

تبیین مراتب انسان کامل

در اندیشه عرفانی عزیزالدین نسفی

محمد اسدی گرمارودی^۱

بابک عزیزی^۲

چکیده: بی‌تردید موضوع انسان کامل از مهم‌ترین مسائل عرفان نظری است که بن‌مایه تمامی معرفت‌های الهی از آن نشئت می‌گیرد. از نگاه عارفان مسلمان، پیامبر اسلام فردی است که توانسته مفهوم انسان کامل را عینیت بخشیده و همه کمالات انسانی را در عالم ملک به‌منصه ظهور برساند. ابن‌عربی اولین مبدع اصطلاح «انسان کامل» مطرح شده است، اما پیش از او، بایزید، حلاج، عبدالجبار نغری و... این معنا را در قالب اصطلاحاتی دیگر به‌کار برده‌اند. اولین اثر مدون در این باره را عزیزالدین نسفی ارائه داده است. با این حال تعدد تعاریف و نظریات گوناگون و گاه ناقص یکدیگر در آثار وی مانع از آن می‌شود که بتوان به تعریفی واحد از انسان کامل دست یافت. با بررسی هر یک از تعاریف، مشخص می‌شود که در مجموع، آثار نسفی حاوی انواع مختلفی از مراتب انسان کامل هستند. در این نوشتار این مراتب از یکدیگر مجزا و ویژگی و شاخصه‌های هر کدام، آورده شده و به دو دیدگاه کلی یکی «انسان کامل در مفهوم عام» که دربردارنده تعاریف ساده و متعارفی از انسان کامل است و دیگر، «انسان کامل در مفهوم خاص» که شامل نظریات خاص نسفی است، اشاره می‌کنیم.

واژگان کلیدی: نسفی، انسان کامل، انسان کامل آزاد، اولیا، قطب، ابدال

E-mail: asadigarmarodi@sharif.edu

E-mail: babakeazizi@yahoo.com

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف

۲. کارشناس ارشد رشته عرفان اسلامی

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۳/۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱/۲۰

أتزعم أنك جرم صغير / و فيك أنطوى العالم الاكبر

آیا گمان برده‌ای که جسم کوچکی هستی؟ درحالی که عالم اکبر در تو نهفته است.

امام علی^(ع)

مقدمه

با نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشهٔ آدمی می‌توان دریافت که مفهوم انسان کامل از اجزای لاینفک تفکر وی بوده است. مذاهب و مکاتب گوناگون اعم از آسمانی و زمینی با معرفی انبیا، انسان‌های قدیس، پهلوانان و ... توانسته‌اند تندیدی از تکامل را برای پیروان و مخاطبان خود عرضه دارند. از سوی دیگر ادیان الهی با وعدهٔ ظهور منجی در آخر زمان، این نگرش را کامل نموده‌اند. به گونه‌ای که می‌توان گفت ابتدا و انتهای اندیشهٔ آدمی و تحقق آرمان‌هایش با مفهوم انسان کامل پیوند خورده است. زرتشتیان با مطرح کردن زرتشت، خسرو و سوشیانت (مهرین دین‌بهی، ۱۳۶۲: ۷۸) مسیحیان با عیسی (Holy Bible: 28-29)، یهودیان با آدم کدمون (قدمون)، ماسینیون، ۱۹۷۶: ۱۱۳) مزدکیان با انسان اول (کلیما، ۱۳۸۴: ۳۲۸)، کنفوسیوس با انسان آزاده (۱۳۸۳: ۶۲)، افلاطون با فیلسوف (۱۳۸۴: ۳۳۵) و ... توانسته‌اند تداعی کنندهٔ جلوه‌های مختلفی از آن مفهوم باشند. با ظهور اسلام مفهوم انسان کامل و جهت آشکارتری یافت. از نگاه عامهٔ مسلمانان، پیامبر اسلام کامل‌ترین انسان و از نگاه شیعهٔ اثنی‌عشری افزون‌بر پیامبر، نایبان آن حضرت که ائمهٔ شیعه محسوب می‌گردند، نیز دارای همان مرتبه می‌باشند (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۴۳). در نگاه اهل تشیع که نگاه باطنی به اسلام نیز محسوب می‌شود، (Nasr: 1988; 401)، عالم بدون وجود انسان کامل نمی‌تواند وجود داشته باشد. عارفان مسلمان با پرداختن به این مفهوم توانسته‌اند ژرفای توصیف‌ناپذیری به این مفهوم بخشیده و محدودهٔ آن را تا مرز خدا بودن گسترش دهند.

در میان آرای مختلف عرفا با نظریات عارف بزرگی به نام عزیزالدین نسفی برخورد می‌کنیم که با پدیدآوردن رساله‌های متعدد در این زمینه توانسته است نقش شایسته‌ای در تبیین آن ایفا نماید. گفته‌اند که ابن عربی اولین مبدع اصطلاح انسان کامل است (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۳)، اما پیش از او بایزید در اقوال خود «کامل تام»، حلاج «انسان خداگونه» و عبدالجبار نفری

«جلس الله» را در همین معنا به کار برده‌اند، اما اولین اثر مستقل در رابطه با انسان کامل را نسفی عرضه داشته است.

از اساسی‌ترین پرسش‌های موجود دربارهٔ اثر او، دانستن این موضوع است که کدام تعریف بایستی به عنوان تعریف انسان کامل منظور گردد؟ و کدام ویژگی، ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؟ این آثار با همهٔ صراحت و شفافیتی که دارند، به سبب داشتن چند ویژگی، به دست آوردن نتیجهٔ صریح را سخت و گاه غیرممکن می‌سازند. اولین ویژگی آن است که نسفی از ابراز عقیدهٔ شخصی خود جز در موارد بسیار نادر پرهیز می‌کند و دومین ویژگی آن است که او نظریات گوناگون و گاه متناقض را کنار هم آورده و از اظهارنظر دربارهٔ جایگاه آن‌ها خودداری می‌کند. همین امر باعث صعوبت و پیچیدگی این آثار گردیده است. با آنکه پژوهشگرانی چون ماریژان موله و لوید ریجون در زمینهٔ آرای نسفی، آثاری را منتشر کرده‌اند، ولی تاکنون کار مستقل و دقیقی در جهت شناساندن مفهوم انسان کامل ارائه نگردیده است.

در این مقاله تلاش گردیده تا ابتدا تعاریف و انواع انسان کامل از میان آرای وی به صورت مجزا لحاظ گردد، سپس ویژگی‌ها و کارکردهای مختلف با توجه به تعاریف در ذیل هر کدام قرار گیرد.

انسان کامل

بررسی کلی آرا و آثار نسفی، مبین این موضوع است که مبنای تمامی تحلیل‌ها و توصیفات وی دربارهٔ انسان کامل دارای سه شاخصهٔ اصلی می‌باشد. اولین و مهم‌ترین شاخصه، حدیثی از حضرت محمد (ص) است که می‌فرماید: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي» (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). در واقع فرد به میزان بهره‌مندی از این حدیث، از سرمایهٔ انسان بودن برخوردار می‌گردد. به عبارتی اگر شخص مبنای سخنان خود را سخنان حضرت محمد (ص) قرار دهد و بگوید آنچه پیامبر می‌گفت، اهل شریعت است و اگر کارهایی را انجام دهد که پیامبر اسلام (ص) انجام می‌داد، از اهل طریقت است و اگر بتواند خود را به احوال حضرت ختمی مرتبت (ص)

نزدیک گرداند و ببیند آنچه پیامبر (ص) می‌دید، اهل حقیقت خواهد بود. کسانی که غیر از این سه دسته هستند، گروه ناقصان از مرتبه انسان را تشکیل می‌دهند ((نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). اما انسان کامل کسی است که بتواند هر سه مرتبه یعنی شریعت، طریقت و حقیقت را یک‌جا در خود داشته باشد ((نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴). نکته مهم در این تعریف، لحاظ کردن شریعت در کنار طریقت و حقیقت و گنجاندن آن در تعریف انسان کامل می‌باشد. از نگاه نسفی، دست‌یابی به هر حقیقتی هرگز نمی‌تواند دلیل ساقط‌شدن شریعت گردد و بی‌توجهی به مبانی شرع، بی‌شک باعث سقوط آدمی از مرتبه کمال خواهد بود. با نگاهی به آرای مشایخ نسفی می‌توان دریافت که این نحوه نگرش به کمال، قدمتی دیرینه دارد و نسفی را به‌واقع باید میراث‌دار اندیشه مشایخ پیش از خود محسوب نمود. در همین رابطه شیخ نجم‌الدین کبری، پیری را لایق خرقه‌دادن می‌داند که:

علام بود به اصول شریعت و عارف بود به آداب طریقت و واقف بود به اسرار حقیقت. تا چون مرید را اشکالی افتد، به علم خویش بیان کند و چون در طریقت واقعه‌ای روی نماید، به معرفت روشن کند و چون در حقیقت سرّی پیدا شود، به بصیرت خویش سرّ آن باز نماید (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۲: ۲۷).

سعدالدین حمویه نیز بر این عقیده است که ولایت می‌باید تحت سلطنت شرع قرار گیرد (حمویه، ۱۳۶۲: ۲۹).

نسفی درباره شاخصه دوم چنین می‌گوید:

بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۴).

این تعریف را می‌توان موازی با شاخصه اول دانست؛ زیرا هر دو تعریف با زبانی متفاوت، مفهومی مشترک از یک معنی را برای خواننده تداعی می‌کنند. با تأمل در شاخصه دوم می‌توان به اهمیت دو موضوع در نزد نسفی پی برد:

الف) توجه به نوع مخاطب

ب) توجه به وحدت ذاتی ادیان

باید توجه داشت که بیشتر مخاطبان در آن دوران را فارسی‌زبانانی تشکیل می‌دادند که در فرهنگی ایرانی-اسلامی رشد یافته و با هر دو فرهنگ مأنوس بودند و بی‌شک چنین تعریفی از

انسان کامل برای هر ایرانی یادآور آموزه کوتاه و جامع زرتشت است که محور تعالیم خود را روی سه اصل گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک بنا نهاده است (دوستخواه، ۱۳۶۶: ۴۹) و نسفی که در پی ساده کردن مفاهیم پیچیده عرفانی است، این تعریف را به عنوان تعریف جامع خود از انسان کامل برگزیده است. از سویی این تعریف، حکایت از نگرش نسفی به وحدت ذاتی ادیان دارد که وی را قادر می سازد تا فارغ از تعصبات مذهبی، حدیث حضرت محمد (ص) را با بیانی دیگر از پیام زرتشت دریافت کند و حقیقت از نگاه وی، امر واحدی است که انبیا و اولیا با زبان‌های گوناگون بازگو کرده‌اند.

سومین شاخصه مهمی که نسفی ارائه داده، تعریفی است که می گوید:

اما آنکه به خواص اشیاء رسیده باشد و به خواص تمام اطلاع یافته باشد و به حقایق هم رسیده باشد و بر حقایق اشیاء تمام اطلاع یافته باشد، انسان کامل است (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

این تعریف نیز نشئت گرفته از سلسله بحث‌های نسفی در باب ولایت و نبوت است. او در این بخش پس از بررسی آرای گوناگون آرای خواص اهل وحدت را بیان می کند که معتقدند نوع علم نبی با علم ولی متفاوت است. بدین صورت که علم نبی مربوط به خواص اشیا و علم ولی مربوط به حقایق اشیا می باشد (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶). توصیفات نسفی تا بدانجا می رسد که نبی را در حقایق اشیا، پیرو ولی، همچنین ولی را در خواص اشیا تابع نبی و هر دوی آن‌ها را ملزم به تابعیت از انسان کامل می داند؛ زیرا در توصیف وی: «انسان کامل خلیفه خدای است و نبی و ولی خلیفه خلیفه خدایند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۶). پس در مجموع در این تعریف، مصداق انسان کامل تنها شامل کسانی است که بتوانند جامع بین مرتبه ولایت و نبوت باشند.

با تمامی تعریفات و توصیفات که گذشت نسفی معتقد است انسان کامل از این منظر قدرت نداشته و با نامرادی زندگی می کند؛ به عبارتی وقتی گفته می شود کامل، مراد کسی است که توانسته خود را از جهت علم و اخلاق کامل نماید (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۷). باید توجه داشت که داشتن علم بدان معنا نیست که انسان کامل می تواند از همه رویدادها آگاه گردد؛ بلکه این علم به شکل

اجمال بوده و هرگز به شکل تفصیل در نخواهد آمد. به عنوان نمونه انسان کامل هرگز نمی تواند به شمار قطره های باران یا شن های بیابان اطلاع حاصل کند.

عنصر اصلی افعال انسان کامل در این منظر را بایستی راحت رسانی به خلق دانست و این کار بزرگ ترین طاعت برای او محسوب می شود. نسفی این وظیفه را بر عهده انبیا دانسته و رسالت آن ها را در این راستا می داند و درباره آن می گوید:

انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد و مردم را به خدای خواند و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند تا آزار به کس نرساند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند هم به زبان و هم به دست (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

از ویژگی های دیگر در این باره باید به مدد رسانی انسان کامل پس از وفات اشاره کرد. نسفی پس از بر شمردن آداب زیارت مزار کاملان بر این نکته تأکید می کند که انسان کامل تنها خواسته هایی را قادر است بر آورده سازد که سائل در آن زمینه مستعد باشد (نسفی، ۱۳۸۱: ۲۵۷)؛ به عبارتی وظیفه انسان کامل آن نیست که فرد بی استعداد را با استعداد کند.

بیشترین تشبیه به کار رفته برای انسان کامل مثال آینه می باشد. از منظر نسفی مردم همانند آینه هایی هستند که جلوه های خداوند را در خود نمایان می کنند. اما مرآت کامل در این میان تنها انسان کامل بوده و تنها اوست که می تواند تمامی جمال صاحب جمال را در خود انعکاس دهد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۶۰). بکار بردن تشبیه آینه برای صوفیه را باید از سنت های دیرینه صوفیه محسوب کرد که این تمثیل را چه عرفای پیش از نسفی (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۷) و چه عرفای معاصر یا پس از او در آثار خود بکار برده اند (جلی، ۲۰۰۵: ۲۴۹).

انسان کامل آزاد

نوعی دیگر از انسان کامل که نسفی بدان پرداخته است، «انسان کامل آزاد» می باشد. انسان کامل آزاد اصطلاحی است که نسفی را باید مبتکر آن دانست، زیرا پسوند آزاد در آرا و اقوال

مشایخ پیش از نسفی به کار نرفته است. تنها شاخصه‌ای که در این باره ارائه داده، تعریفی است که می‌گوید:

انسان کامل آزاد آن است که او را هشت چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزلت و قناعت و خمول. هر که این هشت چیز را به کمال رساند، کامل آزاد است و بالغ و حراست (نسفی، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

کامل بودن و آزادبودن از نگاه وی، دو امر قابل تفکیک در آدمی است. به عبارتی، فرد با داشتن چهار خصوصیتِ اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف، تنها می‌تواند انسان کامل باشد. همچنین فرد با داشتن چهار خصوصیت ترک، عزلت، قناعت و خمول، تنها انسان آزاد محسوب می‌گردد (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۷). اما دلیل سوق انسان کامل به سوی آزادبودن، بدان سبب است که خود را در دست‌یابی به خواسته‌ها، عاجز دانسته و درمی‌یابد که قدرت ندارد. ازسویی، چون قدرت را نمی‌توان با کوشش به‌دست آورد و باید که با نامرادی زندگی کرد، پس ترک را بهترین کار دانسته و هیچ طاعتی را بهتر از آزادی نمی‌بیند (نسفی، ۱۳۲۱: ۱۳). با دقت در مفهوم انسان کامل آزاد می‌توان گفت که این مفهوم تفاوت چندانی با مفهوم انسان کامل نداشته و نبایستی انسان کامل آزاد را در مرتبه‌ای بسیار فراتر از انسان کامل قرار داد؛ زیرا چهار ویژگی ترک، عزلت، قناعت و خمول چیزی به اندوخته‌های انسان کامل نمی‌افزایند. درواقع، آزادی محصول عجز انسان کامل در نیل به آرزوها بوده و انسان کامل با توجه به جهان‌بینی خود به سوی آزادی می‌رود.

نسفی، کاملان آزاد را دو گروه دانسته است: گروهی پس از ترک، عزلت و قناعت و خمول اختیار می‌کنند و گروهی پس از ترک، رضا و تسلیم و نظاره کردن (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۸). مقصود هر دو گروه، رسیدن به آزادی است. دسته اول آزادی را در ترک، عزلت، قناعت و خمول یافته‌اند؛ چرا که از نگاه آنان، با دنیا و در صحبت دنیا بودن، تفرقه و پراکندگی در پی داشته است. بنابراین از دوستی دنیا روی برگردانده و از لذات، تنعمات و صحبت اهل دنیا گریزان گشته‌اند و آن را قبول نمی‌کنند. دسته دوم بر خلاف دسته اول، آزادی را در ترک، رضا، و تسلیم و نظاره کردن یافته‌اند. از نگاه این طایفه، آدمی چون نمی‌داند که صلاح وی

چیست و چه بسا چیزی باشد که آدمی را ناخوش است، درحالی که صلاح او در آن ناخوشی است. پس خود را به رضا و تسلیم سپرده؛ چنان که این طایفه اگر مال یا جاهی پیدا کنند، هرگز خوشحال نشده و اگر مال یا جاه خود را از دست دهند، هرگز ناراحت و غمگین نمی شوند و از صحبت اهل دنیا نیز روی بر نمی گردانند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۹-۲۲۰). نسفی خود را نیز در جرگه کاملان آزاد دانسته و می گوید:

و این بیچاره مدت های مدید بعد از ترک در عزلت و قناعت و خمول بودم و مدت های مدید بعد از ترک در رضا و تسلیم و نظاره کردن بودم و حالی در اینم و مرا به یقین نشد که کدام شاخ بهتر است. هیچ طرف را ترجیح نتوانستم کرد و امروز که این می نویسم هم، هیچ ترجیح نکرده ام و نمی توانم کرد، از جهت آنکه در هر طرف فواید بسیار می بینم و آفات بسیار می بینم (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۸).

این سخن تنها جایی است که نسفی از جایگاه معرفتی خود به روشنی سخن رانده است. او پس از محقق دانستن خود به مقام هر دو گروه، هر دوی آن ها را دارای آفت می داند.

اولیا

با آنکه مبحث اولیا حجم مختصری از آرای نسفی را به خود اختصاص داده، اما حاوی نتایج بسیار مهمی است؛ زیرا در این فصل بر خلاف مباحث گذشته، بیشتر جنبه نظری انسان کامل مطرح گردیده است. به همین جهت تفاوتی بنیادین با تعاریف گذشته دارد.

از منظر نسفی، مجموع اولیا در عالم سیصد و پنجاه و شش نفر می باشند که این تعداد همواره در عالم ثابت هستند. او این تعداد را در شش مرتبه جای داده است که به ترتیب عبارتند از: مرتبه یک تن، مرتبه سه تنان، مرتبه پنج تنان، مرتبه هفت تنان، مرتبه چهل تنان و مرتبه سیصد تنان (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷). باید توجه داشت که ثابت بودن تعداد اولیا در عالم به معنای زندگی ابدی آن ها نیست. بلکه بدان معناست که اگر هر کدام از سیصد و پنجاه و شش نفر از دنیا بروند، فردی دیگر از طبقه پایین وی به آن مقام می رسد. او درباره این جابه جایی می گوید:

ای درویش! این قطب چون از این عالم می رود، یکی از سه تنان به جای وی می نشانند و یکی از پنج تنان به مقام سه تنان می آورند و یکی از هفت تنان به مقام پنج تنان

می‌آورند و یکی از چهل‌تان به مقام هفت‌تان می‌آورند و یکی از سیصدتان به مقام چهل‌تان می‌آورند و یکی از تمامت روی زمین به مقام سیصدتان می‌آورند (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

در باب تقسیم‌بندی اولیا و تعداد آن‌ها باید گفت که پیش از نسفی، سعدالدین حمویه در آرای خود به آن پرداخته است؛ به طوری که در رساله «قلب المنقلب» این تقسیم‌بندی عیناً قید شده است (حمویه، ۱۳۶۷: ۲۷۷). اما شکل مبسوط‌تر تقسیم‌بندی اولیا را می‌توان در آرای علاءالدوله سمنانی، از دیگر شاگردان مکتب کبرویه یافت (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۶۱-۳۶۲).

اهمیت قطب و دیگر اولیا برای جهان هستی به اندازه‌ای است که نسفی آخر الزمان و وقوع رستاخیز را در ارتباط مستقیم با این جریان دانسته و در تبیین آن چنین می‌گوید:

ای درویش! چون آخرالزمان شود، بیش از روی زمین در سیصدتان نیارند. از سیصدتان کم می‌شود تا هر سیصد تمام شوند. آن‌گاه از چهل‌تان کم می‌شود تا هر چهل تمام شوند. آن‌گاه از هفت‌تان کم می‌شوند تا هر هفت تمام شوند. آن‌گاه از پنج‌تان کم می‌شوند تا هر پنج تمام شوند. آن‌گاه از سه‌تان کم می‌شوند تا هر سه تمام شوند. آن‌گاه قطب تنها باشد. چون قطب از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند، عالم برافتد (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۷-۳۱۸).

باید توجه داشت که نسفی عالم را تنها قائم به شخص قطب می‌داند و دیگر اولیا از آن رو برای عالم اهمیت دارند که استعداد قطب‌شدن در آن‌ها نهفته است. این نحوه نگرش را می‌توان با فیض‌رسانی قطب نیز تفسیر نمود (آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۶). در واقع با ازین رفتن آخرین انسان کامل مطلق، حلقه اتصال فیض الهی با مخلوقات ازین رفته و نظم هستی به هم خورده و رستاخیز واقع می‌شود.

برای اولیا شش ویژگی بیان شده است که عبارتند از: دانا، مقرب، صاحب کرامت، صاحب همت، صاحب قدرت و مستجاب‌الدعوه بودن.

با توجه به تعاریف و شاخصه‌های ارائه‌شده برای انسان کامل، سه ویژگی اخیر یعنی همت، قدرت و مستجاب‌الدعوه بودن را باید خاص اولیا دانست. در تعاریف پیشین انسان کامل تنها از

حیث علم و اخلاق می‌توانست کامل باشد. درحالی‌که با توصیف فعلی، به نوع متفاوتی از تعریف انسان کامل بر می‌خوریم که دیگر نبه‌های کمال را داراست.

در توصیف نسفی، قطب داناترین و مقرب‌ترین کس در میان افراد انسانی است و دیگر اولیا با هر میزان نزدیکی به مرتبه قطب، به همان اندازه دانا و مقرب محسوب می‌گردند (آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۶). معنای تقریب به ذهن از این توصیف چنین است که دیگر اولیا تقرب و دانایی را به واسطه قطب دریافت کرده و در این میان تنها انسان کامل مطلق، این توانایی را دارد که دانایی و تقرب خود را بدون واسطه و به‌طور مستقیم از خداوند دریافت کند.

از ویژگی‌های دیگر اولیا گمنامی آن‌هاست؛ زیرا به‌لحاظ صورت، هیچ وجه امتیازی نسبت به دیگران نداشته و هرگز مقام خود را برای کسی فاش نمی‌کنند. به همین جهت نسفی حدیث «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری» را ناظر بر این دسته می‌داند (آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹) و اولیا هرگز شیخی، پیشوایی و یا دعوت و تربیت خلق را بر عهده نمی‌گیرند و این بدان سبب است که اولیا تنها یک وجه دارند و آن وجه هم تنها به‌سوی خداست (آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

او در ادامه همین مبحث، موضوع صاحب‌الزمان را مطرح ساخته و به بررسی آن می‌پردازد.^۱ نسفی با نقل قول از سعدالدین حمویه در رابطه با اسم «ولی» معتقد است که اسم ولی در ادیان پیش از حضرت محمد^(ص) وجود نداشته و اولین بار این اسم از زمان خاتم انبیا^(ص) مطرح گردیده است. وظیفه اولیا، دعوت کردن خلق به‌سوی آخرین نبی است (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۱۹)، اما نسفی در رابطه با تعداد این طیف از اولیا می‌گوید:

خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نبیان حضرت خود گردانید که «العلماء ورثة الانبیاء» در حق این دوازده کس فرمود «علماء امتی کانیباء بنی اسرائیل» به نزدیک شیخ، ولی در امت محمد همین دوازده کس بیش نیستند و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد، خاتم اولیاست و مهدی و صاحب‌زمان نام اوست (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

توصیف اخیر، این تفاوت را با تعاریف پیشین دارد که مقام انسان کامل مطلق را پس از پیامبر^(ص) خاص دوازده کس می‌داند که این دوازده تن بی‌شک همان امامان شیعه اثنی‌عشری هستند.

نتیجه

با جمع‌بندی آرای عرفانی نسفی در باب انسان کامل می‌توان گفت که وی با پرداختن به وجهه ملکی انسان کامل و با پدیدآوردن آثاری مستقل در این زمینه توانسته است نقش مهمی در شکل‌دهی این موضوع برعهده گیرد. آثار نسفی با داشتن شیوه و سبکی خاص در شیوایی و سادگی، مشکلات و پیچیدگی‌هایی خاص خود را نیز دارند. محوری‌ترین موضوع این آثار که همان انسان کامل است، مخاطبان خود را در یافتن تعریفی مشخص از آن‌گاه دچار سردرگمی می‌کند. این سردرگمی از آنجا ناشی می‌شود که او افزون‌بر لحاظ کردن آرای متفاوت در کنار یکدیگر از اظهارنظر شخصی درباره آن‌ها نیز پرهیز می‌کند. در این راستا، ابتدا تعاریف و مراتب با ساختار متفاوت از یکدیگر جدا گردید، سپس ویژگی‌های هر کدام آورده شد که در نتیجه این کار توانستیم به سه نمای گوناگون از این مفهوم که تحت سه اصطلاح در آثار نسفی مطرح گردیده دست یابیم. آن اصطلاحات عبارتند از: انسان کامل؛ انسان کامل آزاد؛ اولیا (ولی، قطب، ابدال).

شاخصه‌ها و ویژگی‌های هر دسته نیز در ذیل آن گنجانده شد که این نگرش، ما را به سوی دو نگاه کلی از انسان کامل رهنمون ساخت؛ زیرا انسان کامل و انسان کامل آزاد هر دو با داشتن اندکی تفاوت دارای بنیان‌ها و ساختار مشترکی هستند، اما نوع سوم یا همان اولیا بیشتر جنبه نظری داشته و نسفی در این باره جنبه‌های آرمانی از انسان کامل را بیان می‌کند. به همین جهت ما به دو گونه مفهوم کلی دست می‌یابیم که می‌توان این مفاهیم را با عنوان‌های انسان کامل در مفهوم عام و انسان کامل در مفهوم خاص نام‌گذاری کرد.

در بررسی انسان کامل در مفهوم عام می‌توان دریافت که این تعریف دایره شمول بیشتری داشته و مصادیق بسیاری را در خود جای می‌دهد. در این برداشت، انسان کامل به کسی اطلاق

می‌گردد که بتواند چهار خصلت اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف را در وجود خود تحقق بخشد. در مرتبه‌ای فراتر از آن، انسان کامل آزاد کسی است که افزون بر این چهار ویژگی پیشین قادر است چهار ویژگی دیگر یعنی ترک، عزلت، قناعت و خمول را به ویژگی‌های خود بیافزاید. از منظری دیگر انسان کامل در مفهوم عام کسی است که بتواند به خواص و حقایق اشیا آگاهی یابد. عنصر اصلی افعال انسان را باید در راحت‌رسانی به خلق، نهادن رسوم نیک و برچیدن رسوم بد دانست. در مجموع بایستی گفت که انسان کامل در عالی‌ترین وجه ممکن کسی است که بتواند خود را از حیث علم و اخلاق کامل نماید.

انسان کامل در مفهوم خاص از لحاظ حجم مطلب، مختصر و درعین حال مهم‌ترین بخش از آرای نسفی را تشکیل داده است. از لحاظ مصادیق باید گفت که تعداد معدودی را در خود جای داده است و تنها شامل افراد خاصی می‌گردد. بر خلاف دسته پیشین در این دیدگاه، انسان کامل افزون بر اخلاق و علم، قدرت و همت را نیز به شکل کامل آن داراست. این ویژگی خاص سبب گردیده تا انسان کامل در مرتبه‌ای فراتر از مقام رضا قرار گیرد. صاحبان این مرتبه از کمال پیش از مرگ طبیعی از دنیا رفته و ساکنان سرای آخرت محسوب می‌شوند. به همین جهت هرچه اراده کنند، همان خواهد شد. این بخش که محتوای اصلی آن برگرفته از مشایخ نسفی است، تعداد ولی یا همان انسان کامل مطلق را تنها دوازده تن می‌داند و این طیف از اولیا نزد نسفی تا بدان اندازه اعتبار دارند که قوام عالم را وابسته به وجود آن‌ها می‌داند که این کاملان درحقیقت همان ائمه شیعه می‌باشند.

پی‌نوشت

۱. پیش از ورود به محتوای این بحث، نکته مهمی که بایستی متذکر شد، این است که نسفی در پرداختن به موضوع صاحب‌الزمان، آن را از زبان شیخ خود بیان می‌دارد. این فصل در آثار او تنها جایی است که آرای استاد خود را به تفصیل بررسی کرده است و گنجانیدن این آرا در اثر خود نمی‌تواند تنها نقل قول و یا تواضع نسفی در برابر استاد خود باشد؛ زیرا در خلال همین بحث، نسفی سخنان سعدالدین را تأیید کرده و به تکمیل آن‌ها می‌پردازد. به همین جهت چنین به نظر

می‌رسد که نسفی از بیان این مبحث از زبان خود تا اندازه‌ای واهمه داشته که این می‌تواند ناشی از اوضاع سیاسی- اجتماعی دوران وی و همچنین خفقان اندیشه‌های شیعی باشد. او این ناامنی ناشی از بازگو کردن عقاید خود را در ابتدای کتاب *كشف الحقائق* در جریان خوابی بازگو کرده که در آن رؤیا، پیامبر (ص) به او می‌گوید که آثار خود را پس از سال هفتصد قمری توزیع کند، زیرا اگر زودتر اقدام به بیان عقاید خود کند، حاسدان قصد جان وی خواهند کرد.

منابع

- آملی، حیدر. (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- افلاطون، جمهور. (۱۳۸۴)، ترجمه فؤاد رحمانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جیلی، عبدالکریم. (۲۰۰۵)، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، تصحیح ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۷)، «قلب المنقلب»، تصحیح نجیب مایل‌هروی، نقل از مجله معارف، دوره پنجم، شماره دوم.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۶۶)، *اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت*، از گزارش ابراهیم پورداوود، تهران: مروارید.
- رزمجو، حسین. (۱۳۷۵)، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۲)، *العروه لأهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح نجیب مایل‌هروی، تهران: مولی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- کلیما، اوتا کر. (۱۳۸۴)، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران: توس.

- کنفوسیوس، (۱۳۸۳)، مکالمات، ترجمه حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ماسینیون، لویی. (۱۹۷۶)، الانسان الكامل فی الاسلام، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت: الكويت.
- مهرین دین‌بهی، مهرداد. (۱۳۶۲)، فلسفه دین زرتشت، تهران: فروهر.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۶۲)، آداب الصوفیه، تهران: زوار.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱)، کتاب الانسان الكامل، به کوشش ماریژان موله، تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۷۹)، بیان التنزیل، تصحیح علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۳۵۲)، مقصد اقصی، ذیل اشعه اللمعات جامی، تصحیح حامد ربانی، تهران: گنجینه.
- Holy Bible, Matthew [19:28-29].
- Seyyed Hossein Nasr and Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr. (1988), *Shi'ism: Doctorines, Thought and Spirituality*, State University of New York press, New York.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.