

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۸۸: ۴۹-۷۴

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۸/۱۱

خاستگاه اطوار و سرشت انسان در مثنوی

بخشعلی قنبری*

چکیده

انسان از موضوعات کلیدی در آثار مولوی به‌ویژه مثنوی است. مولوی انسان را عبارت از دیده‌ای می‌داند که آفریده شده تا به خدا نظر کند و از آن حظ وافر ببرد. گوهر وجودی او در اندیشه خلاصه می‌شود؛ اندیشه‌ای که تنها موضوع آن خداوند است. بی‌شک درباره انسان این سؤال را می‌توان طرح کرد که خاستگاه اولیه او چه بوده است؟ منظور از خاستگاه اولین، منشأ انسان است. در ادیان و حینانی و مکاتب عرفانی متأثر از آنها خاستگاه چنین انسانی از گل و نخستین مصداق او آدم است. پس از طی این مرحله این سؤال طرح می‌شود که انسان برای رسیدن به وضعیت کنونی چه مراحل طی کرده است؟ جواب این سؤال با عنوان تبار مورد بررسی قرار گرفته است. مولوی در میان تبار انسان مراحل گوناگونی طرح می‌کند. طی این مراحل انسان را وارد دوره جدید زندگی‌اش کرده و او را با این سؤال مواجه کرده است که وضع کنونی انسان چگونه است؟ پاسخ این سؤال را در سرشت آدمی باید جست که مولوی سرشت آدمی را دوگانه می‌داند. خلاصه آن که تمام این مسائل در مثنوی منعکس شده است.

آفریده شدن انسان از خاک‌های مختلف نماد وجود استعدادها و خواهی‌های مختلف در اوست. اما در عین حال در وجود این انسان کاخی نهاده شده که نشیمنگاه خدا و روح دمیده شده در او نشانه حضور خدا در این کاخ است. این روح مراتبی دارد که نباتی، حیوانی و قدسی از جمله آنها است.

از نظر مولوی انسان علت غایی هستی است هر چند که در ظاهر پس از همه موجودات آفریده شده است. اگر او بتواند به خودشکوفایی برسد استعداد تعالی پیدا خواهد کرد و این تعالی او را در کنار خدا خواهد نهاد و خدا نمایی و خداگونه شدن نتیجه محتوم چنین سیری خواهد شد. در سایه چنین دگرذیسی است که انسان از گیاه، حیوان و فرشته فراتر رفته، جایگاه بالاتری پیدا می‌کند؛ زیرا سه مرتبه وجودی یاد شده را طی کرده است در حالی که آنها هر کدام در وضعیت ثابتی باقی مانده‌اند.

واژه‌های کلیدی: انسان، انسان شناسی، خاستگاه، تبار، سرشت، روح.

مقدمه

هیچ موضوع فلسفی، عرفانی و... برای بررسی در مناطق مختلف جهان مناسب‌تر از وجود انسان نیست. از این نظر می‌توان گفت که هیچ کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از این که انسان چگونه موجودی است، درباره جوامع انسانی یا افعال آدمیان اظهار نظر کند. بی‌شک تمام نظریه‌پردازان چه اسلامی و چه غیر اسلامی با عنایت به شناخت آدمی، نظریاتی را مطرح کرده‌اند. در واقع تشخیص مشابهت‌های آدمیان امکان‌ارائه نظریات برای بشریت را میسر می‌سازد.

در میان منابع غنی عرفانی آثاری هستند که در سطح گسترده به موضوع انسان پرداخته‌اند. آثار عارفان نامداری چون، عزیزالدین نسفی (متوفی: ۶۵۰ ق.)، عین‌القضاة همدانی (متوفی: ۵۲۵ ق.) و مولوی (متوفی: ۶۷۲ ق.) مشحون از مباحث انسان‌شناختی است به حدی که می‌توان از هر یک از آنها یک نظام انسان‌شناختی استخراج کرد. در میان عارفان یاد شده، آثار مولوی ویژگی خاصی دارد چرا که هم حجم بالای آثار و هم نوع پرداخت او ویژه است که بخش عمده دیدگاه‌های وی را در مثنوی می‌توان یافت.

شناخت انسان در دستگاه فکری مولوی از اهمیت ذاتی برخوردار است و او تمام جهد خویش را مصروف شناخت و نجات انسان کرده است. در واقع نادرست نخواهد بود اگر بگوییم پرداخت به خدا هم به خاطر انسان است؛ انسانی که آفریده شده تا به خدا برسد چرا که از دید مولوی انسان وقتی به کمال وجودی‌اش می‌رسد که از دوست جدا نشود.

مولوی در این اثر ارزنده تمام موضوعات مربوط به انسان‌شناسی را بررسی کرده و صاحب این قلم در این مجال به بررسی خاستگاه، تبار و سرشت انسان از آن جهت که انسان است پرداخته است. به تعبیر دیگر خاستگاه، تبار و سرشت نوعی انسان مد نظر است نه خاستگاه، تبار و سرشت فردی او. در این موضوع انسان از نظرگاه تکوینی-وجودی-ماهوی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این که منشأ پیدایش انسان چیست از کی پا به کره خاکی نهاده است و چه نقشی در تاریخ کیهانی و در کل نظام هستی ایفا کرده است و چه تفاوتی با سایر موجودات به ویژه حیوان و فرشته دارد؟ اینها از جمله سؤالاتی

است که در این مجال مورد توجه قرار گرفته‌اند و نویسنده سعی کرده است با تکیه بر روش پدیدار شناختی و گاه توصیفی و بعضاً تحلیلی و هرمنیوتیکی نظرات مورد نظر را استخراج کرده در معرض دید خوانندگان قرار دهد. البته تکیه اصلی نویسنده از آثار مولوی، مثنوی بوده ضمن این که در مواقع بسیار ضروری به سایر آثار او نیز نیم نگاهی کرده است.

فرضیه نگارنده آن است که مثنوی امکان استخراج یک نظام انسان‌شناختی را داراست به این معنا که این متن قابلیت آن را دارد که یک مجموعه منسجم و سازگار با انسان‌شناسی از بطن آن استخراج شود. بر اساس نکات یاد شده می‌توان گفت که خاستگاه انسان، خاک و تبار او دارای مراحل مختلف و سرشتش ساختاری متکامل و مطلوب خدا بوده است به گونه‌ای که انسان با تکیه بر آن می‌تواند مراحل کمال را طی کند و به وصال الهی دست یابد. واقعیت آن است که راجع به انسان‌شناسی مولوی کارهای زیادی صورت گرفته است اما به جرئت می‌توان گفت که در آنها با عنایت به موضوعات خاستگاه، تبار و سرشت آدمی بحث جدی نشده است. بلکه این اصطلاحات نیز در آنها به کار نرفته است و کسانی که در این حوزه کار کرده‌اند بیشتر به کلیات پرداخته‌اند و از کنار موضوعاتی از این دست گذشته‌اند. شاید تنها کتابی که می‌توان از آن به نیکی یاد کرد "بانگ آب" است که در بخشی از آن به این مقولات آن هم به اختصار و به صورت کلی پرداخته است (کریمی، ۱۳۸۴: ۳۳-۵۷). آثار ویلیام چیتیک که جدیدترین کارها راجع به مولوی است نیز مباحثی آمده ولی به هیچ وجه به این مقولات نپرداخته است (چتیک، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۷). برخی آثار دیگر نیز به‌رغم آن که اختصاصاً راجع به انسان‌شناسی نپرداخته‌اند، صفحاتی را به این مقوله اختصاص داده‌اند که از جمله آنها می‌توان به "مولانا، دیروز تا امروز" (لوییس، ۱۳۸۵: ۴۸۷-۵۱۳) و "اخلاق در نگاه مولوی"، اشاره کرد (قانع، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۴).

۱) معناشناسی انسان

مولوی از انسان توصیفاتی مختلف به دست داده است که گاه به ظاهر تفاوت‌های زیادی با هم دارند، اما اگر به نظام عرفانی مولوی نیک بنگریم درمی‌یابیم که توصیفات وی که نه در عرض هم در طول هم‌اند. در جایی از انسان به‌عنوان

«اندیشه» یاد می‌کند^(۱). اما در جایی دیگر از او به‌عنوان «دیده» یاد می‌کند که وظیفه‌اش نور خواری و نگریستن در زیبایی‌های معشوق و نهایتاً خود معشوق و وصال و یا یکی شدن با وی است.

«آدمی دید است باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است»

(مثنوی، ۱۳۶۳: ۱، بیت ۱۴۰۶)

و گاه صریحاً اعلام می‌کند که انسان جز این دیده چیزی دیگری نیست:
«تو نه این جسم تو آن دیده‌ای وارهی از جسم گر جان دیده‌ای
آدمی دید است باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست»

(همان: ۶، ابیات ۸۱۱-۸۱۲)

او در جای دیگر از او به‌عنوان موجودی مسکین که مرکب از عقل و شهوت، نیمش فرشته و نیمش حیوان یاد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۳). ضمن این‌که در جایی او را وجودی می‌داند که غایت سیر کاینات در مراتب کمال است (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۱). این نشان می‌دهد که مولوی جنبه‌های مختلف انسان و جامعیت او را مد نظر قرار داده است. انسان در طور کمال خویش بین مرتبه الهی اطلاق و مرتبه انسانی تقید سیر می‌کند و بین دو نسخه ظاهر مشابه عالم کبیر و باطن مضاهی خدا است و با سعی در گرایش از ظاهر به باطن و از تقید به اخلاق، کمال حقیقی را برای خود ممکن سازد (زرین‌کوب، ۱۳۶۱، ۱: ۵۵۸-۵۵۹) مسلم است که برای دستیابی به این مرتبه بهره‌گیری از «اندیشه» و «دیده» هر دو لازم است.

در جمع‌بندی نهایی باید گفت که تمام این تعریف‌ها در طول هم‌اند بدین معنا که انسان از جسم و جان تشکیل شده و دارای قوای نفسانی متعددی است اما تمام قوا باید در تلاش باشند تا دل صفا یابد و انسان بتواند به وصال محبوب برسد.

۲) بررسی خاستگاه^۱

وقتی انسان از نظرگاه تکوینی-وجودی و ماهوی مورد مطالعه قرار می‌گیرد از منشأ، خاستگاه و سابقه تاریخی انسان در کره زمین و در تاریخ کیهانی و الهی و فراطبیعی یعنی در طرح و تدبیر الهی بحث و نظر به میان می‌آید و اصطلاحات یاد

شده مطرح می‌شوند.

منظور از خاستگاه اولین، منشأ نوع انسان است که از نظر دینداران و حیانی گل است که نوع انسان و نخستین مصداق آن یعنی آدم از آن آفریده شده است. مولوی بر نظریه فعل بی‌واسطه حق در خلق انسان از هیچ گواهی می‌دهد و علل ثانوی را جز حجاب نمی‌داند (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

به تعبیر دیگر سرشته شدن آدمی از گل را خاستگاه گویند. البته خاستگاه انسان به دو صورت به انسان نسبت داده می‌شود یک بار به نوع انسان و یکبار به فردی از او.

اما به رغم جایگاه والای انسان در هرم هستی، خاستگاه انسان از گل است:

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| گفت که نسبت مرا از خاکدانش | نام اصلم کم‌ترین بندگانش |
| بنده زاده آن خداوند وحید | زاده از پشت جَواری و عبید |
| نسبت اصلم ز خاک و آب و گل | آب و گل را داد یزدان، جان و دل |
| اصل ما واصل جمله سرکشان | هست از خاکی و آن را صد نشان |

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴، ابیات ۲۳۱۱-۲۳۱۴)

ملاحظه می‌شود که مولوی در ابیات بالا به خاستگاه اصلی و اولیه انسان اشاره می‌کند.

۱-۲) هستی انسان پیش از به دنیا آمدن. مولوی در ابیاتی از مثنوی از زبان فرشتگان به این نکته اشاره می‌کند که انسان پیش از آفرینش در عالم قدس به سر می‌برد به این دلیل حتی وقتی که در این دنیا است باز هم میلش به آن سو است. در واقع انسان همان روح است و این روح به عالم علوی تعلق دارد و در این دنیا احساس غربت می‌کند. داستان طوطی و بازرگان به وضوح این نظر را تأیید می‌کند چه، میل روح انسان همیشه به بالا بوده است.

«میل روحت چون سوی بالا بود در تزیاید مرجعت آنجا بود
ور نگون سازی سرت سوی زمین آفلی، حق لایحب الأفلین»

(همان: ۲، ابیات ۱۸۱۴-۱۸۱۵)

از نظر مولوی انسان از جای بلند و منیع آمده و باید دوباره به همان بلندی دست یابد اما این بار پس از پشت سرگذاشتن گردنه‌های پر پیچ و خم به جایگاهی خواهد

رسید که پیش از خلقت در آن بوده است. این عالم عالمی است که فرشتگان در آن می‌زیستند و بلکه عالمی برتر از عالم فرشتگان است:

«ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم باز همان جا رویم جمله، که آن شهرماست»

(مولوی، ۱۳۶۳: غزل ۴۶۳، ۲۷۰)

روح انسان پیش از تعلق به بدن انسان در عالم امر (که بدون ماده و بعد و اندازه است) به سر می‌برد و پس از طی طریق زیست دنیوی به همانجا باز خواهد گشت. رهایی از طریق مرگ در واقع بازگشتی است به همان جایگاه پیشین که روح قبل از تعلق به بدن در آنجا قرار داشت:

«چون شنید آن مرغ کآن طوطی چه کرد پس بلرزید اوفتاد و گشت سرد»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲، بیت ۱۶۹۱)

مولوی به صراحت به وجود روح در انسان اشاره کرده و آن را پیش از تعلق به بدن انسان از آن عالمی دیگر می‌داند:

«طوطی ای کاید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او

اندرون توست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن»

(همان: ۱، بیت ۱۷۱۷-۱۷۱۸)

۲-۲) پیدایش انسان. مولوی به صراحت بر این نکته پای می‌فشارد که آدمی از خاک آفریده شده و این امر نشان دهنده آن است که اگر انسان بخواهد به جایی برسد باید همچون خاک فروتنی کند. چرا که انسان از خاک است و به خاک اندر خواهد شد (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۲۳۱۱-۲۳۱۸). مولوی در بیان خلقت انسان به حدیثی استناد می‌کند که بر مبنای آن خدا فرشتگان مقرب را فرا می‌خواند تا یکی از آنها را مامور جمع‌آوری خاک تن آدم کند. ابتدا این مسئولیت را به جبرئیل می‌دهد اما او پس از گشت و گذار در اقصای کره خاکی در برابر لابه امتناع آمیز خاک تسلیم شده چیزی با خود نمی‌آورد و دست خالی به سوی خدا برمی‌گردد^(۲). پس از عذرخواهی جبرئیل، میکائیل ماموریت یافت اما وی نیز با همان وضعیت پیشین مواجه شد و از مسیری که در پیش گرفته بود دست خالی برگشت^(۳) پس از او اسرافیل نیز ماموریت یافت اما او نیز نتوانست در برابر ناله خاک مقاومت کند و سرانجام آن را رها ساخته، او نیز دست خالی

نزد خدا برمی‌گردد^(۴).

سرانجام خدا عزرائیل را مامور می‌کند تا خاک آدم را از سراسر کره خاکی فراهم آورد او نیز بدون توجه به ناله‌های خاک چنین می‌کند و خاکی را فراهم کرده، نزد خدا می‌آورد و خدا نیز دستور آفرینش را صادر می‌کند:

«گفت یزدان زود عزرائیل را که بین آن خاک پر تخیل را
آن ضعیف زال ظالم را بیاب مشت خاکی هین بیاور با شتاب
رفت عزرائیل سرهنگ قضا سوی کره خاک بهر اقتضا»

(همان: ۵، ابیات ۱۶۴۹-۱۶۵۱)

به هر حال تن آدمی از همین خاک مهیا گشت و خدا کالبد زیبای آدمی را آفرید و راه انجام مسئولیت را بر او هموار ساخت:

«آب را و خاک را بر هم زدی ز آب و گل نقش تن آدم زدی»

(همان: ۲، بیت ۶۹۶)

به رغم آن که خداوند در آنی کم‌تر از آن می‌توانست کار خلقت آدمی را به انجام رساند اما عمد داشت تا این خلقت با تانی و درنگ صورت گیرد که مولوی ضمن تاکید بر این تانی آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و از آن درس سیر و سلوک آموخته است:

«درس گوید شب به شب تدریج را در تانی بر دهد تفریح را
در تانی گوید ای عجزول خام پایه پایه بر توان رفتن به بام»

(همان: ۶، ابیات ۱۲۱۰-۱۲۱۱)

مولوی بر این عقیده است که آدمی در دو مرحله آفریده شد. مرتبه اول که خلقت جسمانی بوده است. اما مرتبه دوم زمانی است که روح در اثر همراهی با جسم قوت می‌یابد و سایر استعدادهای او آفریده می‌شوند:

«آن سستی گوید ورا که پیش از این من چو تو بودم زاجزای زمین
چون بنوشیدم جهاد آذری پس پذیرا گشتم و اندر خوری
مدتی جوشیده‌ام اندر زمن مدتی دیگر درون دیگ من

زین دو جوشش، قوت حس‌ها شدم روح گشتم، پس تو را استا شدم
 در جمادی گفتمی: ز آن می‌دوی تا شوی علم و صفات معنوی
 چون شدم من روح، پس بار دگر جوش دیگر کن ز حیوانی گذر»
 (همان: ۳، ابیات ۴۲۰۳-۴۲۰۸)

۲-۳) فلسفه خلقت انسان. لب و غایت سخن مولوی درباره فلسفه خلقت را در سه نظریه می‌توان خلاصه کرد:

الف) انسان علت غایی هستی. علت غایی باعث می‌شود تا فاعل اقداماتی انجام دهد و چیزی به وجود آورد. ظاهراً حرکت فاعل از زمان فراهم آمدن ماده اولیه مخلوق و مصنوع آغاز می‌شود اما باید توجه داشت که انگیزه و هدف اصلی مقدم بر همه اینهاست. اگر جهان آفریده می‌شود برای آن است که موجودی به نام انسان در آن سکنی گزیند. در واقع آدمی رمز «نحن الآخرون السابقون» و مقدم بر هر مخلوقی است.

«گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام»

(همان: ۴، بیت ۵۲۷)

این بیت راجع به نسبت پیامبر اسلام و فرشتگان است اما به نظر می‌رسد که چنین نسبتی بین انسان و جهان هستی وجود دارد، به این معنا که اگر آدمی نبود جهان خلقت صورت آفرینش نمی‌گرفت. در واقع آدمی مصداق "اول الفکر آخر العمل" است و به ظاهر در پایان خط خلقت قرار گرفته است اما چون هدف اصلی خلقت بوده به واقع در ابتدای خط خلقت است:

«اول فکر، آخر آمد در عمل خاصه فکری کاو بود وصف ازل»

(همان: ۲، بیت ۵۳۰)

«فکری که در آغاز پدید می‌آید، عملاً در مرحله آخر به اجرا در می‌آید، به خصوص فکری که موصوف به صفت ازلیت باشد. این بیت بیانگر یکی از قواعد معروف حکما است که هر صانع و فاعلی، نخست نتیجه و غایت عمل را منظور می‌دارد و سپس بدان عمل می‌پردازد» (زمانی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). مولوی این مفهوم را در بیت دیگری نیز آورده است که به لحاظ معنایی با این بیت اندکی متفاوت است:

«اول فکر، آخر آمد در عمل بنیت عالم چنان دان در ازل»

(همان: ۲، بیت ۹۷۰)

برخی از شارحان مثنوی این بیت را با اعیان ثابتة ابن عربی متناظر دانسته‌اند. با این توضیح که در عرفان ابن عربی، اعیان ثابتة بر حقایق و ذوات و ماهیات اشیا اطلاق می‌شود. آن صور علمی الهی که هنوز قالب هستی عینی نیافته‌اند ولی در علم الهی وجود یافته‌اند و از یکدیگر متمایز شده‌اند، اعیان ثابتة‌اند که این مرتبه را عالم معانی و در لسان حکما ماهیت گویند (زمانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۶۶). حق سبحانه تعالی قبل از ایجاد خلق، وجود آدمی را برای عالم، علت غایی قرار داد؛ بعد عالم را به ظهور در آورد. پس معلوم می‌شود که مراد از آفرینش عالم، آدم بوده پس آنچه در ابتدا در باطن مراد حق بوده، بعد از عمل به ظهور پیوسته است (انقروی، ۱۳۸۰: ۳۳۸).

«میوه‌ها در فکر دل، اول بود در عمل، ظاهر به آخر می‌شود
چون عمل کردی، شجر بنشاندی اندر آخر، حرف اول خواندی
گر چه شاخ و برگ و بیخش اول است آن همه از بهر میوه، مرسل است»

(همان: ۲، ابیات ۹۷۱-۹۷۴)

پس آدم ظاهراً در آخر مخلوقات قرار گرفته و در روز ششم آفریده می‌شود اما به واقع نخستین آفریده اوست چرا که بقیه برای او آفریده شده‌اند.

«ظاهر آن شاخ اصلی میوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ، هست
گر نبودی میل و امید و ثمر کی نشاندی باغبان بیخ و شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد گر به صورت از شجر بودش ولاد»

(همان: ۴، ابیات ۵۲۲-۵۲۴)

(ب) خودشکوفایی (خودنمایی: نمودن). آفرینش انسان برای آن است که در اثر تقارب میان روح و جسم (روح و تن؛ خاک و افلاک) استعدادهاى نهفته آنها شکوفا شود. به تعبیر مولوی «احوال آدمی چنان است که پر فرشته را آورده‌اند و بر دم خر بسته‌اند تا در پرتو مصاحبت با فرشته خر فرشته شود نه فرشته خر» (مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۷). خاک به تناسب خود توانمندی‌ها و استعدادهایی دارد و روح نیز استعدادهایی. این دو اگر از هم جدا باشند نمی‌توانند توانمندی‌هایشان را شکوفا کنند اما وقتی از ترکیب آنها موجودی به نام انسان تشکیل می‌شود امکان شکوفایی تمام استعدادها فراهم

می‌گردد. البته برخی از این استعدادها رو به تعالی دارند و برخی رو به پستی؛ اما هر چه باشد با این ازدواج چنان شکوفایی محقق می‌شود.

مولوی با استناد به حدیث نبوی آدمی را به معدنی تشبیه می‌کند که هم عقیق تابناک در اوست و هم زغال تیره ناک. خداوند از طریق خلقت این استعدادها را شکوفا کرده است:

«واجب است اظهار این نیک و تباه
همچنانک اظهار گندم‌ها ز گاه
بهر اظهار است این خلق جهان
تا نماند گنج حکمت‌ها نهان»

(مولوی: ۴، ابیات ۳۰۲۷-۳۰۲۸)

ج) تعالی جویی. آدمی اگر به داشته‌های خود نیک بنگرد و آنها را بکاود و مورد ارزیابی قرار دهد مسلماً به این نتیجه خواهد رسید که شکوفا ساختن برخی از آنها باعث تقویت روحیه تعالی‌جویی در انسان می‌شود. این حرکت تا خداگونه شدن آدمی ادامه خواهد یافت. اگر خدا به واسطه فرشتگان خاک را به سوی تقرب به روح فرا می‌خواند به دلیل همین تعالی بوده است چه، نتیجه محتوم این تقارب و شکوفایی استعدادهای تعالی جو تعالی‌هایی پدید می‌آید که اینک شاهد آن هستیم. اصرار خدا بر آفرینش انسان از انواع خاک‌ها برای تحقق همین تعالی‌ها بوده است. این که مولوی از زبان عزرائیل خطاب به خاک می‌گوید که من بی‌رحم نیستم ولی باید ماموریت خود را انجام دهم نشان دهنده آن است که خاک با قرار گرفتن در کنار روح الهی به چنان عزتی خواهد رسید که هیچ موجودی از آن برخوردار نیست.

«دل همی سوزد مرا بر لابه‌ات
سینه‌ام پر خون شد از شورابه‌ات
نیستم بی‌رحم بل ز آن هر سه پاک
رحم بیشستم ز درد دردناک
هین رها کن بدگمانی و ضلال
سر قدم کن چون که فرمودت تعال
آن تعال او تعالی‌ها دهد
مستی و جفت و نهالی‌ها دهد»
(همان: ۵، ابیات ۱۶۶۰-۱۶۶۱؛ ۱۶۶۹-۱۶۷۰)

د) خدا‌نمایی. اگر آدمی مراحل پیش گفته را پشت سرگذارد به جایی خواهد رسید که اوصاف خدا را نمایان خواهد کرد چه، انسان در این مرحله محل تجلی اوصاف خداوند خواهد شد چرا که استعدادهای نهفته در روحش را به کمال می‌رساند در نتیجه متجلی

کننده همه آن اوصاف و استعدادها آنها شده است که اصل همه آنها از خدا است:
«آدم اصطربلاب اوصاف علوست وصف آدم، مظهر آیات اوست
هر چه در وی می‌نماید، عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست»
(همان: ۶، ابیات ۳۱۳۸-۳۱۳۹)

در اینجاست که انسان خلیفه خدا در زمین می‌شود و حکمت آیه: «و اذ قال ربک
للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره/۳۰) محقق می‌شود:

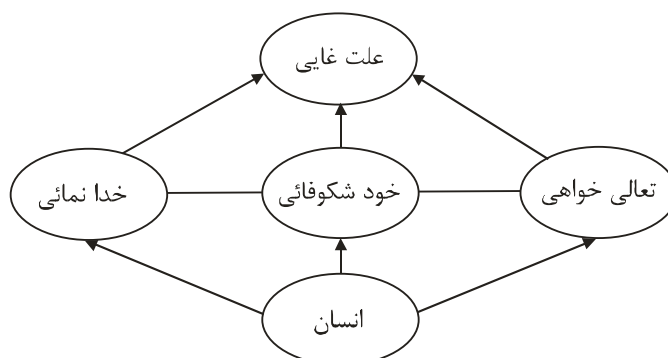
«پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهش را آینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او»
(همان: ۶، ابیات ۲۱۵۳-۲۱۵۴)

خلاصه سخن این که تعالی خواهی (رسیدن به خدا) باعث خودشکوفایی انسان شده
و در اثر شکوفا شدن تمام استعداد و تحقق اوصاف خدا در انسان، انسان خدا نما می‌شود
و بدین ترتیب هدف خدا از خلقت انسان تحقق می‌یابد. این خودشکوفایی به تعبیر
آبراهام مزلو استعداد بالقوه آدمی است که از بدو تولد در همه انسان‌ها وجود دارد
هرچند که همه آدمیان به علل و عوامل گوناگون نمی‌توانند شاهد تحقق آن در زندگی
خویش باشند. حتی استعداد بالقوه انسان‌ها بیش‌تر از آن است که خود می‌پندارند. اگر
می‌توانستیم این استعداد بالقوه را آزاد کنیم، همه می‌توانستیم به حالت آرمانی هستی
دست یابیم (شولتس، ۱۳۸۰: ۹۱).

البته شرط اساسی تحقق استعداد دست یافتن به تحقق خود، ارضای چهار نیاز است:
(۱) نیازهای جسمانی و فیزیولوژیک؛ (۲) نیازهای ایمنی؛ (۳) نیازهای محبت و احساس
تعلق و (۴) نیاز به احترام (همان: ۹۲).

مولوی بدون این که نظریه‌ای در این زمینه پردازد به تامین برخی از این نیازها
اشاره کرده است:

«آدمی اول حریص نان بود زآنکه قوت و نان ستون جان بود
چون به نادر گشت مستغنی زنان عاشق نام است و مدح شاعران»
(مثنوی: ۴، ابیات ۱۱۸۹-۱۱۹۱)



نکته جالب این که مزلو عالی‌ترین نیازهای انسان سالم را شناخت حقیقت، زیبایی، یگانگی، فراروی از دوگانگی و یکتایی می‌شمارد (شولتس، ۱۳۸۰: ۹۹) که مولوی هم از آنها با عنوان یکی شدن با خدا یاد کرده است.

۳) تبار^۱

فاصله طی شده از خاستگاه انسان تا وضع کنونی را تبار گویند اما درباره چگونگی سیر تحول انسان دیدگاه‌های مختلفی داده‌اند. برخی آن را حرکت از حیوان به انسان دانسته‌اند و بعضی این نظر را نپذیرفته آن را کوتاه‌بینانه خوانده‌اند. در برابر بر این نکته تاکید کرده‌اند که تمامی سیر تحول آدمیان انسانی است و تک تک جزئیات این تحول به حیات بشر تعلق دارند. جزئیات تکوین وجودی ما تنها در این نسبت با تعلق به مختصات ویژه انسان معنا پیدا می‌کند (پورتمان، ۱۳۸۴: ۲۷).

مولوی راجع به تبار نیز نکاتی طرح کرده و به تفصیل تحولات مختلف آن را مورد توجه قرار داده است. پشت سرگذاشتن طورهایی از قبیل طور جمادی، گیاهی و حیوانی در تبار آدمی مطرح است:

«از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان بر زدم»

(همان: ۳، بیت ۳۹۰۱)

البته انسان علاوه بر این طوری که به ساحت جسمانی انسان مرتبط است طور معنوی را نیز طرح کرده است که مرحله نخست آن اطوار انسان غریزی است که تا

1 . Descending

مرحله دستیابی انسان ملکوتی و خداگونه شدن استمرار دارد (همان: ۳، ابیات ۳۹۰۲-۳۹۰۶).

البته همه چیز از خدا در حوزه نیازهای غریزی رزق می‌گیرند اما آدمی باید جهد کند رغبت جان را به «فکر تن» از بین ببرد چرا که تنها کسانی زنده می‌مانند و جان به در می‌برند که نزد خدا زندگی جاودان یابند و به بقای فی الله برسند. مواد معدنی درون خاک به زنجیره خوردنی‌ها صعود می‌کنند تا گیاه شوند، گیاه حیوان گردد، حیوان انسان و انسان جان (لوییس، ۱۳۸۴: ۵۱۸).

۱-۳) اطوار وجودی انسان. مولوی برای خلقت کامل انسان مراحل و طورهایی در نظر گرفته است که برخی از آن به‌طور تکوینی و به دست خالق طی شده ولی بعضی دیگر به نحوه سیر و سلوک انسانی بستگی دارد. مولوی خود از اینها با عناوینی چون مراحل جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی، فرشته‌ای و بالاتر از آن یاد می‌کند. انسان در هر منزلی قابلیت می‌یابد که مأكول وجودی برتر از خویش گردد بدین ترتیب با پذیرا شدن مرگ خویش، در وجودی عالی‌تر به هستی خود ادامه می‌دهد که در ذیل به توضیح هر یک می‌پردازیم.

۱-۱-۳) طور جمادی و نباتی. انسان وقتی از عالم اراده خدا به عینیت در آمد جامه مادی بر تن کرد. لذا در این مرحله انسان مورد نظر خدا قالب جسم به خود گرفت و پس از ویژگی رشد و نمو گیاهی پیدا کرد. یعنی اگر انسان واجد روح الهی نمی‌شد دست کم مثل گیاهان و درختان از حیات برخوردار می‌شد. چنانکه آدمیانی هستند که جنبه روحانی خود را شکوفا نکرده در میان آدمیان مثل یک درخت یا گیاه زندگی می‌کنند. اینها در واقع کسانی‌اند که به خلقت و زندگی جمادی و نباتی قناعت کرده‌اند.

«آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد»

(همان: ۴، ابیات ۳۶۳۷-۳۶۳۸)

پس انسان نخست در اقلیم جماد به سر می‌برد آنگاه به‌طور نباتی سفر کرده، مدتی در آن ماند اما در این طور، طور پیشین را فراموش کرد اما نه چنان که هیچ اثری در او نمانده باشد، بلکه ناخود آگاه او را به حالت پیشین میلی است (شهیدی، ۱۳۷۹: ۵۲۳).

۳-۱-۳) طور حیوانی. اگر انسان به زندگی نباتی قانع نشود می‌تواند به عالم حیوانی

سر بزند یعنی با شکوفا کردن بخش حیوانی خودش زندگی حیوانی‌اش را آغاز کند. غریزه، دوستی و دشمنی و... از اموری‌اند که در این زندگی می‌توانند محقق شوند. آدمیان زیادی هستند که تنها به این بخش از مسیر خلقت قناعت و از مراحل بالاتر صرف نظر کرده‌اند. شکی نیست که زندگی انسان در این مرحله با زندگی حیوانات هیچ تفاوت نمی‌کند:

«و ز نباتی چون به حیوانی فتاد نآمدش حال نباتی هیچ یاد»

(همایی، ۱۳۸۵: ۶۶۳)

البته این طور از وجود انسانی به سبب تعلقی که به عالم جسمانی دارد و به اقتضای شدت حب و میل بقا که لازمهٔ بین خیر و شر حتی خیر ظاهری تهدید کنندهٔ حیات و شر ظاهری تامین کنندهٔ حیات را نمی‌دهد (زرین کوب، ۱۳۶۱، ج ۱: ۶۱۸).

۳-۱-۴) طور انسانی. طور گیاهی و طور حیوانی در واقع غذای انسان‌اند و چون انسان دیگر تنش را از این غذاها پر کرد و از آنها بی‌نیاز شد آنگاه به مقام استادی آنها دست می‌یابد:

«مدتی جوشیده‌ام اندر ز من مدتی دیگر درون دیگ تن

زین دو جوشش قوت حس‌ها شدم روح گشتم پس تو را استاد شدم»

(مولوی: ۳، ۱۳۶۳، ابیات ۴۲۰۵-۴۲۰۶)

یعنی انسان حس‌ها و حرکت‌ها را مطابق اقتضای عقل عملی به کار می‌بندد و از حد قوای گیاهی و حیوانی فراتر می‌رود (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۶) و وارد طور دیگری می‌گردد.

اگر آدمی مسیر تکاملی‌اش را ادامه دهد قطعاً نمی‌تواند به زندگی حیوانی قناعت کند بلکه در اندیشه سفر به عالم انسانی و تحقق ویژگی آن عالم در خود خواهد بود. روشن است که کسانی به این عالم پای خواهند گذاشت که استعداد انسانی روحشان را شناخته در صدد تحقق آنها بر آمده باشند:

باز از حیوان سوی انسانیش می‌کشید آن خالقی که دانی‌اش

(همان: ۴، بیت ۳۶۴۶)

انسان با استمرار حرکتش در این عالم به اوج عقلانیت دست یافته اما خواهد

دانست که این عقلانیت هم مرتبه نهایی او نیست پس باید از عالمی دیگر سر در آورد.
«همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل‌های اولینش یاد نیست هم از این عقلش تحول کردنی است
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب صد هزاران عقل بیند بلعجب»
(همان: ۴، ابیات ۳۶۴۷-۳۶۴۹)

۵-۱-۳) طور فرشته‌ای. انسان وقتی به اوج تنزه عقلانی و تجرد روحانی می‌رسد به
مقام و مرتبه خلقت فرشته‌ای دست می‌یابد:
«حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک پر و سر»
(همان: ۳، بیت ۳۹۰۳)

۶-۱-۳) طور الوهی. مولوی بر وجود جنبه الوهی در انسان (روح) قایل و تن او را
قالبی برای این جنبه می‌داند. وجود چنین جنبه‌ای در انسان است که باعث می‌شود او
مسجود فرشتگان بشود. این روح که مولوی گاه از آن با عنوان جان یاد می‌کند همچون
آب جوی، به سوی وطن می‌رود. اما این جان در سیر خود همیشه محتاج آن است که با
جانِ جان پیوند داشته باشد. به مدد و کمک جانِ جان است که آدمی که به ظاهر
پاره‌گوشتی بیشتر نیست توانایی شکافتن کوه‌ها را دارد بلکه وجود ماه را دو نیم کند
(شیمل، ۱۳۸۲: ۳۸۵) به علاوه انسان به صورت خدا خلق شده و محل ظهور انوار الهی
بوده و به تبع اینها صفات و اوصاف او از صفات و اوصاف خدا پیروی می‌کند و سرانجام
هم در پایان سلوک الی الله در صفات و اوصاف قدیم الهی فانی می‌گردد که پیشتر هم از
همین جا نشأت گرفته بود (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۴۵).

«چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱، بیت ۱۲۴۷)
«خلق ما بر صورت خود کرد حق و صف ما او گیرد سبق»
(همان: ۴، بیت ۱۱۹۴)

به هر حال وجود روح در بدن آدمی بیان‌کننده جنبه الهی در وجود انسان است
مولوی از این روح در جاهای مختلف مثنوی یاد کرده است. از نظر مولوی این روح که
به عالم «امر» تعلق دارد و در عالم «خلق» که دنیای بعد و مساحت و عالم ماده و اندازه

است احساس بیگانگی می‌کند. ولی هر چه باشد در زندان تن گرفتار است و همین امر مبین بعد الوهی انسان است. داستان طوطی و بازرگان مبین و مؤید همین معنا است و به صراحت از گرفتاری روح در قفس تن آدمی سخن می‌گوید:

«بود بازرگانی و او را طوطی‌ای
در قفس محبوس زیبا طوطی‌ای
قصه طوطی جان زینسان بود
کو کسی کاو محرم مرغان بود»

(همان: ۱، ابیات ۱۵۴۷-۱۵۷۵)

۷-۱-۳) مراتب روح. البته این روح مراتبی دارد که عبارتند از الف) روح اضافی. این روح همان روح حیوانی و قوه نامیه است که حکما دوام آن را از استمرار قوه غایبه می‌خوانند این روح با عالم امر که عالم روح مجرد و نفس ناطقه است تجانس ندارد. از این رو به اقتضای کون خلقی در گرو بعد و مساحت می‌ماند و برخلاف روح انسانی که در آن تفرقه وجود ندارد، روح حیوانی اتحاد نمی‌پذیرد. تفرقه میان ابنای بشر از این روح ناشی می‌شود.

«تفرقه در روح حیوانی بود
نفس واحد روح انسانی بود»

(همان: ۲، بیت ۱۸۸)

«جان حیوانی ندارد اتحاد
تو مجو این اتحاد از روح باد»

(همان: ۴، بیت ۴۱۱)

ب) روح عین. در معنی همان روح محض و مجرد است که عبارت از نفس ناطقه است و با روح حیوانی تفاوت دارد. این همان روحی است که به عالم مجرد قدسی تعلق دارد که بعضی وقتها از آن با عنوان جان دوم یاد می‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۹۳۸).

«جان اول مظهر درگاه شد
جان جان خود مظهر الله شد»

آن بلیس از جان از آن سر برده بود
یک نشد با جان که عضو مرده بود»

(همان: ۶، ابیات ۱۵۲-۱۵۵)

ناگفته نماند که تقسیم دیگری از روح در مثنوی به عمل آمده است که مولوی از آنها با عناوین روح آدمی، روح ولی و روح نبی یاد می‌کند:

«باز غیر جان و عقل آدمی
هست جانی در ولی و در نبی»

(همایی، همان، به نقل از مثنوی)

حکیم سبزواری از این ارواح با عناوین روح حیوانی، روح انسانی، روح ایمانی و روح ولوی یاد می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۵۵). بی شک ارواح اولیا با هم متحد و یگانه‌اند:

«جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست»
(همان: ۴، بیت ۴۱۴)

اولیای الهی هم و اندیشه‌شان واحد در نتیجه هم صورت و هم ماده‌شان یکی است در نتیجه جان‌شان نیز واحد خواهد بود در حالی که سایر انسان‌ها صورت‌های موادشان متکثر است در نتیجه کثیر خواهند بود. پس این‌ها از توحید حقیقی بی‌بهره‌اند. (سبزواری، همان، ج ۲، ۲۵۷) بنابراین تنها جان‌های انبیا و اولیا با همدیگر متحدند نه سایر ارواح (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

انسان می‌تواند با شکوفا کردن استعداد الهی‌اش به مقام جانشینی بلکه وصال یا اتحاد با او دست یابد و قطره وجودش را به دریای وجود حق تعالی متصل سازد:

«سیل چون آمد به دریا بحر گشت دانه چون آمد به مزرع گشت کشت»
(مثنوی: ۱، بیت ۱۵۳۱)

میل وجود آدمی در اثر هم صحبتی با انسان کامل هم‌رنگ او شده و در نهایت با او یگانه می‌گردد. او از طریق پیوستگی با انسان کامل به دریای بیکران وجود حق می‌پیوندد و از این مرحله به بعد احکام چنین سالک اصلی با احکام پیشین او متفاوت می‌شود و اوصاف الهی در او محقق می‌گردد (فروزانفر، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۸۲) در این مرحله است که می‌توان گفت که جسم این افراد با نور سرشته می‌شود:

«جسمشان را هم ز نور اسرشته‌اند تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند»

(همان: ۲، بیت ۳۸۴)

وقتی قوه روحانی این افراد رنگ و بوی الهی به خودش گرفته جسمشان نیز تبدیل یافته و به نور مبدل گشته است. به تعبیر دیگر نمک وجود این افراد بر طرف گل خالص و در نهایت نور خالص می‌شوند در حالی که سایر نفوس قوای روحانی‌شان نیز عین بدن‌هایشان گشته است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰).

این همان عدم است که آدمی در آخرین مرحله سلوک بدان دست می‌یابد:
«پس عدم گردد چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳، بیت ۳۹۰۶)

۴) سرشت

وضعی که انسان پس از طی کردن مراحل و اطوار مختلف در آن قرار گرفته است سرشت انسان را تشکیل می‌دهد. به تعبیر دیگر وضعیتی که انسان در آن قرار گرفته و در مراحل بعدی می‌تواند آن را بهبود بخشد سرشت نامیده می‌شود. در واقع سرشت وضعیت طبیعی انسان است که پس از طی دوره‌ها و اطوار مختلف بدان دست یافته و میان همه انسان‌ها مشترک است. سرشت انسان بسان ساختمانی بظاهر متفاوت است که در اساس و با لحاظ اسکلتشان واحدند. این شباهت زیر بنایی همان سرشت آدمی است که از ابتدای خلقت انسان تا کنون ثابت باقی مانده است. پس ساختار سرشت ما یکسان و همسان است. از این نظر است که آثار و نوشته‌های مربوط به این موضوع به رغم آن که ممکن است صدها سال پیش نوشته شده باشند برای انسان جدید با شرایط نوین قابل فهم‌اند زیرا از یک سرشت همسان سخن می‌گویند (تریگ، ۱۳۸۲: دوازده) در واقع سرشت آدمی چیزی است که ما همه در آن اشتراک داریم و بحث در مورد آن به همه افراد انسان، هر چند در زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط مختلف بکنند، مربوط است (همان، چهارده).

واقعیت آن است که اهمیت توجه به سرشت انسان از اهمیت جایگاه انسان در هستی نشأت گرفته است. از این نظر عارفان از جایگاه انسان در هرم هستی سخن به میان آورده و در نظریه‌پردازی‌های متعددی جایگاه و مقام او را روشن کرده‌اند. از نظر عارفان خلق آدمی به مثابه ابزاری برای ظهور سایر پدیده‌ها و علتی برای استمرار حیات بوده است. از این جهت اهمیت و جایگاه انسان در نظام هستی به هیچ وجه قابل انکار نیست.

جالب توجه این که صاحبان تعالیم سنتی در عین وقوف به این که مخلوقات دیگری قبل از انسان بر روی زمین زندگی می‌کرده‌اند، معتقدند که انسان در مرتبه اصیل هستی بر آنها تقدم دارد و ظهور وی بر روی زمین نتیجه یک نزول است و نه یک صعود. بنا بر تبیین‌های سنتی مختلف، انسان از حالت لطیف که همانند «ابر» به نظر می‌رسد بر

زمین و یا بر روی یک گردونه پرتاب شده است. او از ابتدا به‌عنوان یک موجود کامل و محوری بر روی زمین ظاهر شده است و «ذات مطلق» را نه فقط در قوای روحی و ذهنی‌اش، بلکه حتی در بدنش منعکس می‌سازد (نصر، ۱۳۸۰: ۳۴۲).

به هر حال هر چند در عرفان، انسان جانشین خدا در نظر گرفته شده و از عظمتی برخوردار است که توانسته در سایه آن از کرامت الهی بهره‌مند شود، فضل آدم بر ملایکه با احاطهٔ آدم به علم اسما الله است (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۱: ۴۴-۴۵). یعنی این تنها انسان است که توانایی آموختن اسامی اعیان و اشیا را به دست آورده است. از این جهت او در هرم هستی واسطه در خلقت و تنها موجود شایستهٔ معرفت است.

این کرامت ناشی از جایگاهی است که انسان در آن به سر می‌برد. از این رو چنین موجودی نه تنها بر حیوانات که بر فرشتگان نیز کرامت دارد. «آدم (ع) مشرف است به خلعت خلافت انی جاعل فی الارض خلیفه و به تاج سلطنت اسجدو الادم و به علو مرتبه و علم آدم الاسماء کلها و مکرم به اکرام و لقد کرمننا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و قال جل ذکرة فی حق خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا و بدین عمارت است از صفحات جمالیه و جلالیه و قال رسول الله (ص) «ان الله خلق آدم علی صورته» (همان، ۲۶-۲۷)».

مولوی هم کرامت انسان را از این زاویه مورد توجه قرار داده است چه، انسان در اصل وجودش پیوندی با خدا داشته است و در مسیر بازگشت نیز به سوی او حرکت می‌کند: «از صفاتش رسته‌ای والله نخست در صفاتش باز رو چالاک و چست»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳، بیت ۴۱۸۲)

«روح او با روح شد در اصل خویش پیش از این تن بود هم پیوند و خویش»

(همان: ۲، بیت ۱۰۵۰)

کرامت انسان از دو جهت دیگر هم قابل توجه است: (۱) از جهت امانتداری انسان که هیچ موجودی جز انسان شایسته این مقام نبوده و همین امر نشانهٔ کرامت انسان نزد خداست و خود او نیز هرگز نباید آن را فراموش کند (مولوی، ۱۳۸۰: ۱۴؛ ۲) از این جهت که انسان جوهر عالم است و بقیه موجود عرض و فرع او می‌اند:

«جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض»

(مولوی: ۵، بیت ۳۵۷۵)

هرچند که ظاهر انسان کوچک و ناتوان است اما باطن او به قدری وسیع است که
عالم صغیرش خوانند.

«پس به صورت آدمی فرع جهان وز صفت اهل جهان، این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ»

(همان: ۴، ابیات ۳۷۶۶-۳۷۶۷)

مولوی معتقد است که در ذات و نفس انسان کاخی وجود دارد که نشیمن‌گاه خداوند
است. از این جهت وقتی شخصی پس از طی طریقت به معرفتی دست می‌یابد می‌تواند
حضور چنین پادشاه زیبایی را در خود تجربه کند. مولوی به این نکته اشاره می‌کند که
خدا را در همه جا جستم اما نیافتم، عاقبت به این کاخ روی کردم دیدم که خداوند در
نشیمن‌گاه خود جلوس کرده است.

«به عمدا شدم بر سر کوه قاف در آنجا جز جای عنقا نبود
به کعبه کشیدم عنان طلب در او مقصد پیر و برنا نبود
سوی منظر قباب قوسین شدم در آن بارگاه معلی نبود
نگه کردم اندر دل خویشتن در آن جاش دیدم دگر جا نبود»

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۴۹)

از نظر مولوی انسان موجودی دو سرشتی است. وجود امیال متضاد در درون انسان
نشان‌دهنده سرشت دوگانه اوست. این دو حیث در مثنوی با تعبیر مختلفی چون عقل و
نفس، نفس و جان، نفس و روح، تن و جان، طبع و عقل نامیده شده و گاه نیز بر سبیل
تشبیه و مجاز: ناقه و مجنون، زاغ و عنقا، زاغ و باز یا خر و عیسی خوانده شده است
(قانع، ۱۳۸۸: ۵۲):

«ترک عیسی کرده خر پرورده‌ای لاجرم چون خر برون پرده‌ای»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲، بیت ۱۸۵۰)

«رحم بر عیسی کن و بر خر مکن طبع را بر عقل خود سرور نکن»

(همان: ۲، بیت ۱۸۵۳)

این دو سرشت در درون انسان همواره در کشمکش و تضادند و در انجام هر عملی به ناچار یکی از آنها بر دیگری غلبه یافته، فرمان خود را عملی می‌سازد. این کشمکش تنها زمانی پایان می‌پذیرد که یکی به کلی بر دیگری غالب آید. طبیعی است که مولوی خواهان غلبه عقل بر نفس و روح بر تن است.

انسان موجودی است واجد ابعاد، قوا و ساحات وجودی. ضمن این که می‌تواند از اینها در سیر تکاملی یا در مسیر غیر تکاملی بهره جوید چرا که وجود او هم با عقیق تابناک و مروارید نشان سرشته شده و هم با مس و زغال تیره ناک، بسته به این که شخص آنها را در چه مسیری به کار گیرد:

«یاد الناس معادن هین بیار معدنی باشد فزون از صد هزار
معدن لعل و عقیق مکتنس بهتر است از صد هزاران کان مس»

(همان: ۲، ابیات ۲۰۷۷-۲۰۷۸)

۴-۱) دسته بندی آدمیان. مولوی انسان‌ها را به اصنافی تقسیم می‌کند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) انسان‌های ناقص. این دسته انسان‌ها کسانی‌اند که در حیات بهیمی مانده‌اند و طبیعتشان را به سوی کمالات و فضایل انسانی سوق نداده‌اند در کشمکش دو سرشتشان، سرشت نفس و تن را بر سرشت عقل و جان غلبه داده‌اند که از این‌ها می‌توان با عنوان انسان‌های فرودین یاد کرد. لحن مولوی درباره این دسته از انسان‌ها با طعن و تحقیر آمیخته است:

«قسم دیگر با خران، ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند»

(همان: ۳، بیت ۲۰۷۷)

اینان کسانی هستند که به بعد زرین و به تعبیر مولوی بعد جبرئیلی وجودشان توجه نکردند. در نتیجه رشد این بعد از وجودشان عقیم مانده است (همان: ۳، بیت ۲۰۷۸). در نتیجه اینان از حد انسانی تنزل کرده، در ردیف حیوانات قرار گرفته‌اند هر چند به لحاظ تکوینی در طبقه انسان‌های‌اند:

«مرده گردد شخص، کاو بی‌جان شود خر شود چون جان او بی آن شود

زانکه جانی کآن ندارد، هست پست این سخن حق است و، صوفی گفته است»

(همان: ۳، ابیات ۲۰۷۹-۲۰۸۰)

ب) انسان‌های متوسط. اینان کسانی‌اند که نه بعد زرین‌شان بر بعد مسین‌شان غلبه کرده است و نه بعد مسین‌شان بر بعد زرین‌شان بلکه بینابین‌اند. به تعبیر دیگر اینان نه انسان برتراند و نه انسان ناقص بلکه کمی از آن و کمی از این برخوردارند:

«ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان، نیم حی با رشاد
روز و شب در جنگ اندر کشمکش کرده چالیش آخرش با اولش»

(همان: ۴، ابیات ۱۵۳۱-۱۵۳۲)

ج) انسان‌های برتر. اینان کسانی‌اند که سرشت عقلانی را بر سرشت حیوانی‌شان غالب کرده‌اند و از همه انسان‌ها برترند چرا که قوام هستی با اینان است که از آنها با عنوان انسان‌های کامل می‌توان یاد کرد:

«یک گره، مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم، لیک معنی جبرئیل رسته از خشم و هوی و قال و قیل»

(همان: ۴، ابیات ۱۵۰۵-۱۵۰۷)

البته مولوی به این دسته سوم بیشتر از دو دسته قبل پرداخته و اوصاف آنها را به نیکی تمام کاویده است (همان: ۶، ابیات ۳۱۸۹-۳۱۹۲؛ ۴۵۷۸-۴۵۸۸؛ ۱۶۵/۲-۱۸۲).

۱-۱-۴) تمایز انسان و سایر موجودات. از نظر مولوی انسان موجودی است که هم جنبه فرشتگی در وی وجود دارد و هم جنبه حیوانی اما وجود ویژگی‌های این دو در انسان و تشابه انسان با آنها به هیچ وجه به معنای آن نیست که انسان نمی‌تواند از آنها فراتر رود بلکه سیر صعودی او به قدری است که از هر دوی آنها فراتر می‌رود چرا که توانایی تجرید روحانی او به مراتب بیشتر از سایر موجودات است بلکه در سیر صعودی‌اش به جایی می‌رسد که از جسم و مادیت او هیچ چیزی باقی نمی‌ماند و حتی در مراتب رقیق‌تر هم جسم سایر موجودات نمی‌شود این در حالی است که فرشتگان ممکن است در مراتبی جسم سایر موجودات بشوند:

«آن ملایک جمله عقل و جان بدند جان تو آمد که جسم آن بدند»

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶، بیت ۱۵۳)

از این نظر از هر موجود دیگری به خداوند نزدیک‌تر است و گوی سبقت در قرب به خدا را از همه موجودات ربوده است:

«مظهر عزّ است و محبوب به حق از همه کَرّ و بیان برده سبق»

(همان: ۶، بیت ۲۰۷۶)

مولوی با بهره‌گیری از ملاک دانش و بینش به مقایسه جامع‌تر این موجودات پرداخته و انسان را به دلیل برخورداری بیشتر از دانش و بینش برتر از بقیه دانسته است. مراتب این سه گروه از پایین به بالا به ترتیب عبارتند از: حیوان، انسان غریزی، فرشته و انسان ملکوتی. مسلم است که انسان می‌تواند به مراتبی برتر از فرشتگان نیز دست یابد، چرا که استعدادهای وی محدود و معدود نیست بلکه تا هر جا که اراده کند می‌تواند سلوک صعودی خود را ادامه دهد چه، هر روحی که از حیث معرفت بالاتر باشد، مقام حقیقی‌اش نیز بالاتر است^(۵). برای این که اختلاف انسان با سایر موجودات آشکار گردد ویژگی هر یک از آنها از نظر مولوی را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۲-۱-۴) مقایسه انسان با فرشته. موجودی که وجودش عبارت از عقل و علم است و جز سجده بر خداوند کار دیگری از وی ساخته نیست به لحاظ اخلاقی از حرص و هوی کاملاً منزّه است و تنها چیزی که وجودش را پر کرده عشق پروردگار است (همان: ۴، ابیات ۱۴۹۷-۱۴۹۹).

۳-۱-۴) مقایسه انسان با حیوان. این موجود بر خلاف فرشته که علم صرف است، از علم بهره‌ای نبرده است بلکه تنها چیزی که وجودی مادی‌اش را پر کرده علف و مواد خوراکی است. اگر فریبی در وی پدید آید لاجرم از ماده و امور مادی است. این موجود نه شقاوت می‌فهمد نه سعادت بلکه امور اخلاقی مانند شرافت در وی هیچ مبنا و معنایی ندارند (همان: ۴، ابیات ۱۵۰۰-۱۵۰۱).

پس انسان موجودی مرکب از ویژگی‌های فرشته و حیوان است اما به رغم این که از اوصاف آنها ترکیب شده هرگز محدود به حدود و ثغور آنها نیست بلکه هم از نظر حیوانی می‌تواند به مراتب پایین‌تر نزول کند و هم از نظر اوصاف معنوی نیز به مراتب از فرشته فراتر می‌رود به گونه‌ای که هیچ حد و حصری برای وی نمی‌توان در نظر گرفت. بنابراین ترکیب انسان از فرشته و حیوان معنای خاصی دارد به این صورت که عناصر تشکیل دهنده انسان مانع از رشد و ارتقای انسان به مراتب بالاتر نمی‌شود.

به علاوه موجودات پیش گفته یک بعدی‌اند در نتیجه همیشه به یک سمت در حرکت‌اند و بازگشتی هم در کارشان نیست ضمن این که درون خودشان نیز دچار درگیری‌ها و تناقض‌ها نمی‌شوند اما انسان چون ویژگی‌های هر دو را در بطن خود قرار داده است هم امکان بازگشت به عقب وجود دارد و هم همیشه میان جنبه‌های فرشته‌وشی و حیوانی او تناقض و تزاخم وجود دارد لذا می‌توان گفت که وجود انسان وجودی دیالکتیکی است و میان عناصر مختلف آن همیشه برخورد وجود دارد و این برخورد حالت دینامیکی خاصی به انسان بخشیده است:

«این سوم هست آدمیزاد و بشر نیم او ز افرشته و نیمش خر
نیم خر، خود مایل سفلی بود نیم دیگر، مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب وین بشر، با دو مخالف در عذاب»
(همان: ۴، ابیات ۱۵۰۲-۱۵۰۴)

یکی از تفاوت‌های اساسی میان انسان و حیوان این است که انسان می‌تواند پذیرای معرفت و خبر باشد در حالی که سایر موجودات معرفتشان به غریزه‌شان محدود و منحصر است و جز آن به هیچ وجه درکی ندارند. از این جهت موجود انسانی موجودی در نوسان است چه، افزایش و کاهش معرفت وضعیت او را کاملاً دگرگون می‌سازد. همین معرفت باعث شد تا آدمی مسجود فرشتگان شود و آلا سجده موجود برتر بر موجود فروتر توصیه‌پذیر نیست (همان: ۲، ابیات ۳۳۲۶-۳۳۳۴).

نتیجه‌گیری

تأمل در مطالب گذشته روشن می‌کند که مولوی در مثنوی یک نظام انسان شناختی دقیق و متقن ارائه می‌کند به گونه‌ای که تمام عناصر اصلی مورد توجه در یک نظام انسان شناختی در آن مندرج‌اند. نگرش غالب بر این انسان‌شناسی نگرش عرفانی است یعنی مولوی در این بررسی از جایگاه یک انسان عارف به انسان نگاه کرده و از این نقطه نظر خاستگاه، تبار و سرشت انسان را کاویده است. شاید نکات زیر بتواند ماحصل این مقاله را روشن کند:

- (۱) خاستگاه انسان از گل است اما این گل نظر شده‌ی پروردگار است.
- (۲) انسان پس از طی مراحل طبیعی توانسته است با سیر و سلوک عرفانی آنی شود

که مطلوب خالق اوست.

- ۳) انسان اطوار مختلف را پشت سر گذاشته تا در نهایت از فنا در خدا سر در آورد.
- ۴) انسان در مقایسه با موجودات پست تر و بالاتر از خود (به لحاظ تکوینی و وجود شناختی) می تواند از هر دوی آنها بالاتر رود ضمن آن که اگر به غایت خلقت خود توجه نکند سیر نزولی را طی کرده از حیوان هم پایین تر می رود.
- ۵) سرشت انسان سرشتی دوگانه است که وجهی از آن رو به نزول و وجهی دیگر جهتی صعودی دارد. و در این میان انسان ها به ناقص، متوسط و برتر قابل انقسام و هر یک دارای اوصاف ویژه اند.
- ۶) فلسفه خلقت انسان از نظر مولوی، خود شکوفایی، تعالی جویی و خدا نمایی است.

پی نوشت

- ۱- ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲، ابیات ۲۷۷-۲۷۸)
- ۲- جبرئیل صدق را فرمود رو مشت خاکی از زمین بستان گرو...
(مثنوی، همان: ۵، بیت ۱۵۵۷)
- ۳- گفت میکائیل را تو رو به زیر مشت خاکی در ربا از وی چو شیر...
(همان: ۵، بیت ۱۵۸۱)
- ۴- گفت اسرافیل را یزدان ما که برو زان خاک پر کن کف بیا...
(همان: ۵، بیت ۱۶۲۰)
- ۵- جان نباشد جز خبر در آزمون جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه زان رو که فزون دارد خبر
(همان: ۲، ابیات ۳۳۲۶-۳۳۲۷)

منابع

- انقروی، اسماعیل (۱۳۸۰) شرح کبیر مثنوی (۱۵ جلد)، عصمت ستارزاده، برگ زرین. پورتمان، آدولف (۱۳۸۴) «انسان و بدن» انسان شناسی فلسفی، به کوشش هاسن دیرکس، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران، هرمس.
- تریخ، راجر (۱۳۸۲) دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی، ترجمه جمعی از مترجمان، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۳) طریق صوفیانه عشق، مهدی سررشته داری، تهران، مهراندیش.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) بحر در کوزه، تهران، علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴) پله پله تا ملاقات خدا، تهران، علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱) سر نی (۱-۲)، تهران، علمی، ۱۳۶۱.
- زمانی، کریم (۱۳۸۱) شرح جامع مثنوی (۶ جلد)، تهران، اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴) شرح مثنوی (۱-۳)، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- شاه نعمت الله ولی، نورالدین (۱۳۵۱) رسائل شاه نعمت الله ولی.
- شولتس، دوآن (۱۳۸۰) روان‌شناسی کمال، گیتی خوشدل، تهران، پیکان.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹) شرح مثنوی (۸ جلد)، تهران، علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۸۲) شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۵) «مولانا جلال‌الدین رومی»، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، نشر دانشگاهی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶) شرح مثنوی (۱-۳) تهران، زوار.
- قانع، مهناز (۱۳۸۸) اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی، تهران، نگاه معاصر.
- کریمی، سودابه (۱۳۸۴)، بانگ آب، دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا، تهران، شور.
- لویس، فرانکلین (۱۳۸۴) مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، حسن لاهوتی، تهران، نانک.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰) فیه ما فیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) کلیات شمس تبریزی، (۱۰ جلد)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.