

انسان کامل از تجلی تا حلول

رقیه شنبه‌ای*

چکیده

انسان، علت غایی عالم آفرینش است. هر چند به صورت ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار گرفته است ولی به حسب معنی، نخستین خلقت است، زیرا مقصود از آفرینش، ظهور صفات و افعال الهی است و انسان مظهر این ظهور است. به اعتقاد مولانا، اگرچه در ظاهر میوه از درخت پدید می‌آید، اما مقصود اصلی از درخت، میوه است. نیز در مورد انسان اوست که علت نهایی و ثمره آفرینش است. این انسان که علت غایی آفرینش است، محل تجلی صفات و اسما و افعال حقیقت مطلق است، اما دریغا که در تکاپوی زندگی مادی از لطیف‌ترین حقیقت روحانی خویش غافل گشته و مرآت ضمیرش که تماشاگاه جلوه‌های سرمدی بود، از غبار تعینات مادی، پوشیده گشته است:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود آینه غم‌آز نبود چون بود
آینت دانی چرا غم‌آز نیست ز آن که زنگار از رخس ممتاز نیست

زدودن این غبار، نتیجه شور و شوقی است که آدمی در رهایی از خود و نیل به عالم ملکوت دارد. با این شوق رهایی چنان در عرصه کشاکش تعینات نفس و جان، هم‌سو با جان به مقابله با نفس برمی‌خیزد که به مرحله فنا و بی‌خودی دست می‌یابد تا این که قبل از آن که بمیرد و قالب تن را رها کند، وجود را با هر چه در آن است از جسم و جان به پرواز در می‌آورد و مصداق این حدیث می‌گردد:

«موتوا قبل ان تموتوا»

مولانا نیز با طرح داستان‌هایی چون بازرگان و طوطی و ... نشان می‌دهد که غایت سلوک عارف همین مرگ ارادی است. این همان فنای در وجود معشوق است که اتصال را برای او ممکن می‌سازد. در این مقام است که سالک به شهود می‌رسد و آن چه می‌بیند و می‌شنود و انجام می‌دهد در حقیقت به حق است نه به خود. به نوعی استغراق می‌رسد که ناشی از حیرت عارف از مشاهده جلال حق است.

رو که بی‌بسمع و بی‌بصر توی سر توی چه جای صاحب سر توی

* عضو هیأت علمی دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد کرج.

در این مقام اگر عارف بخواهد غوغای درونش را بازگو کند از آن جایی که درک این عالم بی‌متنها و رای حدّ آدم خاکی است و فقط عارف کامل آن را درک می‌نماید، سخنان او صورت شطحیات بخود می‌گیرد و گرنه از دید مولانا، نغمه‌ای که در درون انسان کامل است، انعکاس نغمه حق است و سخن حلاج در حقیقت آوای مرتعش تارهای وجودش بود، وجودی که بی‌خودی را تجربه می‌کرد، او نبود، حق بود. برمن از هستی من جز نام نیست در وجودم جز توای خوش کام نیست

به اعتقاد مولانا آن چه در این کمال، عارف بدان می‌رسد، استغراق در ذات حق است نه حلول زیرا در این مرتبه عارف به حق می‌پیوندد، جز به کل می‌رسد نه آن که کل گردد یا حق گردد.

کلید واژه

انسان کامل - تجلی - عشق - فنا - استغراق - شطحیات - اتحاد - حلول.



مقدمه

انسان کامل، شاید یکی از پاسخ‌هایی است که در ادیان الهی به هستی و موجودیت عالم و چرایی آن داده می‌شود. این که هدف از خلقت عالم و مهم‌تر از آن هدف از خلقت انسان چیست، شاید همان کمالی باشد که آدمی در تعریف از «انسان کامل» ارائه می‌دهد. و بالاخره اعطای امانت الهی به انسان همان مقام تکوینی است که تنها خاص انسان شد نه هیچ موجودی دیگر:

«انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً»^۱

به قول مولانا:

جوهر ست انسان و چرخ او را عرض
بحر علمی در نمی‌پنهان شده
جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
در سه گز تن، عالمی پنهان شده^۲

پس بدین جهت مقام و مرتبت او از آسمان‌ها و فرشتگان بالاتر و والاتر است تا بدان جا که مسجود ملایک واقع می‌گردد.

بنابراین آدمی در خود تعریفی کامل از کمال دارد، اما به قول نسفی نمی‌داند که در این عالم سفلی مسافری است که به طلب این کمال آمده است:

«اکنون بدان که بعضی از آدمیان نمی‌دانند که در این عالم سفلی مسافرنند و چون نمی‌دانند به طلب کمال مشغول نیستند. شهوت بطن و شهوت فرج و دوستی فرزند، ایشان را فریفته است و به خود مشغول گردانیده است.»^۳

مولانا در بیان همین مضمون گفته است:

او توسست امانه این تو آن توسست
که در آخر واقف، بیرون توسست^۴

و یقیناً مبنای حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۵ بر پایه همین پندار گذاشته شده است. مولوی هم در این بیت به همین حدیث اشاره می‌کند:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت
هر که خود بشناخت یزدان را شناخت^۶

به این که انسان به خود بیاید و کمال هستی و وجود را در خود جوید نه جایی دیگر زیرا او در ماست و بسیار نزدیک به ما:

«نحن اقرب الیک من حبل الوریث»^۷

مسأله تعلیم اسماء الهی به انسان نیز بی‌مناسبت با «امانت الهی» نیست: «عَلَّمَ
 آدم الاسماء كلها»^۸
 پاره‌ای از احادیث نیز بر معنی کمال انسان دلالت دارند: «خلق الله آدم علی
 صورته»^۹

زیرا او کامل‌ترین موجود در عالم آفرینش است که تمام صفات خداوند در او
 ظاهر است و شبیه‌ترین موجود به پروردگارش است.

بنابراین غایت آفرینش آدمی رسیدن به این معرفت است که آدمی بالقوه
 استعداد وصول به کامل مطلق را دارد و فقط کافی است که حجاب نفس از پیش پای او
 برداشته شود تا حق را در خویش متجلی بیند. همان‌طور که نجم دایه می‌فرماید:

«اگر روح از تعلق قالب این مدرکات حاصل نکردی و این آلات و ادوات و اسباب
 و استعداد بدست نیاوردی، از غیبی و شهادتی هرگز در توحید و معرفت ذات و صفات
 عالم الغیب و الشهاده بدین مقام نتوانستی رسید و نیابت و خلافت جلت را نشایستی و
 متحمل اعباء بار امانت نبودی و استحقاق آینگی جمال و جلال حق نیافتی و کس بر
 سر گنج «کنت کنزاً مخفياً» نرسیدی.»^{۱۰}

بنابراین توجه او به کمال، مبنای تربیتی است که در نزد صوفی، هدف قرار
 می‌گیرد و حاصل آن تربیت، سلوک است. سلوکی که طی آن سالک به سوی خدا
 می‌رود، سفری روحانی که در آن از هستی خویش جدا می‌شود و به هستی او می‌پیوندد
 تا به آرمانی‌ترین صفات و اخلاق دست یابد تا به قول نسفی در قول و فعل و اخلاق به
 کمال رسد: «بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک
 و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف.»^{۱۱}

در اسلام نقطه اوج این کمال معنوی و بالاترین مرتبه انسانی به پیامبر اختصاص
 دارد و کامل‌ترین مرتبه پیامبری هم اختصاص به پیامبر اکرم (ص) دارد که خاتم
 انبیاست.

و چون آدم (ع) ابوالبشر اولین خلیفه الله در عالم وجود است، ابن عربی با تاثیر از
 قرآن که در آن آدم، مظهر انسان کامل شناخته می‌گردد، تا آن‌جا که فرشتگان بر او
 سجده می‌کنند، او را آینه‌ای می‌داند برای ظهور مراتب الهی و نسخه‌ای از دو عالم
 یکی خداوند و یکی عالم:

«فانظر الی عزته بالاسماء الحسنی و طلبها اياه عزته و من ظهوره بها تعرف ذاته
 فاقهم و من هنا تعلم انه نسخه من اصول تین: الحق و العالم» و نیز او را به منزله روح
 می‌داند برای قالب:

فاوَجَدَ اللهُ الْعَالَمَ جَسَدًا مَسْوًى وَ جَعَلَ رُوحَهُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اعْنَى بِآدَمَ وَ جَعَلَ الْعَالَمَ الْإِنْسَانِيَّ.^{۱۲}

و با این که او را در ترتیب آفرینش آخری می‌داند اما هدف اول و اصلی از آفرینش می‌داند:

«فهو الاول بالقصد و الاخر بالایجاد و الظاهر بالصورة و الباطن بسوره»^{۱۳}

اما از آن جایی که در اسلام کامل‌ترین مرتبه پیامبری اختصاص به خاتم‌النبیین (ص) دارد، به همین منظور ابن عربی در کنار اهمیتی که برای مقام آدم ابوالبشر (ع) قایل است زیرا وی را محل ظهور اسماء الهی می‌داند، اما روح محمد (ص) را اولین فیض از فیض مقدس می‌داند: «اول ما خلق الله روحی» و وجود او را در مقام جمع الهی، منفرد می‌داند:

«پس پیامبر ما (ص) مظهر اسم الله است و الله اسم اعظم است که جامع همه اسماء و صفات است پس حکمت کلیه به آن حضرت اختصاص یافت بنابراین، هر کمالی که اسما راست تحت کمال اوست و ظهور هر مظهري به کلمه اوست»^{۱۴}

نسفی در بیان اختصاص بالاترین مرتبه پیامبری به خاتم انبیا (ص) معتقد است که جای‌گاه خاتم انبیا (ص) بالاترین مقام یعنی عرش الهی است. حال آن که آسمان ششم را مقام ارواح انبیاء می‌داند:

«عرش مقام خاتم انبیا شد و صومعه و خلوت خانه وی گشت و کرسی مقام ارواح اولوالعزم شد و صومعه و خلوت خانه ایشان گشت و آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد و صومعه و خلوت خانه ایشان گشت و آسمان ششم مقام ارواح انبیا شد»^{۱۵}

پس انسان کامل یعنی حضرت محمد (ص) علّت غایی خلقت است. هر چند که آخر همه پیامبران به ظهور آمده اما اوست که از نخست اصل وجود، بوده است:

تو اصل وجود آمدی از نخست دگر هر چه موجود شد فرع تست:^{۱۶}

در این رابطه نسفی رسول الله را عقل اوّل می‌داند و تنها او را به صفات و اخلاق خدای آراسته می‌داند زیرا معتقد است که فقط عقل اول است که از باری تعالی قبول فیض می‌کند:

«ای درویش! عقل اوّل قلم خدای و رسول الله است و علّت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از این جا گفته‌اند که خدای تعالی آدم را بر صورت خود آفرید. هیچ یک از عقول و نفوس از باری تعالی و تقدّس

فیض قبول نمی‌توانند کرد آلا عقل اول که اعلم و اشرف عقول است. عقل اول از باری تعالی و تقدس فیض قبول می‌کند و به فرود خود می‌دهد.^{۱۷}

انسان کامل و در معنی اخص آن محمد (ص) اول و آخر آفرینش الهی است. هم‌چون میوه درختی که شاید از لحاظ زمانی، مقصود و نتیجه درخت است اما در واقع محصولی است از تخم همان ثمره. بنابراین این‌که محمد (ص)، روح یا نور خودش را مبدأ عالم آفرینش می‌داند از همین نکته، نشأت می‌گیرد:

«اول ما خلق الله نوری»^{۱۸}

در این زمینه نجم دایه با تعبیری زیبا پرده از اسرار این حدیث برمی‌دارد:

«بدانک مبدا مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود و مبدا ارواح انسانی روح پاک محمدی بود علیه الصلوه و السلام چنانکه فرمود «اول ما خلق الله تعالی روحی» و در روایتی دیگر «نوری». چون خواجه علیه الصلوه و السلام زبده و خلاصه موجودات و ثمره و شجره کاینات بود که «لولاک لما خلقت الافلاک» مبدا موجودات هم او آمد و جز چنین نباید که باشد زیرا که آفرینش بر مثال شجره‌ای است و خواجه علیه الصلوه و السلام ثمره آن شجره و شجره به حقیقت از تخم ثمره باشد.^{۱۹}

همان‌طور که گفته شد در اسلام، پیامبری بالاترین مرتبه انسانی است و محمد(ص) نمونه کامل آن و خاتم آن بشمار می‌آید، یعنی این‌که بعد از خاتم انبیا (ص) باب نبوت و وحی دیگر بسته می‌شود و از آن جایی که نیازهای درونی و سیری ناپذیر معنوی با بسته بودن درهای وحی مطابقت ندارد و تا ظهور منجی عالم، مهدی موعود (عج) ارواح تشنه سالکان می‌بایست از فیضان انوار رحمانی سیراب گردند، عرفا باب ولایت را بعد از ختم نبوت می‌گشایند و این سکوت و خاموشی زمان را از ختم رسالت تا ظهور منجی با نعمات سکرآور مردانی کامل در عالم طنین انداز می‌کنند:

هین که اسرافیل وقت اند اولیا
مرده رازیشان حیاتست و حیا^{۲۰}

مردی کامل که بی‌شک از عنایات الهی به این مرتبه دست یافته است، مجذوب سالکی^{۲۱} است که توجه شماری بسیار از سالکین مجذوب را به خود جلب کرده است و غایت جهد و کوشش سالکان وصول به درجه اوست.^{۲۲}

هر چند که رسیدن به درجه و مرتبه انسان کامل، با عنایت و لطف ازلی هم‌راه است نه کوشش سالک، اما سالک در این جهد و کوشش به شرط آن‌که در سایه ولیّ و مرشد باشد در تکمیل نفس خویش به قدر امکان، بهره می‌برد.

بنابراین با تعریفی که عرفا و متصوفه از مرد کامل ارائه می‌دهند، هر چند که عامل وصول به این کمال را عنایت می‌دانند:
 ذره‌ای سایه عنایت بهترست از هزاران کوشش طاعت پرست^{۲۳}

اما افق تازه‌ای در افکار و اندیشه سالکان ایجاد می‌گردد و آن این‌که سالکان با اتکا به رحمت فوق‌العاده خداوند و نیز ریاضت و جهد خویش، ضمیر و درون خویش را صحنه بازتاب انوار رنگارنگ الهی می‌یابند و همین حسن امید آنان را به سلوک می‌کشانند:

حلقه آن در ره آن کومی‌زند بهر او دولت، سری بیرون کند^{۲۴}

سلوکی که با تجلی انوار حق در دل سالک آغاز می‌شود و به فنای او از خود و استغراق در ذات حق می‌انجامد. استغراقی که در بعضی از سالکان طریقت، صورت تند و افراطی به خود می‌گیرد و نه به صورت اتحاد و وحدت وجود بلکه به صورت حلول بازتاب می‌یابد:

هر که او آن گشت مستغرق بود	حاش لله گر تو گویی حق بود
گر تو گشتی آن چه گفتم نه حقی	لیک در حق دایمماً مستغرقی
مرد مستغرق حلولی کی بود	این سخن کار فضولی کی بود ^{۲۵}

متن مقاله

این‌که انسان مظهر جمیع اسما و صفات الهی است، نکته‌ای است که به عظمت و فضیلت او برمی‌گردد و اهمیتی که انسان را به مقام خلیفه‌اللهی می‌رساند و حق را در وجود او متجلی می‌کند، تشریفی است که به اعتقاد عرفا فقط به قامت او دوخته شده است و عرفا به دلیل مقام خلیفه‌اللهی انسان است که او را عالم کبیر می‌دانند و مجموعه هستی را در مقابل او، عالم صغیر بشمار می‌آورند، زیرا هر جزوی از اجزای عالم را مظهر اسم و صفتی از اسما و صفات الهی می‌دانند و حال آن‌که انسان را مظهر جمیع اسما و صفات خداوند می‌دانند: «علم آدم الاسماء کلها»^{۲۶}

مولوی نیز هم‌سو با دیگر عرفا به فضیلت گوهر آدمی اعتقاد دارد:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه بی	تا بود شاهیش را آیینه بی

پس صفای بی حدودش داد او وان گه از ظلمت ضدش بنهاد او
 دو علم بر ساخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه^{۲۷}

اما در بررسی اعتقاد مولانا به تجلی، ذکر دو نکته اهمیت دارد: یکی این که حق در وجود ممتازترین و برجسته‌ترین انسان‌ها یعنی انبیا و اولیا و پیران که در اصطلاح عرفانی «انسان کامل» نامیده می‌شود، پرتو می‌اندازد:

آن دلی کز آسمان‌ها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست^{۲۸}

و در میان همه انبیا، این تجلی را بویژه در وجود محمد (ص) کامل‌ترین نوع تجلی می‌داند، بطوری که موسی در مکاشفه خود به نور تجلی پروردگار و کمال آن در روزگار محمد (ص) غبطه می‌خورد:

چونک موسی رونق دور تو دید کاند رو صبح تجلی می‌دمید
 گفت یارب آن چه دور رحمتست آن گذشت از رحمت آن جا رویتست
 غوطه ده موسیء خود را در بحار از میان دوره احمد بر آر^{۲۹}

و کمال تجلی را در روزگار محمد (ص) می‌داند، همان‌طور که نجم دایه هم به زیبایی به این نکته اشاره می‌نماید:

«اگر چه تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید.»^{۳۰}

نکته‌ای دیگر که در بررسی تجلی از دیدگاه مولانا توجه بدان اهمیت دارد، این است که تجلی حق در نظر او از نوع تجلی افعال و صفات است نه تجلی ذات و تجلی ذات را مثل تجلی طور با از هم پاشیده شدن هستی فرد قابل تصور می‌داند و به گفته دکتر عبدالحسین زرین کوب:

«بی‌آن که ذات را قابل دسترس تصور کند، از طریق رهایی از خویش خود را در صفات حق فانی می‌نماید.»^{۳۱}

و تنها از طریق تخلق به صفات الهی، امید به وصول الی الله را دارد و این صفات الهی را هم چون آفتاب، روشنی بخش وصول به معرفت او می‌داند:

ای صفات آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بند یک صفت^{۳۲}

اما پیوستن و تخلق به این صفات الهی از دید عارف، به سهولت امکان‌پذیر نیست و غایت تلاش سالک اگر با عنایت الهی همراه شود، این تجلی صفات را برای او محقق می‌گرداند و این نور معرفت تنها از مشرق جان به کمال رسیده و عقل کل می‌تابد:

آفتاب معرفت را نقل نیست مشرق او غیر جان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کآن سربست روز و شب کردار او روشن گریست^{۳۳}

وگرنه عقل جزوی که تنها در احوال معاش انسان، بیناست و خاص انسانی است که فقط در محدوده دنیای حسی می‌تازد، قادر به معرفت تجلی صفات نیست. بنابراین تا زمانی که سالک هنوز به کمال نرسیده است و عقل در او به اتصال کل واقف نگشته است، هرگز نمی‌تواند به دریای معرفت الهی راه یابد مانند کاسه و طشتی که بر روی آب شناور است و نه تنها نمی‌تواند به عمق این دریای معرفت الهی فرو رود بلکه دریا او را از خویش می‌راند و به ساحل می‌افکند و به این عمق دست یافتن فقط در صورتی محقق می‌شود که در این دریا غرق گردد مثل کاسه که تنها وقتی از آب پر شود، در آن فرو می‌رود:

تا که عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل
صورت ما اندرین بحر عذاب می‌دود چون کاسها بر روی آب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت چونک پر شد طشت در وی غرق گشت
هر چه صورت می و سیلت سازدش ز آن وسیله بحر دور اندازدش^{۳۴}

بنابراین می‌بینیم که از دید مولانا، انسان کامل که حقیقت محمدیه مظهر کامل آن است:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست^{۳۵}
عقل کل محسوب می‌گردد:
پس سری که مغز آن افلاک بود اندر آخر خواجه لولاک بود^{۳۶}

زیرا این انسان کامل از خود فانی است و در قید حیات حسی خویش نیست و مثل همان طشت که از دریا پر شده پس به دریا پیوسته او از خود فانی شده و به حق پیوسته:

تا نشد پر بر سر دریا چو طشت چونک پر شد طشت در وی غرق گشت^{۳۷}

در نتیجه از دید مولانا تجلی حق بر عارف از نوع تجلی صفات است که آن هم در تحمل سختی‌های راه سلوک و عنایت بی‌علت حضرت حق برای عارف، فراهم می‌شود.

نجم دایه هم که تجلی ذات را بر دو نوع می‌داند یکی تجلی ربوبیت و یکی الوهیت معتقد است که تجلی ربوبیت مخصوص موسی (ع) بود و تجلی الوهیت مخصوص محمد (ص):

«چون حق تعالی به ربوبیت تجلی کرد هستی موسی و کوه بماند اگرچه کوه پاره پاره شد و موسی بی‌هوش بیفتاد ولیکن حضرت ربوبیت پرورنده و دارنده بود و وجود ایشان باقی گذاشت و تجلی الوهیت محمد را بود علیه الصلوه تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد و عوض وجود محمدی وجود ذات الوهیت اثبات فرمود که: ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم «کمال این سعادت به هیچ‌کس دیگر از انبیا علیهم السلام ندادند.»^{۳۸}

بنابراین نقطه عطف مسیر سلوک، توجه و معرفت و شهودی است که سالک به تجلی انوار حق می‌یابد:

هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت
گر نگشتی نقش پر او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان ^{۳۹}

به همین دلیل است که همواره سلوک معنوی با نوعی شهود و بیداری آغاز می‌شود. هر چند که این معرفت، معرفت به ظلمتی باشد که آدمی در آن گرفتار است. این که انسان به خود بیاید و متوجه ظلمت پیرامون خود که ناشی از گناه و انحراف از حقیقت است، شود، قطعاً نخستین گام است که در مسیر کمال بر می‌دارد و همین است که آغاز بیش‌تر سفرنامه‌های معنوی و عرفانی، با معرفتی توأم است که سالک به گناه خود و ظلمت پیرامون خود می‌یابد. نظیر آن ظلمت و گمراهی که دانته در آغاز معرفت و سلوکش در کمدی الهی ارائه داده است:

«در نیمه راه زندگانی، خویشان را در جنگلی تاریک یافتم، زیرا راه درست را گم کرده بودم»^{۴۰}

بنابراین معرفت سالک به تجلی انوار حق در قلبش و تلاش او برای زدودن غبار نفس از آئینه دل تا این که محل تجلی و بازتاب نور حق گردد، موضوعی است که عرفا جای جای بدان اشاره می‌کنند. داستان رومیان و چینیان در مثنوی نیز بیانی است

دلکش و زیبا از تجلی خداوند در آئینه با صفای دل اگر که از غبار نفسانیات زدوده شده باشد:

رومیان آن صوفیانند ای پدر
بی‌تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
پاک او آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه لاشک، دلست
کو نقوش بی‌عدد را قابلست^{۴۱}

بی‌گمان، همان‌طور که تا آینه صاف و صیقلی نباشد، تصوّر صورت‌ها در آن ممکن نیست، همان‌طور هم تا دل آدمی از کدورت‌های نفسانی، پاک نگشته باشد، تصوّر بازتاب انوار الهی در او محال است:

دیده سیمرغ بین‌گر نیستت
دل چو آینه منور نیستت^{۴۲}

مولوی هم در همین مضمون می‌گوید:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود
آینه غمّار نبود چون بود
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست
زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست^{۴۳}

صفای دل از غبار نفسانیات، همان مفهوم «فنا» در طریقت است. عشق در وجود سالک و عنایت ازلی هم‌راه با ریاضاتی که سالک در مسیر طریقت متحمل می‌شود از او مردی می‌سازد مهیای دنیای فراتر از خودی، اما برای آن که به آن سوی این دنیا رود، باید از خود تهی شود و صفات نفسانی را از خود بزدايد:

هر کرا جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و جمله عیبی پاک شد^{۴۴}

این عشق که سالک در طلب دست یافتن بدان، خطرات سلوک و سختی‌های راه و مسیر ناهموار آن را پشت سر گذاشته، برای وصل الی الله و بقا، راهی نمی‌داند جز سقوط صفات بشری در سالک:

عاشقان جام فرح، آن‌گه کشند
که به دست خویش خوبانشان کشند^{۴۵}

نفی خودی از خود و کنار گذاشتن انانیت از خود، تعبیری دیگر است از مرگ و فنا. در مثنوی، داستان آن عاشقی که در یاری را بکوفت و معشوق او را از خویش محروم ساخت تا وقتی که عاشق نفی خودی خویش نکرد چون هنوز در عشق به کمال نرسیده بود، حکایتی جالب است از مفهوم «فنا» در نظر مولانا:

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت: من، گفتش: برو هنگام نیست
بر چنین خوانی مقام خام نیست^{۴۶}

مولانا هم سو با این تعبیر، حکایت زیبایی دیگر دارد که در آن به رفع انانیت و رهایی از خویش در مفهوم فنا، اشاره می‌کند و آن حکایت عاشقی است که بعد از رنج‌های فراق و جان‌بازی‌های بسیار از معشوق خویش می‌پرسد که دیگر کدام کار باقی است تا انجام دهد و معشوق در جواب او می‌گوید همه کارهایی که انجام دادی فرع است و اصل کار باقی مانده و آن این است که: «بمیری».

و با تعبیر زیبایی که مولانا در این حکایت ارائه می‌دهد، نشان می‌دهد که مقصود او از مرگ، مرگ و فنای در صفات و رهایی از خویش است نه مرگ از حیات جسمانی.

آن یکی عاشق به پیش یار خود	می‌شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان	تیرها خوردم درین رزم و سنان
گفت معشوق این همه کردی و لیک ...	گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچ اصل اصل عشقست و ولاست	آن نکردی اینچ کردی فرع‌هاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست	گفت اصلش مردنست و نیستیست
تو همه کردی نمردی زنده‌ای	هین بمیرار یار جان بازنده‌ای ^{۴۷}

در این تصویر که مولانا از فنا ارائه می‌دهد، نکته‌ای که نظر ما را به خود جلب می‌کند، فنای مقدماتی است که از دید مولانا، مقدمات «فنا فی الله» است و آن تسلیم محض مرید در برابر ارائه پیر و مراد است که یقیناً از نظر مولانا خلیفه‌اللهی و مظهر صفات و اسماء حق محسوب می‌شود و بی‌ارشاد و هدایت او سالک راهی به کمال نخواهد داشت و وجود این پیر و هدایت‌های روحانی او بدان حد در نظر مولانا اهمیت دارد که اول و انجام مثنوی را با مضمون ارشاد و تسلیم در برابر هدایت‌های او می‌سراید یعنی در داستان شاه و کنیزک که آغاز مثنوی است و هم در داستان قلعه ذات‌الصور که حکایت پایانی آن است که البته این فنا در برابر اراده و خواست پیر در واقع تصویر زندگی او و خاطرات تسلیم او در برابر شمس را زنده می‌سازد و او که زندگی معنوی خود گویای اهمیت متابعت از «پیر» بود، غایت سلوک عارف را که «فنا و مرگ ارادی» است، در پرتو متابعت محض از پیر و مراد می‌داند. چنان‌که بازتاب این اندیشه را در داستان زیبای طوطی و بازرگان، آن‌جا که طوطی بازرگان به پیروی از طوطیان هندوستان، مردن را در قفس نقش می‌زند، می‌بینیم.

بدین ترتیب به اعتقاد مولانا در سایه پیروی از پیر و تسلیم محض اراده او شدن، اتصال برای سالک ممکن می‌گردد و فنای در پیر را فنای در حق می‌داند و پیوند با او را هم‌چون کیمیایی می‌داند که سالک با آن مس وجودش را به زر خالص بدل می‌گرداند:

گر بیوندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبیر تا کی می‌روی
همنشینی مقلان چون کیمیاست چون نظرشان، کیمیایی خود کجاست^{۴۸}

و در اهمیت لزوم پیر تا بدان‌جا پیش می‌رود که عنایت پیر را از ذکر حق برتر می‌داند:

سایه رهبر به است از ذکر حق یک قناعت به که صد لوت و طبق^{۴۹}

و معتقد است که سالک باید به مرحله‌ای برسد که تسلیم محض شیخ باشد و چون و چرایی نداشته باشد:

چون گرفت پیر، هین تسلیم شو هم‌چو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی‌نفاق تا نگوید خضر رو هذا فراق^{۵۰}

بدین ترتیب، سالک در سایه متابعت محض از پیر، به مقامی می‌رسد که آن‌چه می‌بیند و می‌شنود و انجام می‌دهد در واقع به حق است نه به خود یعنی به نوعی استغراق که ناشی از حیرت عارف از مشاهده جلال حق است:

رو که بی‌بسمع و بی‌بصر توی سر توی چه جای صاحب سر، توی^{۵۱}

و این حاصل تواتر انوار شهود است که سالک را از خود بی‌خود می‌کند و این بی‌خودی همان فناست که در آن سالک از خود آگاه نیست و همان مرگ پیش از مرگ است که منجر به بقا می‌شود:

آینه هستی چه باشد نیستی نیستی جوگر تو ابله نیستی^{۵۲}

مولانا عارف را در این مقام یعنی بقا، هم‌چو آن قطره باران می‌داند که در اتصال به دریا از خطرات باد و خاک و گرمای خورشید که همه او را نابود می‌گردانند و نیست می‌کنند، رهایی می‌یابد و به اصل خود که دریاست، می‌پیوندد و هر چند که در ظاهر گم و ناپدید می‌گردد، اما ذاتش پابرجا و معصوم باقی می‌ماند:

هم‌چو قطره خایف از باد و زخاک که فنا گردد بدین هر دو هلاک
هم‌چو باطن خود که دریا بود جست از تف خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم‌گشت در دریا و لیک ذات او معصوم و پابرجا و نیک
هین بده ای قطره خود را این شرف در کف دریا شو ایمن از تلف^{۵۳}

به اعتبار دیگر تعبیر مولانا از فنا و بقا، این است که وجود فانی، خود را به باقی تفویض نماید تا جاودانه شود:

هوی فانی چونک خود فا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نمرد^{۵۴}

مثل دانه که در خاک فانی می‌شود و به صورت درختی از خاک سر بیرون می‌زند و بقا پیدا می‌کند:

دانه یی را صد درختستان عیوض حبه یی را آمدت صد کان عوض^{۵۵}

سالک در این مقام با قدم خود بی‌آن که هنوز از خاک گذشته باشد، از صفات خاکی بگذرد نه از صورت خاک.^{۵۶}

در طریقت این ویژگی مخصوص انسان کامل است که پیش از آن که بمیرد، به مصداق موتو قبل ان تموتوا^{۵۷} وجود را با هر چه در آن است از جسم و جان به پرواز در می‌آورد.

نجم دایه در خصوص این طایفه چنین می‌گوید:

«چون پیش از مرگ بمردند، حق تعالی ایشان را پیش از حشر زنده کرد و معاد مرجع ایشان حضرت خداوندی ساخت ... درین عالم به صورت نشسته‌اند و از هشت بهشت به معنی گذشته ... این است معاد نفس مطمئنه...»^{۵۷}

پس سالک به اعتبار این آیه از قرآن «کل شی هالک الا وجهه»^{۵۸}

فانی می‌شود تا به بقای او راه یابد و با فناء فی الله، بقاء بالله می‌یابد. بنابراین می‌بینیم که شرط هستی حقیقی سالک و بقای او، این است که در برابر هستی پروردگار، خویش را نبیند چون در برابر حق، توجه به انانیت ثمره‌ای جز عدم نابودی ندارد و برعکس حاصل گذشتن از انانیت‌ها، رحمت و بقای سالک است، هم‌چون حکایت شیر و گرگ و روباه که در این تمثیل گرگ مظهر توجه به انانیت است. پس حاصلش هلاکت است:

گفت چون در عشق ما گشتی گرو هر سه را برگیر و بستان و برو
رویها چون جملگی ما را شدی چونت آزاریم چون تو ما شدی^{۶۰}

بنابراین می‌بینیم که از دید مولانا «فنا» مقدمه بقاست و پیوستن به هستی که بهتر از هستی قبل است:

تواز آن روزی که در هست آمدی آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا کی رسیدی مر تو را این ارتقا
چون دوم از اولینت بهتر است پس فنا جو ومبدل را پرست^{۶۱}

و این‌که در عرفان تا سالکی به این مرحله نرسد طعم عروج به بارگاه کبریا را نمی‌چشد:
 هیچ‌کس را تا نگردهد او فنا نیست ره، در بارگاه کبریا
 چیست معراج فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی^{۶۲}

بنابراین همان‌گونه که بیان شد این فنا یا بی‌خودی، در نتیجه استغراق در انوار
 پر جلال پروردگار حاصل می‌شود، به طوری که عارف از شدت غرق و محو گشتن در
 هستی مطلق از هستی و وجود خویش غایب می‌شود و در آن حالت به هر جا که نظر
 می‌کند حضرت معشوق را می‌بیند و این، همان است که حسین منصور حلاج را بر آن
 می‌دارد که «انا الحق» گوید. شیخ محمود شبستری در این مضمون می‌گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق^{۶۳}

وجود عارف در این حالت پر است از نور و روح خدا، چنان‌که نجم دایه گوید:
 «او را اگر درین مقام «روح‌الله» و «کلمه‌الله» خوانند بر وی بزیند و این قبا بر قدا
 او چُست آید».^{۶۴} زیرا «به اعتقاد ابونصر سراج، اصل فنا و بقا بدون اصل وحدت حقیقی و
 اشتراک معنوی وجود، معقول نیست».^{۶۵} یعنی به زبانی گویا عارف در این حالت، هستی
 حق را در هستی عالم و عالمیان می‌بیند و چون خود زبده و خلاصه موجودات است،
 هستی و وجود خویش را جز حق نمی‌بیند، چنان‌که عزیزالدین نسفی می‌گوید:

«این درخت را بیخ از خود است و ساق از خود است و شاخ از خود است و برگ
 از خود است و گل از خود است و میوه از خود است و خورنده از خود است و باغبان از
 خود است و ... همه با خود دارد و همه از خود دارد و این درخت همه است و همه این
 درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان».^{۶۶}

و این درک و مشاهده وحدت وجود است بین عارف و خدا:

گر هزارانند یک کس بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست^{۶۷}

و این حلول نیست و همان است که مولانا می‌گوید:

این انا هو بود در سرای فضول زاتحاد نور، نزر راه حلول^{۶۸}

به اعتقاد مولانا، عارف در این حالت وجودش از انوار حق پر است مثل پر بودن
 وجود عاشق از معشوق:

گفت معشوقی به عاشق زامتحان مر مرا تو دوست ترداری عجب
 در صیوحی کان فلان ابن فلان یا که خود را؟ راست گویا ذا الکراب!
 گفت: من در تو چنان فانی شدم که پرم از تو زساران تا قدم
 بر من از هستی من جز نام نیست در وجودم جز تو ای خوش کام نیست^{۶۹}

مثل مجنون که وجودش چنان از یاد و حضور لیلی پر بود که وقتی فصاد گمان کرد که او از نیش فصد می‌ترسد، آهی کشید و گفت از آن می‌ترسد که نیش، لیلی را آزرده کند:

ترسم ای فصاد اگر فصدم کنی نیش را ناگاه بر لیلی زنی^{۷۰}

و چون فنا در حق در واقع فنای از اوصاف انسانی است، پس با حلول تفاوت دارد زیرا «خلاصه سخن اهل حلول آن است که آن‌چه باطن عالم است عالم ارواح و معقول است و نور خداست و نور خدا قابل تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان نیست و آن‌چه ظاهر عالم است، اجسام محسوس است و هم مظاهر نور خدایند و مظاهر نور خدا قابل تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان می‌باشند. پس نزد ایشان وجود، دو باشد یکی فانی و یکی باقی و یکی حادث»^{۷۱}.

و این محال است زیرا در وحدت، دویی وجود ندارد.

اتحاد هم در معنای حقیقی خود باطل است زیرا در معنای حقیقی، «اتحاد آن است که چیزی عیناً شیء دیگر گردد»^{۷۲} و این امر بین واجب و ممکن محال است که صورت گیرد، یعنی هیچ‌گاه واجب ممکن نمی‌گردد.

به قول شیخ محمود شبستری:

حلول و اتحاد این‌جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است^{۷۳}

و اگر این الفاظ در کلام عرفا بکار می‌رود در معنای اصطلاحی آن است، چون در جریان شهود حق برای عارف پیش می‌آید و عارف به آن معرفت شهودی می‌رسد که برای او یقین می‌گردد که هر چه غیر اوست معدوم و محتاج بدوست و این‌که این اتحاد هرگز از راه صورت نیست بلکه از روی حقیقت است. «پس اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق به مثابه‌ای که غیر او در وجود به نظر شهود در نمی‌آید و این نهایت سر عشق است.

از صفای می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام همه جامست و نیست گویی می یا مدامست و نیست گویی جام»^{۷۴}

و این سخنانی که در کلام و اقوال بعضی از بزرگان طریقت آشکار می‌شود از مقوله شطحیات است، مثل «انا الحق» حسین بن منصور حلاج و ... زیرا از دید مولانا این همه لطافت و صفا فقط در آئینه وجود انسان کامل دیده می‌شود و تنها اوست که

در برابر پرتو حق چنان از خود محو و فانی می‌گردد که در حقیقت در آن لحظه جز حق، کسی در او وجود ندارد:

انا الحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق^{۷۵}

این تجربه شهودی که از تجلی انوار حق آغاز گشته و به فنا و بی‌خودی می‌انجامد، تجربه‌ای است که تنها خاصان طریقت و انسان کامل آن را حس می‌کنند و هم آنانند که سایه یزدان بر روی زمین هستند.

سایه یزدان بود بنده خدا مرده این عالم و زنده خدا^{۷۶}

پس بدین‌سان، نعماتی که در درون مردان کامل است، انعکاس نغمه الهی است و در حقیقت این نعمات، آوای تارهای وجودی است که بی‌خودی را تجربه می‌کند:

چو کردی خویشتن را پنبه کاری تو هم حلاج‌وار این دم برآری^{۷۷}

پی‌نوشت‌ها

۱. قرآن، سوره احزاب آیه ۷۲.
۲. مثنوی، مولوی جلال‌الدین محمد بلخی، به همت رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۰، ابیات ۲۵۷۵، ۲۵۷۹.
۳. الانسان الكامل، نسفی، عزیزالدین، ضیاءالدین دهشیری، طهوری، ۱۳۸۴، صفحه ۱۱۲.
۴. مثنوی، مولوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۶۹.
۵. احادیث مثنوی، فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، صفحه ۱۶۷ به نقل از کنوز الحقایق، صفحه ۹.
۶. مثنوی، مولوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۱۴.
۷. قرآن، سوره ۵۰ آیه ۱۶.
۸. همان، سوره بقره آیه ۳۱.
۹. احادیث مثنوی، فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، صفحه ۱۱۵ به نقل از بخاری ج ۴ ص ۵۶.

۱۰. مرصادالعباد، رازی، نجم، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، صفحه ۱۲۴-۱۲۵.
۱۱. الانسان الكامل، نسفی، عزیزالدین، ضیاءالدین دهشیری طهوری، ۱۳۸۴، صفحه ۷۴.
۱۲. شرح نقش فصوص، ابن عربی، محی‌الدین، تحقیق و تألیف دکتر عبدالرضا مظاهری، (انتشارات خورشید باران، بهار ۸۵، صفحه ۴۳).
۱۳. همان.
۱۴. همان، صفحه ۳۷۰.
۱۵. الانسان الكامل، نسفی، عزیزالدین، ضیاءالدین دهشیری (طهوری)، ۱۳۸۴، صفحه ۱۱۵.
۱۶. بوستان، سعدی، تصحیح و توضیح غلام‌حسین یوسفی، (خوارزمی)، ۱۳۶۳، صفحه ۳۶.
۱۷. الانسان الكامل، نسفی، صفحه ۱۲۷.
۱۸. احادیث مثنوی، فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۰، صفحه ۱۱۳.
۱۹. مرصاد العباد، صفحه ۳۷.
۲۰. مثنوی دفتر اول بیت ۱۹۳۰.
۲۱. تعبیر عرفانی که محی‌الدین عربی، بارها به انسان کامل که از عنایت حق به این مرتبه، دست یافته است، اطلاق می‌کند. رجوع شود به شرح فصوص، ابن عربی، محی‌الدین، فصل پنجم.
۲۲. بنا به عقاید عرفا، تعداد این مردان مجذوب سالک یا قطب در هر عصر یک نفر است. رجوع شود به ارزش میراث صوفیه، زرین‌کوب، عبدالحسین، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۳. مثنوی، مولوی، دفتر ششم بیت ۳۸۶۹.
۲۴. همان، دفتر پنجم بیت ۲۰۴۹.
۲۵. منطیق‌الطیر، عطار، فریدالدین، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، انتشارات الهام، ۱۳۷۷، صفحه ۱۴۲.
۲۶. قرآن، سوره بقره، آیه ۳۱.
۲۷. مثنوی، دفتر ششم ابیات ۲۱۴۶-۲۱۵۰.
۲۸. همان، دفتر سوم بیت ۲۰۴۸.
۲۹. همان دفتر دوم ابیات ۳۵۵-۳۵۸.

۳۰. مرصادالعباد، صفحه ۳۲۸.
۳۱. سرّ نی، زرین کوب، عبدالحسین، انتشارات علمی، جلد دوم صفحه ۳۷۸.
۳۲. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳.
۳۳. همان، بیت ۴۳ و ۴۴.
۳۴. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۰۹-۱۱۱۳.
۳۵. همان، بیت ۱۱۰۶.
۳۶. همان، دفتر دوم، بیت ۹۷۴.
۳۷. همان، دفتر اول بیت ۱۱۱۲.
۳۸. مرصادالعباد، صفحه ۳۲۰.
۳۹. منطق الطیر، عطار، صفحه ۱۲۱.
۴۰. کمدی الهی، دانتی، شجاع‌الدین شفا، چاپ‌خانه بیست و پنجم شهر یور، چاپ پنجم، ۱۳۵۷، جلد اول صفحه ۸۱.
۴۱. مثنوی، مولوی، دفتر اول بیت ۲۱۴.
۴۲. منطق الطیر، عطار، صفحه ۱۴۳.
۴۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۳ و ۴۴.
۴۴. همان بیت ۴.
۴۵. همان بیت ۲۲۹.
۴۶. همان بیت ۲۰۵۶ و ۲۰۵۷.
۴۷. همان دفتر پنجم، ابیات ۱۲۴۲-۱۲۵۵.
۴۸. همان دفتر اول، ابیات ۲۶۸۶ و ۲۶۸۷.
۴۹. همان دفتر ششم، بیت ۳۷۸۴.
۵۰. همان دفتر اول، ابیات ۲۹۶۹ و ۲۹۷۰.
۵۱. همان بیت ۱۹۳۸.
۵۲. همان بیت ۳۲۰۱.
۵۳. همان دفتر چهارم ابیات ۲۶۱۶-۲۶۲۰.
۵۴. همان بیت ۲۶۱۵.
۵۵. همان بیت ۲۶۱۲.
۵۶. مرصادالعباد، صفحه ۳۷۳.
۵۷. همان، صفحه ۳۷۳.
۵۸. قرآن، سوره ۲۸ آیه ۸۸.

۵۹. مثنوی، دفتر اول بیت ۳۰۵۰.
۶۰. همان، ابیات ۳۱۱۰ و ۳۱۱۱.
۶۱. همان، دفتر پنجم، ابیات ۷۷۹ و ۷۸۰ و ۷۹۸.
۶۲. همان دفتر ششم، ابیات ۲۳۲ و ۲۳۳.
۶۳. گلشن‌زار، شبستری، شیخ محمود، نشر اشرافیه، پاییز ۱۳۶۸، صفحه ۳۹.
۶۴. مرصادالعباد، صفحه ۳۴۶ و ۳۴۷.
۶۵. میناگر عشق، زمانی، کریم، نشرنی، ۱۳۸۲، صفحه ۵۸۸.
۶۶. انسان کامل - نسفی صفحه ۲۸۱.
۶۷. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵.
۶۸. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۰۳۸.
۶۹. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۲۰-۲۰۲۴.
۷۰. همان، بیت ۲۰۱۸.
۷۱. فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، سعید، گل بابا، انتشارات شفيعی، ۱۳۸۴، صفحه ۲۲۹.
۷۲. همان، صفحه ۵۹.
۷۳. گلشن‌راز، صفحه ۴۱.
۷۴. فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، صفحه ۶۰.
۷۵. گلشن‌راز، صفحه ۳۹.
۷۶. مثنوی، دفتر اول، بیت ۴۲۳.
۷۷. گلشن راز، صفحه ۴۰.