

سیمای پیامبر اکرم (ص) به عنوان «انسان کامل» و «کمال انسانی» در خمسه نظامی گنجوی

سعید قاسمی پُرشکوه* - عباسعلی وفایی**

چکیده

موضوع انسان کامل از گذشته تاکنون همواره از مباحث مورد تحقیق در ادب عرفانی و فارسی بوده است و برخی از بزرگان ادب فارسی مانند سنایی، مولوی، عطار و... به داشتن آرای عرفانی در این باره مشهورند؛ برخی نیز بیرون از دسته عرفا هستند که در آثارشان رگه‌هایی از عرفان دیده می‌شود مانند حکیم نظامی گنجوی در این جستار تلاش بر این است که یکی از موضوعات اصلی تفکر عرفانی اسلامی یعنی سیمای پیامبر اکرم (ص) به عنوان «انسان کامل» و «کمال انسانی» در آثار نظامی بررسی و تجزیه و تحلیل شود و به این پرسش پاسخ داده شود که حقیقت محمدی (ص) در خمسه نظامی چگونه تجلی یافته است و «انسان کامل محمدی» در نظر نظامی چگونه تعریف می‌شود و آراء و اندیشه‌های حکیمی چون او درباره حقیقت اکمل نوع انسانی یعنی پیامبر اکرم (ص) چیست. بدین منظور، ابتدا مفهوم «انسان» و سپس موضوع حقیقت محمدی به عنوان «انسان کامل» و «کمال انسانی» در آثار و اندیشه‌های نظامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

خمسه نظامی، عرفان اسلامی، حقیقت محمدی، انسان کامل، تمثیل.

مقدمه

در تاریخ ادب فارسی عارفان و شاعران بسیاری بودند که موضوع حقیقت انسان کامل را به تصویر کشیده‌اند و سخنان بسیاری در این زمینه بر زبان قلم آورده‌اند. یکی از این شاعران که از حکمت بهره‌مند است و به ادعای خود در حکمت گوش پیچ دیگران است^۱، حکیم نظامی گنجوی است. وی در جای‌جای آثار خود در این باره سخن به میان آورده و حقیقت کمال انسانی یعنی پیامبر اکرم (ص) را به شیوه‌های گوناگونی به نمایش گذاشته است که با انسان کامل عارفانه

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسؤل) Saeedghpo@chmail.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی a_a_vafaei@atu.ac.ir

شبهات زیادی دارد. از گذشته تاکنون در آثار نظامی گنجوی بیشتر به مباحث کلامی، زبانی، ادبی توجه نشان داده‌اند و از آنجا که کار متکلمان به گونه‌ای تنها اثبات هستی خداست^۱، به مسأله عرفان در آثار وی توجه چندانی نشده و موضوع‌های عرفانی به دقت در آثار وی مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است. این در حالی است که شاعر عارفی چون نورالدین عبدالرحمن جامی در نفحات الأنس مَهر تأییدی بر این ادعا می‌گذارد که منظومه‌های نظامی گنجوی پُر از معارف و حقایق است و می‌گوید: «اکثر آن‌ها اگرچه به حسب صورت افسانه است اما از روی حقیقت، کشف حقایق و معارف را بهانه است» (جامی، ۱۳۳۷: ۶۰۹). این جستار در پی آن است که موضوع «انسان کامل» بلکه «کمال انسان» را در آثار نظامی گنجوی بررسی کند و به پاسخ این پرسش‌ها دست یابد که «انسان» در خمسه نظامی چگونه چهره‌ای دارد و آیا در این باره میان اندیشه‌های نظامی و افکار و عقاید عرفانی همانندی وجود دارد یا متکلمی چون او به کلی فارغ و به دور از چنین اندیشه‌های عرفانی بوده است؟ هدف این جستار، بررسی «انسان کامل» و «کمال انسان» در آثار نظامی با توجه به آرا و اندیشه‌های پیش از اوست و برای مقایسه اندیشه‌های او با عارفان پس از او، به آرای عارفان به صورت فرعی ارجاع داده شده تا شبهه مقایسه آرای نظامی با نظرهای عارفان نامدار پس از او پیش نیاید. از آنجا که تاکنون آرای نظامی گنجوی در باب موضوع مقاله حاضر به صورت تطبیقی با آثار عارفانه مورد بررسی قرار نگرفته است لذا ضرورت پژوهشی این‌گونه احساس می‌شد.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع «انسان» در آثار نظامی گنجوی پیش از این پژوهش‌هایی انجام شده ولی بیشتر به موضوع «انسان» به عنوان نوع و گونه انسان توجه گردیده است؛ به عنوان نمونه دکتر منصور ثروت در کتاب گنجینه حکمت در آثار نظامی تنها به موضوع «شناخت انسان» پرداخته‌اند.

شیوه پژوهش

شیوه پژوهش در این جستار شامل جمع‌آوری مطالب و روش تحقیق در آن از نوع کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل محتوا و ابزار گردآوری اطلاعات نیز فیش‌برداری است.

۱) چهره انسان در آثار و اندیشه‌های نظامی گنجوی

موضوع شناخت انسان همواره یکی از دغدغه‌های ذهنی بشر در طول تاریخ بوده است و جمله سقراط مبنی بر «خود را بشناس» جمله‌ای پرآوازه است که می‌توان گفت همین جمله کوتاه مستند صوفیان و عارفان گردیده است و حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نیز به نوعی بیانگر همین مفهوم است یا حتی برخی چون کندی، فلسفه را به شناخت انسان از خود تعریف کرده‌اند (رک: شجاری، ۱۳۸۳: ۸۶). نظامی گنجوی نیز نه به عنوان صوفی صیرف یا زاهد و حکیم و... بلکه به عنوان شاعری زبردست که بسیاری از اندیشه‌های او رنگ و بوی عرفانی دارد، به «انسان» و حقیقت او توجه خاصی دارد و در جای‌جای آثارش به این موضوع پرداخته است. اندیشه او در این باره، حول سه محور می‌گردد؛ نخست «انسان» را به عنوان «نخستین بشر و آدم ابوالبشر» مورد بررسی قرار می‌دهد. دوم به «انسان» به

عنوان «نوع انسان» و «موجودی خاکی ضعیف و در عین حال اشرف مخلوقات» می‌نگرد که این دو دیدگاه او برگرفته از تعالیم قرآنی است و گاهی نیز به او به عنوان «انسان کامل و حقیقت انسانی» نگاه می‌کند، به‌ویژه به عنوان انسان نمونه و کاملی که نمونه‌ی اعلای آن پیامبر اکرم (ص) است و آن حضرت را به عنوان «انسان کامل» معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، انسان را به عنوان «حقیقت محمدیه» مورد توجه قرار می‌دهد.

۲) انسان به عنوان نخستین بشر و آدم ابوالبشر

نظامی در خسرو و شیرین از زبان موبد می‌گوید که پس از آفرینش جن و پریان، آدم (ع) آخرین فرزند بطن زمین بود:

جهان را اولین بطنی زمی بود زمین را آخرین بطن آدمی بود

(نظامی، ۱۳۷۸: ۴۰۳)

وی در مقالت اول از مقالات بیستگانه مخزن‌الاسرار درباره آفرینش «آدم» (ع) سخن گفته است و ویژگی‌های او را برشمرده است و می‌گوید وی نخستین بشرزاده‌ی مقبلی است که از نهانخانه‌ی عدم به سوی وجود آمد و در خانه خلقت را باز کرد و بنا بر آیه کریمه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً: من در روی زمین، جانشینی [= نماینده‌ای] قرار خواهم داد» (بقره، ۳۰)، علم خلافت را آراسته و خداوند بدو تعلیم داده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا: سپس علم اسماء را همگی به آدم آموخت» (بقره، ۳۱). او کسی است که قدرت بکر یا بکری قدرت خداوند در آفرینش او به کار رفته است و خداوند بنا بر حدیث قدسی «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدَيَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۳۶) به دو دست خویش گل او را ورزیده است. سپس شاعر ویژگی‌های آدم (ع) را به عنوان نخستین بشر در این مقاله یاد می‌کند. برخی از ابیات آغازین این مقاله به قرار زیر است:

اول کاین عشق پرستی نبود	در عدم آوازه هستی نبود
مقبلی از کتم عدم ساز کرد	سوی وجود آمد و در باز کرد
بازپسین طفل پری زادگان	پیشترین بشری زادگان
آن به خلافت علم آراسته	چون علم افتاده و برخاسته
«عَلَّمَ آدَمَ» صفت پاک او	«خَمَّرَ طِينَةَ» شرف خاک او
آن به گهر هم کدر و هم صفی	هم محک و هم زر و هم صیرفی

(نظامی، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۰)

این آدم همان آدم ابوالبشر است که گناه کرد:

زلف زمین در بر آدم فکند خال «عَصَى» بر رخ آدم فکند

(نظامی، ۱۳۸۰: ۵)

از اینجاست که گناه و گناهکاری، رسم کهن آدم است:

وگر دارم گناه، آن دل رحیم است گناه آدمی رسم قدیم است

(نظامی، ۱۳۷۸: ۳۱۲)

اما آدم (ع) همچنانکه در قرآن کریم و احادیث و روایات آمده، از گناهش توبه کرد: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ

عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ: سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت (و با آن‌ها توبه کرد) و خداوند توبه او را پذیرفت زیرا خداوند توبه‌پذیر و مهربان است» (بقره، ۳۳). نظامی نیز می‌گوید:

آدم از آن دانه که شد هیضه دار توبه شدش گلشکر خوشگوار
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۸)

۳) انسان به عنوان نوع و گونه انسان و آدمی

در این دیدگاه، شاعر با تفکری قرآنی به «انسان» به عنوان موجودی ضعیف می‌نگرد که از خاک آفریده شده است:

ای همه هستی ز تو پیدا شده خاکِ ضعیف از تو توانا شده
(نظامی، ۱۳۸۰: ۷)

و به صراحت او را سرشته از «گل» و «ضعف» را لازمه وجود خاکی انسان می‌داند و خود را به عنوان نوع «انسان»، «مشتی خاک» می‌خواند:

خدایا چون گل ما را سرشتی وثیقت‌نامه‌ای بر ما نوشتی
به ما بر خدمت خود عرض کردی جزای آن به خود بر عرض کردی
چو ما با ضعف خود در بند آنیم که بگذاریم خدمت تا توانیم
تو با چندان عنایت‌ها که داری ضعیفان را کجا ضایع گذاری
(نظامی، ۱۳۷۸: ۸)

این «انسان» که خداوند متعال بر او وثیقت‌نامه نوشته، یادآور این آیات از قرآن کریم است که می‌فرماید با بنی‌آدم عهد کردیم که شیطان را نپرستند که دشمن آنهاست: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ: آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟» (یس، ۶۰) همچنان که با آدم ابوالبشر نیز چنین عهدی رفته بود ولی او عهد الهی را فراموش کرد و در این راه استوار قدم نبود: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا: پیش از این، از آدم پیمان گرفته بودیم اما او فراموش کرد و عزم استواری برای او نیافتیم» (طه، ۱۱۵). افزون بر جنسیت نخست آدمی که خاک است، نظامی این اندیشه طبیعی و قرآنی را نیز در ذهن دارد که آدمی از جنس آب و نطفه است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ...: ای مردم! اگر در رستخیز شک دارید (به این نکته توجه کنید که) ما شما را از خاک آفریدیم، سپس از نطفه و بعد از خون بسته شده...» (الحج، ۵)؛ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا: او کسی است که از آب، انسانی را آفرید، سپس او را نسب و سبب قرار داد (و نسل او را از این دو طریق گسترش داد) و پروردگار تو همواره توانا بوده است» (الفرقان، ۵۴) و آیات دیگر از این دست که در قرآن بسیار است. نظامی نیز می‌گوید:

جز او کیست کز خاک آدم سرشت؟ بر آب این چنین نقش داند نوشت؟
(نظامی، ۱۳۸۳: ۱۷)

مریز آب خود را در این تیره خاک کز این آب شد آدمی تابناک
(نظامی، ۱۳۸۳: ۶۶)

در این دیدگاه است که می‌توان گفت «در نظر نظامی، وجود آدمی از دو عنصر زمینی و خاکی و آسمانی و علوی،

یعنی جسم و جان یا تن و روان تشکیل شده است. هر یک از دو عنصر کالبد و روح ویژگی‌های مخصوص به خود را داراست و به اقتضای هر کدام انسان در کشاکش دائمی نیازهای روحانی و جسمانی قرار دارد» (ثروت، ۱۳۷۰: ۸۱). این نوع انسان را می‌توان، اطلاق انسان بر نوع بشر بنا بر مضمون دانست (ر.ک: سعاد، ۱۴۰۱: ۱۵۳). نظامی در یک موضع از مخزن‌الأسرار خود، مخلوقات را پرورده نوری ازلی می‌داند که از این میان، انسان بیش از دیگران مورد عنایت بوده است و بدین ترتیب، به وجهه خاصی برای شرافت انسان بر سایر مخلوقات قائل است:

زان ازلی نور که پرورده‌اند در تو زیادت نظری کرده‌اند
(نظامی، ۱۳۸۰: ۷۷)

اما در موضع دیگر، همین نوع انسان را که در او زیادت نظری داشته‌اند، به مرتبه انسان ازلی می‌رساند و در واقع، مخاطب را به عنوان انسان نوعی، طائر فضای ازلی می‌خواند که به پر عشق در آن فضا در طیران بود و پس از ماندگی و خستگی، بدین عالم آب و گل سایه انداخت و درآمد و در نهایت، دوباره به همان مرتبه ازلی کوچ خواهد کرد:

اول کاین ملک به نامت نبود وین ده ویرانه به نامت نبود
فرّ همای حَمَلی داشتی اوج هوای ازلی داشتی
گرچه پر عشق تو غایت نداشت راه ابد نیز نهایت نداشت
مانده شدی قصد زمین ساختی سایه بر این آب و گل انداختی
باز چو تنگ آبی از این تنگنای دامن خورشید کشی زیر پای
(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۱۸)

حال اگر در این ابیات دقت شود، این سؤال را می‌توان مطرح کرد که آیا این «اوج هوای ازلی داشتن» آدمی، یادآور بحث «انسان کامل ازلی» که عارفان پس از نظامی گنجوی آن را یاد کرده‌اند، نیست؟! اگر این سخن نظامی را با سخن شاعران عارفی چون بیدل دهلوی از عارفان شاعر و یا شاعران عارف قرن یازدهم و دوازدهم که در عرفان خود پیرو محیی‌الدین ابن عربی نیز بود، مقایسه کنیم، آیا مبسوط این مفهوم را نمی‌توان در «جام آدمی» از مثنوی محیط اعظم او مشاهده کرد؟! اگر به مثنوی اخیر توجه گردد، همین دو سه بیت مذکور از نظامی را که به نوعی سیر دایره‌ای وجود یا «سیر من الوجود إلى الوجود» است، تبیین می‌کند و خود به گونه‌ای به کمال نوع انسانی به صورت عام اشاره دارد. حال، نظامی برای این چنین انسانی که از مرتبه ازلی بدین عالم تنزل وجودی داشته و درآمده، پس از درآمدن به حیّز و کسوت جسمانی ویژگی‌هایی برمی‌شمارد که برخی از آنها عبارتند از:

- اشرف مخلوقات بودن:

تو آدمیی بدین شریفی با غول چرا کنی حریفی
(نظامی، ۱۳۷۹: ۱۴۹)

- آدمی با دانش به مقام برتر از فرشتگان می‌رسد:

سگ به دانش چو راست رشته شود، آدمی شاید آر فرشته شود
(نظامی، ۱۳۸۲: ۵۳)

- خداوند متعال آدمی را از کرامت سرشته است:

این شخص نه آدمی، فرشته است کایزد ز کرامتش سرشته است

(نظامی، ۱۳۷۹: ۱۶۴)

این سخن اشارتی است به آیه کریمه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم» (الإسراء، ۷۰).

- آفرینش آدمی در رنج: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ: ما انسان را در رنج آفریدیم» (البلد، ۴).

خاک تو آمیخته رنجهاست در دل این خاک بسی گنجهاست

(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۱۷)

ما ز پی رنج پدید آمدیم نز جهت گفت و شنید آمدیم

(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۱)

- آدمی بدون خرد، دیوی است در صورت آدمی:

هر که داد خرد نداند داد آدمی صورت است و دیونهاد

(نظامی، ۱۳۸۰: ۳۹)

- ناسپاس بودن: «وَلَيْنَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ: و اگر از جانب خویش، نعمتی به

انسان بچشانیم سپس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود!» (هود، ۹)؛

آن آدمی است کز دلیری کفر آرد وقت نیم سیری

(نظامی، ۱۳۷۹: ۵۳)

افزون بر این موارد، نظامی ویژگی‌های دیگری را برای آدمی برمی‌شمارد که در آثارش پراکنده است و این جستار گنجایش احصای همه آن‌ها را ندارد و برای همین، به موارد یاد شده بسنده می‌شود (برای آگاهی بیشتر از این دیدگاه درباره نوع آدمی رک: ثروت، ۱۳۷۰: ۹۰-۹۱؛ بحث شناخت انسان).

۴) انسان به عنوان انسان کامل و حقیقت محمدیه

در آثار نظامی درباره «انسان» دیدگاه سومی ارائه شده است که به «انسان کامل» نزدیک است. البته با این یادآوری که انسان کاملی که در آثار نظامی دیده می‌شود، دقیقاً همانند انسان کامل عارفان دوره پس از او نیست؛ همان انسان کاملی که با ظهور محیی‌الدین ابن عربی وارد عرصه شعر و ادب فارسی شد و برخی بر این باورند که اولین بار او بود که این اصطلاح را به کار برد و آن را بسط و گسترش داد و پیش از او از چنین لفظی استفاده نمی‌شد (رک: رضائی، بی‌تا: ۵۰) بن‌مایه موضوع «انسان کامل» نظامی که برگرفته از تفکر صوفیانه است، به «حقیقت محمدیه» در نظر صوفیه و عارفان پس از او بسیار شبیه است، هرچند برخی بر این عقیده‌اند که «نظامی ظاهراً تا حدی مثل بعضی از صوفیه عصر، انسان کامل را به اقتضای فحوای اشارات قرآن در باب آفرینش آدم و به عنوان خلیفه الهی غایت خلقت عالم می‌یافته است» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۶۶). اما از سوی دیگر، موضوع «انسان کامل» را به صورت خاص، به سخنان برخی از صوفیان

نامدار پیش از عصر نظامی نیز نسبت داده‌اند و معتقدند که: «یکی از اندیشه‌های اصیل و والای صوفیه، نظر آن‌ها درباره انسان کامل است... در میان متصوفه اشاره به نام تنی چند از مشایخ که از انسان کامل سخن به میان آورده‌اند، ضروری است. حلاج نخستین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیموده است و مظهر کامل صفات عالی شده است، نام برده است و خود را نیز سالکی می‌دانست که به چنین مقامی نائل شده است و می‌دانیم که سرانجام نیز در این راه جان خود را از دست داد. پس از حلاج نیز «بایزید بسطامی» اصطلاح «الکامل التمام» را برای انسان نمونه خود به کار برد» (نصری، ۱۳۷۶: ۱۷۹). البته گفته می‌شود که «حلاج با استناد به حدیث نبوی إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ، انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی و حسی، دارای جنبه لاهوتی دانست که ساری در دیگر اشیاء است. بدین ترتیب انسان را در میان سایر اجزای عالم، به شرف داشتن صورت الهی مخصوص گردانید» (نصری، ۱۳۸۴: ۶۰). عرفا با استناد به تعبیر شریف پیامبر خاتم (ص) که فرمود: «اول ما خلق الله نوری» معتقدند که نور و حقیقت محمدی، تجلی نخستین و همان روح الهی است که پنج حضرت مراتب وجود را روشن کرده و در حضرت پنجم در آدم دمیده شده است و مبدأ حیات و روح همه چیز و واسطه بین خدا و بندگانش گردیده است (نصری، ۱۳۸۴: ۸۸-۸۷). اینکه نظامی در آثار خود به سخنان حلاج نظر داشته است، امری بدیهی است، همچنان که در نخستین منظومه‌اش به کنایه درباره سخن شطح‌آمیز حلاج مبنی بر «أنا الحق» گفتنش، می‌گوید:

چون قدمت بانگ بر ابلق زند جز تو که یارد که «أنا الحق» زند

(نظامی، ۱۳۸۰: ۷)

یا چند بیت پس از همین بیت از منظومه یاد شده، دقیقاً به سخنی از حلاج اشاره و گویی سخن حلاج را ترجمه کرده است، چنان که می‌گوید:

پرده برانداز و برون آی فرد گر منم آن پرده به هم درنورد

(نظامی، ۱۳۸۰: ۸)

و بیت منسوب به حلاج که بعدها توسط عارفانی همچون محیی‌الدین ابن عربی در فتوحات مکّیه مورد استناد واقع شد، به قرار زیر است:

ببینی و بینک ائنی ینازغنی فارع بطفیک ائنی من البین

(حلاج، ۱۳۸۶: ۳۶۷)

میان من و تو، من حجاب و حائل هستم؛ پس به لطف خویش، مرا از میان (من و خود) بردار.

البته در میان اندیشه‌های حلاج و نظامی مشابهت‌های بسیار دیگری در برخی موضوعات عرفانی مانند وجود و وحدت شهود و... دیده می‌شود که در این پژوهش مجال بررسی همه آن‌ها نیست و از این روی، تنها بر اندیشه‌های نظامی درباره موضوع «انسان کامل» تأکید می‌شود و به برخی ویژگی‌های او اشاره و از موضوعات فرعی چشم پوشیده می‌شود. با این یادآوری که مقصود از ذکر ابیاتی از حلاج، این نیست که اندیشه‌های این دو، مورد سنجش قرار گیرد و تکیه این جستار بر اندیشه‌های وارد شده در آثار خود نظامی گنجوی است و ابیات یاد شده از باب تذکر بود بر اینکه اولاً نظامی به صوفیه پیش از خود توجه و عنایت داشته است و ثانیاً مستند بسیاری از مباحث یاد شده در کتاب‌های عرفانی پس از دوره نظامی، سخنان صوفیان پیش از اوست؛ به عنوان نمونه ابن عربی در جای‌جای بسیاری از آثارش،

به‌ویژه دو اثر فتوحات مکّیه و فصوص الحکم خود، به سخنان کسانی چون بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج و سهل تُستری و جز اینها اشاره و استناد می‌کند و اندیشه‌های خویش را با سخنان این فرقه توجیه و تحلیل می‌کند.

۴-۱) انسان کامل؛ واسطه آفرینش

انسان کامل به تعبیر صوفیه و عرفای قرن هفت به بعد، هدف و مقصود از آفرینش عالم است و هدف و توجّه ایجاد، او بود و اگر انسان کامل نبود، آفرینش هم نبود. این تعبیر را در زبان عارفان می‌توان با تعبیر آخرین مخلوق بودن آدم در زبان احادیث و روایات مرتبط دانست، چنان که در احادیث و روایات مختلف آمده است که آدمی پس از همه کائنات پدید آمده است: «و خلق آدم بعد العصر من یوم الجمعة، فی آخر ساعة من ساعاته، فیما بین العصر و اللیل» (نجم رازی، ۱۳۷۷: ۵۳).

از سویی، عرفا می‌گویند علت غایی آفرینش عالم و مقصود از خلق جهان و کائنات این است که ذات باری تعالی در جهان به نهایت جلا و جلوه خود برسد و از این روی مجلایی را خواستار بود که ظهور آن ذات متعال را برتابد و رؤیت آن ذات در این مجلا ممکن باشد. از اینجاست که انسان کامل همچون آینه‌ای برای ذات الهی آفریده شد تا ذات کامل الهی در ذات کامل انسان کامل قابل رؤیت باشد، هر چند ذات اقدس الهی به ذاته در ذات خود بی‌هیچ زیادتیی می‌نگریست^۲، اما با وجود این، ذات الهی خواهان آن بود که شناخته شود به حکم حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۸۶) و در مظاهر خود، چنان که هست، خویش را ببیند^۳. از این روی آینه کمال‌نما و تمام‌نمایی آفرید که خود را در آن ببیند و آن آینه همان «انسان کامل» بود. خداوند متعال عالم را همچون پیکری آفرید و با آفرینش «انسان کامل»، روح در پیکر عالم دمید و در واقع، «انسان کامل» همچون روح در پیکر عالم است. این روح «انسان کامل»، غایت آفرینش عالم بود و اگر این روح نبود، پیکر عالم هم خلق نمی‌شد و تا زمانی که این روح هست، پیکر عالم نیز هست و با فناي «انسان کامل»، جسد عالم هم نابود خواهد شد^۴.

از سوی دیگر، عرفا بر این عقیده‌اند که آن «انسان کامل» که به تمام و کمال بتواند آینه ذات الهی باشد، تنها پیامبر اکرم (ص) بوده است و اوست که از سویی به حکم حدیث معروف «لولاک لما خلقت افلاک» غایت و هدف ایجاد عالم بوده است و تمام آفرینش به خاطر وجود مبارک آن حضرت (ص) پدید آمده است و همچنین آن حضرت (ص) کامل‌ترین انسان در تمام دوران آفرینش بوده است و به عبارت دیگر، اکمل وجود انسان بود^۵ و نیز روح او (ص) بنا بر حدیث شریف «أول ما خلق الله نوری» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۶۴)، نخستین آفریده خداوند متعال در عالم بود و از این روی، روح او در تمام عالم دمیده شده است. بعد از ابن عربی، عبدالکریم جیلی در باب شصتم از کتاب انسان کامل خود می‌گوید: «این باب درباره انسان کامل، یعنی حضرت محمد (ص) است و ایشان مصداق انسان کامل و سایر انبیاء و اولیاء از باب الحاق کامل به اکمل به او ملحق هستند. در نوشته‌های من نیز هرگاه لفظ انسان کامل به طور مطلق به کار رفته، مرادم حضرت محمد (ص) است؛ زیرا در این نامگذاری اشاره‌ها و حقایقی نهفته است که اسناد آن به غیر آن حضرت روا نیست. انسان کامل در همه هستی یکی بیش نیست لکن از جلوه‌های متعدد برخوردار است و در هر زمانی از او با نام خاصی یاد می‌شود» (رمضانی، ۱۳۸۵: ۶۷). در این نقطه است که موضوع «انسان کامل» و «حقیقت محمدیه» به هم گره می‌خورد و به عبارت بهتر، می‌توان گفت در اینجاست که حقیقت «انسان کامل» و «حقیقت محمدی» با هم یکی و یکسان می‌شود. نظامی گنجوی نیز پیامبر اکرم (ص) و حقیقت او را انسان کاملی می‌داند که همه آفرینش برای

او (ص) و به خاطر او پدید آمده است و او (ص) واسطه آفرینش عالم و آدم و نیز مایه روشنی چشم خاکیان و افلاکیان است (نیز، رک: تمثیل‌های مذکور در بخش ۵-۱ در ادامه این جستار):

هر چه زیگانه و خیل توآند	جمله در این خانه طفیل توآند
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۷)	
به معنی کیمیای خاک آدم	به صورت توتیای چشم عالم
(نظامی، ۱۳۸۲: ۱۱)	
ای خاک تو توتیای بی‌نش	روشن به تو چشم آفرینش
(نظامی، ۱۳۷۹: ۸)	
صاحب طرف ولایت جود	مقصود جهان جهان مقصود
(نظامی، ۱۳۷۹: ۹)	
محمد کازل تا ابد هر چه هست	به آرایش نام او نقش بست
چراغی که پروانه بی‌نش بدوست	فروغ همه آفرینش بدوست...
چراغی که تا او نیفروخت نور	ز چشم جهان روشنی بود دور
(نظامی، ۱۳۸۱: ۱۵)	

۲-۴) قدرت تصرف انسان کامل در عالم

عرفا بر این باورند که انسان کامل که روح عالم است، قادر به تصرف در عالم به مثابه جسم و جسد خود است که این عقیده در آثار محیی‌الدین ابن عربی و پیروان او بسیار مشهور است چنان که جامی نیز در نقدالنصوص بر این مطلب تأکید کرده است.^۷ نظامی گنجوی نیز به گونه‌ای پوشیده همین سخن را درباره پیامبر اکرم (ص) بیان کرده است اما در ابتدا باید گفت که از نظر وی، پیامبر (ص) «انسان کامل» تمام دوران‌ها از ازل تا به ابد است و او پیامبر اکرم (ص) را اولین و آخرین انسان کامل و بلکه کامل‌ترین انسان همه ادوار می‌داند. اما نظر نظامی در این باره صریح نیست و نیاز به دقت دارد؛ به عنوان نمونه در جایی می‌گوید:

خط فلک خطه میدان توست	گوی زمین در خم چوگان توست
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۹)	

یعنی خط فلک که میم است خطه میدان کار نبوی است و به عبارتی چون میمی که در خط و نگارش واژه احمد است و زمین که چون گوی است (یعنی همان میم احمدی) در خم چوگان احمد است و این خود یعنی دلیل وجود میم در واژه احمد این است که اولاً جهان در ذات نبوی همچون حرف میم در واژه احمد غرق است: جهانی اندرین یک میم غرق است (شبستری، ۱۳۷۷: ۳۴) یا به قول بیدل دهلوی:

ز آغوش احد یک میم جوشید	که بی‌رنگی لباس رنگ پوشید
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ۳/ ۴۱۰)	

ثانیاً به همین دلیل نخست، آن حضرت (ص) قدرت و توان تصرف در جهان را دارد که نشان کامل بودن آن حضرت است و این انسان کامل است که قدرت تصرف در جهان و امور جهان را دارد و برای همین نظامی این بیت را پس از بیت زیر آورده است:

خیز و به از چرخ مداری بکن
او نکند کار، تو کاری بکن
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۹)

و بیت بعد از آن نیز چنین است:

تا ز عدم گردد فنا برنخواست
می تک و می تا ز که میدان تو راست
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۹)

این یعنی روح انسان کامل در جهان پایدار است و نظامی قائل به این است که آن انسان کامل، پیامبر اکرم (ص) بوده است که جز حرف وجود او دیگر حروف نقص دارند و می‌توان بر حرف همگان، جز بر حرف وجود آن حضرت (ص)، انگشت نقصان نهاد:

حرف همه خلق شد انگشت رس
حرف تو بی زحمت انگشت کس
(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۲)

وی در جایی دیگر این تصرف انسان کامل پس از مرگ را در خطاب به پیامبر اکرم (ص) چنین باز می‌نماید:

ز آفت این خانه آفت پذیر
هر چه رضای تو به جز راست نیست
گر نظر از راه عنایت کنی
دایره بنمای به انگشت دست
دست برآور همه را دست گیر
با تو کسی را سر و اخواست نیست
جمله مهمات کفایت کنی
تا به تو بخشیده شود هر چه هست
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۶)

این ابیات در خطاب به پیامبر اکرم (ص) سروده شده است که از دنیا چشم فرو بسته است و از حیات دنیوی بهره‌ای ندارد اما با وجود این، قادر به انجام اموری است که شاعر از او می‌طلبد؛ به‌ویژه در بیت آخر به خوبی آشکار است که اگر چنین انسان کاملی بخواهد و با انگشت دست دایره‌ای بسازد و بنماید و به عبارتی تمام دایره میم مُلک و هستی را به انگشت فراگیرد و نشان دهد، هر چه هست، به خاطر اشارت و خواست او بخشیده و آمرزیده خواهد شد. چنان که یاد شد در زبان عارفان «انسان کامل» همچون روح برای جسد عالم است و همچنان که روح در تن توانایی تصرف دارد، انسان کامل نیز در عالم توان تصرف دارد. به خاطر همین نسبت روح با تن و تشابه آن با انسان کامل و عالم، عارفان، انسان را «عالم اصغر و صغیر» و عالم را «انسان کبیر» نام نهاده‌اند. این اصطلاحات را پیش از عارفانی چون محیی‌الدین ابن عربی و پیروان او، صوفیانی چون نجم‌الدین رازی که بوی عرفان از آثارشان برمی‌خیزد، نیز به کار برده‌اند، چنان که در مرصادالعباد آمده است: «حضرت خداوند آسمان و زمین و هر چه در وی است، به شش شبانه روز آفرید... و در آن تشریف بیدی ارزانی نداشت، با آنک عالم کبری بود. اینجا آدم را که عالم صغری بود، می‌آفرید، حواله به چهل روز کرد و تشریف خلعت بیدی ارزانی داشت» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۸۱)^۸. از این روی است که عارفان برای شناخت عالم، آدمی را به خود ارجاع می‌دهند؛ چون بر این باورند که هر آنچه در این عالم است، در وجود آدمی نیز یافت می‌شود، همچنان که نجم رازی می‌گوید:

ای نسخه نامه الهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
وی آینه جمال شاهی که تویی
در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۳)

نظامی گنجوی نیز مانند نجم‌الدین رازی بر همین باور است و در خطاب به آدمی برای شناخت خود می‌گوید:

حروف کائنات از بازجویی همه در تست و تو در لوح اویسی
(نظامی، ۱۳۷۸: ۴).

خویشتن را چو خضر باز شناس تا خوری آب زندگی به قیاس
(نظامی، ۱۳۸۲: ۵۳)

این خود بیانگر آن است که انسان، مظهر اسما و صفات الهی و بشری است و یادآور بیت منسوب به امیرالمؤمنین، حضرت امام علی(ع) است که بسیاری از عرفا و حکما برای بیان مقصود خود بدان تمسک جسته‌اند:

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَ مَا تَشْعُرُ وَ دَاؤُكَ مِنْكَ وَ مَا تُبْصِرُ
أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ
(علی بن ابی طالب(ع): ۱۳۷۳: ۲۳۶)

دارویت در تو و تو ناینا تو بر آنی که خود تن آستی و بس
خود کتاب مبین تویی که نهان، دردت از تو و تونه خود بینا
لیک در تو نهفته یک دنیا با حروف تو می‌شود پیدا^۹

نظامی نیز با تمسک به حدیث شریف نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۵۳۴) در توصیه به مخاطب خود، آدمی را به شناخت خود فرامی‌خواند و او را آینه‌ای می‌داند که می‌تواند با شناخت نفس خود به شناخت حق تعالی نائل شود و به عبارتی همچون صوفی‌ای است که سیر درونی و معرفت نفسانی را بر سیر بیرونی و معرفت آفاقی ترجیح می‌دهد و دو عالم را در وجود آدمی موجود می‌بیند و آدمی را مجمل و مختصر و نسخه دو عالم می‌داند:

بدان خود را که از راه معانی بدین نزدیکی‌ات آینه در پیش
تو آن نوری که چرخ تپشت شمع است خدا را دانی از خود را بدانی
فلک چه بود؟ بدان دوری میندیش نمودار دو عالم در تو جمع است
(نظامی، ۱۳۷۸: ۴۱۱)

حال این پرسش اینجا مناسب می‌نماید که آیا این همان نظر و باور عرفای پس از عصر نظامی نیست که وی پیش‌تر از آن سخن به میان آورده است؟! آیا این سخن نظامی همچون این بیت از شبستری نیست که می‌گوید:

تویی تو نسخه نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی
(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۱۰)

۵) پیوند انسان کامل و حقیقت محمدیه در آثار نظامی

چنان که از آثار نظامی برمی‌آید، در اندیشه او، نبی مکرم اسلام (ص) همان انسان کاملی است که روح او (ص) در تمام جسم و جسد عالم دمیده شده است:

با چنان جان که هر دمش مددی است از زمین تا به آسمان جسدی است
آن جسد را حیات از این جان است همه تختند و او سلیمان است
(نظامی، ۱۳۸۲: ۸)

اما از این انسان کامل که در اندیشه حکیم نظامی همان حقیقت محمدیه است، در آثار او با تمثیل‌های گوناگونی یاد شده است که در ادامه بدین موضوع پرداخته می‌شود.

۵-۱) تمثیل‌های حقیقت محمدیه به عنوان «انسان کامل» در آثار نظامی

۵-۱-۱) تمثیل جسم و جان

نظامی برای تبیین حقیقت محمدیه به عنوان انسان کامل تمثیل‌هایی را در آثار خود ذکر می‌کند که نمایانگر مقام کمال انسانیت پیامبر (ص) و کامل بودن آن حضرت است و در این باره پای به وادی عرفان می‌گذارد و همچون صوفی عارفی سخن می‌گوید. یکی از تمثیل‌هایی که نظامی در آثارش درباره پیامبر (ص) آورده است، تمثیل جان برای جسم است. وی می‌گوید:

ما همه جسمیم یا جان تو باش ما همه موریم سلیمان تو باش
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۶)

در واقع، در این بیت پیامبر (ص) را به جانی مانند کرده است که در جسم همگان دمیده شده است که خود یادآور حدیث نبوی «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي» است. یا در هفت پیکر آن حضرت را سلیمانی معرفی می‌کند که در تخت کُلِّ جهان نشسته است: «همه تختند و او سلیمان است» (نظامی، ۱۳۸۲: ۸) و این نیز خود یادآور حدیث دیگری است که می‌فرماید: «أَنَا مِنْ اللَّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ مِنِّي». این تمثیل نشستن «جان» بر «تخت» قالب‌ها همان است که صاحب مرصادالعباد یاد کرده است: «پس روح پاک را بعد از آنکه چندین هزار سال در خلوت‌خانه حَظِيرَةُ قُدُسِ اَرْبَعِينَاتِ برآورده بود و در مقام بی‌واسطگی منظورِ نظرِ عنایت بوده و آدابِ خلافت و شرایط و رسوم نیابت از خداوند و منوب خویش گرفته که تا نایب و خلیفه پادشاه عمری در حضرت پادشاه ترتیب و رسوم جهانداری نیاموزد، اهلیت نیابت و خلافت نیابد، بر مرکب خاص و نَفَخْتُ فِيهِ سِوَارِ كَرْدَنْد... و با خلعتِ اضافتِ یاءِ مِنْ رُوحِي بر جملگی ممالک روحانی و جسمانی عبور دادند و در هر منزل و مرحله آنچه ژبده حقایق بود و جملگی و خلاصه دفاين و ذخایر آن مقام بود، در مرکب او روان کردند و او را در مملکت انسانیت بر تختِ قالب به خلافت نشانند و در حال جملگی ملاً اعلی از کروی و روحانی پیش تخت او به سجده درآمدند» (نجم رازی، ۱۳۷۷: ۸۶-۸۵). از همین روی است که نظامی گنجوی در جای دیگر، پیامبر اکرم (ص) را خلیفه و پادشاهی می‌داند که زمین، تخت و آسمان، تاج اوست:

تاج تو و تخت تو دارد جهان تخت زمین آمد و تاج آسمان
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۳)

از دو بیت یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که در نظر نظامی، طبق حدیث یاد شده فوق، روح نبی گرامی اسلام (ص) همان روح ازلی دمیده در پیکره بنی آدم است و روح او ازلی و ابدی است و در آسمان و زمین و هرچه در آنهاست و در تمام دوران دمیده شده است و چنان که پیش از این یاد شد، نظامی در منظومه هفت پیکر پا را فراتر می‌گذارد و این مفهوم را روشن‌تر بیان کرده است و از زمین تا به آسمان و تمام جهان را به مثابه جسدی بی‌روان می‌داند که آن حضرت (ص) جان و روح دمیده در کُلِّ جهان است:

با چنان جان که هر دمش مددی است، از زمین تا به آسمان جسدی است
آن جسد را حیات از این جان است همه تختند و او سلیمان است
(نظامی، ۱۳۸۲: ۸)

آیا این همانند سخن عارفان پس از نظامی گنجوی نیست که انسان کامل را روح دمیده در جسم جهان می‌دانند؟^{۱۰}

۲-۱-۵) تمثیل قطب و مرکز

انسان کامل قطبی است که افلاک وجود به دور او می‌گردند (ر.ک: العجم، ۱۹۹۹: ۱۰۸). از تمثیل‌های دیگری که نظامی برای وجود پیامبر (ص) یاد می‌کند، تمثیل قطب و مرکز است.^{۱۱} از دید نظامی گنجوی، پیامبر اکرم (ص) از سوی قطب و گرانیگاه این جهان است و می‌گوید:

بر همه سرخیل و سر خیر بود قطبِ گرانسنگِ سبک‌سیر بود
(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۳)

از سوی دیگر، در جای‌جای آثار خود، آن حضرت (ص) را «نقطه‌گه خانه رحمت»، «نقطه روشن‌تر پرگار کن»، «نقطه خط اولین پرگار» و «قائم ملک الهی» معرفی می‌کند:

نقطه‌گه خانه رحمت تویی خانه‌بر نقطه زحمت تویی
(نظامی، ۱۳۸۰: ۲۲)

نقطه روشن‌تر پرگار کن نکته برکات‌ترین سخن
(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۳)

نقطه خط اولین پرگار خاتم آخر آفرینش کار
نوبر باغ هفت چرخ کهن ذرّه التاج عقل و تاج سخن
کیست جز خواجه مؤیدرای احمد مرسل آن رسول خدای
(نظامی، ۱۳۸۲: ۶)

ملک را قائم الهی بود قائم‌انداز پادشاهی بود
(نظامی، ۱۳۸۲: ۷)

۳-۱-۵) تمثیل آئینه

افزون بر این موارد، نظامی گنجوی، همچون عارفان^{۱۲}، انسان و به‌ویژه پیامبر اکرم (ص) را آئینه می‌داند. این تمثیل آئینه بودن انسان در آثار صوفیان بسیار مشهور است و انسان را آئینه ذات الهی می‌دانند که خداوند متعال خود را در ذات آئینه‌سان انسان مشاهده می‌کند؛ به عنوان نمونه نجم دایه در این باره می‌گوید: «از این‌ها هیچ درست نیاید بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال‌نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارات و خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ بدین معنی باشد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۳). یا در مرموزات نیز می‌گوید: «أَنَا الْمِرْآةُ: من آئینه‌ام» (نجم‌الدین رازی: ۱۳۸۱: ۱۹). نظامی نیز بر همین باور است و از سویی در داستان آفرینش آدم، وی را آینه فرد معرفی می‌کند و می‌گوید:

شاهد نو فتنه افلاکیان نو خط فردآینه خاکیان
(نظامی، ۱۳۸۰: ۷۰)

از سوی دیگر، مطلق نوع انسان را آئینه می‌داند که نمودار دو عالم در ذات او جمع است و با شناخت خود می‌تواند به شناخت ذات باری تعالی دست یابد:

بدان خود را که از راه معانی
 بدین نزدیکی‌ات آینه در پیش
 خدا را دانی از خود را بدانی
 فلک چه بود؟ بدان دوری میندیش
 نمودار دو عالم در تو جمع است
 تو آن نوری که چرخ تپشت شمع است
 (نظامی، ۱۳۷۸: ۴۰۷)

همچنین یادآوری می‌شود که گاهی مقصود وی از «آینه»، همانند عارفان، «دل انسان» است؛ به عنوان نمونه در داستان اسکندر، دل زاهد غارنشین را که به نوعی حدیث «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» را به ذهن متبادر می‌کند، به آینه تشبیه کرده است و از زبان زاهد در خطاب به اسکندر می‌گوید:

نه آینه تنها تو داری به دست
 مرا در دل آینه‌ای نیز هست
 (نظامی، ۱۳۸۱: ۳۱۹)

یا همچنان که معتقد بسیاری از صوفیان عارف است که «خلاصه نفس انسان، دل است و دل آینه است» (نجم رازی، ۱۳۷۷: ۳)، وی نیز در چند جا از آثار خود، دل خویش را آینه دانسته است که موارد زیر از آن جمله‌اند:

چو من کردم آینه را تابناک
 پذیرنده شد پاک را جای پاک
 (نظامی، ۱۳۸۳: ۳۱)

گشته ز بس روشنی روی من
 آینه دل سر زانوی من
 (نظامی، ۱۳۸۰: ۳۱)

اما برای «آینه» بودن «پیامبر اکرم (ص)» به عنوان «انسان کامل»، نظامی در مخزن الاسرار می‌گوید:

روزن جانست چون بود صبح تاب
 ذره بُود عرش در آن آفتاب
 گرنه ز صبح آینه بیرون فتاد
 نور تو بر خاک زمین چون فتاد
 (نظامی، ۱۳۸۰: ۲۴)

شاعر در دو بیت بالا، پیامبر اکرم (ص) را به آفتابی صبح تاب تشبیه کرده است که عرش در نور آن آفتاب همچون ذره است و اگر آینه وجود آن حضرت (ص) از صبح خلقت بیرون نیامده و طلوع نکرده است، پس چگونه نور وجود او (ص) بر خاک زمین و زمینیان افتاده و تابیده است؟ در حقیقت، استفهام انکاری است؛ یعنی وجود آن حضرت (ص) همچون آفتاب است و از روزن جان آدمیان تابیده است. از سویی شاعر آینه را کنایه از آفتاب آورده است و از سوی دیگر، آن حضرت (ص) را به آفتاب که آینه است، تشبیه کرده است.^{۱۳} تمثیل آینه پس از دوره نظامی و با شروع عرفان مدرسی و علمی، در زبان شاعران عارف و عارفان شاعر بسیار رواج می‌یابد؛ به عنوان نمونه تمثیل مولانا در مثنوی معنوی خود درباره ماجرای رومیان و چینیان و صیقلی و آینه‌وار کردن دیوار توسط رومیان که بسیار مشهور است، در اقبالنامه نظامی گنجوی نیز بدان آمده است. یا بعدها کسی چون بیدل دهلوی از بسیاری کاربرد «آینه» به «شاعر آینه‌ها» مشهور شده است.

۱-۴-۵) تمثیل نور و ملائمت آن

علاوه بر تمثیل‌های یاد شده برای انسان و وجود نبوی، تمثیل دیگری که در آثار نظامی می‌توان از آن یاد کرد، تمثیل نور و ملائمت آن است. وی در آثار خود در بسیاری موارد، پیامبر را با واژگانی چون «نور»، «فروغ»، «شمع»، «چراغ»، «آفتاب»، «ماه» و... معرفی کرده و دیگر موجودات را از نور آن حضرت (ص) دانسته است از آن جمله می‌گوید:

فرش را نور و عرش را سایه (نظامی، ۱۳۸۲: ۶)	امّی و امّهات را مایه
شمع تو را ظلّ تو پروانه بس (نظامی، ۱۳۸۰: ۲۴)	گنج تو را فقر تو ویرانه بس
درس ازل تا ابد افروخته ^{۱۴} (نظامی، ۱۳۸۰: ۱۳)	شمع الهی ز دل افروخته
سایه نشین چند بُود آفتاب (نظامی، ۱۳۸۰: ۲۵)	ای مدنی بُرقع مکی نقاب
کرد روان مشعل گیتی فروز ^{۱۵} (نظامی، ۱۳۸۰: ۱۴)	نیم شبی کان ملکِ نیمروز
یاوگیان عجمی را تو راه (نظامی، ۱۳۸۰: ۲۴)	راهروان عربی را تو ماه
زمین تا آسمان نورش گرفته است (نظامی، ۱۳۷۸: ۴۳۹)	زهی بدری که او در خواب خفته است
عرش بُود ذره در آن آفتاب نور تو بر خاکِ زمین چون فتاد! ^{۱۶} (نظامی، ۱۳۷۸: ۲۴)	روزن جانت چو بُود صبح تاب گر نه ز صبح آینه بیرون فتاد
ور گلی از باغ تو بویی بیار (نظامی، ۱۳۷۸: ۲۵)	گر مهی از مهر تو مویی بیار
به آرایش نام او نقش بست فروغ همه آفرینش بدوست (نظامی، ۱۳۸۱: ۱۵)	محمد کازل تا ابد هر چه هست چراغی که پروانه بینش بدوست
ز چشم جهان روشنی بود دور (نظامی، ۱۳۸۱: ۱۵)	چراغی که تا او نیفروخت نور

در لیلی و مجنون می گوید همه شمع ها از وجود پیامبر اکرم (ص) نور و پرتو می گیرند و اگر این گونه نباشد، آرزوی مرگ او را دارد:

روشن به تو چشم آفرینش از بادِ بروت خود بمیرد (نظامی، ۱۳۷۹: ۸)	ای خاک تو تویای بینش شمعی که نه از تو نور گیرد
---	---

در این تمثیل و تشبیه، بویی از فکر و اندیشه عارفانه برمی خیزد، چون صوفیان عارف و عارفان صوفی بنا بر بسیاری از احادیث مانند «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ، نُورِي»، بر این باورند که اولین مخلوق، نور وجود و حقیقت محمدیه بوده است: «بدان که مبدأ مخلوقات و موجودات، ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی، روح پاکِ محمدی بود، علیه الصلوة و

السلام، چنان که فرمود: اول ما خلق الله روحی و در روایتی نوری» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۳۷). و نیز «پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نورِ روحِ محمدی را از پرتو نورِ احدیت پدید آورد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۳۷). عرفا بر این باورند که انسان کامل اولاً هدف اصلی از ایجاد عالم است، چنان که پیش از این درباره پیامبر اکرم (ص) این موضوع از نظر گذشت. ثانیاً واسطه عالم الهی و عالم خلقت است و این وساطت به خاطر آن است که وی ترکیب و مزجی کامل از عالم الهی و عالم آفرینش است^{۱۷}، چنان که نجم رازی نیز مطلق انسان را مجموعه‌ای می‌داند از هر دو عالم: «مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷: ۴۱).

نظامی گنجوی، پیامبر اکرم (ص) را هدف و مقصودِ ایجاد عالم می‌داند که خداوند این جهان را بنا بر حدیث «لَوْ لَآكَ لَمَّا خَلَقْتُ أَفْلَآكَ» به خاطر او (ص) آفرید. وی بارها در آثار خود در این زمینه دادِ سخن سر داده است و از سویی، پیامبر گرامی اسلام (ص) را «کلیدِ مخزنِ گنجِ الهی» و گشاینده در خانه آفرینش و خلقت می‌داند:

ریاحین‌بخش باغِ صبحگاهی کلیدِ مخزنِ گنجِ الهی^{۱۸}
(نظامی، ۱۳۷۸: ۱۱)

کلیدِ گرمِ بوده در بندِ کار گشاده بدو قفلِ چندین حصار^{۱۹}
(نظامی، ۱۳۸۱: ۱۷)

از سوی دیگر، همه جهان را آفریده‌ای می‌داند که برای ذات پاک او (ص) پدید آمده‌اند:

گرچه ایزد گزید از بهرش وین جهان آفرید از بهرش...
(نظامی، ۱۳۸۲: ۷)

همه هستی طفیل و او مقصود او محمد رسالتش مسعود
(نظامی، ۱۳۸۲: ۶)

در بیان نظامی، پیامبر (ص) «اکسیری» است که به خاک رنگ داده است و وی که مقصود همه جهان است، سلطانِ سریرِ کائنات و شاهنشاه عالم حیات است:

اکسیر تو داد خاک را لون وز بهر تو آفریده شد کون
سر خیل تویی و جمله خیلند مقصود تویی دگر طفیلند
سلطان سریر کائناتی شاهنشاه کشور حیاتی
(نظامی، ۱۳۷۹: ۹)

و این گوهر وجود پیامبر (ص) است که جهان از آن گوهر پدید آمده است:

به گوهر جهان را بیاراسته به تیغ از جهان داد دین خواسته
(نظامی، ۱۳۸۱: ۱۶)

نیز به واسطه خلقت آن حضرت (ص) است که چشم خاکیان روشن شده و موجودات به عرصه وجود درآمده‌اند و فرشتگان افلاکی به خلقت و آفرینش او جان گرفته‌اند:

تویی چشم‌روشن کنِ خاکیان نوازنده جان افلاکیان^{۲۰}
(نظامی، ۱۳۸۳: ۲۲)

در واقع، با آفرینش پیامبر (ص)، هر دو عالم پدید آمده است، چنان که به بیانی دیگر می‌گوید:

گوش جهان حلقه کش میم اوست
هر دو جهان حلقه تسلیم اوست
(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۲)

نکته جالب توجه این است که نظامی این «انسان کامل» را در هفت پیکر به ممدوح خویش، «علاء الدین کرپ ارسلان» نیز نسبت داده است و شاید این از آن روی باشد که بنا بر باوری کهن، سلطان زمانه را «ظلّ الله» می دانستند:

می پذیرد ز فیض یزدان ساز
می رساند به بندگانش باز
(نظامی، ۱۳۸۲: ۲۷)

همچنین تصویری که از «انسان کامل» برای ممدوح خود به کار برده است، بدین گونه است که وی را «عالمی» می داند که صحیفه های گردون، ورقی از شرح اوست:

فقل هستی چو در کلید آمد
عالم از جوهری پدید آمد
اوست آن عالمی که از کف خویش
هر دم آرد هزار جوهر بیش
صُخفِ گردون ز شرح او ورقی
عرقِ دریا ز فیض او عرقی
(نظامی، ۱۳۸۲: ۲۳)

چنان که یاد شد، این واسطه بودن انسان کامل در اندیشه عرفانی را با حدیث نبوی «لولاک لما خلقت الأفلاک» در ارتباط دانسته اند (ر.ک: العجم، ۱۹۹۹: ۱۰۸). گاهی نیز از آنجا که انسانی که نظامی در نظر دارد، انسان کلی است، این انسان کلی تا حدی با انسان کامل صوفیان و عارفان برابری می کند و به گونه ای نوع آدم را کامل می داند و به عبارت بهتر می توان گفت بیشتر به اشرف بودن انسان و برتری او بر دیگر موجودات، یعنی به نوع دوم از انسان که پیش از این یاد شد، اشاره دارد. از این روی در خطاب به نوع آدمی می گوید:

نقد غریبی و جهان شهر توست
نقد جهان یک به یک از بهر توست
آینه دار از پی آن شد سحر
تا تو رخ خویش بینی مگر
جنش این مهد که محراب توست
طفل صفت از پی خوشخواب توست
مرغ دل و عیسی جان هم تویی
چون تو کسی گر بود آن هم تویی
سینه خورشید که پر آتش است
روی تو می بیند از آن دلخوش است
مه که شود کاسته چون موی تو
خنده زند چون نگرد روی تو
(نظامی، ۱۳۸۰: ۷۷)

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد می توان گفت که گرچه نظامی گنجوی (۶۱۲-۶۰۸ ق.) پیش از شروع دوره عرفان علمی می زیست و شاید از آراء و اندیشه های عارفان مدرسی خبری نداشت اما با توجه به اینکه خود فردی صوفی مسلک بود و به عبارت بهتر، زاهدانه زندگی می کرد و نیز با عنایت به اینکه وی به اثری گرانقدر با مفاهیم عرفانی والا همچون حقیقة الحقیقة حکیم سنایی غزنوی نظر داشت و افزون بر این، با تتبع ویژه ای که در آثار قدامی فلاسفه یونان و گذشتگان حکما داشت، می توان ادعا کرد که رنگ و بویی از عرفان در آثار وی دیده و شنیده می شود و با توجه به آنچه در این جستار یاد شد، اندیشه های او در زمینه های صوفیانه و عرفانی در آثارش بیش از حد تصور است تا آنجا که می توان کتابی مستقل در این باره تدوین کرد و در آن به تجزیه و تحلیل این افکار پرداخت و در موضوع های گوناگون

عرفانی از جمله «وجود» و «وحدت» نیز این جستجو را پی گرفت، چون افکار او به راستی زاهدانه و عرفانی و یا اگر با احتیاط بیشتر سخن گفته شود، شبه‌عرفانی است. در این پژوهش نیز چنان که مشاهده شد، نظامی به «انسان» از سه دیدگاه می‌نگرد که عبارتند از: انسان به عنوان «آدم ابوالبشر»، انسان به عنوان «نوع و گونه انسان» و «انسان به عنوان انسان کامل»؛ یعنی علاوه بر یادکرد آدم (ع)، یک بار انسان را «نوع انسان» و اشرف مخلوقات می‌داند و باری «اکمل نوع انسانی» را «پیامبر اکرم (ص)» معرفی می‌کند. افزون بر این، از سویی، مطلق نوع انسان را خلیفه الهی می‌داند که از میان دیگر مخلوقات، مورد عنایت خاصی حق تعالی بوده است و از سوی دیگر، وجود پیامبر اکرم (ص) را موجود از ذات احدیت دانسته است و او را نوری از ذات حق تعالی معرفی می‌نماید که تمام عالم علوی و سفلی از نور او پدید آمده‌اند و از این روی، حلقه به گوش بندگی او هستند. در این باره، نظامی برای انسان به طور کلی و حضرت نبوی (ص) به طور خاص به عنوان «انسان کامل»، از تمثیل‌های گوناگون صوفیانه و عرفانی همچون تمثیل آینه، نور، جان و روح، سلیمان، آفتاب، ماه و... استفاده کرده است و بدین گونه وجود او (ص) را اکمل نوع انسانی به تصویر کشیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱-

مِنْ خَاكِي كَزِينِ مَحْرَابِ هَيْچَمِ چُنُو صَد را به حکمت گوش‌پیچم

(نظامی، ۱۳۷۸: ۴۱۰)

۲- چنان که استاد مطهری درباره علم کلام می‌گوید: «درباره علم کلام کافی است که بگوییم علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند، به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می‌شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود چیست؟» (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۲). خود نظامی نیز درباره کار متکلمی چون خود چنین می‌گوید:

چو بر هستی تو من سست‌رای بسی حجت انگیختم دلگشای

(نظامی، ۱۳۸۱: ۹)

چنان که مشاهده می‌شود کار خود را حجت انگیختن بر هستی و ذات الهی معرفی می‌کند.

۳- عبدالرحمن جامی در نقدالنصوص درباره تصرف و نحوه تصرف انسان کامل در امور عالم می‌گوید: «و إنما علم الله سبحانه الانسان الكامل اسماء الحسنی و أودعها فيه، فإن الانسان الكامل روح العالم و العالم جسده - كما سبق - و كان الحق الواجب الوجود في كماله الذاتی و غناه الأحدى يرى ذاته في ذاته رؤیة ذاتیة غیر زائدة علی ذاته و لا متمیزة عنها» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۵)

۴- «لكنه شاء أن يظهرها من حيث كماله الأسمائی و يراها في مظاهرها متمیزة الأعيان و الآثار: ولی خداوند خواست که به خاطر کمال اسمائی خود این اسماء را آشکار کند و آنها را در مظاهر خود یعنی اعیان و آثار متمایز ببیند» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۵).

۵- «تا این کامل در عالم باقی است، استمداد می‌کند از حق تجلیات ذاتیه و رحمت رحمانیه و رحیمیه به واسطه اسماء و صفاتی که این موجودات، مظهر و محل استواء اوست. پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلیات محفوظ می‌ماند مادام که این انسان کامل در وی هست» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹). نیز در جای دیگر می‌گوید: «مادام که انسان کامل در دنیا بود، عالم محفوظ و خزائن الهی مضبوط باشد» (جامی، ۱۳۷۰: ۹۹).

۶- «و سرّ لولاک لما خلقت افلاک در حق سید المرسلین آمده است صلوات الله علیه و عند ذوی البصائر و التحقیق مقرر است و تخصیص او بدین معانی از برای آن است که به اتفاق اهل کشف و عظماء مشاهده او اکمل اولین و آخرین است» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۲).

۷- «إِنَّ الرُّوحَ هُوَ مَدَبِّرُ الْبَدَنِ وَ الْمَتَصَرِّفُ فِيهِ بِهِمَا يَكُونُ فِيهِ مِنَ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ وَ الْجِسْمَانِيَّةِ وَ كَذَلِكَ، أَى مِثْل ذَلِكَ الْمَذْكُورِ مِنَ الْقُوَى، الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ لِلْإِنْسَانِ الْكَامِلِ؛ يَعْنِي أَنَّهَا لَهُ بِمَنْزِلَةِ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ وَ الْجِسْمَانِيَّةِ. فَكَمَا أَنَّ الرُّوحَ يَدَبِّرُ الْبَدَنَ وَ يَتَصَرِّفُ فِيهِ بِالْقُوَى، كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ يَدَبِّرُ أَمْرَ الْعَالَمِ وَ يَتَصَرِّفُ فِيهِ بِوَاسِطَةِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ: خَدَاوَنَدُ سَبِحَانَ تَنْهَا بِهٖ اِنْسَانَ كَامِلًا اِسْمَاءَ حُسْنَى خُودِ رَا اَمُوخت و اَنها را در او به ودیعه نهاد، پس انسان کامل روح عالم است و عالم جسد و پیکر او و روح مدبّر امور تن آدمی است و در آن به واسطه قوای روحانی و جسمانی تصرف می‌کند. اسماء الهی نیز برای انسان کامل این چنین است و مانند قوایی برای انسان کامل هستند؛ یعنی اسماء الهیه به منزله قوای روحانی و جسمانی برای انسان کامل هستند و همچنان که روح امور بدن آدمی را تدبیر می‌کند و به واسطه قوا در آن تصرف می‌کند انسان کامل نیز امور عالم را تدبیر می‌کند و به واسطه اسماء الهی در عالم تصرف می‌کند» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹).

۸- «و لهذا أَى لِكُونِ الْعَالَمِ بِمَنْزِلَةِ الْجَسَدِ وَ كُونِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ بِمِثَابَةِ رُوحِهِ، يُقَالُ فِي حَقِّ الْعَالَمِ، إِنَّهُ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ عِبَارَةً عَنِ الْجَسَدِ وَ رُوحِ يَدَبِّرُهُ، كَذَلِكَ الْعَالَمُ عِبَارَةٌ عَنْهُمَا مَعَ أَنَّهُ أَكْبَرُ مِنْهُ صُورَةً. وَ لَكِنْ هَذَا الْقَوْلُ إِنَّمَا يَصِحُّ وَ يَصْدُقُ بِهٖ وَجُودِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ فِيهِ أَى فِي الْعَالَمِ... وَ كَمَا يُقَالُ لِلْعَالَمِ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ كَذَلِكَ يُقَالُ لِلْإِنْسَانِ الْعَالَمِ الصَّغِيرِ وَ كُلٌّ مِنْ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ إِنَّمَا يَصِحُّ بِحَسَبِ الصُّورَةِ وَ أَمَّا بِحَسَبِ الْمَرْتَبَةِ، فَالْعَالَمُ هُوَ الْإِنْسَانُ الصَّغِيرُ وَ الْإِنْسَانُ هُوَ الْعَالَمُ الْكَبِيرُ: بِرَأْيِ هَمِينَ جَسَدِ بُودَنِ عَالَمِ وَ رُوحِ عَالَمِ بُودَنِ اِنْسَانِ كَامِلِ اِسْتِ كِهٖ بِهٖ عَالَمِ اِنْسَانِ كَبِيرِ گفته می‌شود و همچنان که انسان مرکب است از جسد و روح مدبّر آن، عالم نیز شامل روح و جسد است با آنکه عالم در صورت از آدم بزرگتر است. این سخن تنها زمانی درست است که انسان کامل در عالم باشد... و همچنان که به عالم انسان کبیر گفته می‌شود به انسان نیز عالم صغیر گفته می‌شود و این هر دو سخن از نظر صورت و ظاهر درست است و از نظر مرتبه این عالم است که انسان صغیر است و انسان عالم کبیر» (جامی، ۱۳۷۰: ۹۱). ملاً صدرا نیز می‌گوید: «و الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْمَسْمُومُ بِالْعَالَمِ الْكَبِيرِ كِتَابٌ جَامِعٌ لِهَذِهِ الْكُتُبِ» (ملاً صدرا، ۱۳۷۸: ۵۱) و انسان کامل را کتابی می‌داند که جامع کتاب‌های دیگری است که این کتاب‌ها خود عوالم جداگانه‌ای هستند. وی می‌گوید: «فَعَالَمُ النَّفُوسِ وَ الْعُقُولِ كِتَابَانِ إِيْهِيَّانِ وَ قَدْ يَعْتَبَرُ عَنْهُمَا بِأَمِّ الْكِتَابِ وَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ لِإِحَاظَةِ الْأَشْيَاءِ إِجْمَالاً وَ لظُهُورِهَا فِيهَا تَفْصِيلاً» (ملاً صدرا، ۱۳۷۸: ۵۰). بنابراین انسان کامل کتابی است مشتمل بر فصول عالم نفوس و عالم عقول و به عبارتی مرکب از عالم الهی و جسمانی است.

۹- ترجمه ابیات از نگارنده (سعید قاسمی پرشکوه) است.

۱۰- جامی در مقدمه نقدالنصوص می‌گوید که جهان بی روح انسان کامل جسدی مستوی بود و روح این جسد همان آدم یا انسان کامل بود: «فَأُوجَدُ مِنْ حَيْثُ الْإِسْمِ اللَّهِ الْعَالَمِ وَ بَسَطَ نُورَهُ الْوُجُودِيَّ عَلَى الْمَمْكِنَاتِ الْمَعْلُومَةِ فِي الْخَلَاءِ الْمَتَوَهَّمِ. فَصَارَ مَظْهَرًا تَفْصِيْلِيًّا لِحَقَائِقِ الْأَسْمَاءِ وَ مَجْلِيًّا فَرْقَانِيًّا لِصِفَاتِ الْإِعْتِلَاءِ. لَكِنَّهُ كَانَ بَدُونِ وَجُودِ آدَمِ جَسَدًا مَسْوِيًّا وَ مَزَاجًا مَعْدَلًا، لَا رُوحَ فِيهِ: بِنَابِرِ اِنْسَانِ خَدَاوَنَدِ مَتَعَالِ اَز اَنجَا كِهٖ مَقْتَضَايِ نَامِ اللَّهِ اِسْتِ عَالَمِ رَا بِهٖ وَجُودِ آوَرْدِ وَ نُورِ وَجُودِيَّ خُودِ رَا بِرِ مَمْكِنَاتِ كِهٖ دَرِ خَلَاءِ مَوْهُومِ بُودَنَدِ بَسَطِ دَادِ وَ بَدِينِ گُونِهٖ عَالَمِ مَظْهَرِي تَفْصِيْلِي بَرَأْيِ حَقَائِقِ اِسْمَاءِ وَ تَجَلِّي گَاهِ مَشَخَّصِ بَرَأْيِ صِفَاتِ ذَاتِ بَارِي تَعَالَى شَد. اَمَّا عَالَمِ بَدُونِ وَجُودِ آدَمِ جَسَدِي سَامَانِ يَافْتِهٖ وَ تَرْكِيْبِي آمَادِهٖ بُوَدِ كِهٖ رُوحِي دَرِ اَن نُبُوْدِ» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۵). بنا بر این سخن جامی، عالم به نسبت با آدم همچون جسد است نسبت به روح و آدم روح جسد عالم است. چنان که در جای دیگر خود به این نکته اشاره کرده و گفته است: «فَالْعَالَمُ مِنْ غَيْرِ وَجُودِ الْإِنْسَانِ فِيهِ، كَانَ كَمَزَاجِ مَعْدَلٍ وَ جَسَدِ مَسْوِيٍّ، لَا رُوحَ فِيهِ وَ مِنْ شَأْنِ الْحَكْمِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ مَا سَوِيَ جَسَدًا وَ لَا عَدَلَ مَزَاجًا إِلَّا وَ كَمَلَهُ بِنَفْخِ الرُّوحِ فِيهِ. فَانْبَعَثَ اِنْبِعَاثًا اِرَادِيًّا إِلَى تَكْمِيلِ جَسَدِ الْعَالَمِ وَ جَعَلَ رُوحَهُ أَى رُوحَ الْعَالَمِ وَ سِرَّهُ الْمَطْلُوبَ مِنْهُ، آدَم... وَ أَعْنَى بِآدَمِ وَجُودِ الْعَالَمِ الْإِنْسَانِي: بِنَابِرِ اِنْسَانِ بَدُونِ وَجُودِ اِنْسَانِ دَرِ عَالَمِ، عَالَمِ چُونِ تَرْكِيْبِي آمَادِهٖ وَ جَسَدِ وَ پِيكِرِي سَامَانِ يَافْتِهٖ وَ لِي بَدُونِ رُوحِ بُوَدِ وَ شَايِسْتَهٗ شَأْنِ حُكْمِ اِلَهِي نِيَسْتِ كِهٖ عَالَمِ رَا بِهٖ صُورَتِ جَسَدِي سَامَانِ يَافْتِهٖ

و ترکیبی آماده رها کند مگر اینکه عالم را با نفخ و دمیدن روح در آن کامل سازد. از این روی به اراده خویش به تکمیل جسد عالم پرداخت و روح را در آن یعنی عالم قرار داد که سرّ و مقصود از عالم هم او یعنی آدم بود و منظور از آدم وجود عالم انسانی است» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۶). ملاً صدرا نیز حقیقت محمدیه را مظهر اسم الله می‌داند و با توجه به اینکه انسان کامل خلیفه الله و نماینده تمام و کمال خداوند در زمین است و نیز با توجه به اینکه برای خداوند بر همه اشیا برهانی است نتیجه می‌گیرد که انسان کامل نیز باید برهانی بر دیگر اشیا باشد. وی می‌گوید: «إعلم أن الحقيقة المحمدية مظهر اسم الله الأعظم و قد تقرر في العلوم الإلهية أن الحق تعالى له برهان على كل شيء و قد ثبت - أيضاً أن المبدأ عين الغاية و البداية عين النهاية و أن الله فاعل كل شيء و أن الإنسان الكامل - الذي لا أكمل منه - غاية المخلوقات: لولاك لما خلقت افلاك. فإذن يجب أن يكون هو بالبرهان على سائر الأشياء كما قال: قد جاءكم برهان من ربكم (نساء، ۶۱)». در فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی نیز به گونه‌ای به این مسأله اشاره شده است: «... و الله بر جميع اسماء ظهور و تجلی کرده است همان گونه نیز انسان کامل مظهر اسم کلی الله است پس جميع مراتب موجودات که مظهر اسم الله‌اند، مظهر انسان کامل می‌باشند و حقیقت انسان کامل مشتمل است بر جميع اشياء... و همان گونه که حق در همه موجودات سریان دارد، انسان کامل نیز باید در تمام موجودات ساری باشد زیرا او کسی است که از خود فانی و به بقای حق باقی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۲۵).

۱۱- عبدالرحمن جامی انسان کامل را قطب عالم و مرکز ثبات آن می‌داند و می‌گوید: «انسان کامل قطب عالم است قبله آن توجه ایجاد، این صورت انسانی بود؛ از جهت آنکه مقصد و مقصود، او بود. پس مدد و بقاء اجزاء عالم پیش از تعیین این صورت به آن کینونت او معنی و حکماً در آن توجه ایجاد مضاف بود و چون در حس متعین شد، مر حفظ و بقاء این عالم را، به این صورت متصلی گشت و در مقام قطبیت و مرکزیت واقع آمد» (جامی، ۱۳۷۰: ۹۱).

۱۲- عارفان انسان کامل را آئینه و مرآة ذات الهی می‌دانند که خداوند ذات خود را در ذات او به نظاره می‌نشینند چنان که جامی نیز می‌گوید: «و فی کتاب الفکوک: الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب و الامکان و المرآة الجامعة بين صفات القدم و أحكامه و بين الصفات الحدثان» (جامی، ۱۳۷۰: ۹۷) و «مرتبه او جامع جميع مراتب عالم - که مظاهر اسماء الهیه‌اند - پس آینه مرتبه الهیه آمد و قابل ظهور همه اسماء شد...» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۴) و در جای دیگر می‌گوید: «انسان مرآت است ذات و جهین: در یک رویش خصایص ربوبیت پیدا و در دیگر رویش نقایص عبودیت هویدا» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۵).

۱۳- به عنوان نمونه در دو منظومه خسرو و شیرین و شرفنامه، «آئینه خورشید» و «آئینه چینی» یاد شده است:

چو روز آئینه خورشید در بست شب صدچشم هر صد چشم در بست

(نظامی، ۱۳۷۸: ۲۱۷)

چو آئینه چینی آمد پدید سکندر سپه را سوی چین کشید

(نظامی، ۱۳۸۱: ۳۶۸)

۱۴- در بسیاری موارد در مصرع نخست، ترکیب «شمع الهی» را مفعول دانسته‌اند که درست نیست بلکه بدین معنی است که: پیامبر(ص) شمع الهی بود که از دل و از ناحیه دل افروخته بود (برای آگاهی بیشتر از معنایی که برای پاره نخست بیت ارائه شده ر.ک: مخزن الاسرار طبع وحید دستگردی، برات زنجانی و دیگران).

۱۵- در نسخه‌های مختلف این بیت درست معنا نشده است و منظور بیت که در معراج حضرت رسول (ص) سروده شده، چنین است: «نیم شب که ملکِ نيمروز (= خداوند متعال)، کرد روان مشعلِ گیتی فروز(پیامبر) را». بیشتر نسخه‌ها «مَلِكِ نيمروز» را پیامبر(ص) و «مشعلِ گیتی فروز» را بُراق یا هر دو ترکیب را کنایه از پیامبر اکرم (ص) در نظر گرفته‌اند که نادرست است و به بار عرفانی بیت توجه نشده است، چون مقصود از «مشعلِ گیتی فروز» چنان که یاد شد پیامبر(ص) است که مشعلی بود به دست مَلِكِ

نیمروز (= خداوند) که با این مشعل، عالم را به نور وجود افروخت و این همان واسطه بودن آن حضرت (ص) را در آفرینش عالم می‌رساند، چنان که نظامی خود در این باره می‌گوید:

روزن جانت چو بُود صبح‌تاب عرش بُود ذره در آن آفتاب
گر نه ز صبح‌آینه بیرون فتاد نور تو بر خاک زمین چون فتاد!

(نظامی، ۱۳۸۰: ۵)

از سویی این معنای ارائه شده، با محتوای قرآنی ماجرای معراج نیز تطابق دارد که در آن می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الإسراء، ۱). چنان که مشاهده می‌شود، فاعل «أسرى» در این آیه، خداوند متعال است که عبد خود، پیامبر اکرم (ص) را شبانه به آسمان سیر داد. از طرفی، معنای ارائه شده نیز با معراج‌نامه‌هایی که از زبان عربی به جای مانده، سنخیت و مطابقت دارد (ر.ک: القشیری، أبو القاسم عبدالکریم بن هوازن. (بی‌تا). کتاب المعراج. أخرجه و حَقَّقَه: دکتر علی حسن عبدالقادر. دار بیبلیون پاریس).

۱۶- «... و هو الواسطة بين الحق و الخلق» (جامی، ۱۳۷۳: ۹۷).

۱۷- این دو بیت دقیقاً بیانگر آن است که حقیقت محمدی همچون آفتابی است که بر خاک زمین تابیده است و نور وجود را از مبدأ وجود بر موجودات تابانیده است.

۱۸- در این بیت پیامبر (ص) را کلیدی معرفی می‌کند که مخزن گنج الهی با آن گشوده شده است و به عبارتی خداوند را به مقتضای حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا...» گنجی نهفته دانسته که خلقت و وجود پیامبر اکرم (ص) همچون کلیدی این گنج را گشود و آنچه را که در گنج ذات الهی بود، در پی خود به این عالم کشاند و مایه ظهور و نمود آن‌ها شد.

۱۹- این بیت را استاد وحید دستگردی چنین معنا کرده است: «یعنی در هنگام بند آمدن و بسته شدن کار، کلید گشایش و کرم بوده و بدان کلید قفل چندین حصار گشوده است». چنان که مشاهده می‌شود در معنای بیت به لفظ بیت اکتفا شده و به مقصود اصلی بیت اشاره نشده است. منظور از «کار» در بیت، «کار آفرینش» است که پیامبر (ص) کلید مخزن گنج الهی بوده و واسطه فیضان کرم الهی که همین آفرینش عوالم است، چنان که خود حکیم در جای دیگر می‌گوید:

تا کرمش در تُتقِ نور بود خار ز گل، نی ز شکر دور بود

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴)

«چندین حصار» نیز اشاره دارد به همین «افلاک هفت یا نه گانه» و مجازاً همین عالم. چنان که وی خود در جای دیگر این افلاک را «حصار» دانسته است و می‌گوید:

حصارِ چرخ چون زندان‌سرای است کمر بر بسته گردش ازدهایی است

(نظامی، ۱۳۷۸: ۴۲۶)

این هفت حصار بر کشیده بر هزل نباشد آفریده

(نظامی، ۱۳۷۹: ۱۶)

این ده که حصار بیهشان است اقطاع زبـون کشان است

(نظامی، ۱۳۷۹: ۵۰)

۲۰- به خاطر سبقت وجود محمدی در خلقت، آن حضرت را نه تنها علت ایجاد عالم خاک و خاکیان معرفی کرده است، بلکه وجود و خلقت افلاکیان را نیز منوط به وجود و حقیقت محمدی (ص) دانسته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- العجم، رفیق. (۱۹۹۹). *مَوْسُوعَةُ مُصْطَلَحَاتِ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ۳- بیدل دهلوی، عبدالقادر. (۱۳۷۶). *کلیات بیدل دهلوی*، به کوشش امیر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، تهران: زوآر.
- ۴- ثروت، منصور. (۱۳۷۰). *گنجینه حکمت در آثار نظامی*، تهران: امیرکبیر.
- ۵- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۳۷). *نفحات الأنس*، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: محمودی.
- ۶- ----- (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۶). *مجموعه آثار حلاج*، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: شفیعی.
- ۸- خوجه، لطف‌الله بن عبد العظیم. (۱۴۳۰ق./۲۰۰۹م). *الإنسان الكامل فی الفكر الصّوفی*، الریاض: دارالفضیلة للنشر و التّوزیع.
- ۹- رمضان، مرضیه. (۱۳۸۵). «کرامت انسان و انسان کامل در عرفان»، *آینه پژوهش*، ش ۱۰۲: ۶۷ - ۵۵.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *پیر گنجه در جستجوی ناکجاآباد: درباره زندگی، آثار و اندیشه نظامی*، تهران: سخن.
- ۱۱- ----- (۱۳۷۹). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- ۱۳- الحکیم، سعاد. (۱۴۰۱ق./۱۹۸۱م). *المعجم الصّوفی؛ الحکمة فی حدود الکلمة*، بیروت: دندرة.
- ۱۴- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۷). *گلشن راز*، تصحیح حسین محیی الدین الهی قمشای، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۵- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۳). «تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاً صدرا». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. سال ۴۷. شماره مسلسل ۱۹۱، ۹۰-۷۵.
- ۱۶- صدری نیا، باقر. (۱۳۸۸). *فرهنگ مآثورات متون عرفان (مشمتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی فارسی)*، تهران: سخن.
- ۱۷- علی بن ابی طالب (ع). (۱۳۷۳). *دیوان منسوب به امام علی علیه السلام*، گردآورده قطب الدین ابوالحسن محمد بن الحسین بن الحسن بیهقی نیشابوری کیدری، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: اسوه.
- ۱۸- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: زوآر.
- ۱۹- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *آشنایی با علوم قرآنی؛ کلام - عرفان - حکمت عملی*، تهران: صدرا.
- ۲۰- ملاً صدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). *المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۱- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *مرصادالعباد*، به اهتمام محمّدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۲۲- ----- (۱۳۸۱). مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۳- نصری، عبدالله. (۱۳۷۶). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۲۴- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۸). خسرو و شیرین، با حواشی و تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۲۵- ----- (۱۳۷۹). لیلی و مجنون، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۰). مخزن الاسرار، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۲۷- ----- (۱۳۸۱). شرفنامه، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۲). هفت پیکر، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۲۹- ----- (۱۳۸۳). اقبالنامه، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران: برگ‌نگار.

