

بررسی نظریه «انسان‌العین» در مثنوی مولوی

غلامرضا مستعلی پارسا*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل عرفانی که در مکتب سنایی و مولوی و ابن عربی مطرح است، مسئله انسان و مقام او در جهان هستی و انسان کامل و انسان‌العین است.

عرفا انسان کامل را «انسان‌العین» حق می‌دانند که خداوند از ناحیه او به خلق نظر می‌کند و رحمت خویش را به آنان ارزانی می‌دارد.

این نظریه در مکتب ابن عربی و پیروان او، جایگاه ویژه‌ای دارد و ابن عربی در فصّ آدمی، نخستین بخش از کتاب فصوص‌الحکم به شرح و بسط این نکته پرداخته است. مولوی هم در مثنوی، این مبحث را از دیدگاه عرفان عملی مطرح می‌کند و می‌گوید، انسان دیده نور قدیم است و همه انسان‌ها بهره‌ای از این فیض دارند؛ و علت اینکه ما دچار خطا و گمراهی می‌شویم این است که با ارتکاب گناه، گویی پرده‌ای بر این چشم می‌افتد که او را از درک نور حقیقت ناتوان می‌سازد؛ و باید با توبه و خودداری از گناه این پرده را از پیش چشم خویش برداریم.

مولوی پیرو ابن عربی نیست و مکتب عرفانی او با نحله ابن عربی متفاوت است. برخی وجود مباحثی از این دست را در مثنوی، دلیل پیروی مولانا از ابن عربی می‌دانند. ولی در دیوان سنایی، که یک قرن پیش از ابن عربی، آن هم

در خراسان می زیسته است، قصیده‌ای با همین مضمون وجود دارد؛ با توجه به تأثیری که سنایی بر شاعران عارف فارسی زبان پس از خود گذاشته است، باید گفت که مولوی را در زمینه نظریه انسان‌العین، باید بیشتر از سنایی متأثر بدانیم تا ابن عربی.

واژه‌های کلیدی: انسان، انسان کامل، انسان‌العین، مولوی، ابن عربی.

عرفان اسلامی طریقی است که از راه نظر سعی در شناخت انسان و مقام او در جهان هستی دارد و از طریق عمل می‌خواهد انسان غافل و سرگشته را به جایگاه اصلی خود بازگرداند.

در عرفان نظری و مکتب محی‌الدین ابن عربی و پیروان و شارحان آثار او، در مورد انسان و انسان حقیقی و انسان کامل، و انسان‌العین بودن او تحقیقات ارزنده و متینی انجام شده است.

از دیدگاه ابن عربی و پیروانش انسان صورت الهی است: «و العالم علی صورة الحق و الإنسان علی الصورتین، ای، مخلوق علی صورتی‌الحقّ و العالم؛ یعنی عالم به صورت حقّ است و انسان مخلوق بر صورت حقّ و عالم. «فظهر جمیع ما فی الصورة الإلهیة من الأسماء فی هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، و به قامت الحبة الله تعالی علی الملائکة» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۳).

«یعنی چون از انسان خلیفه پرداخت و او را بر خزانه دنیا و آخرت خاتم ساخت، همه آنچه در صورت الهیه بود از اسماء، ظاهر شد در نشأت انسانیّه که جامع است در میان نشأت عنصریّه و روحانیّه و جمیع کمالات بالفعل در او به ظهور پیوست» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۷۳).

داوود قیصری در شرح خود بر فصوص‌الحکم در این باره می‌نویسد: «لأنّ العالم بأسره صورة الحضرة الإلهیة تفصیلا، و الإنسان الكامل صورته جمعا» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۳)؛ یعنی همه عالم تمامی صورت حضرت الهیه است به گونه تفصیل و انسان کامل صورت اوست به طریق جمع.

انسان عالم اصغر است که روح عالم اکبر و علت و سبب آن است، قیصری، در مقدمه خود بر فصوص‌الحکم واژه عالم را مشتق و مأخوذ از علامت می‌داند: «چون

آیت و نشانه، ذات و صفات و کمالات مکنون و رغبت حق و «احدیّت وجود» می‌باشد. «العالم عبارة عما يعلم به الله» هر موجودی از موجودات عالم، آیت و نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص از اسماء حق است؛ اسماء به اعتبار هیبت و انس، منقسم به اسماء جمالیّه و جلالیّه‌اند. هر موجودی تابع اسمی یا اسماء متعدّد است و آدم معلّم به جمیع اسماء حق است: «و علم آدم الأسماء کلّها». مجموعه عالم هجده هزار عالم است که مظهر اسماء حق می‌باشد. اسم ظاهر حق، اشیاء محسوسه را به باطن عالم که ملکوت باشد مرتبط می‌سازد؛ اجزای عالم وجود تناهی ندارد، لذا اسماء حق نیز غیرمتناهی است... انسان کامل، جامع جمیع صور کلی موجود در عقل و صور جزئی در نفس کلیه است که به حسب مرتبه روح، حاوی همه حقایق به نحو اجمال و به حسب مرتبه قلب، حاوی جمیع حقایق به نحو تفصیل است.

حقیقت انسان، به اعتبار سعه وجودی و وجدان مراتب و عوالم عالم عین، مظهر اسم جامع حق، «اسم الله»، است. اسم الله مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله است. از آنچه که در مراتب وجود به نحو تفرّق و انفصال تحقق دارد، در انسان به نحو جمع موجود است. شناسایی حقیقت انسان، شناسایی همه اسماء حق است... تعقل حقیقت انسان، عین تعقل همه مراتب وجود است» (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۴۴۸ - ۴۴۹).

این همه عزّت و اهمیّت و قوّت انسان در عرفان ابن عربی از حیث فکر و عقل و معنویت اوست، یعنی به این جهت است که او صاحب امر و صورت الهی و دارنده فکر و نفس ناطقه است که به عقیده او انسانیت انسان به آن است، نه از حیث جسم و جسد اوست که از این جهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد، بلکه از اکثر آنها پایین تر است؛ پس تمام آنچه درباره عظمت و شرافت و فضیلت انسان و استحقاق خلافت او از الله گفته شد، نه درباره انسانی است که به صورت انسان است و در معنی حیوان؛ بلکه در خصوص انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی، و آیین دلش مجلای انوار ربّانی است و در معنی انسان حقیقی است که ابن عربی او را انسان کامل می‌نامد (جهانگیری، ۱۳۶۱، ص ۳۲۳). «انسان کامل، کتابی است جامع جمیع کتب الهیّه، چون انسان نسخه عالم کبیر است. به اعتباری جمیع تجلیات وجودی، همان ظهورات متفتّن انسان کامل

است در مرائی و مظاهر آفاق و انفس، به همین جهت، انسان عالم اکبر است و صفحات وجودی عالم کبیر» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۵۴).

«و مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه، از عقل و نفوس کلیه و جزویه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این را مرتبه عما نیز گویند از برای مشابهت این مرتبه به مرتبه الهیه. و فرق در میان این دو مرتبه به ربوبیت است و لذا مظهر و مظهر اسماء و صفات جناب مطلق اوست» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۲۰).

«و بی هیچ شبهه و ریب، بعد از حمد حضرت عالم الشهادة الغیب مرذات خود را به ذات خویش، آن حضرت را هیچ حمدی سزاوارتر از حمد انسان کامل مکمل، که متمکن مقام خلافت عظمی باشد نیست؛ چه این حمد همان ثنای حق است مرذات خود را، از آن وجه که انسان کامل آینه جمال نمای آن حضرت است» (همان، ص ۳۷) و انسان کامل، یعنی انسانی که همه کمالات الهی و متصف به جمیع صفات جمالی و جلالی حق، به جز و جوب ذاتی، است؛ زیرا تحقق این صفت در کسی جز ذات پاک خداوند ممتنع است. و فقط انسان کامل دارای این ویژگی است، زیرا او بر صورت حق آفریده شده است؛ همان گونه که در خبر آمده است که «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید» و اینکه در قرآن آمده است که «و همه اسماء را به آدم آموخت» همان معنی و تأویل آفرینش او بر صورت خویش است... و تجلی ذات واحد نیز واحد است که همان تعین و آشکاری اوست در مقام احدیت جمع. و خداوند به اعتبار این تجلی یک اسم دارد و آن اسم الله است. و به اعتبار همین اسم فقط یک مظهر دارد و آن عین ثابت انسان است که در زبان آنان از آن به حقیقت انسانی تعبیر می شود، و آن چیزی نیست به جز نور احمدی و نور محمدی (ص)؛ زیرا او خاتم انبیاء و مرسلین است. و پایان دهنده همان آغازکننده است، چرا که خداوند در حق او فرمود: «ما تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای همه جهانیان» و او رحمت گسترده و فراگیر حقیقی است که همه چیز را فرا گرفته است، و او واسطه در آفرینش و هستی است و مأمور افاضه خیر و جود است» (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

ابن عربی که از انسان کامل گاهی با عنوان الانسان الحقیقی نام می برد، آن را نایب الحق در زمین و معلّم الملائک در آسمان می خواند و کامل ترین صورتی می داند که آفریده شده است. او صورت کامل حضرت حق و آینه جامع صفات الهی است،

مرتبه‌اش از حدّ امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است؛ بین وجوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه و مرتبه‌ی وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است، به عالم می‌رسد، او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامع است (همان، ص ۳۵۲). «فاصله» یعنی ممیّز حقایق، کلمه حقایق را تمییز می‌کند. «جامعه» یعنی نشئه انسان که جامع جمیع حقایق است، «کلمه جامع» جامع حقایق الهی کونی، جامع میان اسماء و صفات از روی ظاهر و باطن.

ابن عربی در این باره می‌گوید: «فَسَمِيَ هَذَا الْمَذْكُورُ إِنْسَانًا وَ خَلِيفَةً، فَأَمَّا إِنْسَانِيَّةٌ فَلِعَمُومِ نَشْأَتِهِ وَ حَصْرِهِ الْحَقَائِقَ كُلَّهَا. وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ، الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ، وَ هُوَ مُعَبَّرٌ عَنْهُ بِالْبَصْرِ، فَلِهَذَا سُمِّيَ إِنْسَانًا» (همان، ص ۳۴۸).

یعنی این کون جامع، انسان و خلیفه نامیده شد، اما دلیل انسان نامیده شدن او به دو وجه است: یکی از آن دو، هستی فراگیر اوست که همه حقایق و مراتب تفضیلی عالم را در خود فراهم آورده «و جمیع مظاهر روحانی و جسمانی» در وی دیده شده و از این سبب است که به همه چیز در مظاهر انس می‌گیرد.

اما وجه دوم: حق، جلّ و علا، چون از ذات خود به ذات خود تجلّی فرمود، جمیع اسماء و صفات خود را در ذات مشاهده کرد؛ خواست تا مجموع را در حقیقتی چون مرآت مشاهده فرماید، حقیقت محمدی را که انسان کامل بود، ایجاد کرد در حضرت علم خود، و به نظر لطف در وی نگریست، و حقایق عالم را به طریق اجمال بدید؛ و باز در حضرت عین که عالم شهود است، از آنچه تبع وجود او بود از حقایق عالم، وجودی مفصل بخشید، پس جمله، اعیان ثابتة گشتند؛ وجود حضرت محمد (ص) عین اول بود که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي». اینجا بدانی که چرا انسان کامل همچو انسان عین آمد، که همه بدو دیده شد و او سبب وجود همه گشت» (پارسا، ۱۳۶۶، صص ۲۸-۲۹).

تاج‌الدین حسین خوارزمی که در حقیقت شرح قیصری را ترجمه کرده است در اینجا می‌نویسد: «وجه دوم در تسمیه او به انسان، آنکه این کون جامع مر حق را به منزله انسان عین است، اعنی نسبت او با حق چون نسبت مردمک چشم است با چشم، و نظر بدو حاصل است. و اوست که مُعَبَّرٌ است به بصر و چنان که مقصود اصلی از چشم، انسان عین است، چه نظر بدو است و مشاهده عالم ظاهر، که صورت حق است، از اوست.

هم چنین انسان نیز مقصود اولی از همه اوست، چه بدو ظاهر می شود اسرار الهیّه و معارف حقیقه که مقصود حقیقی است از خلق، و به واسطه او اتصال می یابد اول به آخر، و کمال می پذیرد مراتب عالم باطن و ظاهر» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۶۷).

رسیدن به مرتبه انسان العین، نتیجه قرب فرایض و قرب نوافل است؛ در قرب فرایض انسان به فنای ذاتی می رسد که از او نام و نشانی هم نماند، آن گاه او «سمع» و «بصر» حق می شود و در قرب نوافل به فنای صفات می رسد و حق، خود سمع و بصر انسان می شود و این مرتبه مخصوص انسان کامل است که برای حق به منزلت انسان-العین چشم است: «و حصول این سعادت، انسان کامل را بعد از فنای اوست از ذات خویش و بقای او به حق در مقام فرق بعدالجمع. و رتبت این عالی تر است از نتیجه قرب نوافل که حق سمع و بصر عبد شود، چون صفات عبد فانی گردد. پس انسانی که حق را به منزلت انسان عین باشد غیر انسان کامل نتواند بود. و هم از این روی که انسان کامل به اعتباری واسطه است میان رائی حقیقی و مرئی».

و دلیل بر اینکه «انسان کامل» به منزله «انسان العین حق» است، آن است که خداوند به سبب انسان کامل به خلق نظر کرد و رحمت فرمود بر ایشان با رحمت رحمانیّه و آنان را از عدم به وجود و از غیب به شهادت آورد. و هر مخلوقی را به کمالی که شایسته آن است رسانید.

این بخش خلاصه‌ای بود از دیدگاه ابن عربی و پیروانش در مورد انسان کامل و مقام او در عالم. فخرالدین عراقی، شاعر و عارف معروف قرن هفتم که در عرفان نظری پیرو ابن عربی و صدرالدین قونوی است، در اشعار خود در مورد انسان العین سخن گفته است:

یاری ست مرا و رای پرده	انوار رخس سوی پرده
برداشت ز رخ نقاب و گفتا:	می بین رخ من به جای پرده
هر چه از دو جهان ترا خوش آید	می دان که منم و رای پرده
عالم همه پرده مصور	اشیاء همه نقش های پرده

(دیوان عراقی، بی تا، ص ۶۶۸ و ۲۶۹)

و در غزلی دیگر می گوید:

«عشق شوری در نهاد ما نهاد
گفتگویی در زبان ما فکند
از خمستان جرعه‌ای بر خاک ریخت
بر مثال خویشتن حرفی نوشت
یک کرشمه کرد با خود آن جناب
تا تماشای وصال خود کند
تا کمال علم او ظاهر شود
این همه اسرار بر صحرا نهاد»
(همان، صص ۱۱۰-۱۱۱)

در اینجا باید دو نکته روشن شود: یکی اینکه آیا مولوی را هم باید از پیروان و شارحان افکار ابن عربی به‌شمار آورد یا اینکه او خود دارای مکتب مستقلی است. دیگر اینکه آیا مسئله انسان کامل از ابداعات ابن عربی است یا پیش از او هم از این نوع سخنان درباره‌ی مقام انسان گفته شده است؟

۱- ارتباط مولانا با مکتب ابن عربی

مولوی از عارفان ایرانی و خراسانی است، او «نخست از پدر خویش بهاء ولد و پس از مرگ پدر از برهان‌الدین محقق ترمذی، معارف اسلامی و عوارف عرفانی را بیاموخت. تأثیر تألیفات این دو که در کتاب‌هایی با عنوان معارف تدوین شده است، در مولانا بسیار بود. چنان‌که از اصول عمده و مبانی آن کتاب‌ها در مثنوی و دیوان شمس و فیه مافیه اقتباس‌هایی می‌توان یافت. مولانا سرانجام، پس از مرگ برهان‌الدین ترمذی در ۶۳۸ هجری / ۱۲۴۰ م. بر مسند تدریس و ارشاد و افتاء نشست. تا آنکه در اوج ریاست شریعتی و طریقتی در قونیه، وقتی که هنوز سی و هشت سال بیشتر نداشت، به سال ۶۴۲ هجری، به کمند جادویی شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی، معروف به شمس تبریزی، گرفتار شد و از عرفان زاهدانه موروثی به عرفان عاشقان پرشوری دست یافت که سیر او را دگرگون ساخت و او را برهم زد» (امین، ۱۳۷۹، ص ۱۳). بنابراین، «مکتب عرفانی مولانای رومی از مکتب ابن عربی مستقل است. اثبات دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق، در سالهای جوانی مولانا و پیری ابن عربی، و نیز

دوستی و مصاحبت و مجالست مولانا با صدرالدین قونوی، بزرگ‌ترین مروّج و معلّم تعلیم ابن عربی، در قونیّه، در سال‌های پایانی عمر این دو، یا اشتراک بعضی افکار، برای اثبات اینکه مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده باشد، کافی نیست، زیرا:

اولاً: دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق ملاقاتی گذرا بیش نبوده است.

ثانیاً: مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیّه، در زمانی بوده است که مولانا خود، در تصوّف و معارف صوفیّه به مرتبه کمال رسیده است و دارای استقلال نظر بوده است.

ثالثاً: شیوه سیر و سلوک طریقتی مولانا، پس از رسیدن به شمس تبریز، او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او، پدرش بهاءالدین ولد سلطان‌العلمای بلخی و نیز جانشین پدرش برهان‌الدین ترمذی و دیگران، جدا کرد.

مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصّه، با استفاده از منابع از جمله کلیه و دمنه، الهی‌نامه، (حدیقه الحقیقه) سنایی و آثار عطار، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. امّا، ابن عربی، پایه‌گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی است و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلانی می‌داند و از این رهگذر به بهاءالدین بلخی، پدر مولانا، شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است» (همان، صص ۱-۲).

مولوی بیشتر به جنبه‌های عملی عرفان و تصوّف پرداخته است تا به جنبه‌های نظری آن، بنابراین نمی‌توان مولوی را به‌طور قطع طرفدار و پیرو ابن عربی دانست؛ ولی او برای تشیید و استحکام مبانی عرفان عملی به عرفان نظری هم پرداخته و در مسائل مختلف عرفانی مثل ولایت، عشق، وحدت وجود و انسان‌شناسی، مبانی نظری محکم و مستدلّی در آثار او دیده می‌شود.

شادروان دکتر زرّین‌کوب مولوی را پیرو صرف ابن عربی نمی‌داند و تشابه بعضی نظریّات در آثار مولوی با ابن عربی را از باب توارد می‌داند، از جمله همین مسأله انسان‌العین را که در دفتر اول در داستان شیر و خرگوش آمده است (زرّین‌کوب، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۵).

۲- آیا این نوع نگرش به انسان ابداع ابن عربی است یا خیر؟

از آنجا که عرفان و تصوّف بر مدار انسان‌شناسی حرکت می‌کند و بر اساس روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، همه تلاش و همت عرفا مصروف شناخت انسان و عوامل رشد و تعالی او و موانع این راه بوده است، ولی طرح نظریه منسجم انسان‌شناسی و انسان کامل، بیشتر از همه جا، در آثار ابن عربی و پیروان او نمود یافته است. اما، همین مسائل با همین ساخت و شکل نظری در قصیده‌ای از سنایی غزنوی هم مطرح شده که در آن سنایی در ستایش حضرت محمد(ص)، که سلطان آفرینش است، این نظریه را بیان می‌کند.

ای ایزدت از رحمت آفریده	در سایه لطفت پروریده
ای نور جمال تو از رخ تو	انگشت اشارت گنان بریده
آوازه تو در هوای وحدت	پیش از ازل و از ابد خنیده
عرشی که سرآسیمه بوده ز ازل	در زیر قدم‌هایت آرمیده
بر فرش خرد گرد بر نشسته	تا عشق بساط تو گستریده
واندر ازل از بهر چاکری خود	لبیک همه عاشقان شنیده
ای دست فرو شسته ز آفرینش	گشته ملکی هر کجا چکیده

(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۴)

دکتر شفیعی کدکنی در توصیف این قصیده می‌نویسد: «این قصیده در مدح و صفت سلطان آفرینش محمد(ص) گفته است بر صورت غزل‌وار و در نسخه چاپی عنوان آن چنین است: «فی مرتبة الانسان». آنچه مسلم است این است که سنایی در این «غزل‌وار» به مقام انسان کامل یا به تعبیر ابن عربی و اتباع او، «حقیقت محمدیه» نظر داشته است و آن جانب الاهی وجود «انسان» است که زبده کاینات یا غرض اصلی از آفرینش است. این حقیقت انسانی، در تاریخ، از آدم شروع می‌شود و در هر یک از پیامبران، ادامه می‌یابد و در وجود پیامبر اسلام به صورت «نبوت و ولایت» ظهورات این حقیقت به کمال می‌رسد و صوفیان عقیده دارند که «انسان کامل» یا حقیقت محمدیه، پس از پیامبر اسلام، در هر یک از اولیاء و اقطاب تصوّف نیز ادامه دارد» (همان، ص ۱۹۳).

«انسان العین» در مثنوی مولوی

مردمک دیده آدمی به ظاهر کوچک است و ظاهرینان آن را در نمی یابند،
پیامبران در میان امت خود، مردمک دیده هستند:

هر پیمبر در میان امتان هم چنین تا مخلصی می خواندشان
کز فلک راه برون شو دیده بود در نظر چون مردمک پیچیده بود
مردمش چون مردمک دیدند خرد در بزرگی مردمک کس ره نبرد
(مولوی، ۱۳۸۲، ص ۴۸)

مولوی همه حقیقت آدمی را همین «دیده» می داند و باقی وجود او پوست و
گوشت است:

آدمی دیده است و باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است
(همان، ص ۶۶)

و هم چنین:

تو نه ای این جسم تو آن دیده ای
وارهی از جسم گر جان دیده ای
آدمی دیده است باقی گوشت و پوست
هرچه چشمش دیده است آن چیز اوست
(همان، ص ۹۴۹)

مولوی از ابتدای دفتر دوم، به طرح این نظریه پرداخته، ولی از آن نتایج عملی
این بحث را اراده کرده؛ یعنی انسان را دیده نور قدیم می داند که به سبب گناه و غفلت،
در این دیده موی رسته است و این موی همچون کوهی عظیم مانع از دیدن حقایق و
ادراک نور حق است و سالک باید این موی را از دیده خود پاک کند و بعد نور حق را
ادراک کند:

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس شد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیواز وی فرشته می گریخت بحر نانی چند آب چشم ریخت
گرچه یک موبد گنه کو جسته بود لیک آن مو در دو دیده رسته بود

بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم
 (همان، ص ۱۸۱)

وقتی انسان فریب نفس را می خورد و با او یار و همراه می شود، عقل او از کار معزول گردد، و این دیده نور قدیم در ظلمت و گمراهی گرفتار می شود. برای رهایی باید یار خدایی را بجویی که او عقل محض است و پیوند آن عقل با عقل تو نور را افزون و راه را پیدا می کند. آن یار خدایی همان چشم تو است که باید او را از خس و خاشاک نفس اماره پاک نگاه داری و با جاروب زبان، غیبت و تهمت و دروغ، گردی برپا نکنی که ره آورد آن چشم حق بین تو را کور کند.

گر در آن آدم بکردی مشورت در پشیمانی نگفتی معذرت
 زانک با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
 نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بیکار شد
 چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی
 رو بجو یار خدایی را تو زود چون چنان کردی خدا یار تو بود
 آنک بر سر خلوت نظر بردوخته است آخر آن را هم ز یار آموخته است
 خلوت از اغیار باید نه ز یار پوستین بهر دی آمد نه بهار
 (همان، ص ۱۸۱)

مولوی اصولاً می خواهد انسان سرگشته و در راه مانده را بیدار کند و او را به مقام و جایگاه اصلی خود فرا خواند، البته، طرح و ارائه یک طریقه عملی بدون پشتوانه فکری و نظری چندان استحکام و ثباتی نخواهد داشت. از این رو، مولوی ضمن طرح مسائل نظری، راه های سلوک و رسیدن به مطلوب و آفات راه را هم نشان می دهد. در آیات فوق، قدم زدن آدم در ذوق نفس و همکاری و یاری او با نفس حوا باعث فراق و افتادن در دام حس و در راه ماندن می شود. و بر چشم او پرده حس فرو می افتد و فریب نفس را می خورد، برای این درد باید داروی صبر را به کار آورد تا هم پرده های دیده را بسوزد و شرح صدر بسازد و هم آینه دل را صافی و پاک کند تا نقش های برون از آب و خاک را هم بتواند ببیند:

گر تو کوری نیست بر اعمی حرج و نه رو کالصبر مفتاح الفرج

پرده‌های دیده را داروی صبر
آئینه دل چون شود صافی و پاک
هم ببینی نقش و هم نقّاش را
چون خلیل آمد خیال یار من
شکر یزدان را که چون او شد پدید
خاک درگاهت دلم را می‌فریفت

(همان، ص ۱۸۳)

برای رسیدن به کمال باید خوب شد، چرا که در جهان هستی هر چیزی، امر
ملازم خود را جذب می‌کند. تا چشم خود را بر روی آن نور پایدار می‌بندی دچار انواع
وسوسه و تردید می‌شود؛ شایسته آن نیستی که مجذوب آن یار شوی، چرا که اگر لطیفی
زشتی را بخواند، در حقیقت می‌خواهد او را مسخره کند:

گفتم از خوبم پذیرم این از او
چاره آن باشد که خود را بنگرم
او جمیل است و محبّ للجمال
خوب خوبی را کند جذب این بدان
در جهان هر چیز چیزی جذب کرد
قسم باطل باطلان را می‌کشند
ناریان مر ناریان را جاذب‌اند

(همان، ص ۱۸۴)

برای دیدن روی خود و حقیقت خویش باید آئینه جان را به دست آورد؛ آن
آئینه چیزی جز روی یار نیست که در چشمان او نقش خود را می‌توان دید، او فریب
خیال خود را نمی‌خورد:

کی ببینم روی خود را ای عجب
نقش جان خویش می‌جستم بسی
گفتم آخر آئینه از بهر چیست
آئینه آهن برای پوست‌هاست

تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب
هیچ می‌نمود نقشم از کسی
تا بداند هر کسی کاو جست و کیست
آئینه سیمای جان سنگی بهاست

آیینۀ جان نیست الاّ روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار
گفتم ای دل آیینۀ کلّی بجو رو به دریا کار بر ناید به جو
زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرما بن کشید
(همان، ص ۱۸۴)

انسان کامل و ولیّ مطلق خداوند، انسان‌العین حقیقی است که باید نقش خود را در چشم او دید نه در چشم غیر او؛ مدعیان دروغین، انسان را به خیال رهنمون می‌شوند و از تصویر شیطان باده مستانه می‌نوشند و چشمشان خانه خیال و عدم است، اما چشم حق بین از ذوالجلال سرمه دیده است و خانه هستی است. تا تو مویی از خیال در پیش چشم داری و در خیال خود غرقه‌ای، فرق گوهر و یشم را نمی‌دانی:

در دو چشم غیر من تو نقش خود گر ببینی آن خیالی دان و رد
زانک سرمه نیستی در می‌کشد باده از تصویر شیطان می‌چشد
چشمشان خانه خیال است و عدم نیستی‌ها را هست بیند لاجرم
چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال خانه هستی‌ست نه خانه خیال
تا یکی مو باشد از تو پیش چشم در خیالت گوهری باشد چو یشم
یشم را آنکه شناسی از گهر کز خیال خود کنی کلّی عبر
(همان، ص ۱۸۵)

برای اینکه چشم سالک خانه ذوالجلال شود، یعنی «لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِالنَّظَرِ» بشود و سرمه از ذوالجلال ببیند، باید ذات خود را از خیال خود بازشناسد و از خیال به حقایق گذر کند. مولانا، در حکایت هلال پنداشتن آن شخص، خیال خود را، راه‌های عملی این امر را نشان می‌دهد:

موی کز چون پرده گردون بود چون همه اجزات کز شد چون بود
راست کن اجزات را از راستان سر مکش ای راست روز آن آستان
هم ترازو را ترازو راست کرد هم ترازو را ترازو کاست کرد
هر که با ناراستان هم سنگ شد در کمی افتاد و عقلش دنگ شد
رو اشداء علی الکفار باش خاک بر دلداری اغیار پاش
(همان، ص ۱۸۵)

برای رسیدن به این مقام باید از شیر مردانی که ستون‌های خلل‌های جهانند و طبیبان دردهای نهان، مدد جست که آنان مهر و رحمت محض‌اند و در پی اهل درد می‌گردند؛ به قول مولی علی (ع) آنان «طیبی دوار بطبه» اند. برای برخورداری از آب رحمت آنان باید نیست شد و دو چشم را از موی عیب پاک کرد:

پیرمردانند در عالم مدد	آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند	آن طرف چون رحمت حق می‌دوند
آن ستون‌های خلل‌های جهان	آن طبیبان مرض‌های نهان
محض مهر و داوری و رحمتند	هم چو حق بی‌علت و بی‌رشوتند
این چه یاری می‌کنی یک بارگیش	گوید از بهر غم و بیچارگیش
مهربانی شد شکار شیر مرد	در جهان دارو نجوید غیر درد
هر کجا دردی دوا آنجا رود	هر کجا پستی‌ست آب آنجا دود

(همان، ص ۲۵۷)



منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰.
۲. امین، سیدحسن، تأملی در پیوند فکر مولوی و ابن عربی، زبان و ادب، مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبائی، شماره یازدهم، چاپ سوم، بهار ۱۳۷۹.
۳. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص‌الحکم، به تصحیح دکتر جلیل مسگرزاد، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
۴. جهانگیری، محسن، محی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۵. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص‌الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
۶. زرین‌کوب، عبدالحسین، سرّ نی، جلد یک، بخش ۲۶۵ ج. چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۷. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، تازیانه‌های سلوک، چاپ دوم، نشر آگه، ۱۳۷۶.
۸. فخرالدین عراقی، کلیات دیوان، به اهتمام غلامرضا قیصری، انتشارات جاویدان، تهران، بی‌تا.
۹. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص‌الحکم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.