

کمال انسان و انسان کامل در نظر شبستری

دکتر محمد حسین خان محمدی

استادیار دانشگاه ارومیه

چکیده

مقاله حاضر در جست و جوی پاسخ مستدل و برهانی به پرسش‌های مطرح پیرامون کمال انسان و انسان کامل در عرفان اسلامی است؛ کمال انسان در چیست؟ انسان کامل کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ این کمال چگونه تحقق می‌پذیرد و از کجا آغاز شده و به کجا می‌انجامد؟ در این باره از اشعار مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری به عنوان الگوی کاربردی استفاده شده است. شیخ محمود شبستری با استفاده از مسئله حرکت به بیان مبحث تکامل می‌پردازد. به عقیده او حرکت بنیادی در هستی غیر قابل انکار است. در پی این حرکت همه چیز می‌خواهد به اصل خود برگردد. در پایان همه هستی به تعادل می‌رسد و در نتیجه وحدت به جای کثرت می‌نشیند.

این حرکات شامل حرکت جوهری، تجدد امثال، و حرکت حُبی بوده و در همه این حرکات انسان قافله سالار است که با نام‌های مختلف انسان کامل، ولی، امام و ... نمود می‌یابد و انسان تنها موجودی است که به غایت کمال که همان اتحاد با خداست دست می‌یابد. به عقیده شبستری کامل‌ترین انسان، پیامبر اکرم (ص) می‌باشد که هم ولی است و هم نبی؛ این سیر از ازل آغاز شده و تا ابد ادامه خواهد داشت و در تمام موجودات قرار دارد و همگی دنباله‌روی تکامل انسان‌اند، حتی مجردات. شبستری بر خلاف برخی از عرفا به تکامل جبری حتی در مورد انسان معتقداند در این باره اختیار را رد می‌کند. بنابراین، با وجود این که همه موجودات نمی‌توانند به مرتبه انسان کامل برسند، همگی باید تلاش کنند تا بر حسب استعداد خود توانایی‌هایی را که در آن‌ها قرار داده شده است، شکوفا سازند.

کلید واژه‌ها: انسان کامل، حرکت، شبستری، تجدد امثال، وحی، ولایت

مقدمه

موضوع خلقت و پیدایش حیات و سرانجام آن، همواره اذهان را به خود جلب کرده است. پیشرفت‌های علمی و بالارفتن سطح دانش بشر نیز نتوانسته جواب قانع‌کننده و کاملی به آن بدهد، البته عرفای ما سال‌ها قبل مبحث هدف‌مندی جهان را پیش کشیده و در آن باب سخن‌ها گفته‌اند از آن جمله است شیخ محمود شبستری که بخش اعظمی از اشعار خود را در گلشن‌راز به این موضوع اختصاص داده است.

تردیدی نیست که جهان براساس یک برنامه هدفدار در حرکت است. در جهان‌بینی توحیدی همه موجودات هدفدار آفریده شده‌اند و به سوی هدف معینی در حرکت‌اند و بر آن قاعده *آنا لله وانا الیه راجعون* جاری است. جهان واقعیت «از اویی و به سوی اویی» دارد. از طرفی وحدت مبدأ و وحدت منتهی و وحدت مسیر، به حرکت‌ها نوعی وحدت و یگانگی می‌بخشد. پس نظر به این که کل جهان از یک مبدأ و به سوی یک مقصود و در یک مسیر تکاملی روان است، خواه ناخواه جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است.

در این نظام هدفمند، انسان به عنوان خلیفه الله جامع جمیع صفات الهی و مظهری از وجود عالم هستی است که با شناخت خود می‌تواند هستی بخش خود را بشناسد چرا که نخستین مخلوق و نزدیک‌ترین موجود خداوند از نظر رتبه و مقام وجودی است. این انسان می‌تواند به مرحله ای برسد که خود را از تمام تعینات آزاد کرده، به حق یقین و عالی‌ترین مرتبه حقیقت برسد و به جایگاهی دست یابد که هستی بشری و نفسانی و ظلمانی او کاملاً زایل گردد و در نهایت باقی به بقای حق گردد. بالاترین درجه عزت و کمال انسان، دست یافتن به مقام وصال خداوندیست و از این رهگذر انسان کامل مظهر تجلی حق است.

انسان کامل و وحی

از محوری‌ترین مباحث عرفان نظری بعد از شناخت توحید تام، مسئله معرفت انسان کامل است که جامع جمیع مراتب و کمالات هستی است. انسان کامل جامع بین مظهریت ذات مطلقه و مظهریت اسماء و صفات در عین نشئه کلیه جمعیه خود و حفظ اعتدال در این جهات است که می‌تواند آینه تمام نمای حق تعالی باشد. بحث از انسان کامل سابقه دیرینه‌ای دارد و

چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را اصل برگزیده تصوف نامیده‌اند. ظاهراً اولین کسی که در عرفان اسلامی مبحث انسان کامل را مطرح ساخت حلاج بود، بعد از او بایزید بسطامی، این مسئله را به میان کشید. اولین کسی که اصطلاح انسان کامل را در آثار خود به کار برد، ابن عربی بود. در نظر او انسان کامل دارای سه جنبه جهان‌شناختی، نبوتی و عرفانی است و از نظر جهان‌شناختی و تکوین جهان، انسان کامل نمونه آفرینش است (نصر؛ ۱۳۸۲: ۱۱۵). محیی‌الدین در باب خلقت انسان بر این اعتقاد است که حق تعالی به ذات خود صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد، اما چون خدا خواست ذات و صفات و افعال خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد، زیرا انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله وی سرحق به حق ظاهر گردد (نصری؛ ۱۳۷۱: ۲۲۵).

این که انسان کامل باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا به عنوان یک الگو برای همه انسان‌ها مطرح شود، در همه ادیان الهی و عموم مکاتب بشری مورد توجه قرار گرفته است و «هر صاحب مکتبی که مکتبی برای بشریت آورده است، نظریه‌ای درباره کمال انسان و یا انسان کامل دارد.» (مطهری؛ ۱۳۸۹: ۱۰۳) در نظر عرفا، انسان از اصل خود دور افتاده و باید دوباره به آن دست یابد. ابن عربی اولین ویژگی انسان کامل را جامعیت او می‌داند که خداوند او را به صورت خویش آفرید. انسان، عالم صغیر است در برابر دنیا که عالم کبیر است و از آن جا که جامع صفات الهی در اوست. برخی نیز بالعکس، عالم را انسان صغیر و انسان را عالم کبیر دانسته‌اند. دومین ویژگی انسان کامل این است که نه خلق است و نه حق و به اعتباری هم خلق است و هم حق؛ یعنی به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اتصالش به صفات الهی حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق، عبد است. سومین ویژگی انسان کامل آن است که علاوه بر کسب قرب نوافل به مرتبه قرب فرایض هم رسیده باشد و دیگر ویژگی او توان تدبیر عالم است و این ویژگی به جهت خلافت او از جانب خداوند است (رحیمیان؛ ۱۳۷۶: ۲۶۲). تمامی آن چه در جهان وجود دارد، در انسان هم قرار داده شده است و هرچه در عالم تفصیل جود دارد، در انسان جمع است. انسان خلیفه الله و جامع تمام مراتب هستی است. «والخليفة لابد ان يكون موصوفاً بجميع الصفات الالهية آلا الوجوب الذاتي ومُتحققاً بكلّ أسمائه ليُعطيَ مظاهر الاسماء كلها ما يطلبونه و يُوصِلَ كلّاً منهم الى كماله وإلّا لا يُقدِرُ على الخلاقه»

(یثربی؛ ۱۳۶۸:۴۵۶) همان طور که جهان هستی دارای دو جنبه غیب و شهادت است، انسان هم دو رویه روح و جسم دارد و از آن جا که در وجود انسان صفات الهی همگی تجلی یافته و همچنین مظهری از وجود عالم هستی است. (ابن عربی؛ رسائل؛ ۱۳۶۷:۱۲) بنابراین اگر خود را بشناسد، خدا را هم می شناسد.

دیدگاه فلاسفه درباره انسان کامل محدود به قوه تفکر اوست. این دیدگاه از همین نقطه قابل رد و نقد است. چون به تمام جوانب انسان نگاه نکرده و انسان را محدود به عقل در نظر گرفته، نمی توان این موجود را به عنوان انسان کامل یا به قول خود آنها «انسان حکیم» دانست. (باربور؛ ۱۳۶۲:۱۱۴) حال آن که انسان دارای دو بعد فطری و تکوینی است. بعد فطری همان خصلتهایی است که در نباتات و حیوانات هم وجود دارد و قبل از تولد در او شکل می گیرد و بعد تکوینی خصلتهایی است که قبل از تولد به صورت بالقوه در انسان وجود دارد و بعد از تولدش کسب می شوند. شهید مطهری هم با تکوینی دانستن امور فطری تعلیمات خود را بر محور ارزشهایی قرار می دهد که ریشه در نهاد و فطرت انسان دارد (مطهری؛ ۱۳۶۹:۳۷) اما شکل اعظمی از آن ها بعد از تولد ساخته می شوند (مانند خوی و خصلتهای روحی و معنوی) و افرادی چون «جان لاک» و «هیوم» بر این عقیده اند که در انسان چیزی به نام فطرت وجود ندارد و انسان همه معلومات خود را از بیرون کسب می کند و چون انسان آن گونه که خود می خواهد، خود را می سازد، اگر بخواهد با پرورش خصال ملکی خود را به سعادت می رساند و اگر نخواهد با پیروی از خصال حیوانی، خود را در همان مراحل پایینی جسمانی اش، به اسفل درکات می کشاند. حقیقت وجودی انسان روح الهی است که باید آن را بشناسد تا به شرافت و کرامت آن دست یابد. عرفا اعتقاد به سنخیت انسان و خدا دارند و با استناد به آیاتی نظیر « وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ » و « يُجِيبُهُمْ وَيُجِيبُونَهُ » و « رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ » مناسب و حدت حقیقت انسان با خداوند را اثبات می کنند. آنان وجود را واحد و موجودات را آثار تجلیات وجود واحد در مراتب مختلف می دانند و «اعتقاد دارند حقیقت انسان کامل، که همان نفخه الهی است، نخستین مخلوق و نزدیک ترین موجود خداوند از نظر رتبه و مقام وجودی است. این انسان می تواند در مقام فنا به درجه ای برسد که هستی بشری و نفسانی و ظلمانی او کاملاً زایل گردد و حقیقت باطنی او در نور ذات الهی متلاشی و مستهلک شود و در

نهایت باقی به بقای حق گردد. در صورتی که اگر اعتقاد به سنخیت و مناسبت بین انسان و خدا نادرست باشد، این باور از ریشه باطل و اقرار کننده بدان کافر و منحرف و گمراه تلقی می شود." (محمدیان؛ ۱۳۸۶: ۴۷)

برخی مقام انسان را برفرشتگان برتری داده‌اند. در عرفان اسلامی انسان امانت‌دار است و جهان کثرات را برای او آفریده اند و خلقت وی در آخرین مرحله خلقت جهان قرار دارد. «... هر چند که انسان از لحاظ صورت ظاهری، جزء عالم ملک است، اما به دلیل جامعیت و اشتمالش بر تمام حقایق جهان خارج، خود، عالم مستقل و جداگانه ای است.» (یثربی؛ ۱۳۶۸: ۲۷۳)

بالاترین درجه عزت انسان، دست یافتن به مقام وصال خداوندی است و در این راه انبیا و اولیا پیشتازان‌اند. «انسان کامل مظهر تجلی حق است. بنابراین، صورت متعالی خدا که انسان را به نمایش می‌گذارد، چیزی جز حضور الهی که قلمرو اسماء الله است، نیست» (لوپزُن؛ ۱۳۸۸: ۲۲۲-۲۲۳)

صوفیه برای انسان کامل ویژگی‌هایی برشمردند و وی را به نام‌های متفاوت مثل قطب، شیخ و پیر نامیده‌اند. انسان کامل ذوالعینین است؛ یعنی هم دارای دیدگاه حق بین است و هم نگرش خلق‌نگر. از طرفی حق است و از طرفی خلق. (نیکلسون؛ ۱۳۸۳: ۱۹۴) نمونه عالی انسان کامل، نور یا روح محمد است که «ضیاء» او در گروه‌های بی‌شمار پیامبرانی که از آدم ابوالبشر شروع شده و بعد از آن‌ها با روی کار آمدن سلسله اولیای مسلمین که وارثین روحانی محمد هستند، تجلی نموده است. انسان کامل اعم از این که پیغمبر باشد یا ولی، وحدت خود را با خدا درک کرده است. او تصویر کامل و تجلی خداوند است؛ بنابراین علت غایی خلقت است، زیرا فقط به وسیله اوست که خدا متوجه وجود خود می‌گردد. (نیکلسون؛ ۱۳۸۳: ۲۷-۲۶)

از دیدگاه فلاسفه چون عقل در تمام شرایط قادر به راهنمایی و ارشاد نیست، مسئله وحی در نظام آفرینش ضرورت پیدا می‌کند تا پیامبران به واسطه وحی انسان‌ها را به سوی خدا هدایت کنند و در واقع اصل نبوت از این دیدگاه نیاز انسان است. اما از دیدگاه عرفا، این اصل بر مبنای رسانیدن انسان به مقام والای کمال انسانی است. بنابراین انسان ضرورتاً باید از پیامبران پیروی کند و به هر نسبت که از آن‌ها تبعیت کند، قابلیت دریافت اسرار ربّانی را پیدا می‌کند.

اهل معرفت مسأله نبوت و رسالت را مرتبط با انسان کامل و مراتب و اطوار ولایت می دانند. عرفا دلیل لزوم نبی و خلیفه و حاکم الهی را نه تنها در مورد جوامع انسانی، بلکه بر کل مظاهر عالم و جهان بینی و حتی در بین اسما و صفات حق تعالی مطرح نموده اند و بر این نکته اشاره دارند که گرچه همه موجودات عالم، هر کدام از حقیقتی خاص، مظهر حق متعال اند، اما تفاوت انبیا و اولیای کبیر خدا با دیگر موجودات در آن است که آن ها مظهر اسمای کلیه حق اند (اسمایی که سایر اسماء جزئیة و موجودات به آنها مستند می باشند) به خلاف دیگر موجودات (رحیمیان؛ ۱۳۷۶: ۴۱۲-۴۱۱).

حرکت جوهری و انسان کامل در نظر شبستری

با نگاهی به تاریخ تفکر بشر درمی یابیم یکی از موضوعاتی که همواره اذهان را به سوی خود جلب کرده مسئله حرکت است. «قبل از میلاد این اختلاف بین دانشمندان وجود داشت که آیا جهان سراسر حرکت است یا حرکت، عرضی است مانند سایر اعراض. یا حرکت یک خیال غیرواقعی است. ... این مسئله همواره مورد نظر متفکران بوده است و پس از اسلام و ظهور فلسفه اسلامی این سؤال در مورد حرکت جوهری مطرح بوده است. ...» (طاهرزاده؛ ۱۳۸۵: ۶۰-۵۹).

فلوطين معتقد است روح آدمی به جهت تمایل به خودمختاری از عالم معقول به عالم محسوس نزول یافته است و در تلاش است دوباره به عالم معقول برگردد (یثربی؛ ۱۳۶۸: ۸۰)

«از دیدگاه فیلسوفان جهان اسلام، موجودات دو نوع اند، یکی موجوداتی که حرکت در ذات آنهاست. و این موجودات از زمان جدا نیستند، مانند آتش، ستارگان و کهکشانها. دیگر موجوداتی که حرکت در طبیعت آنها نیست. این موجودات از زمان جدا بوده و ازلی و قدیمی هستند. مانند خداوند هستی و وجود، عالم و کیهان که ازلی قدیم و فاقد حرکت هستند... فیلسوفان قبل از ملاصدرا به طور عموم قایل به وقوع حرکت در چهار مقوله کم(مقدار)، کیف(چگونگی)، این(مکان)، و وضع(حالت) بودند که همه آنها از دید منطق عرض

به حساب می‌آیند و وقوع حرکت در جوهر را محال می‌دانستند. اما ملاصدرا با این نظر مخالف بود و اعتقاد به حرکت در مقوله جوهر داشت» (فرشاد؛ ۱۳۸۷: ۱۶۰-۱۵۹).

به عقیده ملاصدرا موجودات در حرکت جوهری از قوه به فعل می‌رسند. این حرکت به صورت عمودی و از جمادات شروع شده و به انسان رسیده و بعد از مرگ هم همچنان ادامه دارد. این اندیشه در پی مسئله وحدت وجود شکل گرفت. این که وجود تمام ممکنات به وجود واجب وابسته است و همگی از یک اصل‌اند و می‌خواهند به اصل خود بازگردند. در این حرکت، هیئت دچار استحاله می‌شود، جماد به نبات، نبات به حیوان و حیوان به انسان تبدیل می‌شود و حتی روح بشر نیز به تکامل می‌رسد و به حق راجع می‌شوند. از نظر ملاصدرا، میوه آفرینش انسان است و هدف از آفرینش هستی، خلقت انسان بود و تنها همین انسان است که می‌تواند به نهایت کمال دست یابد. (شیرازی؛ ۱۳۵۸: ۱۶۸-۱۶۷) «عارفان مسلمان به حرکت مطلق موجودات باور داشتند که همه در جنبش به سوی مبدأ اعلی هستند.» (فرشاد؛ ۱۳۸۷: ۱۶۰) در عرفان، همه موجودات در پی دست‌یابی به کمال‌اند و همین اشتیاق به کمال است که موجب تداوم حرکت می‌شود. عرفا هدف از طی این مسیر را دست‌یابی به جنبه‌های متعالی انسان یعنی وصال به حق می‌دانند.

جهان هستی تابع نظام کاملی است که اراده و مشیت خداوند برقرار کرده است. در این نظام همه موجودات برحسب مرتبه کمالی خود قرار گرفته‌اند و از این میان، انسان برترین مرتبه را دارد (موحد؛ ۱۳۷۶: ۱۷۴). وجود آدمی جامع جمیع تضادها است چرا که مظهر جمال و جلال الهی است همچنان که ظاهر که حق است به اعتبار ذات احد است و به اعتبار اسما و صفات کثیر؛ مظهر حقیقی نیز که انسان است واحد کثیر و فرد جامع است. حقیقت انسانی برتر از همه خصوصیات و اوصاف معانی است؛ همچنان که ذات الهی به صورت‌های گوناگون جلوه می‌کند و شئون او را نهایت نیست، وجود آدمی نیز ظهورات مختلف دارد و امکانات او را حدی متصور نیست:

از آن دانسته ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسما

ظهور قدرت و علم و ارادت به توست ای بنده صاحب سعادت

(لاهیجی؛ بیت ۲-۲۸۱)

به عقیده شبستری صورت انسانی از انواع ترکیبات نطفه، علقه و مضغه و... را به ترتیبی که باری تعالی می‌فرماید: «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فکسونا العظام لحمًا (مومنون، ۱۴) سپری کرده و دوره‌های مختلف تکوین را در رحم طی کرد تا متولد شد. بعد از تولد نیز این حرکات و تبدیلات همچنان ادامه دارد:

در اطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا
پس آن گه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد زحق صاحب ارادت

(لاهیجی؛ بیت ۳۱۸-۳۱۷)

انسان بعد از تولد جهان را می‌بیند هر چند این جهان ماده را در رحم مادر نیز مشاهده کرده، ولی بعد از تولد طعم آن را چشیده و معانی جزوی را به حواس ظاهری دریافته، به درک کلیات می‌پردازد و پا در مسیر عرفان و شناخت حق می‌گذارد. در این مسیر سیر صعودی و نزولی فراوانی دارد و هر لحظه در حالت متفاوتی است. انواع صفات مذموم نیز در او شکل می‌گیرد و هریک از این صفات ذمیمه در صدد تسخیر وجود اوست.

غضب گشت اندر و پیدا و شهوت وزیشان خاست حرص و بخل و نخوت
به فعل آمد صفت‌های ذمیمه بت‌رسد از دد و دیو و بهیمه...

(لاهیجی؛ بیت ۳-۳۲۱)

در چنین حالتی در مقابل نقطه وحدت قرار می‌گیرد و در نهایت سیر نزولی ظهور می‌کند و کثرات در او پیدا می‌شود و اگر در این حد بماند کمتر از حیوان است اما چنان‌چه خود را به واسطه کشش الهی یا عقل و استدلال به بالا بکشد و در مسیر صعود بیافتد، می‌تواند به کمال برسد.

وگر نوری رسد از عالم جان ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با نور حق هم‌راز گردد وزان راهی که آمد بازگردد

(لاهیجی؛ بیت ۷-۳۲۶)

انسان به عقیده شبستری جامع جمیع صفات الهی و نیز مظهر اسم اعظم است. بنابراین باید خود را بشناسد تا به معرفت حق دست یابد. و اصولاً انسان را به همین خاطر آفریدند

میان دریند چون مردان به مردی درآ در زمره او فوا بعهدی
تو را از بهر این کار آفریدند اگرچه خلق بسیار آفریدند

(لاهیجی؛ بیت ۸۸۷-۸۸۵)

غرض از آفرینش نوع انسان، انسان کامل است انسانی که از ازل، مَهر قبول اطاعت الهی را با جان خود پذیرفته است.

بدان اول که تا چون گشت موجود که تا انسان کامل گشت مولود

(لاهیجی؛ بیت ۳۱۶)

عرفا خلقت جهان را به شکل قوس نزولی و قوس صعودی می‌دانند و در حقیقت فیض مطلق وقتی در مراتب تعینات نزول می‌کند. در قوس نزولی، وجود با پذیرفتن تعینات در قالبی که قابلیت آن اسم را دارد، ظهور می‌کند. وجود با پذیرفتن تعینات در قالبی که قابلیت آن اسم را دارد ظهور می‌یابد و این تعینات در قوس صعود همگی از بین می‌روند. شبستری این حرکت را دُوری می‌داند که مبداء و منتهی یکی است و هر یک از اسمای الهی مصدری شده‌اند که از او وجود خاص آنفسی با آفاقی صدور یافته و چون هر چیزی را چنانچه مبداء است، معاد نیز خواهد بود. پس در معاد آن موجود، همان اسم همچون دری می‌شود که همان طور که در مبداء از آن در بیرون آمده بود و ظهور نموده، باز از همان در رجوع نماید و اندرون رود و مخفی شود. (دزفولیان؛ ۱۳۸۲: ۲۳۸-۲۳۷)

زح با هر یکی حظی و قسمی است معاد و مبداء هر یک ز اسمی است ...
از آن درکامد اول هم به در شد اگرچه در معاش از در به در شد

(لاهیجی؛ بیت ۲۸۰-۲۷۷)

حقیقت انسان روح است. چون روح انسان از مصدری باقی آغاز شده و سرانجام به همان منشأ باز می‌گردد. بقای جاوید دارد. روح برای رسیدن به این منشأ و دست یافتن به این کمال

باید مسیر تکاملی مختلف جمادی - نباتی - حیوانی و انسانی را پشت سر بگذارد. برای طی این مسیر در جهان مادی به جسم نیاز دارد و جسم همچون مرکبی او را در این راه یاری می‌دهد. بعد از مرگ روح این طریق را بدون جسم مادی ادامه می‌دهد. انسان هم از وقتی خود را شناخت و دید که در نهایت تنزلات قرار دارد، اندیشید و از تعنیات به سوی مطلق حرکت کرد و بعد از آشنایی و آگاهی نسبت به مطلق باز به عالم تعنیات بازگشت. شبستری روند رسیدن به مرتبه انسان کامل را این گونه می‌گوید.

کسی کوشد زاصل خویش آگاه	دگر گفتمی مسافر کیست در راه
زخود صافی شود چون آتش از دود...	مسافر آن بود کو بگذرد زود
رود تا گردد او انسان کامل	به عکس سیر اول در منازل

(لاهیجی؛ بیت ۳۱۵-۳۱۲)

مسافر الی الله آن کاملی است که قدم اجتهاد در راه مولی نهاده و پای ارادت از وابستگی به دنیا گشاده و سفر حقیقت که توجه دل به حضرت حق است در میان بسته به موجب «مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى» (نازعات، ۴۰) نفس را از هوا و هوس باز داشته است. چنین انسانی آئینه اسماء الهی است و از آن جهت که تمام صفات خدایی در او تجلی یافته است، مورد احترام فرشتگان واقع شده است:

تو بودی عکس معبود ملائک از آن گشتی تو مسجود ملائک

(لاهیجی؛ بیت ۲۶۶)

او از تمام هستی برتر و والاتر است. چون جامع همه ظهورات و آئینه تمام نمای صفات و اسماء الهی است. حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحَبِّبْتُ أَنْ أَعْرَفُ» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۱۲) نه تنها علت خلقت عالم، بلکه حکمت آفرینش آدم را نیز آشکار می‌کند. عالم عکس حق و انسان چشم عکس است و این همان است که ابن عربی می‌گوید: «فَسَمِّيَ هَذَا الْمَذْكُورُ إِنْسَانًا وَخَلِيفَةً، فَاثَمًا إِنْسَانِيَّتُهُ فَلَعُمُومُ نَشَأَتِهِ وَ حَصْرُهُ الْحَقَائِقُ كُلَّهَا وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزَلِهِ إِنْسَانُ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي بِهِ يَكُونُ النَّظَرُ وَ هُوَ الْمُعَبَّرُ بِالْبَصَرِ، فَلِهَذَا سَمِّيَ إِنْسَانًا» (دزفولیان؛ ۱۳۸۲: مقدمه) بنابراین انسان را علت غایی عالم می‌داند که در پایان آفرینش ظهور یافت. همه موجودات مظهر

حقیقت انسان هستند و برای او خلق شدند و در تسخیر اویند و جان همه آن ها به جان او وابسته است.

بود از هر تنی پیش تو جانی وز و در بسته با تو ریسمانی
از آن گشتند امرت را مسخر که جان هر یکی در توست مضمرو...

(لاهیجی؛ بیت ۲۷۶-۲۶۸)

انسانی که از عالم مطلق وارد دنیای کثرات شده، پیوسته در تلاش است تا به جایگاه اصلی خود دست یابد. در واقع او به دنیای دیگری تعلق دارد که به جبر وارد این دنیا شده و برای رسیدن به مقام و منزلت اصلی خود باید از تمام تعنیات رها شود، تاریکی ها را از خود بزدايد تا بتواند دوباره به نور مطلق برسد و این سیر فقط از طریق کشف و شهود انجام می شود. مرتبه انسان از فرشته هم بالاتر است و باید برای دست یافتن به آن حرکت کند:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله

(لاهیجی؛ بیت ۱۱۹)

کمال، از آن انسان کامل است و انسان کامل، اکمل از ملک مقرب است و از آن جهت است که پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل» «چه در مقام فنا که نهایت مسیر کمال است، ملک مقرب که صورت عقل و علم و شعور است، راه نمی یابد؛ زیرا علم و شعور را با فناى صرف، منع جمع است و چه جای ملک، که نبی مرسل که من هم، یعنی «محمد» هم نمی گنجم؛ زیرا که «محمد» تعین است و هیچ تعین را در آن حضرت گنجایی نیست.» (لاهیجی؛ ۱۳۸۸: ۸۲) انسان باید پنبه از گوش درآورد و ندای دعوت را بشنود:

چو کردی خویشتن را پنبه کاری تو هم حلاج وار این دم برآری
برآور پنبه پندارت از گوش ندای واحد القهار بنیوش

(لاهیجی؛ بیت ۴۴۴-۴۴۰)

شبستری عالم صغیر را همانند انسان کامل می داند و همان طور که انسان برای ادامه حیات نیاز به روح دارد، عالم نیز بدون روح قادر به ادامه حیات نیست. انسان روح عالم است و

به جهت جامع بودن اسماء الهی مظهر اسم «الله» است و از آن جا که ظاهر و مظهر با هم اتحاد دارند، در جمیع کائنات ظهور کرده است و در تمام هستی نفوذ دارد و تأثیرگذار است و وجود هستی به وجود او وابسته است. جهان، تنی است که انسان کامل جان آن است، یا آینه ای است که صفای آن مرد تمام است. انسان کامل، مظهري است که حق، صفات و اسماء خود را در او می نمایاند، انسان کامل «واحد کثیر و فرد جامع» است که هر چه در عالم هستی است در وجود او منطوی است. او خداوند روی زمین است و خلافت حق مر او را سزاست.» (موجد؛ ۱۳۷۶: ۹۶) به همین خاطر انسان کامل را بت خطاب می کند:

بت ترسا بچه نوری است ظاهر که از روی بتان دارد مظاهر

(لاهیجی؛ بیت ۹۷۱)

شبستری انسان تمام را خواجه ای می داند که کار غلامی می کند، خلیفه الله است و به بقاء بالله دست یافته، دیگر کفر و ایمان برای او مفهومی ندارد. همه درحالی که با او هستند از او دوراند و او از چشم ظاهرینان پنهان است:

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
همه با او ولی او از همه دور به زیر قبه های ستر مستور

(لاهیجی؛ بیت ۳۴۶ و ۳۵۲)

به عقیده شبستری هر موجودی مرتبه ای دارد که آن مرتبه خاص اوست و مرتبه انسان کامل بالاترین مراتب است. همچنین مرتبه هیچ کسی مانند فرد دیگری نیست. این امر نشان می دهد که شبستری به جبر خالص معتقد بوده «به حکم این جبر، جریان امور عالم و افعال بنی آدم را به مقتضای استعداد آن ها و حکم جبری ازلی دانسته و لایتغیر، به گونه ای که هیچ موجودی اعم از انسان و غیرانسان را از آن گریزی و گریزی نمی باشد و این جبر ذاتی است.» (جهان گیری؛ ۱۳۵۹: ۳۱۱) شبستری گوید:

نبودی تو که فعلت آفریدند تو را از بهر کاری برگزیدند
مقدر گشته پیش از جان و از تن برای هر یکی کاری معین...
یکی هفتصد هزاران ساله طاعت به جا آورد و کردش طوق لعنت
دگر از معصیت نور و صفا دید چو تو به کرد نام اصطفای دید

کرامت آدمی را اضطرار است نه آن کورا نصیبی ز اختیار است

(لاهیجی؛ بیت ۵۵۳-۵۴۰)

بنا به عقیده عرفا، روح محمدی، بر همه موجودات سلطه دارد. این حقیقتی در وجود همه انبیا و اولیا قرار دارد و هر کدام از انبیا یکی از جلوه‌های این مقام را نشان می‌دهند و مظهر کامل این مقام پیامبر اکرم (ص) است. شبستری گوید:

اگر تاریخ عالم را بخوانی مراتب را یکایک بازدانی
نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد

(لاهیجی بیت ۸-۳۶۷)

نبوت موهبتی الهی است و با تلاش و کوشش به دست نمی‌آید. نبی از طرف خدا برای ارشاد انسان‌ها برانگیخته شده است و چون هرکس براساس استعدادی که در ازل به او عطا شده، قابلیت دارد و موهبت نبوت براساس استعدادی که خدا به انسان‌ها داده، فقط به افراد خاصی تعلق می‌گیرد. مرتبه پیامبر در میان تمام مراتب موجودات برتر است؛ حتی از نظر شرافت و برتری، از انبیای اولوالعزم دیگر:

مراتب جمله زیر پایه اوست وجود خاکیان از سایه اوست

(لاهیجی؛ بیت ۳۸۶)

و نور نبوت به صورت کامل در وجود پیامبر اکرم (ص) ظهور یافته است:

و را قبله میان غرب و شرق است از این رو در میان نور غرق است

(لاهیجی؛ بیت ۳۸۳)

جهان و جهانیان همگی مظاهر اسماء الله هستند و هرکدام برای آشکار شدن اسماء خداوند خلق شده‌اند. در میان تمام موجودات، آن که جامع تمام کمالات است، جز حضرت محمد(ص) نیست. حدیث «انا سید ولد آدم» و... «همه حکایت از این قول دارند. پیامبر، از نظر عرفا، خلیفه خدا روی زمین است و موجب تعادل میان اسماء به ظاهر متضاد خداوند در روی زمین می‌شود. وی موصوف به تمام صفات و اسماء الهی است. حقیقت وجودی او حقیقت همه حقایق دنیاست. او واسطه فیض است. از طریق او فیض الهی شامل کل جهان می‌شود. به همین خاطر، هم از نظر نبوت و هم از نظر ولایت بر همه برتری دارد. هر چند هر فرد از افراد انسانی

می‌تواند به خلافت برسد و بهره‌ای از آن ببرد، اما خلافت عظمی از آن انسان کامل است که در عرفان اسلامی، پیامبر اسلام را شایسته این شأن می‌دانند. شبستری مراتب انبیا و اولیا را نسبت به مرتبه محمدیه این گونه به نظم می‌کشد:

بود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پدید و گه ز آدم...
مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست
ولایت شد به خاتم جمله ظاهر	بر اول نقطه هم ختم آمد آخر ...
بود از سر وحدت واقف حق	در او پیدا نماید وجه مطلق

(لاهیجی؛ بیت ۳۹۳-۳۷۶)

بعد از ختم نبوت دور ولایت شروع می‌شود، به عقیده شبستری ظهور ولی کامل در وجود پیامبر است و تمامی اولیای دیگر پیرو این کل‌اند. به همین خاطر، هم از نظر نبوت و هم از نظر ولایت بر همه برتری دارد. وارث ولایت او هم همین طور است. چون در ولایت با پیامبر یکی است.

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد ...
ظهور کل او باشد به خاتم	بدو باید تمامی دو عالم
وجود اولیا او را چو عضوند	که او کل است و ایشان همچو جزوند...
شود او مقتدای هر دو عالم	خلیفه گردد از اولاد آدم

(لاهیجی؛ بیت ۳۷۳-۳۶۸)

«... وحی عبارت از علمی است که بدون تعلیم و تعلم، درس و سبق یا هدایت و تلقین، خود به خود از طرف خدا القا شده باشد.» (شبلی؛ ۱۳۷۵: ۱۴۳) بالاترین مرتبه وحی، به پیامبران اختصاص دارد که تنها وجه تفاوت آنها با مردم است و آنها را به بالاترین مرتبه انسانی یعنی انسان کامل می‌رساند. به عقیده عرفا، وحی با پایان نبوت، تمام نمی‌شود. با اتمام نبوت، ولی ظهور می‌یابد و رسالت نبی را بر عهده می‌گیرد. سید حیدر آملی می‌گوید: «... شریعت در واقع از اقتضای رسالت است و طریقت اقتضای نبوت، و حقیقت از اقتضای ولایت.» (یثربی؛ ۱۳۶۸: ۳۴۸)

از نظر عرفا، ولایت از نبوت و نبوت از رسالت برتر است. نبوت محدود به زمان و مکان است. ولی ولایت هیچ محدودیتی ندارد، ولی عالم به شریعت و حقیقت هر دو است. اولیا به طور مستقیم و از ذات حق با کمک نخستین تعیین او این علوم را کسب می‌کنند. مقام ولایت و نبوت هیچ کدام اکتسابی نیستند؛ با وجود این سخنان دایره ولایت از نبوت گسترده‌تر است و اصل نبوت به عقیده عرفا ولایت است. «ولایت حقیقت عامه نبوت و رسالت است، چرا که هر رسولی، نبی و هر نبی‌ای ولی است؛ در حالی که هر ولی الزاماً نبی نیست، و هر نبی هم الزاماً رسول نیست.» (کربن؛ ۱۳۷۱: ۱۱۷-۱۱۶) «اولیای الهی مظهر صفت ولایت حق هستند و به اندازه درجه قرب به حق، از صفت علم، قدرت، اراده و سایر صفات خداوند نیز برخوردارند. اولیای الهی، انسان‌های کاملی هستند که از خود فانی و به حق باقی‌اند و چون صفات بشری و ناسوتی آنها زایل گشته و اتصاف به صفات خداوند دارند، دیدن آنها در حکم دیدن حق و هم‌نشینی با آنان در حکم هم‌نشینی با خداوند محسوب می‌شود.» (محمدیان؛ ۱۳۸۶: ۲۴۶)

ولایت قطع شدنی نیست و در جمیع ادوار تقاضای ظهور در مظاهر می‌کند، چرا که وصال حق و حصول معرفت مقید به زمان معین و مکان خاصی نیست و فیض الهی انقطاع نمی‌پذیرد. گاهی دو جنبه ولایت و نبوت در یک شخص جمع می‌شود، در این صورت مرتبه ولایت وی که جهت قرب به حق و حصول معرفت و «اطلاع بر حقایق الهیه است برتر از جنبه نبوت اوست که رو به کثرت دارد و وسیله «بیان احکام» و ارشاد مردم به سرزمین سعادت است. گاهی نیز ظهور ولایت در واصلان غیرنبی است؛ و به مثل می‌توان گفت که ولایت این قبیل کاملان مانند ماهی است که از خورشید نبوت فیض می‌گیرد و نورانی می‌شود.» (موحد؛ ۱۳۷۶: ۹۸-۹۹) ماه در زبان نمادین عارفان مرتبه ولایت خاصه است (آساتوریان؛ ۱۳۸۶: ۳۸)

شبستری در تمثیلی نبی را از ولی جدا می‌کند و بیان می‌دارد که ولی غیر نبی، نور ولایت و کمال را از نبی می‌گیرد. او در این تمثیل، نبی را مانند آفتاب و ولی را مانند ماهی می‌داند که نور خود را از آفتاب نبوت می‌گیرد و در مقام فناء فی‌الله است که به کمال ولایت نبی دست می‌یابد و از بیگانگی می‌رهد. در ادامه می‌گوید: چون ولایت انبیا موهبتی الهی است و اکتسابی نیست و نبوت خود را در سایه ولایت خود می‌یابند پس برای دست یافتن به نبوت باید به صفای تام باطنی دست یافت و انبیا مانند آینه پاک و مصفایند و صورت ولایت در آنها

پیداست و نمی‌توان آن را پنهان کرد اما برای ولی غیرنبی، چون ولایت را با ریاضت و مجاهدت به دست می‌آورد، نباید آشکار باشد و اگر دارای کرامتی و خرق عادت است، باید آن را پنهان دارد و نباید اظهار کرامت کند:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه	مقابل گردد اندر لی مع الله
نبوت در کمال خویش صافی است	ولایت اندر و پیدا نه مخفی است
ولایت در نبی پوشیده باید	ولی اندر نبی پیدا نماید

(لاهیجی؛ بیت ۳۳۸-۳۴۰)

اولیا انواع مختلفی دارند و هر کدام براساس سلوک خود راه‌های متفاوتی را برای وصول به اتحاد نشان می‌دهند. اما همگی از یک چشمه اند و مطیع انبیائند.

شده او پیش و دل ها جمله در پی گرفته دست جان ها دامن وی

(لاهیجی؛ بیت ۲۲-۳۰)

به عقیده شبستری خاتم انبیا در باطن، خاتم اولیا نیز است:

او از خواجه یابد نسبت تام	ازو با ظاهر آید رحمت عام
شود او مقتدای هر دو عالم	خلیفه گردد از اولاد آدم

(لاهیجی؛ بیت ۳۷۲-۳۷۳)

لاهیجی با استفاده از رمز حرکت خورشید می‌گوید نور حقیقت محمدی در مشرق نبوت ظاهر شد تا به نقطه اوج خود در دایره نبوت برسد، اما پس از گذشتن از معدل النهار سایه این خورشید در مغرب ولایت افکنده شد که همان جهت باطن نبوت است. در حرکت رجوعی خورشید به سمت مغرب، سایه‌های بیانگر وجود اولیاء الله پدید آمدند و مشارق و مغارب در برابر هم قرار گرفتند؛ در برابر هر یک از نقاط دایره نبوت، نقاطی در مسیر رجوعی دایره باطنی ولایت هست و با ظهور امام دوازدهم (عج)، مبدأ و معاد به هم می‌رسند و بدین سان قطور دایره تکامل معنوی (یا دایره ولایت) به کمال خویش می‌انجامد و با ظهور این «امام» جهان پر از عدل و داد می‌شود و صلح به وجود می‌آید (کربن؛ ۱۳۷۱ : ۱۱۹-۱۱۸).

زنورش شد ولایت سایه گستر مشارق با مغارب شد برابر

زهر سایه که اول گشت حاصل	در آخر شد یکی دیگر مقابل ...
ولایت شد به خاتم جمله ظاهر	بر اول نقطه هم ختم آمد آخر
ازو عالم شود پر امن و ایمان	جماد و جانور یابد از و جان

(لاهیجی؛ بیت ۳۸۶-۳۹۱)

انسان برای رسیدن به مقام وحدت باید خود را از تمام تعنیات مادی و معنوی رها کند و در وجود خدا فنا شود بدین ترتیب در حق باقی می‌شود و به حق الیقین دست می‌یابد. به عقیده ابن عربی «فنا» مرگ معنوی است که سالک به محض اراده آن را می‌چشد و این در رأس احوال قرار دارد و انسان به واسطه فنای معنوی، از هر چه جز حق است، مجرد می‌شود (ابن عربی؛ ۱۳۶۷: ۳۵) در نظر اکثر تنورسین‌های تصوف اسلامی، فنا پایان سلوک نیست بلکه فنا عامل بقاست. انسان با فنا و نابودی تعلقات خود، خود را به دریای وجود مطلق غرق شده می‌بیند و بدین ترتیب در وجود جاویدان حق، احساس پایدگی می‌کند و این مرحله عالی‌ترین مرحله سلوک سالک است. فنا در عرفان اسلامی، پایان کار نیست، بلکه راهی است هدایتگر به سوی بقای بالله که همان توحید واقعی است:

وصال حق زخلقیت جدایی است	زخود بیگانه گشتن آشنایی است
چو ممکن گردد و امکان برفشانند	به جز واجب دگر چیزی نماند

(لاهیجی؛ بیت ۴۶۸-۴۶۹)

به عقیده شبستری در راه وصال باید تعنیات را کنار گذاشت پس وقتی که تعنیات و قید و بندها از بین رفت آن که می‌ماند فقط حق است و مخلوقی در میان نیست و هر چند گویند فقط از اوست. هستی معدوم است و معدوم که هر لحظه در زوال است، نمی‌تواند به وصال برسد پس واصل حقیقی خود خداست. «به عبارت دیگر، هر که با حق اتصاف یافت، از مخلوقیت که مرتبه دوگانگی است خلاص یافت و یک جهت شد پس هر کاملی که این مرتبه را ببیند، نگوید که مخلوق است.» (دزفولیان؛ ۱۳۸۸: ۳۲۷)

تجدد امثال در گلشن راز

حرکت در اصطلاح عرفا به اعتبار تنزل و ترقی مدارج در سه معنی مطرح است: معنی اول در تجلی وجود و معنی دوم تقلب و دگرگونی آن جواهر و تجدد ماهیات و معنی سوم سیر کشفی و رفتن از باطل به سوی حق است. در نظر عرفا اعیان موجودات مانند اعراض هیچ‌گونه قرار و ثباتی ندارند و هر لحظه در اصل و تکامل آن به تجلی شهودی حق و سیر کشفی محتاج-اند. (کریمی موغاری؛ ۱۳۷۶: ۱۹)

عرفا بقای هر موجود مادی یا مجرد از ماده را، غیر از ذات باری تعالی به طریق تجدد امثال و تعاقب افراد متمائل می‌دانند. در این طریق وحدت اتصالی و سیر استکمالی حفظ می‌شود و به یک حرکت جوهری می‌انجامد. به منظور رسیدن به کمال و این لازمه عالم هستی است. این قاعده برمقدمات و اصول زیر استوار است: ۱- جهان، تجلی خداست: عرفا، عالم هستی را تجلی خدا و ظهور حق می‌دانند. ۲- تجلی الهی، دایمی و متکثر است: در جهان بینی عرفانی، تجلی الهی یا ظهور حق را نه آغازی هست و نه انجामी. این تجلی و ظهور، دائمی و لم یزل و لایزال و همواره در تغییر مستمر و تحول دایم است. ۳- تجلی و ظهور الهی، تکرار ندارد. تجلی و ظهور الهی، با وجود دوام و تکثرش، تکرار نمی‌یابد، از این قاعده به «وحدت تجلی» نام برده شده است. ۴- تجلی، جمالی و جلالی باشد: صفات اگر متصف به لطف و رحمت باشد جمالی و اگر متصف به قهر بود، جلالی دانند. ۵- حاصل تجلی جمالی و جلالی، تجدد امثال است: تجلی جمالی و جلالی و ظهور لطف و قهر الهی، ایجاد و اعدام یا «تجدد امثال» ممکنات را در پی دارد. ...» (رنجبر؛ ۱۳۸۵: ۳۵-۳۴).

عرفا و حکمای اشراقی موافق تجدد امثال اند اما معتزله و حکمای مشاء به کل آن را رد می‌کنند. اشاعره نیز به تجدد امثال عرضی معتقداند.

به عقیده شبستری دایره هستی از یک نقطه واحد که ذات خداوند است، شروع و به همان جا ختم می‌شود، و این ماییم که آن را در حال توسعه درک می‌کنیم. در نظر عرفا، دنیا «ساعتی» است، یعنی برقی است از نور الهی که کثرت را به شکل وحدت و وحدت را به صورت کثرت مکشوف می‌سازد. «آفرینش ظهور حق است در صورت مظاهر ممکنات؛ و ممکنات به اقتضای ذات و ساخت وجودی خود هر لحظه دگرگون می‌شوند و از میان می‌روند و دوباره،

به امداد وجودی نفس رحمانی و فیضان دائمی الهی، لباس هستی می‌پوشند و پایدار جلوه می‌کنند. جهان هستی هر لحظه از بطون به ظهور می‌آید و دوباره از ظهور به بطون می‌رود. «(موحد؛ ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۴-۱۲۳) خداوند فیاض علی‌الدوام است و هر لحظه به موجودات زندگی‌ای نو می‌بخشد. ابن عربی می‌گوید: «العالم ظهر فی نفس الرحمن» (عالم در نفس رحمانی پیدا شد). (فصوص الحکم: ۱۴۵)

زفضلش هر دو عالم گشت روشن زفیضش خاک آدم گشت گلشن

(لاهیجی؛ بیت ۲)

به عقیده شبستری همه موجودات دائماً در حرکت‌اند و اگر به صورت شهودی به آن‌ها نگاه کنیم، می‌بینیم که دم به دم در خلع و لبس‌اند و همگی این‌ها به خاطر تجلی نفس رحمانی است که به سرعت تحقق می‌یابد و ما معدوم شدن و خلق مجدد را در نمی‌یابیم و گمان می‌کنیم این همان وجود اولی است و آفرینش مجددی صورت نگرفته است.

تو گویی دائماً در سیر و حبسند که پیوسته میان خلع و لبسند
همه در جنبش و دائم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام
ولی هر لحظه می‌گردد مبدل در آخر هم شود مانند اول

(لاهیجی؛ بیت ۱۶۳-۱۶۱)

حرکت حبی

مسئله حرکت حبی را اولین بار، ابن عربی مطرح کرد. وی همه تبدیل و تبدلات را در حرکت حبی تفسیر می‌کند و آفرینش را براساس حرکت حبی می‌داند. هر چند قبل از او هم این اندیشه در آثار پیشینیان به چشم می‌خورد، ابن عربی این اندیشه را برای اولین بار به صورت منسجم مطرح می‌کند. بعد از او هم نظریه‌پردازان دیگر آن را پذیرفته‌اند. «بر پایه آموزه حرکت حبی، اساس آفرینش بر حسن و زیبایی و عشق به آن استوار است. ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش آینه جمالش باشد. بدین‌سان، راز پیدایش جهان، عشق آفریدگار به جمال و مظاهر خود است. ذات الهی «معشوق مطلق هستی» است؛ معشوق خویشتن خویش و معشوق همه آفرینش. جهان و جهانیان وسیله ظهور حق و زمینه معرفت و مهرورزی آفریدگان به آن محبوب حقیقی ازلی و ابدی هستند.» (بثربی؛ ۱۳۷۴: ۴۷) این

کشش سرچشمه همه موجودات و خلق آنها است. این حب برای این بود تا خداوند کمالات خویش را که نهان بود آشکار کند. این حب در آفریدگان او نیز جاریست و آنها را مشتاق کمال می‌کند و از طرفی هم به ذات خود حب می‌ورزند چون همگی مظهر حق‌اند. به عقیده عرفا، حب الهی بنابه آیه «یحبههم و یحبونه» دو طرفه است از یک طرف در قوس نزولی که مسئله ایجاد موجب این حرکت می‌شد و حب از سوی خداست و در حرکت صعودی که موجودات تلاش در رسیدن به کمال دارند این حب از سوی مخلوقات خداست. این عشق بدون شناخت ممکن نیست و هم در میان مخلوقات مادی و هم غیرمادی جریان دارد و همه موجودات عاشق هستند و گویی این عشق ذاتی آنهاست و به طور فطری همه جا وجود دارد. از این جهت است که «در عرفان عشق مجازی هم در جای خود عشق است، و عرفا هم پیش از نیل به درجات عالیه کمال، و هم بعد از آن، باز هم می‌توانند با عشق به صور و مظاهر سروکار داشته باشند» (یثربی؛ ۱۳۶۸: ۱۵۶).

عرفا، عامل تحرک و تکامل را عشق به اصل خود می‌دانند. نیروی عشق در تمام ذرات عالم وجود دارد و آنها را به سوی تکامل می‌کشاند، اجزاء هم جنس را به سوی هم می‌کشد و پیوند می‌دهد. اساس خلقت قدرت عشق است و خلق و بنای آن وابسته به عشق. عامل ایجاد این اندیشه در میان عرفا، اعتقاد به مسئله وحدت وجود است که در آن خدا را حقیقت وجودی‌ای که در همه چیز ساری است می‌دانند و ماسوی‌الله را عدم. هدف عرفا در عرفان اسلامی فنای در ذات الهی و بقا یافتن در او و اتصال به وجود خداست و وسیله‌ای که می‌تواند عارف را به چنین درجه‌ای برساند، تنها عشق است. عشق در جهان مادی حقیقتی است گمنام که در عاشق به صورت بندگی و در معشوق به صورت بزرگی نمودار می‌شود. آخرین درجه عشق، عشق الهی است که قابل توصیف نیست. وقتی عاشق به مرحله عشق الهی می‌رسد ثنویت از میان می‌رود و عشق و عاشق و معشوق همه یکی می‌شوند و تنها یکی باقی می‌ماند. این جا مرحله‌ایست که عاشق به فنای فی‌الله رسیده. در این مرحله روح به کمال خود می‌رسد، سالک عاشق تحت امر خداست، فاعل خداست و دیگر او هیچ اختیاری ندارد.

حلاج قائل به حب ذاتی است که منشأ تجلیات معرفی شده است. این دیدگاه، ریشه در حدیث «فأجبت ان اعرف فخلقت الخلق» دارد. (نصر؛ ۱۳۷۷: ۴۰۳-۴۰۲) ابن عربی نیز به حرکت براساس عشق قائل است؛ از نظر ابن عربی حرکتی که در عالم فراگیر است و مبنای تام حرکت هاست، «حرکت حبی» نامیده می شود و قوس نزولی وجود، یعنی آفرینش - همانند قوس صعودی - یعنی معاد - بر مبنای این حرکت است. (شجاری؛ ۱۳۸۸: ۸۶) شبستری نیز سیر تکاملی انسان را بر پایه عشق می داند.

حدیث کنت کنزا رافروخوان که تا پیدا ببینی گنج پنهان

(لاهیجی؛ بیت ۱۳۸)

شبستری با استناد به حدیث «کنت کنزا مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» «هدف از آفرینش جهان را حب ذاتی می داند. به عقیده شبستری، خداوند عاشق انسان است. این عشق در تمام کائنات وجود دارد و همه هستی عاشق اوست، عقل کل حیران اوست و نفس کل غلام او. عشق او در دل هر ذره ای وجود دارد و همگی مست عشق اویند. به عقیده شبستری خاک آدم با عشق مخمر شده است و با عشق است که وجود خاکی او به عروج می رسد و از انعکاس شراب عشق الهی است که انسانی جان گرفته و در راه طلب قدم نهاده و مسیر صعود را طی می کند. یکی با جرعه از این فیض الهی عاشق شده، یکی از یک صراحی، لابلالی گشته و یکی به خاطر قابلیت بسیاری که دارد مست ازل و ابد گشته و همه خم و خم - خانه و ساقی و می خوار که خود بوده را فرو برده است او سالک و اصل می باشد و انسان کامل.» (لاهیجی ابیات ۸۳۶-۸۲۹)

زبوی جرعه ای کافتاد بر خاک	برآمد آدمی تا شد بر افلاک
ز عکس او تن پژمرده جان گشت	ز تابش جان افسرده روان گشت
جهانی خلق از او سرگشته دائم	ز خان و مان خود برگشته دائم...

(لاهیجی ابیات ۸۳۶-۸۲۹)

به عقیده شبستری همه چیز تحت اراده خداوند است و هر ترتیبی که در جهان واقع می شود با توجه به قابلیت است که خدا در موجودات قرار داده است و دنیا بر اساس خواست خداوند حرکت می کند.

همه سر گشته و یک جزو از ایشان برون نهاده پا از خط امکان (لاهیجی: ۱۵۹)

نتیجه‌گیری

به اعتقاد عرفای ما، جهان بدون پویایی هیچ معنایی ندارد و مرده است. عقیده تکامل در عرفان اسلامی، در پی اعتقاد به وحدت وجود پی‌ریزی شد که در آن وجود واحد تنها خداست و همه توجهات به سوی اوست و غیر از او نیست. شیخ محمود شبستری این مسیر را به صورت سه حرکت جوهری، حبی و تجدد امثال نشان داده است که در همه آن‌ها حرکت از ذات واحد شروع شده و به همان جا ختم می‌شود. آفرینش در نظر او هر لحظه رخ می‌دهد و دوباره به اصل خود برمی‌گردد. اصل و عامل حرکت در نظر شیخ شبستر، چه در حرکت جوهری و چه در تجدد امثال، همه و همه حب الهی و عشق است. عشقی که موجب آفرینش جهان از طرفی و از طرف دیگر عامل تلاش موجودات برای رسیدن به کمال است و تنها با وجود معرفت شکل می‌گیرد و پس از ظهور همه چیز را در مسیر استکمالی قرار می‌دهد تا هر موجودی به نام استعدادی که از خدا دریافت کرده، به کمال برسد. وی نهایت تکامل را در وجود خاتم‌الاولیا می‌داند که عشق، معشوق و عاشق، یکی می‌شوند و جز آن «یکی» هر چیز دیگری فانی است؛ و تنها و تنها انسان کامل می‌تواند به چنین درجه‌ای برسد.

منابع

- قرآن کریم
- آساتوریان، فارمیک، آل اسکو محمد، (۱۳۸۶)، کرامت انسان و محورهای اصلی آن در مثنوی، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۷، ش ۲.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۶۷)، التجلیات الدهیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محمد بن علی محی الدین، ۱۴۲۰ق، الفتوحات المکیه، تحقیق: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷)، نظر متفکرین اسلامی درباره طبیعت، تهران، (چ چهارم)، خوارزمی.
- دزفولیان، کاظم، (۱۳۸۲)، متن و شرح گلشن راز، تهران، طلایه.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، مرکز انتشارات.
- رنجبر حقیقی، علی، غایت طلبی هستی و انسان در حوزه های معرفتی، علوم انسانی، اردیبهشت ۱۳۸۱؛ ش ۱۰۱.
- شبلی، نعمانی، (۱۳۷۵)، سوانح مولوی، (تحقیق احوال وزندگانی مولانا جلال الدین) مترجم فخر داعی گیلانی، سید محمد تقی، چاپ اول، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- شجاری، مرتضی، (۱۳۸۸)، انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، دانشگاه تبریز.
- شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۵۸)، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، شفیعی‌ها، احمد، بی جا، انجمن فلسفه ایران.
- طاهر زاده، اصغر، (۱۳۸۵) از برهان تا عرفان، اصفهان، چاپ اول، انتشارات لب المیزان.
- کرین، هانری، (۱۳۷۹)، انسان نورانی در تصوف ایرانی، جواهری نیا، فرامرز، تهران، چاپ اول، گلباران.
- کریمی موغاری، فریده، نگاهی به مفهوم عرفانی خلق جدید ماهنامه کیهان فرهنگی، مجموعه اطلاع رسانی و کتابداری، مرداد ۱۳۷۶، ش ۱۳۴.
- لاهیجی، شمس الدین، (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، برزگر خالقی، محمدرضا، کرباسی، عفت، چاپ هشتم، تهران، زوار.

- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۸)، فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری، کیوانی، مجدالدین، تهران، (چ سوم)، نشر مرکز.
- محمدیان، عباسی، (۱۳۸۶)، سیمای انسان در مثنوی مولوی، سبزواری، دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (ج چهارم)، تهران، (چ سی و چهارم)، صدرا.
- موحد، صمد، (۱۳۷۶)، شیخ محمود شبستری، تهران، طرح نو.
- نصری، عبدالله، (۱۳۷۱)، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، (چ سوم)، دانشگاه علامه طباطبائی.
- نیکلسون، رنالدان، (۱۳۸۳)، تحقیق در احوال و آثار مولانا، آوانسیان، آوانس، تهران، (چ دوم)، مؤسسه ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۶۸)، سیر تکامل و اصول و مسائل عرفان و تصوف، تبریز، دانشگاه تبریز.