پیدا شود یک فتح باب تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی، والسلام

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۸۳)

عارفان از میان همه مخلوقات «انسان کامل» را کاملترین فرد برای آینه تمام نما بودن معرفی می کنند. به گونه ای که انسان کامل آینه حق نما برای خدا و خلق خدا و از طرفی آینه خلق نما برای خدا می گردد. عطار این مطلب را در قالب قصه پادشاهی بیان می کند که بسیار زیبا بود و هیچکس توان دیدار او و تحمل جمال وی را نداشت به طوری که هر کس او را می دید از شدت عظمت آن جمال جان می سپرد. از این رو برای امکان ارتباط با پادشاه بدون اینکه کسی بمیرد؛ شاه دستور داد تا آینه ای بسازند و در مقابل وی قرار دهند و مردم در هنگام ملاقات با پادشاه مستقیماً به او نگاه نکنند بلکه به آینه نظر افکنند. (همان: ۲۸۱-۲۸۲)

انسان کامل (ابدال)

«...صوفیان مسلمان به وجود [ابدال] معتقدند که پوشیده از چشم عامه در هر نسل زیسته، بسان ستون های این جهانند انفاس ابدال؛ سرشار از مهر بوده، همواره دل بسته و شیفته اند که برای رستگاری دیگر مردمان به درگاه کردگار دعا و زاری کنند، و به جای دیگران و به پاس خاطر دیگران، بر خویشتن رنج روا می دارند...انفاس ابدال پس از مرگ درخشان تر می شوند، و از راه شفاعت به درگاه کبریایی، دیگر بندگان را روشنایی و آرامش دل می بخشند. ابدال نمی میرند، یعنی نه افتادگی دامنگیر ایشان می شود و نه مرگ. جانبازی ایشان سرمدی است.» (ماسینیون، ۱۳۸۵: ۹۰)

عطار نیز به وجود انسان کامل یا همان ابدال اعتقاد دارد و معتقد است که اولیاء خدا عقلی دیگر نیز دارند که با جهد و کوشش بدست نمی آید بلکه عطیه و بخشش الهی است که خداوند به هر که خواهد می بخشد و عطار نیز خود را خاک پای چنین انسان هایی می داند:

خاک آنم که او دریــــن دریا ترک جان گفته کامل افتادست

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۹)

و به دیگران نیز توصیه می کند که پیرو و مقلد چنین کسانی شوند:

پی آن گیر کاین ره پیش بردست	که راه عشق پی بردن نه خردست
عدو جان خویش و خصم تن گشت	در او هرکه این ره سپردست
کسی داند فراز و شیب این راه	که سرگردانی این راه بردست
گهی از چشم خود خون می فشاندست	گهی از روی خود خون می ستردست

(همان : ۴۲)

و باز ذکر می کند که در هزار سال یک مرد راه بین ظهور می رسد و این انسان همان مردی است که در معرفت و فنا بدان مقام رسیده که هیچ یک از ارزش های جهان خاکی در او موثر نیست و خیال نار و نور و جشن و سرور در آن نا مفهوم است و قدم نخستین را بر چرخ هفتمین نهاده است:

کاری قویست عالی کاندر ره طریقت	بر هر هزار سالی یک مرد راه بینست
تو مرد ره چه دانی زیرا که مرد ره را	اول قدم در این ره بر چرخ هفتمینست

(همان : ۷۰)

در هر هزار سال به برج ولی رسد	از آسمان عشق بدین سان ستاره ای
-------------------------------	--------------------------------

(همان : ۵۵۸)

در بن این دیر خانه ناسره آید	آنکه ز کونین بی نشان و نشانه ست
بر سر جمعی که بحر تشنه ایشانست	هرچه رود جز حدیث عشق فسانه ست

(همان : ۷۳)

به نظر عطار ابدال قومی اند که حلقه به گوش معشوق الستند و به خدایی خدا گواه که: «إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف / ۱۷۱) گاهی از فخر تاج سرعالمند و گاهی از فقر خاک راه این جهان پست، عشق طرار دستار عقل شان را ربوده و شکن زلف «لا» بازار توبه شان را شکسته:

شادی بروزگار شناسندگان مست	جان ها فدای مرتبه نیستان هست
از ناز برکشیده کله گوشه بلی	در گوش کرده حلقه معشوقه الست
دستار عقلشان کف طرار عشق برد	بازار توبه شکن زلف لا شکست
برخاستند از سر اسرار هر دو کون	چون شاه عشق در دل ایشان فرو نشست
زنجیر در میان و نمدر برند از آنک	مردی که راه فقر بسر برد حیدر است
آنجا که پای ندارد فشرده پای	و آنجا که دست جای ندارد فشانده دست
در قعر بحر نور فرو خرده غوط ها	وز شوق ذوق ملک عدم نیستی به هست

(همان : ۷۱)

راهی را که به یک عمر می توان پیمود مرد ره او در یک لحظه می تواند بپیماید :

راهی که به عمرها توان رفت مرد ره او بیک زمان رفت

(همان : ۱۰۶)

عشقت از دیرها نگردد باز تا که ابـدال را بـددر نکشد

(همان : ۲۱۶)

از دیدگاه عطار این انسان ها از نسیم دوست جان می پرورند و از عالم و کار عالم فارغند و شیفته راهی شگرف و غرق دریای بزرگی هستند، ایشان همه عالم را یکی می بینند. اگر پرده ظاهر از رویشان کنار زده شود مشخص می شود که آنها از ثری تا عرش را با یک گام می سپارند:

عاشقانی کز نسیم دوست جان می پرورند	جمله وقت سوختن چون عود خام مجمرند
فارغند از عالم و از کار عالم روز و شب	واله راهی شگرف و غرق بحری منکرند
هر که در عالم دویی میبند آن از احولیست	زان که ایشان در دو عالم جز یکی را ننگرند
گه صفتشان برگشاید پرده صورت ز روی	از ثری تا عرش اندر زیر گامی بسپرنند
آنچه می جویند بیرون از دو عالم سالکان	خویش را یابند چون این پرده از هم بردرند

هر دو عالم تخت خود بینند از روی صفت لاجرم در یک نفس از هر دو عالم بگذرند

(همان: ۲۲۴ و ۲۲۳)

این قوم در فنا بدل یکدیگرند و روزی هزاران بار می میرند و زنده می شوند، هر لحظه از هجر با دردی آنها را می کشند تا هر نفس از وصل با جانی دیگر زندگی کنند، با بال و پر خود نمی پرند و در عشق با جان و دل مختصر و کوچک زندگی نمی کنند. آنچه نقد سینه مردان است فلک از آرزوی آن گردنده است و اگر از آن (نقد سینه مردان) ذره ای آشکار شود هر دو عالم تا ابد پنهان می شود و از دم این مردان شیر دیوار همچون شیر بیشه می شود و جان می گیرد. از نظر وی مرد کامل یا ولی انسانی است که با خدا می زید، دانایی اش در حد دانش خداست و اعمالش اعمال خدایی است و اولین شرط رسیدن به این مقام را شناختن نفس خویش می داند.

آنچه نقد سینه مردان بود ز آرزوی آن فلک گردان بود
گر از آن یک ذره گردد آشکار هر دو عالم تا ابد پنهان بود

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۴۱)

یقین دان کز دم این شیر مردان شود چون شیر بیشه شیر دیوار

(همان: ۳۴۱)

نتیجه گیری

با توجه به مجموعه آراء و اندیشه هایی که در آثار اهل عرفان پیرامون مسأله انسان کامل دیده می شود می توان گفت انسان کامل، انسانی است متخلّق به اخلاق الهی، علت غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متحقّق به اسم جامع الله، واسطه میان حق و خلق، خلیفه بلامنازع خداوند که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته و به تعبیری اقوال نیک، افعال نیک در او به کمال رسیده است. انسان کامل عرفان ضمن خردگرایی به قدرتی فوق نیروی عقل که عشق باشد قائل است و آن را عامل اصلی در جهت بهره وری و کمال آدمی می شناسد. در این راستا عطار نیز، انسان را سایه ای از پرتو جمال الهی دانسته است که وجودش وابسته به خورشید فراگیر خداوندی است. در اندیشه او انسان کامل که نایب دارالخلافة و

مظهر کمال حق درین جهان است ، برای آنکه مرتبه واقعی خود را کسب کند ، باید مراحل گوناگونی را طی کند . از دنیای شهوت و هوی درگذرد تا به توحید واقعی که مقام فناست برسد، و شایسته مظهریت و خلافت حق شود. از فنای خویش به بقای حق رسد و به کمال دست یابد. عطار پیوندی ناگسستنی بین ترک تعلقات و رسیدن به کمال بیان می دارد و معتقد است که سرّ الهی در درون دل انسان وجود دارد که آیینه جمال الهی است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- انصاری ، قاسم ، ۱۳۸۲، مبانی عرفان و تصوف ، تهران ، انتشارات طهوری ، چاپ چهارم
- ۳- حلبی ، علی اصغر ، جلوه های عرفان و چهره های عارفان ، چاپ نخست ، ۱۳۸۳ ، تهران ، نشر قطره
- ۴- خلیفه ، عبدالحکیم ، عرفان مولوی ، ترجمه: احمد محمدی ، چاپ چهارم ، ۱۳۷۵ ، تهران ، علمی فرهنگی
- ۵- حافظ ، شمس الدین ، دیوان ، تصحیح: غنی قزوینی ، به کوشش: جریزه دار ، چاپ پنجم ، ۱۳۷۳ ، تهران ، اساطیر
- ۶- رازی ، نجم الدین ، رساله عقل و عشق ، به اهتمام: تقی تفضلی ، تهران ، ۱۳۶۴ ، انتشارات بنگاه ترجمه
- ۷- رازی ، نجم الدین ، مرصاد العباد ، تصحیح: محمد امین ریاحی ، چاپ اول ، ۱۳۸۳ ، تهران ، علمی و فرهنگی
- ۸- رزمجو ، حسین ، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی ، چاپ دوم ، ۱۳۷۵ ، تهران ، امیر کبیر
- ۹- ریاضی ، حشمت ... ، داستان ها و پیام های عطار در منطق الطیر و الهی نامه ، چاپ اول ، تهران ، ۱۳۸۶ ، حقیقت
- ۱۰- سجادی ، جعفر ، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ، تهران ، ۱۳۸۶ ، چاپ هشتم ، انتشارات طهوری
- ۱۱- شبستری ، شیخ محمود ، گلشن راز ، شرح: بهروز ثروتیان ، چاپ دوم ، ۱۳۸۶ ، تهران ، نشر بین الملل
- ۱۲- عطار نیشابوری ، فریدالدین محمد ، صییت نامه ، صحیح: محمد رضا شفیعی کدکنی ، چاپ چهارم ، ۱۳۸۸ ، تهران ، سخن
- ۱۳- عطار نیشابوری ، فرید الدین محمد ، منطق الطیر ، تصحیح: حمد رضا شفیعی کدکنی ، چاپ سوم ، ۱۳۸۵ ، تهران ، سخن

انسان آرمانی در اندیشه عطار نیشابوری با ... / ۱۰۷

- ۱۴- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد، اسرارنامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم ، ۱۳۸۷، تهران، سخن
- ۱۵- عطار نیشابوری ، فرید الدین محمد، دیوان ، تصحیح: تقی تفضلی ، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴، تهران، علمی فرهنگی
- ۱۶- فاضلی ، قادر، افق اندیشه عطار ، تهران ، ۱۳۷۴، انتشارات طلایه
- ۱۷- لاهیجی ، محمد ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز ، تصحیح: دکتر برزگر خالقی، چ ششم ، ۱۳۸۵، زوار
- ۱۸- ماهانی کرمانی، شاه نعمت الله ولی، دیوان اشعار ، ۱۳۳۴، به اهتمام: محمود علی ، تهران، انتشارات علمی
- ۱۹- ماسینیون ، لویی ، قوس زندگی حلاج ، ترجمه: وان فرهادی ، چاپ سوم ، ۱۳۸۵، تهران ، کتابخانه منوچهری
- ۲۰- مطهری ، مرتضی ، مجموعه آثار (انسان کامل)، چاپ سوم ، ۱۳۸۵، انتشارات صدرا ، ج ۲
- ۲۱- موسوی ، کاظم ، دایره المعارف اسلامی ، ۱۳۷۷، تهران ، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۲۲- مولانا، جلال الدین ، مثنوی معنوی ، به مقدمه کاظم برگ نیسی، تهران ، چاپ اول ، ۱۳۸۲ انتشارات فکر روز
- ۲۳- نسفی ، عزیزالدین ، الانسان الكامل، ترجمه: سید ضیاءالدین دهشیری ، چ چهارم ، ۱۳۷۹ ، انتشارات طهوری
- ۲۴- نیکلسن ، رینولد . آلن ، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ، ترجمه: محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم ، ۱۳۸۸، تهران انتشارات سخن

