

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶ (پیاپی ۵۱)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

کرامت انسان و محورهای اصلی آن در مثنوی مولوی

دکتر فارمیک آساتوریان*
دانشگاه دولتی ایروان ارمنستان

محمد آل عصفور**
دانشگاه آزاد فیروزآباد

چکیده

کرامت انسان یکی از مباحث مهم انسان‌شناختی در عرفان اسلامی است. اصل این نظریه در آیات قرآن مجید و احادیث اسلامی مطرح شده است. در این مقاله، محورهای اصلی کرامت انسانی از نظر مولانا در مثنوی شریف مورد واکاوی قرار گرفته است. بدین منظور، چهار اصل مسجودی آدم، تعلم و تعلیم اسماء الهی، نبوت و ولایت به عنوان محورهای این کرامت بررسی شده و به منظور تبیین بهتر این جستر، دیدگاه عارفان صاحب نظر با اندیشه‌ی مولانا مورد تطبیق قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ۱. کرامت انسان ۲. سلطنت معنوی ۳. معشوقی انسان ۴. مسجودی انسان ۵. تعلیم اسماء ۶. جامعیت اسماء ۷. نبوت ولایت.

۱. مقدمه

از جمله مباحثی که در جای جای مثنوی شریف جلب نظر می‌کند، توجه ویژه‌ای است که مولانا نسبت به کرامت انسان و عظمت و دل‌نوازی این شاهکار بی‌بدیل آفرینش از خود نشان داده است. ذهن سیال مولانا با تکیه بر آموزه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی به نوآوری‌هایی در باب معرفت انسان دست یافته که هم پیش از او و هم بعد از وی، کم نظیر می‌نماید و بسیاری از پیام‌های او هنوز تازگی و مقبولیت خود را از دست نداده است. از جمله مباحث ارزشمندی که مولانا در شناخت و شناساندن انسان مورد واکاوی دقیق قرار داده، کرامت و ارزش ذاتی انسان است.

* استاد بخش زبان و ادبیات فارسی
** عضو هیأت علمی بخش زبان و ادبیات فارسی

جانمایه‌ی این کوشش شایسته‌ی معرفتی، قرآن مجید و احادیث دینی است اما نمی‌توان اثرپذیری مولانا را از میراث فکری عارفان و اندیشمندان برجسته‌ی پیش از خود انکار کرد. شاید بتوان گفت که بهترین و گزیده‌ترین اندیشه در باب کرامت انسان در جای‌جای رساله مرصاد العباد شیخ نجم الدین رازی مطرح شده است. او با زبانی شیوا و مستند به آیات و احادیث، تصویرهایی دل‌نواز از این اعجوبه‌ی آفرینش ترسیم کرده است. شیخ معتقد است که مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش، وجود انسان است (نجم الدین رازی، ۲: ۱۳۶۵) انسان معشوق عاشق و خدا عاشق معشوق است.

.... ما را به عنایت بی علت از کنج ادبار خمول بیرون آورد، بی اختیار ما، و به کرامت تخمیر «بیدی» مخصوص گردانید و خلعت اضافت "من روحی" در سر وجود ما انداخت و بر تخت خلافت "وجعلکم خلائف الارض" نشاند و تاج یحبه‌هم بر فرق ما نهاد و جملگی ملاعلی را پیش تخت ما سجود فرمود و بر ما ندای "الذین اصطفینا من عبادنا" در ملک و ملکوت داد. اگر آن چه تمامی اسباب معشوقی ماست بر شمیریم، که تاب آن شنودن دارد؟ و کونین و خافقین چه گنج بارگاه ناز ما دارد؟

چندان نازست زعشق تو بر سر من کاندر غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر سر من یا درسر این غلط شود این سر من

(همان، ۵۰)

به اعتقاد شیخ نجم الدین (همان، ۸۴) روح انسانی از سی صد و شصت هزار عالم روحانی و جسمانی، ملکی و ملکوتی گذر کرده، گزیده‌ی گنجینه‌ای که در هر عالم برای او پنهان شده بود با خود به این جهان آورده است. بارگاه با عظمت انسان چنان است که جبرئیل حاجب و میکائیل خازن آن است و جمله ملک و ملک در خدمت انسان به شغلی و وظیفه‌ای نصب شده‌اند. (همان، ۸۶).

در این بین، حضور اندیشه و نظر شیخ محیی الدین عربی یا حداقل تناسبات و تشابهات فراوان فکری مولانا با او جالب توجه است. قرینه‌ای که ما را بر آن می‌دارد تا مولانا را متأثر از شیخ اکبر بدانیم، رابطه‌ی صمیمانه و نزدیکی است که او با شیخ صدرالدین قونیوی، نزدیک‌ترین و برجسته‌ترین شارح مکتب محیی الدین، داشته است.

در این مقاله، ضمن تحلیل اندیشه‌ی مولانا در باب کرامت انسان، تاثرات یا حداقل تواردات و تشابهات فکری او با شیخ محیی الدین عربی مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. کرامات انسان در مثنوی

کرامت و تکریم انسان از پیام‌ها و آموزه‌های بسیار مهم قرآن در شناساندن انسان است و عمدتاً بر محور این آیت است که :

«وَأَقْدَرْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هَمَّ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ

ممن خلقنا تفضیلاً» (اسراء، ۷۰).

و به راستی که فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب مراد] روانه داشتیم و به ایشان از پاکیزه‌ها روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از آن چه آفریده ایم، چنان که باید و شاید برتری بخشیدیم (ترجمه خرمشاهی، ۲۸۹: ۱۳۴۸).

بعضی از مفسران، کریم را به معنی نفیس و عزیز آورده‌اند. به نظر راغب اصفهانی در «المفردات» (قرشی، صص ۱۰۳-۱۰۲: ۱۳۵۲) اگر کرم، وصف خدا واقع شود، مراد از آن احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد، نام اخلاق و افعال پسندیده‌ی اوست که از وی آشکار می‌شود. گفتنی است که تحقیق کامل مفهوم کرامت در انسان از منظر قرآن، آراسته شدن او به تقوی و پرهیزگاری است، چنان که در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات تصریح می‌فرماید:

«انّ اکرمکم عندالله اتقاکم»: «بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست.» (ترجمه‌ی خرمشاهی، ۵۱۷: ۱۳۸۴).

تفسیر و تعبیر مولانا از کرامت انسانی مبتنی بر همین آیت است که با شاخ و برگ تاویلات عرفانی و انسان‌شناختی، درختی مبارک و با شکوه پدید آورده است.

۲.۱. سروری و جوهر بودن انسان

آیه‌ی تکریم در نگاه مولانا سندی بر سروری و جوهری بودن وجود انسان در منظومه‌ی آفرینش است. او ضمن تلمیح به این آیه، از زبان حق خطاب به انسان می‌گوید:

چون شدی سر پشت پایت چون زخم؟^۱ کارگاه خویش ضایع چون کنم؟

(مولوی، ج ۲، ۲۱: ۱۳۶۳)

مولانا در دفتر پنجم، خاطر نشان می‌سازد که انسان به اعتبار تکریم الهی مجموعه‌ای کامل از اوصاف قدیم و معدن هر خوشی است تا آن جا که او هم چون جوهر است و عالم عرض او به شمار است و او عرض اصلی از آفرینش است. به همین سبب آن چه در هستی ست در خدمت اوست بلکه خدمت کردن به انسان بر همه‌ی اجزاء واجب است. انسان خود معدن علم و دریایی است که در یک جثه‌ی کوچک پنهان شده است.

تاج کرمناست بر فرق سرت	طوق اعطیناک آویز برت
تو خوش و خوبی و کان هر خوشی	تو چرا خود منت باده کشی
جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه‌اند و او عرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش	چون چینی خویش را ارزان فروش؟
خدمتت بر جمله هستی مفترض	جوهری چون نجده خواهد از عرض؟
علم جویی از کتب‌های فسوس	ذوق جویی تو ز حلوای فسوس
بحر علمی در نمی‌پنهان شده	در سه گز تن عالمی پنهان شده

۲.۲. سلطنت معنوی و برتری کیهانی انسان

مولانا با استفاده از آیت تکریم، حضور و تاثیر و دل نوازی انسان را در عالم تکوین به نمایش می‌گذارد و خاطر نشان می‌سازد که آسمان‌ها و زمین با همه‌ی بلندی و عظمتی که در کلام حق بزرگ‌تر از آفرینش انسان خوانده شده (غافر، ۵۷) مورد خطاب کرّما قرار نگرفته‌اند و این نشان از پادشاهی معنوی انسان است:

آدمی برقد یک طشت خمیر برف‌زود از آسمان و از ائیسر
هیچ کرّما شنید این آسمان که شنید این آدمی پر غمان؟
(همان، ۲۷۸)

توز کرّما بنی آدم شهی هم به خشکی هم به دریا پانهی
(همان، ج ۱، ۴۶۰)

۲.۳. مقام محبوبی و معشوقی انسان

میوه‌ی این نکوداشت الهی برای انسان، مقام محبوبی و معشوقی است که به قول اهل معرفت، پیش از آفرینش او خداوند برایش تدارک دید:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود
... لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
(همان، ج ۱، ۳۸)

و به قول شیخ اجل سعدی شیرازی:

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
(سعدی، ۷۶۵: ۱۳۷۳)

مقام معشوقی انسان نه تنها در نگاه مولانا که در آثار بعضی از عارفان بزرگ هم عصر مولانا نیز منعکس شده است. شیخ نجم الدین رازی در رساله‌ی مرصادالعباد می‌گوید: «بی‌خبران بدانند که آدمی را با حضرت عزّت اختصاصی ست که هیچ موجود را نیست» (نجم الدین رازی، ۸۲-۸۱: ۱۳۶۵) این عزّت و مطلوبی تا آن جاست که فرشتگان مقرب، خادمان آدم می‌شوند: «جبرئیل را بر آن درگاه به حاجبی فرو داشتند و میکائیل را به خازنی، جمله ملک و ملک هرکسی را بر این درگاه به شغلی نصب کردند»، (همان، ۸۶).

مولانا معشوقی انسان را به اعتبار صفات نورانی تر او می‌بیند و نکته‌ی در خور تامل این‌که، عظمت انسانی را در جمع هستی و نیستی او می‌داند از آن‌که در پیش عظمت حق نیست مطلق است اما نسبت به ما سوی الله هست مطلق. انسان در برابر حق در مقام تسلیم و عبودیت است و در عین حال، صاحب شاهی و سلطنت است. این پدیده در وجود انسان نیز نمایان است و آن این‌که در ظاهر خاک است اما در درون دارای صفات نورانی:

عشق‌ها داریم با این خاک ما ز آن‌که افتاده ست در قعده‌ی رضا

گه چنین شاهی از او پیدا کنیم گه هم او را پیش شه شیدا کنیم
صد هزاران عاشق و معشوق از او در فغان و در نفیر و جست و جو
این فضیلت خاک را زآن رو دهیم که نواله پیش بی برگان نهیم
زآن که دارد خاک شکل اغبری وز درون دارد صفات انوری
(همایی، ۶۵۰-۶۴۹: ۱۳۵۶)

۳. محورها و اسباب عمده‌ی کرامت انسانی در مثنوی

اسباب کرامت انسانی به دلیل پیچیدگی و توبرتویی وجود پر رمز و راز انسان، بسیار فراتر از آن است که در محدوده‌ی عقل و اندیشه‌ی عادی بشری بگنجد اما در نگاهی اجمالی، محورهای اصلی یا به بیان روشن تر دلایل عمده‌ی کرامت انسان در مثنوی به پیروی از قرآن کریم در چهار اصل اساسی متجلی است: نبوت، ولایت، مسجود شدن انسان و تعلیم و تعلّم اسماء الهی.

گرچه الهام بخش اصلی مولانا در طرح این ساخت، قرآن کریم و روایات اسلامی ست اما از دو عنصر دیگر که امتیاز خاص مولانا را نشان می‌دهد، نباید غافل شد: یکی تجربه‌ی شخصی یا جنبه‌ی شهودی او و دیگر برخورداری او از میراث ارزشمند انسان شناختی از بزرگان اهل معرفت.

مولانا با بزرگان پیش از خود کاملاً آشنا بوده و از نکته‌ها و اشارات و لطایف هریک از این کوشش‌های فکری با حسن سلیقه استفاده کرده است. او به بزرگانی چون شیخ احمد غزالی و حجه الاسلام محمد غزالی، سنایی و عطار و شیخ صدرالدین قونبوی نظری ویژه داشته است. مولانا معتقد بود که محمد غزالی «گرد از دریای علم برآورده، علم علم را برافراشته و مقتدای جهان گشته و عالم عالمیان شده» (افلاکی، ۲۱۹: ۱۳۶۲) اما برادرش شیخ احمد را از او برتر می‌دید و معتقد بود که سرّ قربت محمدی را چون او نمی‌دانست (همان) او سنایی و عطار را از بزرگان دین می‌دانست (همان، ۲۲۰) اما ارتباط او با شیخ صدرالدین قونبوی از مقوله‌ای دیگر بود.

مولانا اعتقادی عظیم در حق او داشت و او نیز سخت مولانا را دوست می‌داشت و بزرگ می‌دید تا حدی که او را از بایزید و جنید برتر می‌دانست. افلاکی در مناقب (ج ۱، ۳۶۰: ۱۳۶۲) از قول شیخ صدرالدین درباره‌ی مولانا می‌نویسد:

«... اگر بایزید و جنید در این عهد بودند غاشیه‌ی این مرد مردانه برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی؛ هم چنان خوانسالار فقر محمدی اوست؛ ما به طفیل او ذوق می‌کنیم و همگی ذوق و شوق ما از قدم مبارک اوست». (همان، ۳۶۰).

آن چه در این ارتباط بسیار اهمیت دارد این است که شیخ صدرالدین فرزند همسر شیخ محیی‌الدین عربی و یکی از برجسته‌ترین شارحان اندیشه‌ی اوست و ارتباط این دو عارف بزرگ نمی‌تواند خالی از گفت‌وگوهای علمی و ذوقی باشد. به همین سبب اگر بخواهیم تأثیرپذیری مولانا را از شیخ محیی‌الدین بپذیریم، حداقل تشابهات و تواردات فراوانی میان این دو اندیشه موجود است، به طوری که

سال‌ها بعد، جامی در شرح فصوص الحکم شواهد فراوانی از مولانا و خاندان او را زینت بخش کتاب خود می‌کند. این بدان سبب است که هر دو اندیشه را در یک سیر و با یک مشرب مشترک یافته است. در هر تقدیر، گرانیگاه اندیشه‌ی مولانا در تعیین کرامت انسانی در چهار محور ذکر شده، او را با شیخ محیی الدین و سلسله‌ی بزرگ شاگردان و شارحان آثار او در یک منظومه‌ی فکری قرار داده است، هر چند به ظاهر سلسله‌ی عرفانی و تربیت سلوکی آن دو بزرگ متفاوت است.

۳.۱. مسجود شدن انسان

در قرآن کریم، چندین مورد به ماجرای مسجود شدن انسان و سرپیچی شیطان از امر الهی تصریح شده است (هجر، ۳۰؛ ص ۷۳؛ بقره، ۳۴؛ اعراف، ۱۱؛ اسراء، ۶۱؛ کهف، ۵۰؛ طه، ۱۱۶ و...) این ماجرا از مهم ترین نشانه‌های کرامت انسان است، چنان که شیخ نجم الدین رازی، هم روزگار مولانا، بر این معنی تاکید می‌ورزد. (نجم الدین رازی، ۸۵-۸۴: ۱۳۶۵).

تأویل مسجودی در نظر مولانا این است که چون آدمی از خدا نور می‌گیرد، رنگ او را پیدا می‌کند و برگزیده‌ی اوست، به همین سبب در مقام مسجودی قرار می‌گیرد.

ای هزاران جبرئیل اندر بشر	وی مسیحان نهان در جوف خر
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس	از غلط انداز عفریست و بلیس
سجده گاه لامکان اندر مکان	مر بلیسان را ز تو و یران دکان
که چرا من خدت این طین کنم	صورتی را من لقب چون دین کنم؟
نیست صورت چشم را نیکو بمال	تا بینی شعشعه‌ی نور جلال

(مولوی، ج ۳، ۵۳۸: ۱۳۶۳)

آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملایک زاجتبا
نیز مسجود کسی کو چون ملک	رسته باشد جانش از طغیان و شک

(همان، ج ۱، ۳۲۰)

در بیت پایانی، سجده، رمزی از تبعیت تام از انسان کامل است و این بدان سبب است که جانی که از هر پلیدی پاک شده باشد، از نور خدا پر شده است، پس سجده بر او که احتمالاً نمادی از کمال تعظیم و تکریم است، هم چون سجده بر حق تعالی است.

از نظر مولانا فایده‌ی عمده در مسجودی انسان، پدیداری و انتقال معرفت است. حقیقت این بود که فرشتگان به آدم سجده برند تا معرفت افزون کنند چرا که آدم مظهر اوصاف خدا بود و سجده بردن بر او، برای فرشتگان برخورداری از اوصافی بود که پیش از سجده بردن نداشتند و ابلیس که از فرمان حق سر تافت و بر آدم سجده نکرد، همچون عضو مرده‌ای بر پیکر زنده‌ی آدم شد و خود را از سعادت بزرگ محروم کرد.

جان چه باشد باخبر از خیر و شر	شاد با احسان و گریان از ضرر
چون سر و ماهیت جان مخبر است	هر که او آگاه تر با جان تر است

روح را تاثیر آگاهی بود
چون خبرها هست بیرون زین نهاد
جان اول مظهر درگاه شد
آن ملایک جمله عقل و جان بدند
از سعادت چون برآن جان برزدند
آن بلیس از جان از آن سر برده بود
چون نبودش آن فدای آن نشد
هرکه را این بینش الهی بود
باشد این جانها در آن میدان جماد
جان جان خود مظهر الله شد
جان نو آمد که جسم آن بدند
هم چو تن آن روح را خادم شدند
یک نشد با جان که عضو مرده بود
دست بشکسته مطیع جان نشد
(همان، ج ۳، ۲۷۹)

۳.۲. تعلیم و تعلم اسماء

محور دیگر کرامت و شرافت انسان در مثنوی، مقتبس از قرآن کریم، این است که انسان در ساخت تعلم و تعلیم اسما قرار گرفت.

یعنی از سویی شاگرد حق شد و اسما را از او آموخت و از سوی دیگر، استاد فرشتگان در تعلیم اسماء الهی شد. آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره‌ی البقره حاکی از تعلم و تعلیم اسماء است.
«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۱) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۳۲) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ أَنِّي عَلَّمْتُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعَلَّمْتُ مَا تَبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكَتُمُونَ (۳۳)»

این آیات در ادامه‌ی خلافت انسان است؛ می‌فرماید:
«وهمه‌ی نامها را به آدم آموخت، سپس آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت اگر راست می‌گویید به من از نامهای ایشان خبر دهید. گفتند: پاکا که تویی! ما دانشی نداریم جز آن چه به ما آموخته‌ای. تو دانای فرزانه‌ای. فرمود: ای آدم! آنان را از نامهایشان خبر ده و چون از نامهایشان خبرشان داد، فرمود: آیا به شما نگفتم که من ناپیدای آسمانها و زمین را می‌دانم و آن چه را آشکار می‌دارید و آن چه را پنهان می‌داشتید، می‌دانم؟ (ترجمه‌ی خرمشاهی، ۶: ۱۳۸۴).

مولانا معتقد است که منظور از این اسماء، دانش الهی فراوانی است که وجود آدم را احاطه کرده است تا آن جا که در هر رگ او صد هزار علم است:

بوالبشر کو علم الاسما بگ است
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
اسم هر چیزی تو از دانا شنو
هر لقب کو داد آن مبدل نشد
هرکه آخر مومن است اول بدید
صد هزاران علمش اندر هر رگ است
تا به پایان جان او را داد دست
سر رمز علم الاسماء شنو
آن که چستش خواند او کامل نشد
هرکه آخر کافر او را شد پدید
(مولوی، ج ۱، ۷۶: ۱۳۷۳)

تعبیر علم الاسما بگ یا امیر مرتبه‌ی اسماء از نظر مولانا به اعتبار نفاست معرفت است. به نظر شادروان استاد فروزان فر:

«خدا این دانش را به آدم آموخت تا سرانجام و پایان کار هر چیز و هر کس را بشناسد و بداند و مطابق آن، شخصیت وی را تمیز دهد و نامی یا صفتی برای او تعیین کند که چون بر وفق آخرین فعلیت و صورت نفسانی اش تعیین شده بود، هرگز تغییر و تبدیل نمی‌یافت». (فروزان فر، ۴۵۴: ۱۳۴۶).

مولانا معتقد است که در این تدریس، هر چه بود به آدم آموخته شد و آدم در مقام معلّمی، چنان درخشید که فرشتگان را حیران کرد:

در سه گز قالب که دادش وانمود	هر چه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هر چه بود او پیش پیش	درس کرد از علم الاسماء خویش
تا ملک بی خود شد از تدریس او	قدس دیگر یافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رو نمود	در گشاد آسمان‌هاشان نبود
در فراخی عرصه‌ی آن پاک جان	تنگ آمد عرصه‌ی هفت آسمان

(مولوی، ج ۱، ۱۶۳: ۱۳۷۳)

۱. ۲. ۳. اسماء الهی و عرفان عملی یا سلوک الهی: مولانا در دفتر چهارم ضمن تاکید بر این

نکته که اسماء الهی والاتر از لفظ و کلمه و صوت است، موضوع را به ساختار وجودی آدم می‌کشاند و به گونه‌ای خاطر نشان می‌سازد که تمام این حقایق ارجمند که هم چون گنجی بی بدیل به انسان اعطا شده، در آب و گل انسان پنهان است. به بیان دیگر، از استعدادی شگرف حکایت می‌کند که باید با کوشش و جوشش و جست و جو و سلوک انسان، از قوه به فعل بیاید. پس از این اسماء ارتباطی به لفظ و صورت ندارد و اگر لفظی و صوتی در کار است، از منظر ناسوتی یا به اصلاح او از گلابه‌ی بشری ست:

علم الاسماء بد آدم را امام	لیکن نه اندر لباس عین ولام
جون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی روسیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه منطبق کاشف است	لیک از ده وجه پرده و مکنف است

(همان، ج ۲، ۴۵۳)

این ابیات زیر ساخت اصالت و حجّیت سیر و سلوک است، زیرا پرده برداشتن از این حقایق پنهان یا بهره‌وری از آن گنجینه‌ی الهی به اراده و تصرف حق تعالی ست؛ هم چنان که اعطای آن نیز از اوست. از این جا شباهت‌های فراوان اندیشه‌ی شیخ محیی الدین عربی و مولانا آشکار می‌شود. شیخ در فصّ هودی که بیان احدیت ذاتیه و احدیت الهیه از جهت اسماء است، با طرح این آیت که: « ما من دابه الا هو اآخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم»، به تصرف اسمای حق تعالی در موجودات اشاره می‌کند. حسین بن حسن خوارزمی، شارح فصوص الحکم، در تبیین نظر شیخ چنین استدلال می‌کند که هیچ موجودی نیست که حضرت حق به حسب اسماء و صفات در او متصرف نباشد. آن گاه با عنایت

به این که «صراط» در آیه‌ی فوق به صورت تنکیر آمده، خاطر نشان می‌سازد: «در اضافه اسم ربّ به متکلم و تنکیر «صراط»، اشعار است بد آن که هر ربّی را صراطی است خاص که از حضرت الهیه از برای او متعین است». (خوارزمی، ۳۶۰: ۱۳۶۸) و از این جا بحث اسمایی را به ساحت نبوت می‌کشاند و نتیجه می‌گیرد که صراط مستقیم که جامع تمام راه‌های الهی ست مخصوص به اسم «الله» است و مظهر این اسم وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت است. (همان، ۳۶۱).

از این گزاره‌ها، چند نتیجه‌ی روشن به دست می‌آید؛ نخست این که سلوک الهی، امری قدسی و مبتنی بر شریعت محمدی (ص) است. دوم این که، سلوک الهی عبارت از کشف استعدادها و معنوی یا مظهریت اسمایی است، چنان که خوارزمی در ادامه‌ی سخن تصریح می‌کند: «رونده‌ی هر طریق مظهر اسمی خاص است که مرتبی اوست.» (همان)

سوم این که، سلوک هر سالک از جهت مشرب و روش، ویژه‌ی اوست و با دیگری متفاوت است.

۳.۲.۲. تعلیم اسماء و مسجودی آدم: به گواهی آیات الهی (بقره، ۳۴-۳۱) سبب مسجودی آدم این بود که او معلّم اسما گردید و سجده‌ی فرشتگان، ثمره‌ی ناتوانی ایشان در پیشگاه علم الهی آدم تواند بود^۲ و به غلط، خود را برتر پنداشت:

توز قرآن‌ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن‌چو شخص آدمی ست که نقوشش ظاهر و جانش خفی ست

(مولوی، ج ۲، ۲۴۳: ۱۳۶۳)

آرای مولانا درباره‌ی مسجودی و معلّمی آدم اندیشه‌ی او را در تفسیر کرامت انسانی با بسیاری از عارفان برجسته، سخت نزدیک می‌کند، به طوری که از این جستارها منظومه‌ای فکری مانند ظروف مرتبط درباب مباحث بلند پایه‌ی انسان شناختی در آثار قلمی اهل معرفت پدید آمده است. جامی در کتاب «نقد النصوص فی شرح نقش القصوص» تصریح می‌کند که مقصود از اسم‌هایی که خدا به آدم آموخت این است که خداوند در فطرت آدم از هر اسم خود لطیفه‌ای در آمیخت و با آن لطیفه‌ها او را آماده کرد تا به همه‌ی اسم‌های جمال و جلال او آراسته گردد. ماهیت این اسما- از نگاه جامی - علم ذوق و وجدان است که به اعتقاد او، به مدد این اسما، جامعیت همه‌ی اسماء الهی فعلی و وجوبی در آدم پدید آمده، او را به صفات ربوبی متصف کرد. (جامی، ۸۷: ۱۳۶۱) هم چنان که در این مقاله گفته شد، (۲-۳) مولانا نیز معتقد است که هر چه در الواح و ارواح بود، خداوند در سه گز قالب بشری تعبیه کرد.

خواجه محمد پارسا، شارح دیگر فصوص الحکم، بر این است که مقصود از این اسما، اطلاع آدم بر حقایقی است که در اسما نهان شده است. (پارسا، ۸۵: ۱۳۶۶) مولانا نیز چنان که دیدیم این اطلاع را جزو ماهیت جان انسان تلقی کرده است:

چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه تر با جان تر است

روح را تاثير آگاهي بـود هرکـه را ايـن بيـش الـهي بـود
(مولوی، ج ۳، ۲۷۹: ۱۳۶۳)
حسین بن حسن خوارزمی، شارح معروف مثنوی و فصوص الحکم، نیز این اسما را «اسرار الهیه و معارف حقیقه» می‌داند. (خوارزمی، ۱۰۲: ۱۳۶۸) موافق همین اندیشه، مولانا نیز اسما را صد هزاران علم در هر رگ آدم دانسته است. (مولوی، ج ۱: ۱۳۶۳).
این همه کرامت آدم را سجده گاه فرشتگان و معلّم ایشان کرد و این معلّم الهی چنان درخشید که به قول صاحب مرصاد العباد: «ملایکه اطفال نوآموز دبیرستان آدم شدند». (نجم الدین رازی، ۶۳: ۱۳۶۵).

۳.۳. نبوت و ولایت

نبوت یا «پیغامبری» عبارت است از مقام بعثت روحانی برای تبلیغ احکام حلال و حرام و شریعت الهی و این امر را که در واقع سفارت و قانون‌گزاری از جانب خداوند و دعوت خلق به اطاعت و فرمان برداری از آن احکام است، «نبوت تشریحی» و «نبوت تقنینی» و «رسالت» می‌خوانند، در مقابل «نبوت تفریحی» یا «تعریفی» و «نبوت تعلیمی» و «ارشادی» و «عرفانی» که مقام هدایت و راهنمایی خلق است به خالق، با رعایت مصلحت دنیا و آخرت و این قسم نبوت با «ولایت» ملازمه دارد. (همایی، ۸۹۲: ۱۳۵۶)

به نظر جرجانی در تعریفات، نبی کسی است که به او وحی می‌شود یا دارای الهام قلبی و آگاهی به مدد رویای صالحه است. اما رسول از نبی برتر است چرا که صاحب وحی خاص است و این وحی برتر از وحی نبوت است زیرا توسط جبرئیل همراه با انزال کتاب صورت می‌پذیرد.^۳
اما ولایت عبارت است از مقام ارشاد و رهبری خلق به طریق فلاح و رستگاری، با قدرت تصرف در نفوس و اصلاح اخلاق و تطهیر درون بشر از پلیدی‌ها و مفاصد عقلی و دینی و دنیاوی و بدین سبب آن را ولایت تکمیلی می‌گویند. (همایی، ۸۹۲: ۱۳۵۶)
نبوت و ولایت در مشرب عرفانی حقیقتی یگانه است. ولایت جهت الی الحق وجود نبی و نبوت جهت الی الخلق اوست و برین تقدیر، اصل ولایت برتر از نبوت است. چرا که روح و باطن نبوت است، چنان که نبوت، باطن و مغز رسالت است و پیداست که در هر امری، مغز و روح بر پوست و قشر ظاهر، شرف و فضیلت دارد. (همان)

تعاریف فوق، ناظر بر جنبه‌ی عینی و تصرفی وجود ولی و عمدتاً تعریف از ولایت کلیه است. اما در نگاهی اجمالی به مثنوی و سایر آثار اصیل عرفانی، به ویژه شرح‌های فصوص الحکم، مبحث ولایت، محوری‌ترین و پرگفت‌وگوترین مقوله‌ی عرفان نظری و عملی است و اگر آن را از بهترین محورهای اندیشه‌ی مولانا تلقی کنیم، بی‌راهه نرفته‌ایم. او از جزیی‌ترین و ظریف‌ترین مباحث ولایت تا جامع‌ترین گزاره‌های آن را در جای جای مثنوی مورد واکاوی قرار داده است. از این جهت، در این جستار، مبحث ولایت را از منظر مولانا با عنایت به سایر آثار برجسته‌ی عرفانی به گونه‌ای تطبیقی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱.۳.۳. مفهوم ولایت: ولایت در لغت به معنی قرب، نصرت، محبت، تملک، تدبیر، تولی، تصرف، خطه و ملک پادشاه و امثال این معانی به کار رفته است. این واژه در دانش‌ها و فنون گوناگون به کار رفته، هم چون فقه، کلام، حدیث، عرفان، حقوق و و هر گروهی عقاید خود را بر پایه‌ی یکی از این معانی استوار کرده‌اند. مثلاً در فقه به معنی سرپرستی و تولی شرعی به کار رفته و در تاریخ به معنی پادشاهی و خطه‌ی فرمان‌روایی. (نیری، ۱۵: ۱۳۷۵) اما در عرفان، بیش‌تر بر دو مفهوم قرب و نصرت به کار رفته است. شیخ محیی‌الدین و غالب اهل حکمت و عرفان به دو نوع ولایت معتقدند: یکی ولایت عامه که همه‌ی مومنان دارند و از برکت ایمانشان، به حق تعالی قرب و نزدیکی پیدا کرده‌اند و خداوند یاور و مدبر و متولی امور ایشان است و دیگر، ولایت خاصه که ویژه‌ی اصلاص و صاحبان سیر و سلوک است و آن چنین است که بنده در حق فانی و به حق قائم گردد و بقایش به او باشد. شیخ محیی‌الدین در بخش تجلی ولایت که از فصول ارزشمند کتاب التجلیات الالهیه‌ی اوست، مفهوم ولایت را بسط داده و سخن را بدین جا آورده که قیام حقیقت انسانی به حق، مرتبه‌ی ولایت خاصه‌ی محمدیه است. این مورد را شیعه‌ی امامیه، ولایت مطلقه‌ی کلیه‌ی الهیه می‌گویند.

بزرگان شیعی، حقیقت این ولایت را تجلی اسماء و صفات الهی می‌دانند و آن را مخصوص حضرات چهارده معصوم تلقی می‌کنند. مرحوم امین‌الشرع خوبی در کتاب میزان الصواب که در شرح فصل الخطاب سید قطب‌الدین نیری می‌نویسد:

«ولایت مطلقه‌ی الهیه که عبارت از مظهریت کل کمالات و مراتب جلّ شوونات اسماء و صفات است، مخصوص حضرات معصومین - علیهم السلام - بوده و بساطت نور عظیم الهی که مرآت ذات و صفات است و حق تعالی ایشان را مظاهر و جمله‌ی آن نور عظیم خود قرارداده و سایر نبوات انبیاء و ولایات اولیا، هر یک به منزله‌ی شعاعی و مرآت است نسبت به نبوت مطلقه و ولایت مطلقه. پس هم چنان که حضرات مظاهر و مجالی حقند، هکذا سایر انبیاء و اولیا نیز مظاهر و مرایا و مظاهر جزئی‌های خود که انبیاء و اولیا - علیهم السلام - باشند، در هر دوره از ادوار و عصری از اعصار لیکن به اختلاف مرایا و صور و صور چنان که در این معنی گفته‌اند:

صد هزار آئینه دارد شاهد مه روی من رو به هر آئینه کآرد جان در او پیدا شود»

(خوبی، ۴۷۴: ۱۳۳۴)

هر نوع ولایت مطلقه‌ی کلیه و ولایت جزئی که مقتبس از آن است، در مثنوی شریف به کرات مطرح شده است. جالب‌ترین نمونه‌ی ابیات مولانا در باب ولایت کلیه به شخص حضرت امیرالمومنین، علی - علیه السلام - اختصاص دارد. مولانا در پایان دفتر اول - ضمن توصیف یکی از جنگ‌های امیرالمومنین (ع) نکته‌هایی ناب و تقریباً بی‌بدیل درباب کرامات و عظمت ایشان مطرح کرده است. کم‌تر عارفی توانسته این چنین گفتنی‌هایی را بر پایه‌ی عقل و نقل و تجربه‌ی عرفانی مطرح کند. مولانا، حضرت امیرالمومنین را افتخار هر نبی و هر ولی و قبله‌گاه اهل معرفت نامیده است.

او خدو انداخت بر روی علی (ع) افتخار هر نبی و هر ولی

او خدو انداخت بر رویی که ماه سجده آرد پیش او در سجده گاه
(مولوی، ج ۱، ۲۲۹: ۱۳۶۳)
ماه در زبان نمادین عارفان، مرتبه‌ی ولایت خاصه است، چنان که شیخ محمود شبستری در گلشن راز
می‌گوید:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله
(شبستری، ۴۴: ۱۳۶۹)
جالب تر این که؛ مولانا حضرت امیر (ع) را مظهر مقدّسی می‌داند که از آن کان حسن فیض بر تمام
هستی جاری و ساری می‌شود؛ هم چون من و سلوایی که برامت موسی (ع) نازل می‌شد:

در شجاعت شیر ربانیستی در مروّت خود که داند کیستی
در مروّت ابر موسایی به تیه کامد از وی خوان و نان بی شبیه
ابرها گندم دهد کان را به جهد پخته و شیرین کند مردم چو شهد
ابر موسی پرّ رحمت برگشاد پخته و شیرین و بی زحمت بداد
از برای پخته خواران کرم رحمتش افراخت در عالم علم

(مولوی، ج ۱، ۲۳۰: ۱۳۶۳)
در ادامه‌ی داستان، مولانا با انتقال به تجلّی وجودی آن حضرت که نوربخش قلب سالکان و عارفان
الهی‌اند، تصریح می‌کند هر چه دارد از ایشان دارد:

از تو بر من تافت پنهان چون کنی بی زبان چون ماه پرتو می‌زنی
لیک اگر در گفت آید قرص ماه شبروان را زودتر آرد به راه
از غلط ایمن شوند و از ذهول بانگ مه غالب شود بر بانگ غول
ماه بی گفتن چو باشد رهنما چون بگوید شد ضیاء اندر ضیاء

(همان، ۲۳۱)
تعبیرات مولانا از مقام ولایی امیرالمومنین (ع) در این داستان حاکی از اوج مقام انساین و نهایت
کرامت بشر نوری است. باب مدینه‌ی علم، شعاع آفتاب حلم، باب هر جویای باب، باب رحمت و دریای
نوربخشی از این تعبیر است. (نیری، ۲۴: ۱۳۷۵).

اما در ولایت جزئیّه، باید گفت که انسان کامل یا ولی مقصدی است که اندیشه‌ی سیال مولانا با
اشکال گوناگون به سوی او در حرکت است. آن گونه که بافت داستان‌های مثنوی مبتنی بر چنین
سیالیت و حرکتی است.

برجسته ترین عناوینی که مبین عظمت و کرامت اولیاست، چنین است: معراج ویژه، دارا بودن
قدرت الهی، فنای فی الله و بقای بالله، مرتبه‌ی تبدیلی، مقام الهی، دارا بودن عقل حقیقی، صاحب دل
بودن و تصرف در نفوس و هدایت ایشان. برای هر مورد چند بیتی به عنوان شاهد نقل می‌شود:

۲.۳.۳. معراج ویژه اولیا

هر دمی او را یکی معراج خاص
صورتش برخاک و جان بر لامکان
لامکانی نی که در فهم آیدت
بل مکان و لامکان در حکم او

بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
لامکانی فوق و هم سالکان
هر دمی در وی خیالی زایدت
همچو در حکم بهشتی چار جو

(مولوی، ج ۱: ۱۳۶۳)

۳.۳.۳. دارا بودن قدرت الهی

اولیا را هست قدرت از الهه
بسته درهای موالید از سبب
گفته ناگفته کند از فتح باب

تیرجسته باز آرنش ز راه
چون پشیمان شد ولی ز آن دست ربّ
تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب

(همان، ج ۱، ۱۰۲)

۴.۳.۳. فناء فی الله و بقاء الله

مطلق آن آوار خود از شه بود
گفته او را من زبان و چشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر تویی
چون شدی من کان لله از وله

گرچه از حلقوم عبدالله بود
من حواس و من رضا و خشم تو
سر تویی چه جای صاحب سر تویی
من تو را باشم که کان الله له

(همان، ج ۱، ۱۱۸)

۵.۳.۳. مرتبه‌ی تبدیلی: مقصود از تبدیل، تغییر بنیادی وجود اولیاست آن چنان که گویی در

خلقی جدید در آمده‌اند. این مرتبه را میلاد ثانوی و تبدیل مزاج روحانی نیز می‌گویند:

پس بزرگان این نگفتند از گزاف
گفتشان و نفسشان و نقششان

جسم پاکان عین جان افتاد صاف
جمله جان مطلق آمد بی نشان

(همان، ج ۱، ۱۲۱)

۶.۳.۳. مقام الهام: اولیای حق دارای الهام درونی‌اند:

خود کدامین خوش که آن ناخوش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور
اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست
کهربای فکّر و هر آواز او

یا کدامین سقف کان مفرش نشد؟
که بود از عکس دمشان نفخ صور
نیستی که این هست‌ها مان هست از اوست
لذت الهام و وحی راز او

(همان، ج ۱، ۱۲۶ و ۱۲۷)

۷.۳.۳. دارا بودن عقل حقیقی

عقل عقل‌اند اولیا و عقل‌ها
اندرایشان بنگر آخر اعتبار

بر مثال اشتران تا انتها
یک قلاووز است جان صد هزار

اینست خورشیدی نهان در ذره‌ای شیر نر در پوستین بره ای
اینست دریایی نهان در زیر کاه پا بر این که هین منه در اشتباه

(همان، ج ۱، ۱۵۴)

۸. ۳. ۳. صاحب دل بودن: این مقام محوری ترین مقام ولی ست. دل در نظر اهل معرفت از این عالم نیست. لطیفه‌ای ست که معرفت خدا و مشاهده‌ی جمال حضرت عزت با آن است. امام محمد غزالی معتقد است که تمام تکالیف انسان و درجات کمال او بسته به دل اوست (غزالی، ۱۱: ۱۳۳۳) و شیخ نجم الدین رازی در کتاب «مرصاد العباد» انسان را خلاصه‌ی آفرینش می‌داند و دل را خلاصه‌ی نفس او و بر این تقدیر، تمام ارزش وجودی انسان را در روشنی و باروری دل می‌بیند. (نجم الدین رازی ۲-۳: ۱۳۶۵) مولانا و منظومه‌ی بزرگ فکری او یعنی عارفان سلسله‌ی کبرویه، همگی در ارزش محوری دل متفقند:

آن که ارض الله راسع گفته اند عرصه‌ای دان کاویا در رفته اند
دل نگرده تنگ زان عرصه‌ی فراخ نخل تو آن جا نگرده خشک شاخ

(مولوی، ج ۱، ۹۶: ۱۳۶۳)

پس فقیر آن است کاو بی واسطه ست شعله‌ها را با وجودش رابطه ست
پس دل عالم وی است ای‌را که تن می رسد از واسطه این دل به فن
دل نباشد تن چه داند گفت و گو دل بجوید تن چه داند جست و جو
پس نظرگاه شعاع آن آهن است پس نظرگاه خدا دل نی تن است
باز این دل‌های جزوی چون تن است با دل صاحب دلی کاو معدن است

(همان، ج ۱، ۲۹۲)

۴. نتیجه‌گیری

مولانا در تبیین کرامت و شرافت انسانی با اقتباس از آیات قرآن و احادیث مناسب، موقعیت انسان را در میان موجودات مورد بررسی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که مقام مسجودی آدم که استعدادی برای همه‌ی فرزندان اوست، به اعتبار معرفتی است که از اسماء الهی و تعلّم آن کسب کرد و فرشتگان مقرب در پیشگاه این علم به عجز و سجده افتادند. این دو محور، درسیر اندیشه‌ی مولانا به اصول نبوت و ولایت و مراتب آن ممتد می‌شود و در نهایت، گرانی‌گاه کرامت انسانی در حقیقت ولایت و درجات آن از ولایت کلیه‌ی الهیه تا ولایت جزیه ختم می‌گردد. انسان در مرتبه‌ی ولایت به کمالات گوناگون آراسته می‌شود؛ زیرا که از صفات بشری خالی شده و به صفات ربوبی متّصف می‌گردد و به جایی می‌رسد که حتی از او هام خردمندان دور است، در هر نفس معراجی دارد و صد تاج خاص بر سر.

یادداشت‌ها

۱. به نظر استاد دکتر شهیدی، سرشدن، اشارت است به آیه‌ی تکریم.
۲. در سوره‌ی البقره، آیه‌ی ۶، پس از ذکر آیاتی که درباره‌ی تعلم و تعلیم اسماء است، رابطه‌ی عجز فرشتگان از علم الهی آدم و سجده‌ی ایشان و سرکشی ابلیس مطرح شده است: «و چنین بود که به فرشتگان گفتیم بر آدم سجده برید؛ آن گاه همه سجده بردند جز ابلیس که سرکشید و کبر ورزید و از کافران شد.» (ترجمه‌ی خرمشاهی، ۶: ۱۳۷۸).
۳. النبی من اوحی الیه یملک اوالهم فی قلبه او نبه الرویا الصالحه فالرسول افضل بالوحی الخاص الذی فوق وحی النبوه لان الرسول هو من اوحی الیه جبرئیل خاص بتزیل الکتاب من الله. (جرجانی، ۱۰۵: [بی تا]).

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۸). ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نیلوفر.
- افلاکی عارفی، شمس الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفين. به کوشش تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. به اهتمام جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۶۱). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. به اهتمام ویلیام چیتیک، تهران: انجمن فلسفه.
- جرجانی، الشریف علی بن محمد. (بی تا). کتاب التعريفات. بیروت: دارالسرور.
- خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- خویی، حاج امین الشرع. (۱۳۳۴ ق). میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب، سلمان: چاپ سنگی.
- نجم الدین رازی. (۱۳۶۵). مرصادالعباد من المبدء الی المعاد. تصحیح محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سعدی شیرازی، مصلح الدین. (۱۳۷۳). دیوان غزلیات استاد سخن، سعدی شیرازی. به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۹). گلشن راز، تهران: انتشارات سیرنگ.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۱۹). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی.
- فروزان فر، بدیع الزمان. (۱۳۴۶). شرح مثنوی شریف. تهران: زوآر.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۵۲). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.

همایی، جلال الدین. (۱۳۵۶). **مولوی نامه**. تهران: آگاه.

همدانی، امیرسید علی. (۱۳۷۵). **السبعین فی فضایل امیرالمومنین (ع)**. ترجمه و شرح محمد یوسف نیری، شیراز: نوید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی