

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

صفحات ۱۵۸-۱۲۸

انسان‌شناسی عرفانی از منظر مولانا

رودابه خاکپور^۱

چکیده

مولانا از عرفای نامدار ایرانی است. وی در آثار خویش، اهمیت خاصی برای شناخت ماهیت و چیستی انسان و سرنوشت او قائل است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تحلیل انسان‌شناسی مولانا می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که مولانا برای انسان در نظام هستی، جایگاه خاصی قائل بوده است. انسان را غایت خلقت می‌داند که می‌تواند با انتخاب راه ضلالت، سقوط کند و تا اسفل السافلین برود و خود را به دست خود در چاهی سرنگون سازد که قعرش ناپیداست. همچنین می‌تواند به ملکوت اعلیٰ صعود کند و از همه موجودات فراتر رود. در این مرحله است که آدمی مظهر خداوند متعال می‌شود. به عبارتی در دیدگاه وی، در این قالب خاکی، حقیقتی نهفته است که از همه حقایق الواح و ارواح، آگاه است و علل این شرافت و برتری را وجود نفخه الهی در انسان می‌داند.

واژگان کلیدی: مولانا، انسان‌شناسی عرفانی، روح، صعود، خدا.

khakpour.roudabe@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۹/۲۷

۱. دانش‌آموخته دکتری عرفان و تصوف اسلامی.

تاریخ دریافت

۱۴۰۲/۷/۱۴

۱- مقدمه

مباحث خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی و مهم اندیشه انسان است که در طول تاریخ و در تمام جوامع پرسشهای مهم و اساسی همواره درباره آنها مطرح شده و می‌شود و تمام تلاش فکری و ذهنی بشر، متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آنها می‌باشد. در این میان مبحث شناخت انسان و حل معماها و رازهای نهفته‌ی آن اهمیت خاصی دارد. به عبارتی توجه به انسان و شناسایی وی، مسأله‌ای است که از قدیم‌الایام مورد توجه مذاهب و مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون بوده است. در تعالیم ادیان آسمانی، مخصوصاً دین اسلام، پس از مسأله خدا، انسان، محوری‌ترین مسأله بوده و آفرینش جهان، فرستادن تمام پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، برای رسیدن او به سعادت نهایی‌اش بوده است. در جهان‌بینی قرآن، هرچند همه موجودات آفریده خدایند و هیچ چیز در عرض خدا قرار ندارد، اما می‌توان گفت: جهان از منظر قرآن را باید مانند دایره‌ای با دو نقطه استناد به مختصات اصلی، یکی در بالا (خدا) و دیگری در پایین (انسان) در نظر گرفت (ایروتسو، ۱۳۹۸: ۹۲).

انسان در عرفان نیز جایگاهی ویژه دارد. به عبارتی، انسان، پیوسته توجه و کنجکاوی عارفان صاحب‌دل را برانگیخته است، به همین جهت، همگی به این عالم صغیر که دربرگیرنده عالم کبیر است، به دیده شگفتی نگریسته‌اند. عرفا اعتقاد دارند مقصود و غایت همه آفرینش، وجود انسان بوده، و هر چیزی را که وجودی هست از هر دو عالم، به تبعیت وجود انسان است و مقصود از وجود انسان، معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است. و معرفت حقیقی و واقعی جز از انسان بر نمی‌آید. سید حیدر آملی (ف. ۷۸۷.ه.ق) گوید: انسان اشرف موجودات و اکمل آنها است و انبیا^(ع)، اشرف نوع انسانی‌اند و پس از ایشان اولیاء اشرف نوع آدمیان‌اند (۱۳۸۶: ۷). به عبارتی انسان، نمونه و نسخه عالم است و روح او در بدنش به ازاء عقل اول، اول است در عالم که انسان کبیر هم نامیده می‌شود و قلبش به ازاء نفس کلی است در عالم (همان: ۵۳۵).

۱۳۰ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

یکی از بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین اندیشه‌های مولوی نیز، انسان‌شناسی وی است. در جهان‌بینی عرفانی سه بحث مهم و اساسی؛ خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی مدنظر قرار می‌گیرد و انسان‌شناسی عرفانی به این جهت که انسان، فاعل شناسای و عارف به خود، خدا و جهان می‌شود، دارای اهمیت خاصی است (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۰). مولانا در همه آثار خود مخصوصاً در مثنوی موضوع انسان را مطرح و بحث‌های مستوفی را در این باب بیان نموده است. انسان را هم در اوج رفعت که به انسان کامل تعبیر کرده‌اند و هم در حقیض ذلت مورد بحث قرار داده است. وی ژرف‌نگری خاصی را در شناخت ماهیت آدمی و سرگذشت و سرنوشت‌اش و طرق تربیت و تهذیب انسان به‌کار گرفته است. در اهمیت انسان می‌گوید:

الحذر ای مومنان! کان در شماست در شما بس عالم بی‌منتهاست
 جمله هفتاد و دو ملت در توست وی که روزی آن برآرد از تو دست

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۳۰۱-۳۳۰۰)

به‌عبارتی در مکتب مولانا، به انسان از روزه‌های گوناگون نگریسته می‌شود و در هر نگرشی، یکی از جنبه‌های وجودی او برجسته جلوه می‌کند.

۱-۱. سوالات و فرضیه‌های پژوهش

۱- رابطه انسان با خدا و جهان در انسان‌شناسی مولانا چگونه است؟
 ۲- جایگاه انسان در آفرینش و مسئله مراتب نفس انسان در اندیشه مولانا چگونه مطرح شده است؟

۳- رابطه بدن و روح در اندیشه انسان‌شناسی مولانا چگونه بیان و مطرح شده است؟
 فرضیه‌ها

۱. از دیدگاه مولانا، انسان جایگاه برتری نسبت به سایر موجودات در عالم دارد.
۲. از دیدگاه مولانا، نفس انسانی دارای مراتب و درجات بوده و برتر از بدن اوست.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری بر روی آثار و احوال مولوی انجام شده است از جمله: انسان‌گرایی از منظر مولانا جلال‌الدین رومی: استاد راهنما: ناصرالدین حسن‌زاده، استاد مشاور جمال سروش و دانشجو محمد بندانی ترشکی، دانشگاه ملایر، سال ۱۳۹۳. همچنین بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های انسان‌شناسانه مولانا و کرکگور، استاد راهنما: امیر عباس عزیزمائی، استاد مشاور: محسن جوادی و دانشجو مجتبی پنجه شاهین، دانشگاه قم، ۱۳۸۷. نیز انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا، عرفانی مولانا، علمی داروین. استاد راهنما: علی حقی، استاد مشاور: جهانگیر مسعودی و دانشجو کبری مشایخی. دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰. همچنین مقاله‌ای با عنوان انسان‌شناسی مولانا در مثنوی، تالیف محمد خوانساری. مقاله دیگری با عنوان: انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا، نوشته‌ی محمد رضا عابدی. نیز مقاله‌ای با عنوان: بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عرفانی عطار و مولانا، نوشته دکتر قدرت‌اله خیاطیان و سمیه خادمی. در این پژوهش به انسان‌شناسی عرفانی از دیدگاه مولانا پرداخته شده و مباحثی از جمله: جایگاه انسان در نظام آفرینش، انسان کامل و ویژگی‌های او، مراتب انسان‌ها، صعود و نزول انسان، مراتب نفس انسان و ... از دیدگاه وی مورد توصیف و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲- انسان‌شناسی عرفانی از دیدگاه مولانا

انسان‌شناسی عرفانی از عالی‌ترین مباحث علمی و معرفتی در عالم دین، دانش الهی و بشری است. این نوع انسان‌شناسی به معرفی انسان و انسان کامل و همچنین بحث در مورد نحوه دستیابی انسان به کمال می‌پردازد. از مباحث مهمی دیگری که در انسان‌شناسی عرفانی مطرح است عبارتند از: جایگاه انسان در نظام آفرینش، مراتب نفس انسانی، رابطه روح و بدن، رابطه خدا، جهان، انسان.

۱-۲. جایگاه انسان در نظام آفرینش

چنانکه از آیات قرآن کریم و روایات معصومین^(ع) و سخنان حکما و عرفا برمی‌آید، در میان موجودات بی‌شمار آفرینش، از ابتدا تاکنون، موجودی کاملتر و شگفت‌انگیزتر از آدمی

۱۳۲ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
پا در عرصه حیات نگذاشته است. خالق عالم هستی در میان تمامی آفریده‌ها فقط آفرینش انسان را به خود تبریک گفته و فرموده است: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مومنون/۱۴). با وجود اینکه حق تعالی عین وجود و سرچشمه حیات و جان جهان است و سراسر عالم هستی جنبش و حرکت و حیات و شعور خود را از او دریافت کرده، فقط در مورد انسان فرمود است: «و نفخت فیه من روحی» (ص/۷۲). چنین تعبیری جز برای انسان در متون دینی و جهان‌بینی عرفانی به کار نرفته و شرافت و فضیلت انسان بر تمامی موجودات عالم غیب و شهادت، حتی فرشتگان مقرب الهی، از بدیهیات عقاید دینی و عرفانی مسلمانان است.

۲-۱-۱. انسان، به عنوان روح هستی

مولانا انسان را به عنوان برترین موجود هستی و به عبارتی به عنوان روح هستی یاد می‌کند و درباره برتری آدمی بر فرشته بیان می‌کند:

آن ملایک، جمله عقل و جان بُدند	جان نو آمد که جسم آن بُدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند	همچو تن آن روح را خادم شدند
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۳-۱۵۴)	
مظهر عزّت و محبوب به حق	از همه کروبیان برده سَبَق
سجده آدم را، بیان سَبَق اوست	سجده آرد مغز را پیوست، پوست
(همان: ۲۰۷۶-۲۰۷۷)	

آیات فوق سبب برتری و شرافت انسان را بر فرشتگان نشان می‌دهد. زیرا در اینجا می‌گوید همینکه «جان نو» یعنی روح انسان کامل ظهور کرد، فرشتگان با وجود مقام تجریدی که داشتند در قیاس با انسان، جسدی بیش محسوب نشدند (زمانی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۶۰-۶۱). ابن عربی نیز عالم را جسد و انسان را روح آن شمرده است (رک. فصوص الحکم، فصّ آدمی). اکبر آبادی «جان نو» را روح انسانی و «ملائکه» را جمیع قوای آسمانی و زمینی، تفسیر کرده است (۱۳۸۳، ج ۶: ۱۳). استعلامی نیز بیان می‌کند که «جان نو» روح آدم است که قادر به درک اسرار غیب بود، و «عقل و جان ملایک» در برابر آن، «جسم» به

حساب می‌آمد (۱۳۹۳، ج ۶: ۲۳۴). بنابراین به اعتقاد وی، انسان آگاه از اسرار غیب و معنا، از فرشتگان مقرب، برتر است و سجده فرشتگان در برابر آدم به دلیل همین برتری است.

۲-۲. علل شرافت انسان

از دیدگاه عرفا، مقصود و خلاصه آفرینش وجود انسان است. انسان بر دیگر موجودات، شرافت و برتری دارد، از دیدگاه مولانا نیز انسان بر دیگر موجودات عالم هستی، شرافت دارد و درباره علل شرافت انسان به موارد زیر اشاره می‌کند:

۲-۲-۱. نفخه الهی و نور ربانی

چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت

(همان، ۱۲۵۰)

برتری انسان کامل بر فرشته، به جنبه جسمانی و خاکی و نفسانی انسان، که عین تیرگی است؛ نیست، بلکه نفخه الهی، که حقیقت انسان وابسته به آن است، سبب بلندی مقام و فضیلت آدمی بر سایر موجودات عالم آفرینش است. آنچه فرشتگان بلند مرتبه را به سجده بر آدم و تواضع در برابر مقام انسان واداشت، نور الهی و نفخه پاک ربانی بود که در باطن آدمی به ودیعت گذاشته شده بود. موضوع سجده فرشتگان بر آدم در قرآن (حجر/ ۲۸) اشاره شده است مولانا نیز اعتقاد دارد که برتری انسان بر موجودات و فرشتگان مقرب الهی و معرفت و رازدانی آدمی، همگی مرهون همان نفخه الهی است که پس از آدم، در تمامی انبیا و اولیا جاری و ساری شد و معجزات و کرامات پیامبران و برگزیدگان و اولیای الهی به اعجاز آن نور صورت گرفت.

چشم آدم چون به نور پاک دید
چون ملک انوار حق در وی بیافت
جان و سرّان‌ها گشتش پدید
در سجود افتاد و در خدمت شتافت

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۲۵۵-۱۲۵۶)

چون چشم آدم^(ع) با نور پاک خداوند متعال، دارای بینایی و بصیرت شده بود. یعنی از آنجایی که سرچشمه بیش و علم آدم از علم خداوند بود، از این رو اسرار و حقیقت نام‌ها

۱۳۴ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

و اشیاء بر او آشکار می‌شد و او همه اسرار را درمی‌یافت. همین که فرشتگان، نور الهی را در وجود حضرت آدم^(ع) مشاهده کردند، ناچار در برابرش به سجده افتادند. مراد از آدم اینجا حقیقت نوعیه آدم است. به عبارتی لفظ آدم در اینجا تمثیل انسان کامل می‌باشد (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۴۱۳). که از تیرگی‌های صفات بشری بیرون آمده و به نور معرفت حق و صفات الهی منور شده، نه هر انسانی که به ظاهر بشر و در باطن پایین‌تر از فرشته و حتی فروتر و پست‌تر از مرتبه‌ی حیوانیت قرار دارد.

۲-۲-۲. آگاهی از اسرار غیب

در حکایت (قسم غلام در صدق و وفاداری یار خود از طهارت ظنّ خود) به این موضوع اشاره و بیان می‌کند که نور الهی چون آذرخش، ارواح مردان حق را روشن و نورانی کرد و آنها را قادر به ادراک اسرار غیب و معرفت حق تعالی قرار داد.

آن خداوندی که از خاک ذلیل	آفرید او شهسواران جلیل
پاک‌شان کرد از مزاج خاکیان	بگذرانید از تک افلاکیان
برگرفت از نار و نور صاف ساخت	و آن گه او بر جمله انوار تافت
آن سنا برقی که بر ارواح تافت	تا که آدم معرفت ز آن نور یافت

(مولوی، ۱۳۷۴، ۹۱۱-۹۱۴)

بنابراین برتری انسان بر موجودات و فرشتگان مقرب الهی و سجده فرشتگان در برابر انسان، اشاره به وجود نفخه الهی در وجود انسان است که باعث معرفت و شناخت وی می‌شود. به عبارتی می‌توان گفت که از دیدگاه مولانا، انسان کامل، اصل وجود و موجودات دیگر، سایه و فرع و طفیل او به‌شمار می‌آیند. بدیهی است که سایه و فرع، مطیع و متواضع در برابر اصل خویش است.

۲-۲-۳. انسان، آگاه به علم لدنی

آدمی را او به خویش، اسما نمود

دیگران را ز آدم اسماء می‌گشود

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۹۵۳)

خداوند متعال، حقایق را مستقیماً به آدم^(ع) یاد داد و دیگران را نیز بواسطه‌ی آدم^(ع)

آشنای به حقایق نمود. و آگاهی به حقایق نام‌ها باعث گردید تا آدم باطن موجودات را ببیند. در مثنوی بیان می‌کند:

بوالبشر کو «علم الاسما» بگ است	صد هزاران علمش اندر هر رگ است
اسم هر چیزی، چنان کآن چیز هست	تا به پایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد، آن مُبدل نشد	آن که چستش خواند او کاهل نشد
هر که آخر مومن است اول بدید	هر که آخر کافر، او را شد پدید
اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سر رمز «علم الاسما» شنو

(همان: ۱۲۴۳-۱۲۴۷)

در تفسیر این ابیات مولوی بیان می‌شود: باید دانست که تعلیم اسماء نه همین تعلیم الفاظ بود. بلکه اگر منظور از این اسماء، اسماء الله باشد، مراد مظهریت آدم است از برای کل اسماء که هیچ نوع از مخلوقات، مظهریت کل را ندارد بجز آدم، چه ملائکه اگر چه مقربین باشند، مظهر سبوح و قدوس و سلام و مانند اینها هستند. و حیوانات، مظاهر سمیع و بصیر و حی و قدیر و مانند اینها... به خلاف آدم که هیکل توحید و مظهر جامع (اسماء الله) است. آینه سر تا به پا است. اصول اسماء و فروع اسماء را حکایت می‌کند و تحت اسم جلاله قرار دارد (سبزواری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۷).

به باور مولوی، واقعیت هر چیزی را باید از کسی شنید که آگاه به علم لدنی الهی می‌باشد و از اسرار حقیقت «عَلَمَ الْأَسْمَاء» آگاه است. یعنی اسرار اسمائی را که خداوند به آدم (انسان کامل) یاد داده، باید از عارف و عالم علوم باطنی بیاموزد. درواقع منظور از دانا، مالک علم لدنی است که مانند آدم ابوالبشر، آن را از خداوند کسب می‌کند و گوهر اشیاء را چنانکه در نفس الامر هستند؛ می‌بیند (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۴۱۰).

۲-۲-۴. انسان دارای استعداد معرفت

مولانا در حکایت (در بیان این حدیث که ان لربکم فی ایام دهرکم نفعاتِ الا فتعرضوا لها) به این بار امانت الهی اشاره کرده و بیان می‌کند:

خود زبیم این دم بی متها بازخوان: «فأبین ان یحملنها»

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۹۵۸)

«فأبین ان یحملنها» مقتبس از آیه ۷۲ سوره احزاب است که بیت فوق اشاره به این آیه و بار امانت الهی و عرضه کردن آن بر آسمانها و زمین و قبول کردن آن به وسیله‌ی انسان دارد. به باور استعلامی مراد از پذیرفتن امانت حق تعالی به معنی استعداد معرفت اسرار غیب است (استعلامی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۲۳).

به باور صوفیه، این امانت، در واقع معرفت و حقیقت توحید و یا عشق است، و بیان می‌کنند که این امانت، لطیفه سیار و سیال انسانی است که استعداد رهایی از قید و تعین و وصول به مرتبه اطلاق در آن، نهفته است. آسمانها و زمین و کوهها چون در حد وجود خود زندانی هستند و آماده اتصال به مطلق نیستند، مهیای قبول این لطیفه نبودند و انسان به دلیل دارا بودن دل و معرفت، می‌تواند که از تعین رهاشود و به مطلق بیبندد و سرّ قبول امانت از جانب انسان همین است. و بیان مولانا نیز ناظر به تعبیرات صوفیه است (فروزانفر، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۰۲-۸۰۳).

وی همچنین در فیه ما فیه به اختصار در مورد صفات ظلم و جهل انسان سخن گفته و انسان را به خاطر عدم رعایت شأن و مرتبه انسانیت و غفلت از مقام بلند خویش و هدف آفرینش خود، ظالم و جاهل دانسته است و می‌گوید: «آدمی در این عالم برای کاری آمده است و مقصود آن است، چون آن نمی‌گزارد، پس هیچ نکرده باشد، «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» آدمی هر کاری می‌کند به جز آن یک کار. خداوند فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، نگفت: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ» پس از آدمی آن کار می‌آید که نه از آسمانها می‌آید و نه از زمینها می‌آید و نه از کوهها. چون آن کاربکند، ظلومی و جهولی از او نفسی می‌شود» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۲۷-۱۲۸).

۲-۳. مراتب انسانها

از آنجایی که همه‌ی انسانها به صورت، شبیه یکدیگر هستند و در سیرت مختلف

می‌باشند و از آنجایی که اصل گوهرین انسان، باطن است نه ظاهر، پس آزمایشی لازم است. بنابراین همه انسانها مورد آزمایش قرار می‌گیرند تا سرشت و شاکله هرکسی آشکار شود. مولانا آدمیان را از حیث مرتبت به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. برین ۲. فرودین ۳. میانین (زمانی، ۱۳۸۵: ۲۰۷). این اشاره به آیات ۶-۱۱ سوره واقعه دارد: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً. فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ. وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ. وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ. أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ؛ (و شما سه دسته شوید. یاران دست راست کدامند یاران دست راست. و یاران چپ کدامند یاران چپ. و سبقت‌گیرندگان مقدمند). در حدیث نیز آمده است که خداوند متعال، مخلوقات جهان را به سه نوع آفریده است (عاملی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۴۷). بنابراین، مراتب انسان‌ها عبارتند:

۲-۳-۱. انسان برین (انسان کامل)

انسان‌ها به سبب امتحان و ابتلایی که می‌گذرانند، به سه گروه نیکان، بدان و مقربان تقسیم می‌شوند.

وین بشر هم، ز امتحان قسمت شدند
 آدمی شکل‌اند و سه امت شدند
 (مولوی: ۱۳۷۴: ۱۵۰۵)

۲-۳-۱-۱. ویژگی‌های انسان‌های مستغرق

درباره‌ی انسان‌های مقرب و مستغرق (انسان کامل) می‌گوید:

یک گروه، مستغرق مطلق شدند
 نقش آدم، لیک معنی جبرئیل
 از ریاضت رسته، وز زهد و جهاد
 گوییا از آدمی او خود ن‌زاد
 (مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۰۶-۱۵۰۸)

گروهی از انسانها به طور کامل مستغرق جهان الهی شده‌اند و به فرشتگان پیوسته‌اند. یعنی به تجرد کامل رسیده‌اند و ذره‌ای از گرایش‌های نفسانی در آنها وجود ندارد. اگرچه به صورت انسان بوده، اما به سیرت مانند حضرت جبرئیل هستند. حتی به مرتبه‌ای رسیده‌اند

۱۳۸ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
که دیگر از قید ریاضت و پارسایی و پیکار با هوای نفس نیز گذشته و اصلاً گویی که از
نوع انسان زاده نشده‌اند (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۴۲-۴۴۳). مستغرقان در حق را به حضرت
عیسی تشبیه می‌کند.

۲-۳-۲. انسان فرودین (انسان ناقص)

طبق آیه ۳۰ سوره روم نیز، همه‌ی آدمیان فطرتاً بر آیین توحید آفریده شده‌اند: «فَأَقِمْ
وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن،
با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست این
است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم/ ۳) یعنی خوی پاکی و وارستگی در
همه‌ی آحاد بشری به صورت بالقوه وجود دارد و همگان مستعد وصول به کمالات معنوی
هستند، اما ظهور این صفات نیازمند سعی و مجاهده و تلاش است. از این رو آدمیان
حیوان‌سیرت، کسانی هستند که با اعمال تباه خود این استعداد را محو کرده‌اند.

۲-۳-۱. ویژگی‌های انسان‌های ناقص

لحن مولانا در توصیف انسان ناقص، غالباً آمیخته با طنز است. در مثنوی در جاهای
متفاوتی به توصیف آنها پرداخته است و بیان می‌کند:

قسم دیگر با خران، ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود، رفت	تنگ بود آن خانه و، آن وصف زفت
مرده گردد شخص، کو بی‌جان شود	خر شود چون جان او بی‌آن شود
زانکه جانی کآن ندارد، هست پست	این سخن حق است و صوفی گفته است

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۰۹-۱۵۱۲)

هر نفر را بر طویله‌ی خاص او	بسته‌اند اندر جهان جست‌وجو
منتصب بر هر طویله، رایضی	جز به دستوری نیاید رافضی
از هوس گر از طویله بگسلد	در طویله‌ی دیگران سر درکند

در زمان، آخرچینان چُستِ خوش گوشه‌ی افسارِ او گیرند و کش
(همان: ۲۰۷۹-۲۰۸۲)

گوش بعضی زین تعالوها کر است هر سُتوری را صِطَبلی دیگر است
منهزمِ گردند بعضی زین ندا هست هر اسبی طویله‌ی او جدا
(همان: ۲۰۱۳-۲۰۱۴)

از دیدگاه وی انسان‌های ناقص، به سبب مقهور شدن در برابر امیال حیوانی، از مرتبه‌ی بلند انسانی به مرتبه‌ی نازل حیوانی سقوط کرده‌اند و اسیر خشم و شهوت شده‌اند. انسانی که غرق در امیال و غرایض حیوانی و اسیر خشم و شهوت باشد، دارای روح معنوی و حیات طیبه نیست، به عبارتی مرده‌ای بیش نیست. این افراد که در مرتبه‌ی نازل روحی قرار دارند از همنشینی با صالحان دلتنگ می‌شوند و دوست دارند با اقران خود، حشر و نشر کنند (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۵۸۲).

۲-۳-۳. انسان میانین

به باور مولانا انسان میانین کسی است نه وجه رحمانی و نه وجه حیوانی بر او غلبه دارد. بلکه به تعبیری دیگر انسان برزخی است (زمانی، ۱۳۸۵: ۲۰۸). درباره این قسم از انسان‌ها نیز بیان می‌کند:

ماند یک قسم دیگر اندر جهاد نیم حیوان، نیم حیّ با رشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش کرده چالیش آخرش با اولش
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۳۱-۱۵۳۲)

در دیدگاه وی، گروه سوم، کسانی هستند که دایم میان جنبه‌ی نفسانی و جنبه‌ی روحانی‌شان، کشمکش است. گاه نفسشان غالب می‌شود و گاه عقلشان. روز و شب، این دو جنبه در وجود انسان در کشمکش و ستیز هستند (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۴۹) و جهاد اینان در واقع، همان مبارزه روح با نفس است (استعلامی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۸۲).

۲-۴. رابطه روح و بدن

در نگاه اسلام بدن، مرکب و راهبر روح است و روح به نوبه خود تعالی بخش و تطهیرکننده بدن به‌شمار می‌رود. از دیدگاه مولانا نیز، انسان موجودی است مرکب از جسم و روح، یا جنبه‌ی زمینی و جنبه‌ی الهی، به همین سبب در گیرودار کشش‌های متضاد گرفتار است. به اعتبار قوای انسانی و سیر الی الله می‌تواند از تمامی موجودات کامل‌تر و متعالی‌تر شود و تا به جایی رسد که به جز خدا نبیند و در خلوت‌خانه‌ی انس او با حق، هیچ فرشته‌ی مقرب و نبی مرسل را راه نباشد. این که حضرت رسول (ص) فرمودند: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملکٌ مُقَرَّبٌ و لانبیُّ مرسل» اشاره به همین منزل نهایی انسان کامل دارد. مولانا در همین موضوع، آنگاه که از قوس صعودی انسان سخن می‌گوید، بیان می‌کند:

حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
از ملک هم بایدم جستن زجو	کلّ شیءٍ هالک الا وجهه
پس عدم کردم چون ازغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۹۰۳-۳۹۰۶)

بنابراین وی انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند و می‌گوید: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمیش فرشته است و نیمیش حیوان» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). در این عالم این دو همراه هم‌اند و بدون یکدیگر ناتوان.

روح بی قالب نداند کار کرد	قالب بی جان فسرده بود و سرد
قالت پیدا و آن جانان نهان	راست شد زین هر دو اسباب جهان

(همان، ۳۴۲۳-۳۴۲۴)

به عبارتی از دیدگاه وی، جنبه‌ی مادی و جنبه‌ی معنوی انسان لازم و ملزوم یکدیگرند و انسان منهای یکی از آن دو تحقق عینی ندارد. زیرا روح بدون قالب جسمانی نمی‌تواند کاری کند، و قالب جسمانی نیز بدون روح، جامد و افسرده است. هرچند قالب جسمانی انسان ظاهر بوده، درحالی که روح انسان در آن پنهان است. باوجود این دو علل و اسباب، جهان سامان یافته است. یعنی با وجود دو جنبه‌ی مادی و معنوی، جهان خلقت به کمال

رسیده است. همچنین انسان نیز با وجود این دو جنبه امکان تعالی دارد. وی اصناف موجودات و کشش‌های ذاتی آنان را به زیبایی در ابیات مثنوی مطرح کرده و طبقات مختلف انسان‌ها را - از نظر مرتبه و کمال معنوی و کشش‌های باطنی - توضیح داده است. در دفتر چهارم در حکایت (در بیان آنکه ترک الجواب جواب، مقرر این سخن که جواب الاحمق سکوت) بیان می‌کند:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۴۹۷)

در متون دینی نیز بیان شده، خداوند متعال، مخلوقات جهان را سه نوع آفریده است: (ر.ک. حرعاملی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۴۷). مولانا حال اصناف آدمیان و صفات آنها را در فیه ما فیه نیز به خوبی توصیف کرده، آنجا که می‌گوید: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمیش فرشته است و نیمیش حیوان؛ نیمیش گاو است، نیمیش ماهی، ماهیش سوی آب می‌کشد و گاوش سوی خاک در کشاکش و جنگ است (مولوی، ۱۳۸۶: ۶۵). همچنین وی به موضوع نزاع جسم و روح اشاره کرده، از جمله داستان‌هایی که در مثنوی به این موضوع اشاره می‌نماید، داستان «تنازع مجنون با ناقه» در دفتر چهارم است که تفسیر عرفانی کشمکش روح و تن، یا جنبه‌ی جسمانی و روحانی انسان است. وی کشمکش بین روح و تن را به تنازع مجنون با ناقه تشبیه کرده و نتیجه گرفته که «گمره آن جان کو فرو ناید زتن»

همچو مجنون‌اند و آن ناقه‌اش یقین می‌کشد، آن پیش، و این واپس به کین

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۵۳۳)

همانگونه که میل مجنون و ناقه باهم متضاد بود، میل روح عرشی و جسم خاکی نیز با یکدیگر مخالف است. تن به سوی خوراک مخصوص به خود می‌تازد و روح به دنبال شکار لقمه‌های نور و حکمت در پرواز است.

میل جان در حکمت است و در علوم میل تن در باغ و راغ است و کروم

به اعتقاد مولانا غذای روح انسانی «نور» است و مقصودش از نور، علم و حکمت و معرفت و محبت است. اگر کسی بر اثر ریاضت و دسترسی به صفای باطن و عنایت حق به لقمه‌های نور دست یابد، از آن پس بر سر نان تنور- که غذای جسم است- خاک می‌پاشد و آن را تحقیر می‌کند. لذت لقمه‌های نور به قدری افزون و پاینده است که خورنده آن میل و رغبت به غذای مادی را از دست می‌دهد و جز به قدر ضرورت و برای ادامه حیات از آن استفاده نمی‌کند. همواره توصیه می‌کند که تن را حقیر و روح را عزیز دارید. پرداختن به تن را بیگاری می‌داند و معتقد است که همواره باید سگ نفس را گرسنه نگه‌داشت، که اگر اسیر شود، سرکشی می‌کند و مانع می‌شود تا روح پی‌صید غذای خویش رود.

۲-۵. مراتب صعود و نزول انسان

هر گیا را کِش بود میل غُلا	در مزیدست و حیات و در تُما
چون که گردانید سر سوی زمین	در کمی و خشکی و نقص و غبین
میل روحت چون سوی بالا بود	در تزیاید مرجعت آنجا بود
ور نگون سازی سرت سوی زمین	أفلی، حق لایحِبُّ الأفلین

(همان، ۱۸۱۲-۱۸۱۵)

۲-۵-۱. قوس صعودی انسان

مولانا در مثنوی و حتی غزلیات، ماجرای غربت، هجران و فراق انسان را بیان کرده، به‌عبارتی از همان آغاز دفتر اول مثنوی حکایت و شکایت روح عارف در غربتکده دنیای حس از زبان وی گفته شده و همین نگرش در تمام مثنوی در ذهن مولانا است و تمام حکایتها به نحوی به ماجرای غربت انسان مربوط می‌شود. هدف وی از بیان این اشعار این است که انسان را به معرفت در زمینه‌ی غربت روحش آگاه کرده و دست او را برای شروع سیر و سلوک گرفته و راه وصال را به او بیاموزد تا بتواند بار دیگر به اصل و مبدأ خود

بپیوندد. در واقع ابیات آغازین مثنوی معنوی، شرح جدایی روح از وطن اولیه و دور ماندن از معشوق ازلی و اشتیاق شدید به بازگشت به مبدا و اصل خویش است.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۴، ۴)

به باور ایشان هر کس که از اصل و مبدأش جدا شده باشد، در نهایت به جستجوی وصال و اصل خود می‌پردازد تا آن را به دست آورد (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۵۴). به عبارتی انسان به حکم صفت ذاتی روح خود، اشتیاق به رهایی از عالم طبیعت و پرواز در عوالم ملکوت و رسیدن به وطن اصلی خویش دارد. این بیت بیانگر سیر کمالی انسان است. در مجالس سبعه به این میل انسان اشاره کرده و بیان می‌کند: «عجیب صعب و دشوار و غریب آن باشد که قطره تنها مانده در بیابان، کوهساری یا دهان غاری یا در بیابان بی‌زنجاری از آرزوی دریا که معدن آن قطره است. آن قطره بی‌دست و پا تنها مانده بی‌پا و پافزار، بی‌دست و دست‌افزار از شوق دریا یار بی‌مدد سیل و یار غلطان شود و بیابان را می‌برد به قدم شوق سوی دریا می‌دواند بر مرکب ذوق (مولوی، ۱۳۹۸: ۱۵). انسان وقتی که از خواب غفلت بیدار می‌شود و از مرتبه حیوانی بالاتر می‌آید، خود را غریب احساس می‌کند و میل بازگشت به اصل و مبدا در او زنده می‌شود. هر چقدر درجات این بیداری زیادتر شود و معرفت بیشتری برای انسان حاصل گردد، احساس غربت افزون‌تر و اشتیاق به بازگشت بیشتر می‌شود.

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح حال اشتیاق

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳)

عشق به محبوب ازلی از اینجا آغاز می‌گردد. عشق نتیجه معرفت است و از زمانی که معرفت به خود و مبدا در آدمی پیدا می‌شود، به همان نسبت نیز محبت و عشق به خالق در او بیدار می‌گردد. هر چقدر درجات معرفت بیشتر شود، شعله عشق نیز فروزان‌تر می‌گردد. بنابراین مولانا دلیل غربت انسان را دوری‌گزیدن از وطن اصلی‌اش می‌داند و برای بیان این

۱۴۴ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
مسأله تمثیل بسیار زیبایی می‌آورد و جان را به پیلی تشبیه می‌کند که وی را از هندوستان دورکرداند؛ بنابراین شبها خواب آن را می‌بیند. این پیل جدا مانده از هندوستان عالم معنی، همواره یاد وطن خویش را در ذهن می‌پروراند و لحظه‌ای این میل عمیق و راستین دامن جان او را رها نمی‌کند.

پیل باید تا چو خسبد اوستان
خواب بیند خطه هندوستان
(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۰۶۸)

از داستان‌های دیگری که در مثنوی به بیان این غربت انسان از اصل خویش انسان اشاره می‌کند، حکایت (طوطی و بازرگان) در دفتر اول است. این حکایت تمثیل حال مولانا و همه عاشقانی است که می‌خواهند با زایل کردن صفات نفس و دریدن حجاب‌های بشریت از خود بشری بمیرند و به خود راستین زنده‌شوند و در قفس تنگ تن و عالم ماده را بشکافند و قدم از خود بیرون نهند، تا شادمان و خندان در هوای سر کوی دوست پر و بالی بزنند. در غزلیات شمس می‌گوید:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب
پوستی‌ام دور مانده من ز گوشت
ما غریبان فراقیم ای شاهان هم زحق
هم ز حق رستیم اول در جهان
ز اشک چشم و از جگرهای کباب
چو ننالم در فراق و در عذاب
بشنوید از ما الی الله المآب
هم بدو وا می‌رویم از انقلاب
(مولوی، ۱۳۹۸، ۳۰۴)

از دیدگاه وی این فراق رمزی از دورماندن روح انسان از اصل خویش است و یادآور اینکه همه چیز از طریق حق تعالی برآمده و حال در این دنیای مادی از وی دور مانده‌اند و قصد رجوع بدو را دارند. پس انسان وقتی به خاکدان دنیا وارد شد، چاره‌ای از غربت و غم غریبی آن نیست.

از درد چاره نیست چو اندر غریبی‌ام
وز گرد چاره نیست، چو در خاکدان رویم
(همان، ۱۷۱۳)

همچنین در حکایت (وفات بلال حبشی) در دفتر سوم، وقتی همسر بلال به وی می‌گوید تو الان در آستانه مرگ قرار گرفته‌ای و به دیار غربت رهسپار خواهی شد. مولانا از زبان بلال می‌گوید: من تا این زمان در دیار غربت بوده‌ام و اکنون راهی دیار وصال معشوق می‌شوم و در جمع خواص الهی درمیایم:

گفت جفتش: الفراق ای خوش خصال گفت: نه نه الوصالست، الوصال
گفت جفت: امشب غریبی، می‌روی از تبار و خویش، غایب می‌شوی
گفت: نه نه، بلکه امشب جان من می‌رسد خود از غریبی در وطن

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۵۲۷-۳۵۲۹)

و در تمامی ابیات زیر مولانا غم غربت و محنت هجران و فراق معشوق حقیقی را یادآور می‌شود.

هله ای غریب نادر، تو در این دیار چونی؟ هله ای ندیم دولت، تو در این خمار چونی؟
ز فراق شهریاری تو چگونه می‌گذاری هله ای گل سعادت، به میان خار چونی؟
به تو آفتاب گوید که در «آتشیم بی‌تو» به تو باغ و راغ گوید که «تو ای بهار چونی؟»
(مولوی، ۱۳۹۸، ۱۰۲۷)

بنابراین بازگشت سیر و حرکت روح عارف در قوس صعودی از پست‌ترین مراتب عالم خاک آغاز می‌گردد و همان درجاتی که روح در قوس نزولی هبوط کرده تا به جسم تعلق یافته، باید یکی پس از دیگری به سوی بالا پیموده شود و موانع از سر راه برداشته شود.

۲-۵-۲. مراتب کلیه موجودات در قوس صعودی

مولانا در مثنوی معنوی، مراتب تمام موجودات را از پایین به بالا چنین یاد می‌کند:
جماد، گیاه، حیوان، انسان غریزی، فرشته و انسان ملکوتی.

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مُردم به حیوان برزدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟

۱۴۶ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وحی ناید، آن شوم
پس عدم کردم، عدم چون ارغنون	گویدم کائنا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۹۰۱-۳۹۰۶)

۲-۵-۳. لغزش آدم و هبوط به زمین

هبوط اسم مصدر عربی است به معنای از بلندی به پستی آمدن، تنزل کردن (معین، ۱۳۷۱، ج ۴: ۵۰۹۹). به عبارتی هبوط، نزول روح از عالم نورانی مجردات، به عالم مادی و تعلقات دنیوی است. در واقع هبوط همان نزول آدم به خاکدان ظلمانی است که در پی گناه وی و فریب خوردنش از شیطان به این سرای تباه فرودمی‌آید. جریان لغزش آدم در بهشت و هبوط به زمین در آیات ۳۵-۳۶ سوره بقره آمده است. مولوی درباره‌ی هبوط آدم به زمین، در دیباچه‌ی دفتر دوم، خوردن گندم را سبب آن می‌داند.

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس	شد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیو، ازوی فرشته می‌گریخت	بهر نانی، چند آب چشم ریخت

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵-۱۶)

در تفسیر این بیت گفته شده: آدم^(ع) یک قدم در راه ذوق نفسانی برداشت و جدایی از مقام والای بهشت مانند طوق به گردنش افتاد. یعنی خلاصه دچار محنت جدایی از بهشت برین شد. و به واسطه‌ی لعزشی که وی را فروگرفت، فرشتگان از او گریختند، گویی که از شیطان می‌گریزند. و این آدم^(ع) برای پاره نانی (چند دانه گندم) اشکها از چشم فروریخت (زمانی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۳-۲۴). به عبارتی، آدم با خوردن از میوه این درخت، یا تمایل به صفات نفس، از بهشت پر نعمت اخراج گردید و امنیت و آسایش او، به گرسنگی و تشنگی و برهنگی و سختی‌ها و مشقات دنیا مبدل گردید. بنابراین، به مصداق «فتکونا من الظالمین» بر خود ظلم کرد (محمدیان، ۱۳۸۶: ۶۲).

مولوی مطابق دیدگاه اهل سنت و جماعت، نهی از درخت ممنوع را نهی تحریمی می‌داند. به نظر او آدم که چشمش به نور پاک الهی بینا گشته و جان و سر نام‌ها- که حقیقت و باطن هستی است- برایش آشکار گردیده بود، به سبب قضای الهی نتوانست بین نهی تحریمی و تنزیهی تفاوت قائل شود و چون نفسش متمایل به خوردن گندم بود، مطابق میل خویش نهی را تاویل کرده و آن را از نوع تنزیهی ارشادی دانست و به خوردن گندم شتافت.

مدح این آدم که نامش می‌برم	قاصرَم، گر تا قیامت بشمرم
این همه دانست و چون آمد قضا	دانش یک نهی شد بر وی خطا
کای عجب! نهی از پی تحریم بود	یا به تاویلی بُد و توهیم بود
در دلش، تاویل چون ترجیح یافت	طبع، در حیرت سوی گندم شتافت

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۲۵۷-۱۲۶۰)

اگر چه لغزش آدم به ظاهر خرد و در خور چشم‌پوشی بود، ولی به سبب بلندی مرتبه او و این که انسان کامل «حذقه عین الله» و به تعبیری در حکم مردمک چشم حضرت حق است، خطای بزرگی مرتکب شد و به مصداق «حسنات الابرار، سیئات المقربین»، لغزش بزرگان و مقربان درگاه حق، بسی بزرگتر و نابخشودنی‌تر از عامه مردم است. گناه آدم اگر چه به ظاهر به خردی یک موی بود، ولی آن گاه که موی در دیده بروید، بسیار سترگ می‌نماید و سبب کاهش دید یا از میان رفتن بینایی چشم می‌گردد.

گر چه یک مو بد گنه کو جسته بود	لیک آن مو، در دو دیده رسته بود
بود آدم دیده نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۷-۱۸)

بنابراین، آدم در قوس نزولی از نخستین مرتبه وجود در عالم واحدیت، پله پله از اصل خویش دور افتاد و بر تمامی مراتب سیر کرد تا به اسفل السافلین طبیعت قرار گرفت. آیه قرآنی: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم ثم رددناه اسفل السافلین» (تین/۴-۵) می‌تواند اشاره به همین قوس نزولی انسان از عرش تا فرش داشته باشد. مولوی این حقیقت را چنین بیان می‌کند:

از سوی عرشی که بودم مرتبط او
شهوَت مادر فکندم، که: اهبطوا
پس فتادم زآن کمال مستتم
از فن زالی به زندان رحم
روح را از عرش آرد در حطیم
لا جرم کید زنان باشد عظیم
اول و آخر هبوط من ز زن
چون که بودم روح و چون گشتم بدن

(مولوی، ۱۳۷۴، ۲۸۰۶-۲۸۰۹)

و در جای دیگر می‌گوید:

اهبطوا افکنند جان را در حضيض
از نمازش کرد محروم این محیض
این رفیقان رین مقیل و زان مقال
اتقوا و ان الهوی حضيض الرجال
اهبطوا افکنند جان را در بدن
تا به گل پنهان بود در عدن

(همان، ۲۹۴۳-۲۹۴۵)

بنابراین قوس نزولی انسان از عالم اسما و صفات حق شروع و به پست‌ترین درجات عالم ماده، که در نقطه مقابل کمال اولیه انسان قرار دارد، ختم می‌گردد. در این عالم، که عالم ماده و کثرت و حجاب از حق است، کسانی می‌توانند به مراتب بالاتر از ماده سیر کنند که پس از بیداری از خواب غفلت، با شمع شریعت در جاده طریقت و سلوک به سوی حق گام بردارند؛ و اگر از این خواب بیدار نشوند، به جای طی درجات، مراتب نزولی را در درکات می‌پیمایند و از درجات انسانیت به مراتب حیوانیت و حتی فروتر از آن تنزل می‌کنند.

۲-۶. مراتب نفس انسان

نفس انسان دارای مراتب است: نفس اماره، لوامه و مطمئنه. در واقع اینها اسامی نفس واحد است به حسب مراتب مختلف و اوصاف متقابل آن. مولانا نیز در آثار خود، به هر یک از مراتب نفس اشاره کرده است. وی بیشتر درباره نفس اماره صحبت کرده و به تعبیرات گوناگون به آن اشاره کرده است.

۲-۶-۱. نفس اماره

عرفا، صوفیه و حکما با الهام از آیه ۵۳ سوره یوسف، منشا و ریشه‌ی تمام اعمال ناپسند انسان را نفس اماره یاد می‌کنند. و از آنجایی که این نفس، دارای جلوه‌های گوناگون و متفاوتی

است، کامیابی سالک و طالب راه حق تعالی را منوط بر شناخت احوال متغیر و گوناگون نفس انسان می‌دانند (زمانی، ۱۳۸۵: ۵۰۲). مولانا، نفس اماره را با تعبیرات گوناگون بیان کرده است از جمله: نفس خس، نفس ظلوم، نفس گبر (کافر و بی‌دین)، نفس دزد، نفس دوزخ، نفس بت‌گر، سگ نفس، گرگ نفس، اژدهای نفس، خفاش نفس، گاو نفس، خر نفس، موش نفس.

۲-۶-۲. نفس لوّامه

نفس لوّامه (نفس سرزنش‌گر) اصطلاحی است که در آیه‌ی ۲ سوره القیامه مورد استفاده قرار گرفته است. و برای روح انسانی که متوجه لغزشهای خود می‌شود، مورد استفاده قرار می‌گیرد (رازی، ۱۳۸۹: ۲۵۱). در متون عرفانی، نجم‌الدین رازی آن را ظالم بر خویش می‌داند، زیرا استعداد پیمودن راه درست را دارد، اما باز به راه نادرست می‌رود و خود را سرزنش می‌کند. مولانا در حکایت (معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا؟.....) می‌گوید:

چون زبند دام، باد او شکست نفس لوّامه بر او یابید دست

(مولوی، ۱۳۷۴، ۲۰۶۴)

۲-۶-۳. نفس مطمئنّه

نفس مطمئنّه اصطلاح قرآنی است. در آیه‌های ۱۷ تا ۲۰ سوره فجر، خداوند متعال به نفس مطمئنّه خطاب می‌کند که به سوی پروردگارت برگرد و مخاطب این آیات روح انسانی است که با ایمان و با یاد خدا آرامش یافته است. مولانا می‌گوید:

روی نفس مطمئنّه در جسد زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد

(همان، ۵۵۸)

مولانا کشتن و جهاد با نفس را، به معنای ریشه‌کن کردن نفس به‌کار نمی‌برد، بلکه منظور وی از آن تربیت نفس و تصعید میل‌ها و تبدیل هواهای نفسانی به خواسته‌های معقول روحانی می‌باشد. پس می‌توان گفت: تعبیر «کشتن نفس» در نزد مولانا دارای جنبه مجازی است.

۱۵۰ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

ای شهان! کشتیم ما خصم برون
مانند خصمی زوبتر در اندرون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست
شیر باطن، سخره خرگوش نیست
(همان، ۱۳۷۳-۱۳۷۴)

نفس خود را کش، جهان را زنده کن
خواجه را کشته است، او را بنده کن
(همان، ۲۵۰۴)

مار شهوت را بکش در ابتدا
ورنه اینک گشت مارت ازدها
(همان، ۳۴۷۲)

۲-۷. ارتباط انسان با خدا و جهان

از دیدگاه مولانا خداوند متعال سرچشمه لایزال هستی است. همه کائنات را از «عدم» و فقط به اراده‌ی خویش آفریده است. هر چیزی و هر موجودی در پرتو او وجود و بقا دارد. او هم حاضر در موجودات است و هم متعالی از آنها. او یگانه و «قیوم» و قائم به ذات است. هر چیزی جز او فانی و زوال‌پذیر است. این همان تصویر قرآنی خداست؛ خدای قرآن در عین حی و حاضر بودن در عالم، متمایز و متعالی از آن است. «هم با کائنات و انسان تماس مداوم دارد و هم بینهایت فراتر از آنها است» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۴۰). در جای دیگر می‌گوید: «حق تعالی همه چیز را یافته است و همه چیز در قدرت او موجود است، که، کن فیکون، الواحد الماجد، آن باشد که همه چیز را یافته باشد و مع هذا حق تعالی است که، هو الطالب والغالب» (همان، ۱۴۷-۱۴۸). به عبارتی خدای قرآن که نظم و نثر مولانا بر محور او می‌چرخد، هم خالق هم مدیر و هم رب العالمین، در یک کلمه می‌توانیم بگوییم همه کاره عالم، خداوند متعال است.

۳-۸-۱- رابطه خدا و جهان

وی در تبیین رابطه‌ی خدا با جهان و بیان سرّ خلقت، به جای عدل، به جود و کرم الهی تکیه می‌کند:

ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما می‌شنود
(مولوی، ۱۳۷۴، ۶۱۴)

بنابراین به عقیده مولانا نظام جهان نظامی است کریمانه. خداوند قابلیت‌ها را می‌آفریند و سپس بر اساس آنها نعمت‌ها را اعطا می‌کند. در برابر چنین خداوند کریمی، بهترین عبادت بندگان، عبادت و سپاس خالصانه و عاشقانه است، نه عبادت از سر طمع و ترس. از منظر وی، خداوند کریم است و جهان او خلق از روی کرم و جود است؛ بندگان این خدای کریم، رابطه عاشقانه با وی دارند و از روی عشق و کرم عبادت‌گزار اویند. به اعتقاد ایشان، قادر مطلق انسان و جهان را از عدم خلق کرده است و بنابراین قدرت خدای تعالی محدود به شرطی نبوده؛ قدرت حق آن اندازه است که محالات را به ممکن مبدل می‌کند.

هر مُحال از دست او ممکن شود	هر خُرون از بیم او ساکن شود
اکمه و ابرص چه باشد مرده نیز	زنده گردد از فسون آن عزیز
و آن عدم کز مرده مرده‌تر بود	در کف ایجاد او مضطر بود

(مولوی، ۱۳۷۴، ۳۰۸۶-۳۰۸۸)

وی جهان هستی را به عنوان یک حقیقت انکارناپذیر بیان می‌کند و جهان طبیعت را با تمام عظمت آن متناهی یاد می‌کند. و استدلال مستقیم به متناهی بودن جهان نمی‌آورد، ولی معتقد است که جهان هر چه باشد در برابر عظمت خداوند ذره‌ای ناچیز است (جعفری، ۱۳۹۵: ۲۵). این جهان حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند، هر لحظه از فیض جاری الهی منتفیض می‌شود؛ مشیت الهی هر لحظه هستی جدیدی در مجرای قوانین، به موجودات اعطا می‌کند. جهان هستی با تمام اجزا و روابطش همواره در حال اخذ فیض جدید و تحول است.

من ز رحمت می کشانم پای تو	کز طرب خود نیستم پروای تو
اندر آ و دیگران را هم بخوان	کاندر آتش شاه بنهادست خوان
اندر آییید ای همه پروانه وار	اندرین بهره که دارد صد بهار
خَلق خود را بعد از آن بی خویشتن	می فکنند اندر آتش مرد و زن

۱۵۲ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

بی موکل بی کشش از عشق دوست زانکه شیرین کردن هر تلخ از اوست
(مولوی، ۱۳۷۴، ۸۰۶-۸۱۰)

به عبارتی قادریت و حاکمیت مطلق از نگاه مولانا، از آن خداوند است. فقط او را سزاست که حکم کند، جز او همه تابع‌اند و او متبوع «کذلک یفعل الله ما یشاء» (آل عمران/۴۰).

حاکم است و یفعل الله ما یشاء کوز عین درد انگیزد دوا
گر هوا و نار را سفلی کند تیرگی و دردی و ثقلی کند

(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۵۵)

۳-۸-۲- رابطه خدا و انسان

در هستی‌شناسی مولانا، در یک سمت هستی، قادر یکتای ازلی و ابدی قرار گرفته و در سوی دیگر آن جهان متناهی قرار دارد. از دیدگاه وی، فاصله این دو جهان، انسان قرار دارد. وی رابطه خدا با انسان را کریمانه و عاشقانه و وحدت‌آمیز می‌داند.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بتست

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۲۸)

من بنده قرآنم اگر جان دارم من خاک در محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم بیزارم ازو و زین سخن بیزارم

(همان، ۱۴۳)

از دیدگاه وی خداوند در عین منزّه بودن، شرایطی را برای برقراری رابطه ایجاد می‌کند. با اینکه اعتقاد دارد خداوند انسان را به صورت خود آفریده و اوصاف انسان را تجلی اوصاف حق می‌داند، اما انسان را از جنس خدا نمی‌داند:

من نیم جنس شهنشه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۱۷۱)

وی از خدای متشخص سخن می‌گوید و خداوند را بعنوان موجودی یادمی‌کند که می‌توان او را «تو» خطاب نمود. بعلاوه، خدای متشخصی که در مثنوی تصویر شده، در برخی

موارد خدای انسان‌گونه است. برای مثال در داستان حضرت موسی و شبان چنین نگاهی قابل مشاهده است. خدای انسان‌گونه مورد تایید حضرت موسی قرار نمی‌گیرد. در واقع می‌توان گفت اختلاف اساسی بین موسی و شبان اختلاف در تشخیص یا عدم تشخیص خداوند است. جالب توجه اینکه مولانا هر دو تصویر از خدا را واحدمی‌داند. اما یکی در مقام تنزیه و نامتشخص و دیگری در مقام تشبیه و متشخص:

تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه ات شویم شپشهایت کشم	شیر پیشت آورم، ای محتشم

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۶۷۱)

در واقع وی با اینکه قائل به تنزیهی بودن خداوند است، از جهت امکان برقراری رابطه با خداوند، خدای تشبیهی را نیز توصیف می‌کند تا بندگان بتوانند با درک و اطمینانی بیشتر در پی برقراری رابطه‌ی اعلی با خداوند متعال باشند. همچنین وی در آثار خود تمایز و فاصله‌بین انسان و خدا را یادآوری کرده و در عین حال بیان می‌دارد که اگر عنایت الهی نبود، ما هرگز جرات سخن و ارتباط با خداوند و دعا کردن را پیدا نمی‌کردیم:

این دعا تو امر کردی ز ابتدا	ورنه خاکی را چه زهره این بدی
چون دعایمان امر کردی ای عجب	این دعای خویش را کن مستجاب

(همان، ۲۳۱۹)

در نهایت وی رابطه بین خدا و انسان را نسبتی بیچون و چگونه و بیواسطه یاد کرده که نه آن را متصل می‌توان گفت و نه منفصل. از زبان تمثیلی و تاویلی برای نشان دادن چنین نسبتی بهره می‌گیرد و می‌گوید:

ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
--------------------------	------------------------------

(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۳۴۱)

تو همی دانی که چونم با تو من	بیست چندانم که باران با چمن
------------------------------	-----------------------------

(همان، ۱۳۳۸)

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده به این نکته می‌رسیم که از اساسی‌ترین اندیشه‌های مولانا، انسان‌شناسی او است. از نظر وی آدمی جوهر وجودی عالم است و هر آنچه غیر اوست فرع بر وجود وی می‌باشد. به عبارتی به باور وی انسان، موجودی با ارزش است. هر آنچه در عالم ملک و ملکوت وجود دارد در نهاد انسان موجود است. عظمت انسان تا آنجاست که موجودات جهان آفرینش هر اندازه هم که بزرگ باشند در مقابل انسان ناچیز و مسخر می‌شوند. وی انسان را به عنوان روح هستی یادمی‌کند. به عبارتی از دیدگاه وی مقصود و خلاصه آفرینش وجود انسان است و انسان را بر تمامی موجودات عالم برتر می‌داند، به دلیل وجود نفخه الهی، که حقیقت انسان وابسته به آن است و باعث معرفت و شناخت وی می‌شود. می‌توان گفت که از دیدگاه وی انسان، که بر تمامی موجودات برتری دارد، اصل وجود و موجودات دیگر، سایه و فرع و طفیل او به‌شمار می‌آیند و در میان آدمیان نیز، مرتبه‌ای برای هر یک قائل است که شامل انسان‌های برین، میانین و فرودین می‌شود. انسان کامل یا برین، را به نی تعبیر می‌کند که نوای الهی را می‌سراید و دارای ویژگی‌هایی از جمله: هدف آفرینش، مظهر اسما و صفات الهی، واسطه کمال انسان‌ها، واسطه‌ی فیض و هدایت خلق است.

همچنین از دیدگاه وی انسان موجودی است مرکب از جسم و روح، یا جنبه زمینی و خاکی و جنبه معنوی الهی، به همین سبب در گیرودار کشش‌های متضاد گرفتار است و بیان می‌کند، آنچه اصل و حقیقت انسان بسته به آن است، روح قدسی و نفس ناطقه اوست که مرکز ادراک و علم و شعور سایر صفات انسانی است. روح همچون سوار است و تن مرکب او. هرگونه که بخواهد از این مرکب استفاده می‌کند و به هر کجا میل کند او را می‌برد. به عبارتی به نظر وی، جسم انسان سایه روح است. ماجرای غربت انسان و محنت هجران و فراق وی، نکته‌ای است که در جای جای آثار وی اشاره شده است. مخصوصاً ابیات آغازین مثنوی معنوی، شرح جدایی روح از وطن اولیه و دور ماندن از معشوق ازلی و میل شدید به بازگشت به مبدا خویش است. به عبارتی انسان به حکم صفت ذاتی روح

خود، اشتیاق به رهایی از عالم طبیعت و پرواز در عوالم ملکوت و رسیدن به وطن اصلی خویش دارد و اینکه وی جهاد با نفس را تربیت نفس و تصعید امیال و تبدیل هواهای نفسانی به خواسته‌های معقول روحانی می‌داند. همچنین در نگاه وی، یک سوی هستی، خدای متعال که نامتناهی و در سوی دیگر جهان متناهی، و فاصله میان این دو جهان را حضور انسان پرمی‌کند. رابطه خدا با انسان از نگاه وی کریمانه و عاشقانه و وحدت‌آمیز است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- آملی، حیدر (۱۳۸۶)، جامع الاسرار و منبع الانوار، محقق و مصحح هانری کربن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۵م)، فصوص الحکم، قاهره: داراحیاءالکتب العربیه.
- اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳)، شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، محقق و مصحح نجیب مایل هروی، ۷ج، تهران: نشر قطره.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۹۸)، خدا و انسان در قرآن، مترجم احمد آرام: تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بحرالعلوم، محمد بن محمد (۱۳۸۴)، تفسیر عرفانی مثنوی معنوی، محقق و مصحح فرشید اقبال، ۶ ج، تهران: ایران یاران.
- _____، _____ (۱۳۷۸)، التعلیقہ علی الفوائد الرضویہ، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات سنایی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۵)، میناگر عشق، تهران: نشر نی.
- _____، _____ (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ج، تهران: انتشارات اطلاعات.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی(سبزواری)، مصصح مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسین(۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- عاملی، محمد حسن (۱۳۶۶)، وسائل الشیعہ، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۰)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- محمدیان، عباس (۱۳۸۶)، سیمای انسان کامل در مثنوی، سبزوار: دانشگاه تربیت معلم سبزوار و موسسه فرهنگی-هنری انتظار.
- معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی معین، ۶ جلدی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی، مقدمه جواد سلماسی زاده، به اهتمام جواد اقبال، تهران: انتشارات اقبال.
- _____، _____ (۱۳۸۶)، فیه مافیه، محقق و مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات نگاه.
- _____، _____ (۱۳۹۳). مثنوی معنوی، تصحیح و تعلیق و مقدمه محمد استعلامی، ۷ج، تهران: سخن.
- _____، _____ (۱۳۹۸)، کلیات شمس تبریزی، ۲ج، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

References

- The Holy Quran, translated by Fouladvand.
- Amoli, Haider (۲۰۰۶), Jame al-Asrar and Al-Anwar Source, researcher and proofreader by Hanri Karban, Tehran, Scientific and Cultural Publications of the Ministry of Culture and Higher Education.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (۱۹۴۵ AD), Fuss al-Hakm, Cairo: Dar-Ahiyya al-Kitab al-Arabiyyah.
- Akbarabadi, Wali Mohammad (۱۳۸۳), Commentary on Mawlawi's Masnavi, known as Makhzan al-Asrar, scholar and proofreader Najib Maile Heravi, ۷ vols, Tehran: Qatrah Publishing House.
- Izusto, Toshi Hiko (۲۰۱۸), God and Man in the Qur'an, translated by Ahmad Aram: Tehran: Publishing Company.
- Bahr al-Uloom, Mohammad bin Mohammad (۱۳۸۴), the mystical interpretation of Masnavi Manavi, scholar and proofreader Farshid Iqbal, ۶ volumes, Tehran: Iran Yaran.
- _____, _____ (۱۳۷۸), Al-Taliqa Ali Al-Fawaid Al-Razavieh, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA).

- Razi, Najmuddin (۱۳۸۹), Mursad al-Abad, under the supervision of Mohammad Amin Riahi, Tehran: Sanai Publications.
- Zamani, Karim (۱۳۸۵), Minagar Eshgh, Tehran: Nei Publishing.
- _____, _____ (۲۰۱۳), The Comprehensive Commentary on Masnavi Manvi, ۷ vols., Tehran: Information Publications.
- Sabzevari, Hadi (۱۳۷۴), Commentary on the Masnavi (Sabzevari), edited by Mustafa Borujerdi, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islam.
- Tabarsi, Fazl bin Hossein (۱۳۸۴), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Vol. ۱۰, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Ameli, Mohammad Hassan (۱۳۶۶), Al-Wasal al-Shia, first edition, Qom: Al-Al-Bait Institute.
- Forozanfar, Badi Al-Zaman (۱۳۸۰), Commentary on Masnavi Sharif, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Mohammadian, Abbas (۱۳۸۶), The image of a perfect human being in Masnavi, Sabzevar: Tarbiat Moalem Sabzevar University and Cultural-Artistic Institute of Etezir.
- Moin, Mohammad (۱۳۷۱), Moin's Persian Dictionary, ۶ volumes. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Moulawi, Jalaluddin (۱۳۷۴), Masnavi Mawani, introduction by Javad Salmasizadeh, by Javad Iqbal, Tehran: Iqbal Publications.
- _____, _____ (۱۳۸۶), Fieh Ma Fieh, researcher and proofreader Badiul Zaman Forozanfar, Tehran: Negah Publications .
- _____, _____ (۲۰۱۳). Masnavi Manavi, correction and suspension and introduction by Mohammad Istilami, ۷ vol., Tehran: Sokhn.
- _____, _____ (۲۰۱۸), Kalyat Shams Tabrizi, ۷ vol., by Tawfiq Sobhani, Tehran: University Publication Center.