

قرب نوافل و فرائض در مثنوی معنوی

عظیم حمزئیان (نویسنده مسئول)، استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان

ahamzeian@semnan.ac.ir

طناز رشیدی نسب، دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

t.rashidinasab@semnan.ac.ir

چکیده

قرب نوافل و فرائض دو حدیث مشهور نزد عرفا و متصوفه است که با بهره‌گیری از آنها بسیاری از مبانی فکری خود را در رابطه با عرفان عملی و نظری را تبیین و توجیه نموده‌اند. از نظر عرفا قرب نوافل بیانگر اسم باطن خدا و مقام فنای بنده و قرب فرائض بیانگر اسم ظاهر حق و مقام بقای بنده است. این احادیث در راستای بیان مقام بنده در قوس صعود و عرفان عملی و از طرفی مربوط به اسماء الهی و عرفان نظری است. جلال‌الدین محمد بلخی نیز در مثنوی خویش با تشریح این احادیث مراتب عرفانی مربوط به قربین را به رشته تحریر در آورده است. وی با بیان مقام فنا و بقا ضمن تبیین و استناد به قربین به تشریح مقام بنده در هنگام وصول به این جایگاه پرداخته و در این میان از زبان حضرت حق به توصیف چنین بندگانی می‌پردازد. در این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی موارد کاربرد و نتایجی که مولانا در مثنوی از آنها گرفته است، تبیین و تشریح می‌شود. بنابر اندیشه مولانا بنده در قرب نوافل از خویش فانی شده و در قرب فرائض به بقای در فنا دست یافته است. به عبارتی مقام جمع بین قرب نوافل و فرائض بیانگر مقام انسان کامل است. بنابراین همه اعمال و رفتار انسان کامل که جامع این دو قرب است، اعمال و رفتار حق بوده و به عبارتی انسان کامل ظهور و تجلی کامل حق در جهان است.

واژگان کلیدی: تصوف و عرفان اسلامی، مولوی، قرب نوافل، قرب فرائض، مثنوی معنوی.

مقدمه

عرفا و متصوفه برای دفاع از مبانی عرفان در برابر منتقدان، سعی در تطبیق مبانی فکری و عملی آراء عرفانی خود با دین اسلام را داشته‌اند. از این رو در هنگام بیان اندیشه‌های خود، آنها را با آیات و احادیث مستند می‌ساختند. از جمله مهم‌ترین و پرکاربردترین احادیث در عرفان، حدیث قرب نوافل و فرائض است؛ صوفیه مهم‌ترین عقاید خود را در بحث تجلی اسماء حضرت حق و مقام انسان کامل به این احادیث نسبت داده‌اند (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳). لفظ قرب در لغت به معنی نزدیکی و در عرف متصوفه عبارت است از استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب باشد و الا از جمیع صفات خود غایب نبوده است. قرب عبارت از انقطاع از ما سوی الله است که بر دو قسم نوافل و فرائض است (بی‌نا، ۱۳۸۸: ۳۰۶). بخاری در شرح التعلف درباره قرب چنین می‌گوید: «قرب عبارت از اطاعت است، زیرا که طاعت موجب تقرّب مطیع به مطاع می‌شود و قرب را اطاعت دانند که مسبب طاعت است» (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۶۵).

در واقع به عقیده عرفا، وقتی عارف به مقام فنای خلق در حق و بقای او با حق دست یابد، بنا بر حدیث قدسی قرب نوافل، به تقریبی از خدا نائل می‌شود که در آن خدا با هویت خود، همه قوا و اعضای او می‌شود (کاکایی، ۱۳۹۱: ۳۵۳)؛ چنانکه حق تبارک و تعالی، می‌فرماید: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببت كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها و رجله الذي يمشي به» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۷۴). یعنی: «عبد من با انجام نوافل پیوسته، به سوی من نزدیک می‌شود تا به مرحله‌ای می‌رسد که او را دوست می‌دارم و چون دوستش داشتم، شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود، بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دست او می‌شوم که با آن برگیرد و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود». بنابراین در قرب نوافل، حق در خلق مستور بوده و رب، محمول در انیت عبد است و به عبارتی، حق با اسم «باطن» متجلی شده است (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۲۰).

حدیث قرب فرائض نیز مضمونی هم راستا با قرب نوافل داشته و در طول آن قرار دارد. این حدیث بدین قرار است که: «قال الله عزوجل ما يتقرب الي عبدی بشی احب الي مما افترضته عليه ، و ما زال يتقرب الي عبدی بالفرائض حتى اذا ما احبه و اذا احبته كان سمعی الذي اسمع به و بصری الذي ابصر به و یدی التي ابطش بها» (طوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۳). قرب فرائض مرحله بالاتری از نوافل است؛ این مرتبه، مختص به انسان کامل است که حق باری تعالی، با اسم «ظاهر» متجلی می‌شود. این اسم از اسماء ذاتی حضرت حق محسوب می‌شود (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۲۰). در این مرتبه، بنده در حالی که در حق پنهان می‌شود، جلوگاه حق می‌شود. قرب نوافل در اراده عباد است؛ در حالی که در قرب فرائض عباد تحت اراده حق تعالی هستند که اولی مرتبه تجلی اسمائی است و دومی مرتبه تجلی ذات است (جامی، ج ۱، ۱۳۸۳: ۴۶). عرفا در تشریح مقام قرین چنین اعتقاد دارند؛ براساس آن که مقصود اصلی از چشم انسان «عین» است؛ چون نظر به انسان شود و مشاهده عالم ظاهر که در واقع صورت حق است به واسطه انسان صورت می‌گیرد. از طرفی مقصود خداوند از خلق عالم انسان بوده است. بنابراین اسرار الهیه و معارف حقیقیه که مقصود حقیقی است از خلق در انسان ظاهر می‌شود و به واسطه او اول به آخر متصل می‌شود و مراتب عالم باطن و ظاهر کمال می‌پذیرد. با چنین تعبیری وقتی بنده به قرب فرائض می‌رسد، سمع و بصر حق می‌شود و این مقام برای انسان کامل بعد از فنا حاصل می‌شود و بقای او به حق است یا مقام «فرق بعد الجمع»؛ این مرتبه از قرب نوافل که حق سمع و بصر عبد شود چون صفات عبد فانی می‌گردد، بالاتر و عالی‌تر است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۷ و ۱۰۸).

قیصری درباره تفاوت قرین به تفصیل توضیح می‌دهد و چنین می‌گوید: «مراتب و درجات قرب بین تحقق عبد کامل به صفات کمالیه الهیه و تخلق به مظهریت صفات الهیه، فرق می‌فهمد. و نیز فرق است بین قرب حاصل از فرایض و قرب حاصل از نوافل، چه آن که فنای در صفات از خواص قرب نوافل، و فنای در ذات، یعنی فناء ذاتی، از خواص قرب حاصل از فرایض است. مرتبه جامع بین القربین، مرتبه اطلاق حاصل از قرین است که از آن به مقام «قاب قوسین» تعبیر کرده‌اند. جمیع بین دو قرب مذکور، که مرتبه «جمع الجمع» به آن اطلاق کرده‌اند، بدین نحو است که ولی متحقق به جمع بین القربین مقید به یکی از دو قرب نمی‌باشد، بلکه به هر دو قرب - معاً بدون تقید و منابوه و احکام خاص این دو قرب - متحقق است، و در عین آن که حق سمع و بصر اوست، او نیز مخفی در حق و سمع و بصر حق است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۲).

مولانا جلال‌الدین بلخی از عرفای بزرگ قرن هفتم است. وی اندیشه‌های عرفانی خود را در قالب نظم و نثر بیان داشته است. مهم‌ترین اثر وی، مثنوی معنوی است. مثنوی معنوی در قالب داستان‌های مدونی سروده شده که مولانا در آن به تعلیم مبانی و اندیشه‌های عرفانی خویش پرداخته است. در بیشتر اشعار بر آیات قرآن و

احادیث استناد شده است. همان طوری که قرین از احادیث مهم عرفا و متصوفه است در مثنوی نیز توجه و اهمیت قرین را می توان مشاهده کرد. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و تشریح این احادیث در اشعار مثنوی می پردازد تا برداشت های عرفانی مولانا را در باب قرین روشن و تحلیل کند. برای بررسی قرب نوافل در مثنوی باید ابیاتی از این اثر که محتوای آنها قرب نوافل باشد را استخراج نموده و به تحلیل و کاربردی که این احادیث برای مولوی داشته ضمن توجه به اقوال شارحان مثنوی و آموزه های عرفانی به تبیین و تحلیل اندیشه های وی در این خصوص پرداخته ایم.

قرب نوافل در مثنوی معنوی

مولوی مانند هم مسلکان خویش، حدیث قرب نوافل را بارها در جهت بیان اندیشه های عرفانی خود به کار برده است. بنا به آنچه از حدیث قرب نوافل گفته شد، در اثر این قرب حق با اسم باطن خویش در این جهان متجلی می شود. او به زیبایی این ظهور حق و پنهان شدن عبد را از زبان خدا، خطاب به عبد خاص بیان می کند:

این نکردی تو که من کردم یقین ای صفات در صفات ما دَین
 تو درین مُستعمَلی نی عاملی ز آن که محمول منی نی حاملی
 ما رَمیتَ إِذ رَمیتَ گشته ای خویشان در موج چون کف هشته ای
 لا شدی پهلویِ اِلَّا خانه گیر این عَجَب که هم اسیری هم امیر

(دفتر چهارم: ۲۹۴۸-۲۹۴۵)

در این ابیات خداوند به بنده مقرب چنین می گوید که صفات و آثار تو در صفات و آثار ما محو شده است. این کار را بنده نکرده بلکه یقیناً کار حضرت حق است و اینچنین فنای عبد در معبود را بیان می کند. پس بنده در این خصوص عامل نیست بلکه به کار گرفته شده، یعنی منفعل و مقهور است نه فعال و قاهر. زیرا بنده حق را حمل نمی کند بلکه این حق است که عبد را حمل می کند؛ چرا که بنده وجود موهوم خود را در حق انی کرده، هر چه از عبد سر زند در واقع از حق ناشی شده است. این اراده حق است که عبد را این سو و آن سو می برد. در این مقام عبد هم اسیر و هم امیر است. مراد از لا در تعابیر صوفیه، وجود مجازی، و منظور از اِلَّا وجود حقیقی است. پس هرگاه سالک وجود موهوم خود را در وجود حقیقی ذات اصلی فانی کند به بقای حقیقی می رسد و هموست که جامع اضداد است. صورتاً اسیر و مقید در وجه خلقی است و معنأً امیر جهان و صاحب وجه حقیقی است (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۸۲۹). بنابراین مولوی آیه ۱۷ سوره انفال را در راستای قرب نوافل دانسته - این مسئله را در جاهای دیگر نیز ذکر می کند^۱ - و ظهور حق در این مقام را از جانب حق دانسته و نه بنده، یعنی این عمل از جانب حق است و بنده در این راستا مقهور و منفعل است، پس بنده تنها در رها کردن و فنای خویش عامل بوده و از آن پس هر عمل از حق است. باید توجه نمود که مولانا با ظرافت به اینکه در مقام قرب نوافل هنوز بنده به وجهی خلق بوده توجه داشته و با تأکید به اینکه در این مقام نوافل بنده هنوز لا است و فانی است او را متوجه می کند که پس از فنا راهی است و آن رسیدن به الا است و خانه گرفتن و باقی شدن در الا که می توان آن را با قرب فرائض به دست آورد.

^۱ . چون شدی بی خود هر آنچه تو کنی ما رَمیتَ إِذ رَمیتَ ایمنی (دفتر ششم: ۱۵۲۳)

پس او این «لا» شدن را نیستی نمی‌داند؛ بلکه آن را به نوعی، با حق در آمیختن و فنا در صفات او می‌خواند (نیکلسون، ۱۳۷۸: ج ۴، ۱۴۴۱) و از این رو در جای دیگری انسان کامل را چون ستاره‌ای تلقی می‌کند که به هنگام درخشش خورشید محو و ناپدید شده است:

پس کسانی کز جهان بگذشته‌اند لا نی‌اند و در صفات آغشته‌اند
در صفات حق صفات جمله‌شان همچو اختر پیش آن خور بی‌نشان

(دفتر چهارم: ۴۴۲ و ۴۴۳)

بنابراین کسانی که از حیطة دنیا بیرون رفته‌اند، فانی نشده‌اند بلکه با صفات الهی در آمیخته‌اند. البته این گذشتن از جهان با بیرون رفتن از دنیا با مرگ طبیعی و مرگ اختیاری عارفانه هیچکدام به معنی فنا یا محض نیست، بلکه رسیدن به بقای حقیقی است. بر این اساس صفات و خصوصیات جملگی آنان در برابر صفات حق مانند ستاره در مقابل نور خورشید محو و بی‌نشان مانده است (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۱۴۶). به همین دلیل، از زبان جادوگرانی که فرعونیان دست و پای آن‌ها را قطع کردند، می‌گوید، این دست و پا سایه‌ای بیش نیست و بنا بر قول خدا از زبان جادوگران دست و پای آن‌ها را دست و پای خداوند می‌خواند:

کی کند آن مست جز عدل و صواب که ز جام حق کشیده‌ست او شراب
جادوان فرعون را گفتند بیست مست را پروای دست و پای نیست
دست و پای ما می‌آن واحدست دست ظاهر سایه است و کاسدست

(دفتر پنجم: ۳۱۱۰-۳۱۰۸)

محتوای این ابیات اینگونه است که دست و پای حقیقی ما شراب عشق حضرت احدیت است، دست و پای ظاهری سایه‌ای از آن دست و پای حقیقی نیست و بی‌آب و تاب است. چنانکه بر طبق قرب نوافل بنده‌ای که مقرب درگاه حضرت حق گشت، حق تعالی اعضاء و جوارح او می‌شد. یعنی این بندگان با فانی شدن در حضرت حق بقای حقیقی می‌یابند (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۵، ۸۵۳).

از مفاد این قرب از نظر مولوی آن است که هرگونه شقاوت و بدبختی از چنین بنده‌ای دور می‌شود و بنده خاص و فانی در سعادت و امان خواهد بود:

چشم او من باشم و دست و دلش تا رهد از مدبری‌ها مُقبَلش

(دفتر چهارم: ۷۹)

بنابراین اقوال، از نظر مولوی عارفی که به قرب نوافل دست یافته است از آنجا که دیگر خودش نیست، در واقع مظهر اسم باطن خداست؛ چرا که خدا در بطن وجود اوست و به نوعی حضور و ظهور خدا محسوب می‌شود. اما این حضور از آن جهت ناقص است که هنوز بنده هویت دارد و اگر چه این اسم ذات حق، متجلی شده است، ولی به دلیل حفظ هویت بنده، هنوز حضور خداوند کاملاً درک نمی‌شود.

قرب فرائض در مثنوی

مولوی در مثنوی حدیث قرب فرائض را در بیان مقام انسان کامل و ویژگی‌های آن بیان داشته است. او در بیان قرب فرائض به قرب نوافل نیز اشاره می‌کند. چرا که عبد فانی از قرب نوافل گذشته و محمول این مقام است در عین حال که به قرب فرائض نیز دست یافته است. از آنجا که بر اساس حدیث قرب نوافل، تمام اعمال و رفتار این بندگان، به طور مطلق، اعمال و رفتار حق محسوب می‌شد، مولانا این حدیث را همراه با حدیث «من کان لله کان الله له...»؛ یعنی هر که برای خدا باشد خدا نیز برای اوست (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۸) به کار برده است:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گر چه از حلقوم عبسده الله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌بصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان الله از وله	من ترا باشم که کان الله له

(دفتر اول: ۱۹۳۶-۱۹۳۹)

مولانا ضمن اشاره به حدیث قرب نوافل که دربارهٔ بندگان خاص با مظهریت تام و تمام اسماء و صفات الهی است، می‌گوید: این مقام وقتی حاصل می‌شود که بنده از مرتبهٔ بشری ارتقاء یابد و به فنای صفات خلقی پردازد و چون در حق فانی شود حق تعالی به پاداش این فنا، شناخت و معرفتی بیکران و آسمانی بدو بدهد. هرگاه از روی عشق و حیرت همهٔ وجودت برای خدا شد آنگاه خدا نیز برای تو باشد (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۶۰۲). پس به حکم اتحاد، صفات هر یک از دو طرف، به دیگری نسبت‌پذیر است، چنانکه بنا بر قرب نوافل، زوال صفات بشری و ظهور صفات حق اتفاق افتاده و بنا بر قرب فرائض ظهور حق به صفات بنده که بعضی آن را بدین گونه تعریف می‌کنند: فناء بنده به همگی و تمامی از شعور به خود و همهٔ موجودات دیگر چنان که جز حق تعالی چیزی در نظر وی نیاید. در سخن مولانا «بی‌بصر» اشاره به مقام قرب نوافل و «گاهی منم» اشاره به قرب فرائض دارد (فروزانفر، ۱۳۷۹: ج ۳، ۷۹۶). مرد کامل یا انسان کامل که عبدالله نزد حق و قطب الاقطاب است، در اینجا کامل مرد است به اعتبار آن که او بندهٔ ذات است، نه بندهٔ صفات (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۶۰۱).

همچنین مولانا در جای دیگری همین مضمون را تکرار می‌کند و می‌گوید:

چون بمردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم ز هوست	پیش این دم هر که زد کافر اوست

(دفتر اول: ۳۱۲۵ و ۳۱۲۶)

پس همین که بنده از مقتضای عرصهٔ حواس بشری فانی شد، حق تعالی مطابق قرب نوافل گوش و چشم او شد و اتحاد نوری اولیاء و حق از آن رو عبد دیگر عبد نیست و کلام و نفس او از جانب ذات الهی است. پس هر کس در برابر این نفس دم زند یعنی آن را انکار کند کافر است (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۹۰۷ و ۹۰۶). بدین جهت مولانا می‌گوید: چگونه ممکن است که این هویت کاذب هویت حقیقی تو باشد؟ بلکه حقیقت وجود تو آن ذات یکتایی است که با خود خوش و زیبا... مست است. یعنی حقیقت وجود حق حقیقت وجود انسان کامل است که مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است. حضرت حق با اسم غنی و مغنی در انسان کامل تجلی کرده و او را به مقام بی‌نیازی از غیر رسانده است. از این رو عارف حقیقی در اذواق و مواجید روحی خود نیازی به دیگران ندارد چه مقبول افتد و چه مغبوض (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۲۵۷ و ۲۵۸). زیر او خوی حضرت حق را گرفته است:

ای تو در پیکار خود را باخته	دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق	در غم و اندیشه مانی تا به خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی

(دفتر چهارم: ۸۰۶-۸۰۳)

به عبارتی وجود اولیاء به مثابه آینه و مرآت ذات الهی است و این مقام جمع است که جمع بین قرین است. از این رو انسان کامل که دیگر از خود فانی شده است و تجلی اسماء ذات حق تعالی شده است. خداوند انسان کامل را بی‌نیاز و غنی ساخته و به عبارتی مزین به صفت غنی خود ساخته است.

به همین سبب، صفات و اسماء حق در او تجلی می‌کند؛ چنانکه انسان کامل-درباره حضرت امیرالمومنین علی (ع)- ترازوی عدل و تجلی عدالت الهی می‌شود و مولانا با این فرض خطاب به او می‌گوید: تو ترازویی هستی که عدالت و درستی خوی الهی داری و زبانه شاهین همه ترازوها تویی یعنی همه ترازوها به وسیله تو میزان می‌شوند و تو معیار همه هستی (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۱۲۲):

تو ترازوی آحد خو بوده ای بل زبانه هر ترازو بوده ای

(دفتر اول: ۳۹۸۲)

علاوه بر این، مولوی با یادآوری آیه ده سوره فتح، «یدالله فوق ایدیهم...»، دست پیامبر (ص) را یدالله می‌خواند:

کان یدالله آن حدث را هم به خود خوش همی شوید که دورش چشم بد

(دفتر پنجم: ۱۲۲)

وی این مسئله را درباره انسان کامل، به کرات بیان می‌کند:

چون که دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جهی

دست تو از اهل آن بیعت شود که یدالله فوق ایدیهم بود

(همان: ۷۳۹ و ۷۴۰)

چون یدالله فوق ایدیهم بود دست ما را دست خود فرمود آحد

(دفتر دوم: ۱۹۱۸)

به اعتقاد مولانا در آیه ۱۰ سوره فتح، خداوند دست انبیاء و اولیاء را دست خود می‌شمرد، به اعتبار آن که مستغرق در حق بوده‌اند (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۴۸۱).

داد ده ما را ازین غم کن جدا دست گیر ای دست تو دست خدا

(دفتر سوم: ۴۶۳۱)

چون قبول حق بود آن مرد راست دست او در کارها دست خداست

(دفتر اول: ۱۶۱۰)

دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست

(همان: ۲۹۷۵)

به عبارتی دست ارشاد پیر نه تنها حاضران را یاری می‌کند بلکه غایبان را نیز شامل می‌شود، زیرا دست پیر چیزی جز دست خدا نیست. غایبان در اینجا کسانی‌اند که بی اطاعت از مرشد حاضر روحانیت اولیای پیشین کسب فیض می‌کنند (زمانی ۱۳۸۴: ج ۱، ۸۶۷). از این رو حق تعالی به شیخ از طریق الهام می‌گوید: در عطا و بخشش مظهر دست خدا باش. همانطور که حق تعالی بی‌سبب و غرض می‌بخشد تو نیز اینگونه باش و در احسان و کار خیر منتظر جواب آن نباش (همان، ج ۵، ۷۷۲).

رو یدالله فوق ایدیهم تو باش همچو دست حق گزافی رزق باش

(دفتر پنجم: ۲۷۹۵)

زیرا انسان کامل، نگاهش نگاه خداست و خدا با چشم او، عالم را نظاره می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۵: ق ۴۷۶):

نام حق عدل است و شاهد آن اوست شاهد عدل است زین رو چشم دوست
منظر حق دل بود در دو سرا که نظر در شاهد آید شاه را
عشق حق و سر شاهد بازی اش بود مایه جمله پرده سازی اش
پس از آن لولاک گفت اندر لقا در شب معراج شاهد باز ما

(دفتر ششم: ۲۸۸۴-۲۸۸۱)

از این رو حق با چشم انسان کامل به جهات هستی می‌نگرد؛ و به اعتقاد مولوی انسان کامل واسطه بین حق و خلق می‌گردد و قبول و رد بندگان نیز به واسطه انسان کامل است (سبزواری، ۱۳۸۵ق: ۳۵۱):

صاحب دل آینه شش رو شود حق از و در شش جهت ناظر بود
هر که اندر شش جهت دارد مقر نکندش بی واسطه او حق نظر
گر کند رد از برای او کند و قبول آرد همو باشد سند

(دفتر پنجم: ۸۷۶-۸۷۴)

در این مقام انسان کامل با حق هیچ تفاوتی ندارد؛ چنانکه از آدمی دستگیری می‌کند و آدمی هر چه دارد به سبب انسان کامل است:

ما رمیت اذ رمیت راست دان هر چه کرد جان ، بود از جان جان
دست گیرنده وسیت و بردبار دم به دم ، آن دم از او می‌د ار

(دفتر دوم: ۲۵۳۰ و ۲۵۳۱)

از این رو، مولوی خطاب به آدمی می‌گوید، چنین مقربانی را باید خدمت و مدحت کرد؛ چرا که خدمت و مدحت آنان، خدمت به خداست:

تن مبین و آن مکن کان بکم و صم کذبوا بالحق لما جاء هم
ما رمیت اذ رمیت خواجه است دیدن او دیدن خالق شده است
خدمت او خدمت حق کردندست روز دیدن دیدن این روزن است

(دفتر ششم: ۳۱۹۶-۳۱۹۸)

مدحت و تسبیح او تسبیح حق میوه می‌روید ز عین این طبق

(همان: ۳۲۰۴)

در مجموع، باید گفت از نظر مولوی با درک مسئله تجلی حق در انسان کامل براساس احادیث قرین، می‌توان ظهور حضرت حق را در جهان درک کرد. مولوی آنچه را در عالم هستی دیده می‌شود، تجلیات اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی خدا می‌داند؛ در این رابطه وی به تفصیل، به بحث می‌پردازد. بنابر این عقیده، همه عالم تجلی اسماء الهی است و در این میان وی به انسان و به ویژه انسان کامل بیشتر توجه می‌کند؛ به عبارتی از دید مولوی آدمی بیش از سایر موجودات از صفات حق بهره برده است.

از سوی دیگر مولوی معتقد است انسان کامل نسبت صفات الهی فانی است، اما در واقع با فنا کردن وجود موهوم مجازی خود به بقای حقیقی دست یافته است یعنی به مرتبه فنا فی الله رسیده است (یعنی از این جهت که صفات بشری خود را در صفات والای الهی فانی کرده معلوم است ولی او با این فنا به بقای وجود حق واصل شده است). آن کسی که به مرتبه فنا فی الله رسیده هم ارواح و اجساد تحت تصرف و تدبیر اوست: یعنی انسان کامل اشرف همه موجودات است چه مادی و چه مجرد. هم از عالم اجسام و حیوانات بالاتر است و هم از عالم مجردات و فرشتگان (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۴، ۱۳۳ و ۱۳۴).

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
 جمله ارواح در تدبیر اوست جمله اشباح هم تیر اوست
 (دفتر چهارم، ۴۰۰-۳۹۹)

به عبارتی مولوی نشان می‌دهد، انسان با تقرب یافتن به حضرت حق می‌تواند، تجلیگاه اسماء ذاتی حق شود و از این حیث مظهریت کامل حق می‌شود و خداوند به واسطه او حضور می‌یابد؛ چنانکه می‌توان حضور فیزیکی حق را در مظهر تمام و کمالش یعنی انسان کامل یافت؛ این جاست که آیات مضمون آیات تشبیهی نظیر «یدالله فوق ایدیهم...» به فهمیده می‌شود و بی‌آن‌که آدمی دچار شرک شود، می‌تواند حضور حق را در عالم مشاهده کند.

نتیجه‌گیری

آنچه از این پژوهش حاصل می‌شود آن است که مولوی در مثنوی از احادیث قرب نوافل و فرائض بیش از هر چیز در اشاره به جایگاه و اهمیت انسان کامل بهره جسته است. وی بین این احادیث قدسی با آیات قرآن و روایات دیگر ارتباط برقرار می‌کند و اینچنین مقام پیامبر و حضرت علی (ع) را به عنوان انسان کامل نشان می‌دهد. بنا به ابیات مثنوی قرب نوافل بیانگر مقام فنا و قرب فرائض مقام بقای در فنا اشاره دارد. در سیر فنا و بقا، دو قرب بیانگر اتفاقاتی است که توسط خداوند در انسان کامل رخ می‌دهد. باید توجه داشت که انسان کامل زمانی شایستگی این نام را می‌یابد که از قرب نوافل گذشته باشد و به مقام قرب فرائض نائل گشته باشد. این مقامات چنان که بر می‌آید در طول و راستای هم قرار دارند. یعنی کسی که به قرب فرائض رسیده، قرب نوافل را پیموده و در واقع در مقام انسان کامل جامع دو قرب یا به عبارتی قریب است. باید توجه داشت که این مسئله به رابطه بین دو قرب باز می‌گردد چرا که قرب نوافل و فرائض در طول و راستا هم قرار دارند. بنابراین کسی که به قرب فرائض رسیده جامع دو قرب بوده و مقام قرب نوافل را نیز داراست و در واقع او در انتهای راه است. چنین انسانی تجلی کامل خدا با اسماء و صفات ذاتی حق بوده و لذا حضور و ظهور تام خدا در زمین محسوب می‌شود. بنابراین هر کار و اقدام و رفتار انسان جامع قریب عمل و اقدام و رفتار حق تعالی است. آدمی در این روند تا مقام فنا اختیار دارد، اما همین که خود را رها و فانی ساخت از آن پس اراده‌ای از خود نداشته و آنچه می‌کند و می‌شود همه از حق است. ضمن آن‌که از این جا -مقام فنا- بنده به سعادت رسیده و به طور کل شقاوت از او دور می‌شود. بنابر آن‌که انسان کامل مظهر خدا در این جهان است، اطاعت از او به خاطر نسبت و ارتباطش با حق لازم می‌گردد.

منابع

- قرآن کریم.
- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۱، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.
- بی‌نا، اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.
- جامی، عبد الرحمن، أشعة اللمعات، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، محقق و مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶.

- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، شش جلد، چ ۱۲، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۴.
- سبزواری، ملاهادی، شرح اسرار مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۸۵ق.
- شهیدی، سیدجعفر، شرح مثنوی شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات: حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- _____، _____، شرح مثنوی شریف، تهران: زوآر، ۱۳۷۹.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چ ۵، تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
- مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، مصحح و محقق: محمد روشن، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، نسخهٔ رینولد الین نیکلسون، شش جلد، چ ۱، تهران: دیبایه، ۱۳۹۱.
- نیکلسون، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تحقیق: حسن لاهوتی، ج ۱؛ ۴ و ۶، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- یثربی، سیدیحیی، عرفان نظری، چاپ هشتم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

