مجله علمی پژوهش درعلوم انسانی ومطالعات اجتماعی، شماره ۱۵ ، بهار ۱۳۹۸، ص ۱۶۹-۱۵۵
http://www.jhss.ir

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی ومطالعات اجتماعی (سال پنجم)
شماره ۱۵ / بهار ۱۳۹۸ / ص ۱۶۹-۱۵۵

تبیین ضرورت نقش ارزش های انسانی برای رهایی از ولنگاری فرهنگی از منظر مثنوی مولوی

سیدغلامرضا غیبی[۱]،اصغر اشرفی[۲]

[۱] عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

[۲] کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

نام نویسنده مسئول:

اصغر اشرفی

چکیده

پیشرفت و گسترش تکنولوژی، باشتاب کم نظیر از یک سو و استثمار فرهنگی کشورهای جهان سوم از سوی دیگر موجب رکود فرهنگی و فراموشی هویت های انسان و کم توجهی او به آثار سرزمینی خویش شده است. در لابه لای موضوعات فراموش شده زمان، همچنین اهمیت موضوع انسان درکنار بحث معنویت ضرورت می یابد تا با تکیه بر آثار اندیشمندان و شاعران ایرانی همچون مولوی، اهداف مشخص و ملموسی جهت نیل به کمالات انسانی را دنبال کنیم، مکتب فکری مولانا، عصاره تجربه دینی اسلامی در طول هزار و پانصد سال تفکر دینی است و به ما می‌گوید که اعمال قدرت و خشونت و قهر و غلبه و آزار و شکنجه و سخت‌گیری، راه صحیح تربیت و پرورش اخلاق نیست.مکتب فکری مولانا، مکتبی است، زنده، پیشرو، قافله‌سالار اصلاح نفوس و سردفتر علوم و معارف بشری، تا به نحو احسن بتواند انسان را در صحیح پیمودن راه زندگی ، پله پله تا ملاقات خدا ، رهنمون سازد

واژگان کلیدی: انسان، مکتب مولانا، مثنوی

مقدمه

بحثِ درخصوص انسان کامل، در قرن سوم هجری و در اندیشه‌های بایزیدبسطامی نمود پیدا کرد"بسطامی اصطلاح«الکامل التّام» را به معنای انسان کامل بکاربرده‌است "(قشیری ، ۱۳۷۴) "پس از بایزید بسطامی ، حسین‌بن‌منصورِحلاج از انسانی سخن گفته که تمام مراحل کمال را پیموده و مظهر کمال صفات الهی شده و به مقام و مرتبه«فنای فی الله » و«اناالحق» نائل گشته‌است"(ابن عربی ، ۱۳۶۷: با تلخیص) هرچند بحث انسان کامل توسط این دو شخصیت عرفانی(بسطامی‌وحلاج)شکل گرفت ولی "بحث انسان کامل برای اولین بار بصورت تفصیلی دراندیشه و آثار مُحی الدین‌ابن‌عربی شکل گرفت و شهرت و گستردگی کاربردآن مدیون تلاشهای مبتکرانه ابنِ‌عربی بوده‌است"(قشیری،۱۳۷۴) "البته خود ابن عربی طرح نظریه «انسان کامل» را برای اولین بار از جانب حکیم ترمذی – که او را همتای خود ارزیابی کرده – می داند"(کاکایی ،۱۳۸۵) "عزالدین نسفی دیگر عارف قرن هفتم هجری رسائل بت و دوگانه فارسی را« الانسان کامل» نام نهاد وی ظاهرا نخستین کسی است که در توصیف خصوصیات و رویش ها و ریزش های انسان کامل اثر مستقلی را نگاشته است "(ابن عربی،۱۳۷۸)

در نوعی از نگرش، انسان موجودی یک بُعدی است که با پیشرفتهای ظاهری ارضا می‌شود ، ولی از نظرگاه تفکر فلاسفه و عرفا انسان موجودی دو بُعدی است ، چون که معتقدند در پشت این جهان ، اصل قائم به ذاتی وجود دارد و حقیقت انسان از نظر فیلسوفان همان نفس ناطقه است که با واجب الوجود پیوند دارد و صفت ملکوتی به خود گرفته " که در ذات خود مجرد است وبه خاطر استکمال و به فضیلت رسیدن ، نوعی تعلق به بدن یافته است اما عارفان، حقیقت انسان را همان لطیفه ربّانی می دانند که حق تعالی از روح خود در انسان دمید."(شجاری، ۱۳۸۸) به این سبب ، نا متناهی بودن انسان محور اندیشه در انسان شناسی آنان است . منتهی بر خلاف شیوه فلاسفه عرفا معتقدند که " روش استدلال و اقامه کردن برهان ، کاشف از حقیقت نیست بلکه حجابی بر آن است . هرچه بر امری ، برهان بیشتری اقامه گردد ، حقیقت آن مخفی تر می شود... تفکر حقیقی، دانستن و ادراک عقلانی امور نیست بلکه تحولی باطنی است که با تهذیب نفس و سیر و سلوک ارتباط داشته و نتیجه آن باز شدن چشم معنوی انسان است... بنابراین تنها از راه کشف و به طریق سیر و سلوک است که می توان حقیقت انسان را که تجلی کامل خداوند است، درک کرد. عقل انسانی تنها بعضی از خصوصیات انسان را در رابطه با بدن می تواند درک کند."(همان)

با عنایت به موارد فوق می توان گفت که : " انسان شناسیِ فلسفی ، مطالعه انسان هاست از این نظر که ماهیتاً در تمنای حقیقت (یا حکمت) " برانگیخته " میشوند ... واین پرسش را به بحث می‌گذارد که چگونه این مولفه‌ها در کنار هم در ارتقای شناخت یا تحصیل حقیقت و رسیدن به حکمت موثر واقع می‌شوند ؟ و چگونه انسان‌ها به سعادت حقیقی دست می یابند یا با انتخاب‌های آزادانه خویش از رسیدن به آن محروم می مانند . انسان شناسیِ عرفانی، در پی شناختن و شناساندن ویژگیهای انسان های مطلوب و شایسته و به کمال رسیده است.مسلم است که در این رویکرد ، به انسان آن گونه که باید باشد نظر افکنده می شود نه آن گونه که هست ... حکمت متعالیه را می‌توان متضمن انسان شناسی جامعی در حد خویش و در میان اندیشمندان مسلمان دانست...که درمباحث انسان شناسی بیش از همه از قرآن و احادیث بهره می برند."(همان) و می توان آن را "جمع میان قرآن و عرفان و برهان دانست ."(همان : ط)

"در جهان بینی عرفانی سه بحثِ«خدا شناسیِ عرفانی» ، «جهان بینیِ عرفانی» و«انسان شناسیِ عرفانی» مورد توجه قرار می‌گیرد و از بین مبحث‌های طرح شده، بحث انسان از منظر انسان شناسی به‌عنوانِ خلیفه الله و اشرف مخلوقات بودن یعنی موجودی که قابلیت رسیدن به مراتب انسانی بالاتر را داراست اهمیت پیدا می کند، عارفان و شاعران در اندیشه های معرفتی خود تحت تاثیر آیات قرآنی و روایات نبوی توانسته‌اند یافته‌های ارزشمندی را در خصوص انسان شناسی عارفانه و بحثِ «انسان کامل»به ثمر رسانند."(ابن‌عربی،۱۴۰۰ه.ق : ۶۴، باتصرف)، در عرفان ایرانی – اسلامی از بین شاعران بلند آوازه ایرانی مولوی توانسته بحث انسان شناسی را با طرح ریزش‌ها و رویش‌ها، به بهترین شکل در مثنوی معنوی بیان کرده و به عنوان یکی از شاعران انسان شناس متعلق به قرن هفتم هجری، هویت‌ها و مشخصه‌هایِ آن را مطرح نماید. مثنوی مولوی عملی‌ترین و حیاتی‌ترین نمونه عرفان است که آن هم با نظم و سبک و ساختار و صورتی که ویژه اوست، و اندیشه‌های بلند و افکار معنی‌آفرین و هیجان‌برانگیز و حرکت‌خیز و حیات‌بخش و انسان‌ساز و معانی شیرین که از الفاظ سخته این کتاب عظیم می‌تراود، آدمی رابیش از پیش مجذوب و مفتون خویش می‌سازد.

تمام تلاش مولانا در مثنوی این است که یک تصویر جامع از انسان و خصوصیات روشن و تاریک آن ارائه کند و او را متوجه اصل خود گرداند تا شاید بدین وسیله بتواند او را به جایگاه اصلی خود و مقام از دست رفته‌اش برگرداند و او را از التهاب های زندگی مادی و مادّیات برهاند، انسانِ مولانا، با تمام فراز و فرودها، ریزش و رویش‌ها، انسانی است که تمامی مظاهر انسانی بصورت هماهنگ و عمومی به عنوان یک الگو در وجود وی و با هویت‌های مشخص، تجلی یافته باشد.

تاریخچه بحثِ انسان :

در ایران پیش از اسلام نیز مسئلهٔ انسان نخستین با مفهوم انسان و شناخت خصوصیات تاریک و روشن آن شباهت هایی دارد." (کریستن سن ، ۱۳۷۷ : ۱۲۸ ؛ به نقل از دشتی، ۱۳۸۴: ۶۲) "بنابر آنچه در بند هشن آمده انسانِ نخستین یا کیومرث، نمونه انسانیت است و بر یک مفهوم مجرد و شخصیت یافته دلالت می کند. کیومرث بنابه تمام شواهد موجود در متن اوستایی فریدون پشت، نمونهٔ اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر ظاهر شده است. به علاوه، بعضی از محققان معتقدند که پاره‌ای از خصوصیات و صفات که در عرفان اسلامی به انسان نسبت داده می شود در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است." (بهار ، ۱۳۶۲ : ۱۲۰-۱۱۹ ؛ به نقل از همان)

"صوفیان بزرگ همچون بایزید بسطامی و حلّاج عقاید خود را درباره مفهوم «ولایت» بیان کرده‌اند. با یزید از ولّیی که به یکی از اسماءِ الهی الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن مستحقّ شده باشد با عنوان «کامل تامّ» تعبیر کرده است پس از او، حسین بن منصور حلاّج، مفهوم «ولی» را هم در شخصیّت آرمانی رسول اکرم (ص) و هم دربارهٔ نوع انسان مطرح کرد. او به «انسان خداگونه» یا «خدای انسان-گونه» اعتقاد دارد و شطع مشهور او (اناالحق) از همین باور حکایت می کند"(قشیری ، ۱۳۷۴ : ۴۳۲ ؛ به نقل از دشتی، ۱۳۸۵ :۱۸۰)

" این گونه اندیشه های عرفانی دربارهٔ انسان آرمانی در قلمرو اسلامی وجود داشت تا اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم، ابن عربی بحث انسان و صفات آن را دربارهٔ بقیهٔ ارکان مکتب وحدت وجودی خود، سامان‌مند کرد و آن را یکی از پایه های مهم تفکر خود قرار داد اولین بار، اوست که اصطلاح «انسان کامل» را به کار برده است. در حالی که این موضوع نزد مولوی با نام های «مرد خدا» «ولیّ قائم» «قطب» «ابدال» «کاملان» «غوث» و ... مطرح است و او هیچ گاه اصطلاح «انسان کامل» را به کار نمی برد. (جهانگیری ، ۱۳۷۵ : ۴۴۱ ؛ به نقل از همان : ۱۸۱-۱۸۰)

" انسان و خصوصیات منحصر به فرد آن اعم از ریزش، رویش هرچند که اصطلاحی قرآنی نیست ولی ریشه و خاستگاه آن را می بایست در قرآن جست زیرا واژگان و اصطلاحات بسیاری را می توان در قرآن یافت که به این مفهوم دلالت می کنند و یا ناظر بر معنای آن می باشند که از آن میان می توان به خلیفه الله، امام، مخلص، ولی الله و مانند آن اشاره کرد. این اصطلاح به کسی اطلاق می شود که مظهر همه نام های نیکوی خداوندی و آیینهٔ تمام نمای خداست و در همه چیز سرمشق، اسوه و کامل است و پیامبر اکرم (ص) در قرآن، انسان کامل معرفی شده که الگویی تمام عیار برای بشریت در تمام اعصار و دوره‌هاست. و گاهی در مقابل پیامبر اکرم (ص) کاملانی بوده‌اند که مورد بازخواست و حتی تنبیه قرار گرفته و در این دنیا به مکافات عمل خود رسیده‌اند مانند موسی (ع) و حضرت یونس که در قرآن به سلسله مراتب آن ها اشاره شده است «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ» (اینان پیامبرانی هستند که بعضی را بر بعضی برتری بخشیده-ایم) (بقره/۲۵۳).

" تعبیراتی که مولانا در مورد انسان و صفات برگزیده آن در مثنوی به کار می گیرد در معرفی انسان به عنوان موجودی کامل کافی است او در داستان طوطی و بازرگان از خود به عنوان انسان کامل یاد می کند و تعبیر بسیار عالی «سوخته» را که بیانگر حاصل عمر ایشان از پختگی است به کار می گیرد.

وجود تعبیراتی از قبیل «صاحب دل» «قطب زمان دیده‌ور» «سلطان بصر» و «یار خدایی» و ... حکایت از توجه بی اندازه مولانا در کشف انسان کامل و معرفی آن به مبتدیان و جوامع بشری دارد تصوری که مولانا از انسان و انسان برتر دارد در دو شکل در مثنوی نمود یافته است: یکی در وجود شخصیت مردان زنده و واقعی که همزمان با او هستند مانند شمس تبریزی و حسام الدین چلبی و دوم در مثال اشخاص داستانی یا تاریخی که بنابه جهتی از جهات، نمودار انسان کامل می گردند و ابدال حق خوانده می شوند و در حدّ نهایی خود، در وجود اولیاءالله جلوه می کنند کسانی چون پادشاه (در داستان پادشاه و کنیزک) پیر جنگی، لقمان، ایان و شبان و سلیمان و هلال و صدر جمعند گوشه یا جلوه‌ای از این انسان را در خود می‌نمایند و در صورت تمثیلی طوطی و بازرگان مبین جنبه‌ای از سیر انسان به سوی کمال می شوند." (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۲، ۱۰۶؛ به نقل از همان۱۰۶)

" مولانا با وجود کامل بودن، باز به دنبال انسان کامل می گردد و به این حد اکتفا نمی کند و در پی کامل‌تر از خویش است از دیو و «ملول، و از همرهان سمت عناصر دلگیر، شیر خدا و رستم دستانش آرزوست».

چراغی که مولانا روز روشن به شیخ می دهد تا در جستجوی انسان کامل و آنکه یافت می شود آرزوی رسیدن آن را داشته باشد آن شیخ کسی جز خود مولانا نیست.

" مولانا در مثنوی دراز آهنگ خود عظمت آفرینش را در عظمت انسان و رویش صفات برجسته آن می بینـد و او را مـافوق بهشت و دوزخ و فراتر از تصورات و تخیّلات آدمی می داند:

دوزخ و جنـــت همـــه اجـــزای اوســـت — هرچـــه اندیشـــی تـــو، او بـــالای اوســـت
(۳۱۱۱/۲)

تـــا کجـــا آن جـــا کـــه جـــا را راه نیســـت — جـــز ســـنا بـــرق مـــه الله نیســـت
(۸/۶-۲۱۴۵)

مولانا در بیان عظمت انسان ، پیوسته راهی به طرف آسمان می جوید تا شاید بتواند بلندای مقام انسانی را برای انبار بشر ترسیم کنـد بدین ترتیب هفت چرخ ارزق را به استقبال او می نشاند:

هفـــت چـــرخ ارزقـــی در رق اوســـت — پیـــک مـــاه انـــدر تـــب و در دق اوســـت
(۱۰۸/۶)

مولانا عقیده دارد که شکوه و عظمت انسان را خورشیدی است پر فروغ، با گِل آن را نمی توان اندرد زیرا نـور عـالی تـابع خورشـید بـا خاک و خاکستر پنهان نمی ماند و خود را بر بالای حجاب خاک می‌نشاند:

کـــی تـــوان انـــدرود ایـــن خورشـــید را — بـــا کـــف گـــل؟ تـــو بگـــو آخـــر مـــرا
گـــر بریـــزی خـــاک و صـــد خاکســـترش — بـــر ســـر نـــور او برآیـــد بـــر ســـرش
(۸۲۵-۶/۴)

عظمت وجودی انسان در مکتب مولانا:

" آنچه بیشتر مولانا را در برابر عظمت انسان به حیرت می کشاند آن است که روح انسان کامل درکالبدش نهان است با ایـن کـه نـور منیر آن تن خاکی، بر آسمانها پرتوافکنی می کند و بی مناسبت نیست که نجم دایه در مرصادالعباد به صراحت تأکید می کند کـه «بـدان که مبدأ مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود، و مبدأ ارواح انسانی روح پاک محمدی بود و در بعضی روایات می آید که حقتعالی به نظـر محبت بدان نور محبت محمدی نگریست حیا بر وی غالب شد و قطرات عرق از او روان گشـت ارواح انبیـاء را علـیهم السـطوۀ والسـلام از قطرات نور محمدی بیافرید» "(نجم دایه ، ۱۳۷۴ : ۸۰-۳۷ به نقل ازناصری، ۱۳۹۲ : ۱۱۱-۱۱۰) "مولانا اعجاب خـویش از ایـن عظمـت روحانی انسان را چنین بیان می دارد:

او یکـــی جـــان دارد از نـــور منیـــر — او یکـــی تـــن دارد از خـــاک حقیـــر
ای عجـــب ایـــن اســـت او، یـــا آن؟! بگـــو — کـــه بمانـــدم انـــدرین مشـــکل عمـــو
گـــر، وی ایـــن اســـت ای بـــرادر چیســـت آن؟! — پـــر شـــده از نـــور او هفـــت آســـمان
(۸/۵-۳۴۰۵ به بعد)

"بیان عظمت و بزرگی انسان کامل فراتر از آن است که در قالب عبارات و واژگان گنجد و یا زبان یارای ادای این مهم را داشته باشـد زیرا وصف آن رشک ملک، دهانی به پهنای فلک می خواهد هرچند که چنین دهانی هم در فغان این چنین تنگ برمی‌آید و اگـر شـوریده سری چون مولانا این قدرها هم به وصف او نپردازد به یقین از نازک دلی درهم شکسته می شود:

یـــک دهـــان خـــواهم بـــه پهنـــای فلـــک — تـــا بگـــویم وصـــف آن رشـــک ملـــک
ور دهـــان یـــابم چنـــین و صـــدچنین — تنـــگ آیـــد در فغـــان ایـــن چنـــین
ایـــن قـــدر هـــم گـــر نگـــویم، ای ســـند — شیشـــه دل از ضـــعیفی بشـــکند
شیشـــهٔ دل را چـــو نـــازک دیـــده‌ام — بهـــر تســـکین بـــس قبـــا بدریـــده‌ام
مولوی (۱۸۸۴/۵-۷)"

(ناصری، ۱۳۹۲ : همان)

"در حقیقت بار امانت الهی که در الست مطرح می شود از دیدگاه عرفا از جمله مولانا و شبستری، همان عشق و معرفت الهی است و از میان مخلوقات تنها انسان بود که حامل بار امانت الهی شد و خداوند نیز او را برای این کار آفریده بود تا گنج پنهان ذات خود را بوسیله او بر مخلوقات بشناساند. ابن عربی در توصیف مفام انسان در حمل بار امانت الهی، او را به صفت جامعیّت وصف می کند و می گوید «امر اقتضا کرد که آیینه صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آیینه و روح آن صورت بود و ملائکه از جمله قوای آن بودند و این نشئه انسانی اهلیّت هر منصب عالی و منزلت رفیع را نزد خدا برای خود مسلّم می داند. زیرا که جمعیّت الهی در اوست چون از جهتی برمی‌گردد به جناب الهی و از جهتی به جانب حقیقه الحقایق، و از جهتی دیگر، در نشئه‌ای حامل این اوصاف است برمی‌گردد به خواسته های طبیعت که همه قابلیت های عالم را از بالا و پست در خود دارد.» "(ابن عربی، ۱۳۸۹ : ۱۵۶؛ به نقل از عباسی منتظری ، ۱۳۹۲ : ۱۶۵)

" مولانا صفت ظلومی و جهولی انسان را که خداوند در قرآن در برابر حمل بار امانت به او نسبت داده است از دانایی برتر می داند و آن را بیانی در باب مدح و ستایش مقام انسان به شمار می آورد.

کرد فضل عشق انسان را فضول — زین فزون جویی ظلوم است و جهول
جاهل است واندر این مشکل شکار — می کشد خرگوش شیری در کنار
کی کنار اندر کشیدی شیر را؟ — گر بدانستی و بدیدی شیر را
ظالم است او بر خود و بر جان خود — ظلم بین کز عدل ها گو می برد
جهل او مر علم ها را او ستاد — ظلم او مر عدل ها را شد رشاد

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۷۹-۳/۴۶۷۵ ؛ عباسی منتظری،۱۳۹۲ : ۱۶۵)"

انسان العین مولانا :

" وقتی انسان فریب نفسی را می خورد و با او یار و همراه می شود، عقل او از کار محزون گردد و این دیدهٔ نور قدیم در ظلمت و گمراهی گرفتار می شود. برای رهایی باید یار خدایی را بجویی که او عقل محض است و پیوند آن عقل با عقل تو نور را افزون و راه را پیدا می کند. آن یار خدایی همان چشم تو است که باید او را از خس و خاشاک نفس امّاره پاک نگاه داری و با جاروب زبان، غیبت و دروغ، گردی برپا نکنی که ره‌آلود آن چشم حق‌بین تو را کور کند.

گر در آن آدم بکردی مشورت — در پشیمانی نگفتی معذرت
زانک با عقلی چو عقلی جفت شد — مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس با نفس دگر چون یار شد — عقل جزوی عاطل و بیکار شد
چون ز تنهایی تو نومیدی شوی — زیر سایهٔ یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود — چون چنان کردی خدا یار تو بود
آنک بر سر خلوت نظر بردوخته است — آخر آن را هم ز یار آموخته است
خلوت از اغیار باید نه ز یار — پوستین بهر دی آمد نه بهار"

(مستعلی پارسا، ۱۳۸۹: ۲۱۱)

انسان العین در مثنوی مولوی:

" مولوی از ابتدای دفتر دوم، به طرح این نظریه پرداخته، ولی از آن نتایج علمی این بحث را اراده کرده؛ یعنی انسان را دیدهٔ نور قدیم می داند ، مردمک دیدهٔ آدمی به ظاهر کوچک است و ظاهربینان آن را درنمی‌یابند، پیامبران در میان امّت خود، مردمک دیده هستند:

هر پیمبر در میان امّتان — هم چنین تا مَخلصی می خواندشان
کز فلک راه برون شو دیده بود — در نظر چون مردمک پیچیده بود
مردمش چون مردمک دیدند خُرد — در بزرگی مردمک کس ره نبرد

(مثنوی، ۱۳۸۲: ۴۸).

مولوی همه حقیقت آدمی را همین «دیده» می داند و باقی وجود او پوست و گوشت است:

آدمی دیده است و باقی پوست است — دیدِ آن است که دیدِ دوست است
تو نه‌ای این جسم تو آن دیده‌ای — وارهی از جسم گر جان دیده‌ای
آدمی دیده است باقی گوشت و پوست — هرچه چشمش دیده است آن چیز اوست

به سبب گناه و غفلت، در این دیده موی رسته است و این موی همچون کوهی عظیم مانع از دیدن حقایق و ادراک نور حقّ است و سالک باید این موی را از دیدهٔ خود پاک کند و بعد نور حقّ را ادراک کند:

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس — شد فراق صدر جنّت طوق نفس
همچو دیو از وی فرشته می گریخت — بحر نانی چند آب چشم ریخت
گرچه یک مو بُد گنه کو جسته بود — لیک آن مو در دو دیده بسته بو
بود آدم دیدهٔ نور قدیم — موی در دیده بود کوه عظیم"

(مستعلی پارسا، ۱۳۸۹ : ۲۱۱-۲۱۰)

"فخرالدین عراقی، شاعر و عارف معروف قرن هفتم هجری، در مورد انسان العین چنین می گوید:

یاری‌ست مرا ورای پرده — انوار رخش سوای پرده
برداشت ز رخ نقاب و گفتا: — می بین رخ من به جای پرده
هرچه از دو جهان ترا خوش آید — می دان که منم ورای پرده
عالم همه پردهٔ مصوّر — اشیاء همه نقش های پرده

(دیوان عراقی، بی تا، ص ۶۶۸ و ۲۶۹)

(همان:۲۰۶)

معراج انسان کامل (سیر صعودی(رویش) و نزولی(ریزش)):

" مولانا شرایط رسیدن به معرفت از طریق دل را در موارد زیر بیان می کند.

الف) **صبر در انجام عبادت و ریاضت در راه حق** :

پرده های دیده را داروی صبر — هم بسوزد هم بسازد شرح صدر

(استعلامی ۱۳۶۹: ۲/۷۱)

ب) **رسیدن به مقام فنا و پیوستن با ذات حق (بقا)** :

مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست — هستی او دارد که با هستی عدواست

(۲/۱۴۷۴)

ج) **ترک نفسانیّات و بهره‌مندی از خوراک معنوی** :

این دهان بستی دهانی باز شد — کو خورنده لقمه های راز شد

(۳/۳۷۴۹)

د) **پیوستن روح مطلق الهی با روح جزوی ما** :

پس ز جان جان چو حامل گشت جان — از چنین جانی شود حامل جهان

(۲/۱۱۹۰)"

(عباسی منتظری، ۱۳۹۲ : ۱۷۴-۱۷۳)

" ه) **علم:**

خـــاتم ملـــک ســـليمان اســـت علـــم — جملـــه عـــالم صـــورت و جـــان اســـت علـــم
آدمـــی را زيـــن هنـــر بيچـــاره گشـــت — خلـــق درياهـــا و خلـــق كـــوه و دشـــت
(دفتر ۵، ج ۱: ۲۶۱)

خاتم ملک سليمان، مطابق روايات، انگشتری است كه نفوذ فرمانروايی سليمان به آن بستگی داشته است. تعبير مولانا اين است كـه علـم هم، چنين خاصيتی دارد و هنر، اشاره به همين علم يا كاربرد آن است.
موجودات ديگرند كه زير نفوذ انسان درمی‌آيند. با توجه به تشبيه علم به خاتم سليمان، در بيت های بعد مولانا می گويد: علـم و آگـاهی و هنر بكار بردن آن، تمام حيوانات بر و بحر و ديو و پری را مطيع انسان می‌كند.

درس آدم را فرشـــــــــــته مشـــــــــــتری — محـــرم درســـش نـــه ديوســـت و پـــری
آدم أنبــــاهُم باســـــماء درس گـــــو — شـــرح كـــن اســـرار حـــق را مـــو بـــه مـــو
(دفتر ۵ ج ۲: ۳۲۸۰ و ۳۲۷۹)

درس آدم چـــون نـــور گيـــرد از خـــدا — هســـت معبـــود ملايـــک ز اجتبـــی
آدمـــی خوارنـــد اغلـــب مردمـــان — اط ســـلام عليـــكشـــان كـــم جـــو امـــان
خانـــه ديـــو اســـت دل هـــای همـــه — كـــم پـــذير از ديـــو مـــردم دمدمـــه"
همان: ۲۵۱

(صادقی ، ۱۳۹۰ : ۲۵۱)

و) **نفس ناطقهٔ ملكوتی و لطيفه روح انسانی :**

" از نظر مولوی نفس ناطقهٔ ملكوتی و لطيفه روح انسانی در آغاز وجود كه ذاتاً مجرد است، به جهان ظلمانی خاكی فرود آمده و بـه بـدن انسان تعلّق گرفته است و به زبان تشبيه، همچون مرغی است كه در قفس تن وارد شده و همراه با آن مراتبی را طی خواهد كرد تا به مقام كامل انسانی با انسان كامل كه همان تقرن جامع و اشرف مخلوقات است، برسد. جسم نيز از پرتو لطايف ذاتی روح تلطيف می شود و همان روح لطيف پاک شده، با پيمودن قوس صعودی يا به تعبير قرآن كريم «انّا اليه راجعون»- به اصل خود بازمی‌گردد. برخی از مولوی پژوهان، قوس نزولی را «سفر استكمالی نفسی انسان از عالم مجردات به جهان مادی جهانی» دانسته‌اند.(همايی، ۱۳۷۶: ۱۲۱ ؛ به نقل از خياطيان، ۱۳۸۹ : ۴۴)

ايـــن جهـــان زنـــدان و مـــا زنـــدانيان — حفـــره كـــن زنـــدان و خـــود را وارهـــان

روح مجرد كه از نسخ موجودات نورانی است، به سبب فرود آمدن در عالم ماده و تعلق به آميزش با مادّيات و تأثير قـوای طبيعـی حيـوانی بتدريج مصوب تيرگی و ظلمت و كدورت می شود و از عالم روشنی فاصله می گيرد امّا پس از رسيدن به خود آگاهی عرفـانی و كنـار زدن پردهٔ غفلت، اصل و منشأ خود را می‌شناسد و به سوی آن تعالی می يابد و به مقام «فناء فی الله» و «بقاء بالله» می رسد. برخی از ابيات زير را به تناسخ تكوينی و تناسخ ملكی تعبير كرده‌اند

از جـــمادی مـــردم و نـامـــی شـــدم — وز نـمـــا مـــردم بـــه حـيـــوان بـــرزدم

مـــــردم از حـيـوانـــــی و آدم شـــــدم — پـس چـه ترسـم كـی ز مـردن كـم شـدم

جـمـلـــه ديـگـــر بـمـيـــرم از بـــشر — تـــا بـــر آرم از مـــلايک پـــر و ســـر

وز ملـــک هـــم بايـــدم جســـتن ز جـــو — كـــل شـــیء هـــالک الا وجـهـــه

بـــار دیگـــر از مـــلک قربـان شـوم   آنـــچ انـــدر وهـــم نایـــد آن شـــوم

پـس عـــدم گـــردم عـدم چـون ارغنـون   گـــویـــدم کــــه انـــا الیــه راجـــعون"
(همان : ۱۲۳ ؛ همان : ۴۵)

" مولانا معتقد است کسانی که در قید و بند عالم نفسانی و ماده اسیر و گرفتارند به این مقـام نمـی رسـند بلکـه ایـن مقام بـه کسـانی اختصاص دارد که با همهٔ وجود غرقهٔ دریای بی کرانهٔ عالم الهی هستند آن ها نه تنها روحشان بلکه جسمشان نیز از عالم ماده منقطع شده و تابع قوانین علت و معلولی حاکم بر عالم ماده نیست بلکه حیات و زندگی جسم آن ها بر اثر نیرو و غذای روحانی و غیرمادی است.

خـــود نباشــــد جـــوع هـــر کـــس رازیـــون   کـــین علفـــزاری اســـت انـــدرون بـــرون
(مولانا ۱۳۸۳، دفتر پنجم ب ۲۸۳۷-۲۸۴۰)

عطار نیز با توجه به مقام و مرتبه‌ی بلند اولیای حق در تعریف جوع می گوید:

جـــوع نیســـت اصـــل دو عـــالم خـــوردن اســـت   هـــم ز جـــوع آخـــر بـــه زاری مـــردن اســـت
(عطار ۱۳۳۸، ص ۴۵)"

(خوشحال دستجردی، ۱۳۸۳ : ۸۰)

" یکی از دشمنان انسان، نفس اوست. مولوی از آن، با عنوان بعد حیوانیت نام می برد و در اشعارش، از او با نماد «خر» یاد می کند و به انسان هشدار می دهد که توجه محض به این بُعد آفرینشی، انسان را از هدف اصلی خلقش بازمی‌دارد؛ لذا کنترل هرچه بیشتر بعد نفسانی را با توجه به جنبه های معنوی و عقلانی، از انسان می خواهد و با عنایت به سرگذشت پیشینیان، هشدار می دهد که راه تبعیّت از نفس را آن چنان که گمراهان پیموده‌اند، نپیماید.

از نبـــــی بشـــــنو ضـــــلال رهـــــروان   کـــه چـــه ســـان کـــرد آن ابلـــیس بـــدروان
صـــــدهزاران ســـــاله راه از جـــــادو دور   بردشـــــــان و کردشـــــــان زادبـــــــار دور
اســـتخوان هاشـــــان ببـــــین و مویشـــــان   عبرتـــــی گیـــــر و مـــــران خـــــر سویشـــان
گـــردن خـــر گیـــر و ســـوی راه کـــش   ســـوی رهبانـــان و رهـــدانان خـــوش
هـــین مهـــل خـــر را و دســـت از وی مـــدار   زآن کــــه عشـــق اوســـت ســـوی ســـبزه‌زار
گـــر یکـــی دم تـــو بـــه غفلـــت و اهلـــیش   او رود فرســـنگ هـــا ســـوی حشـــیش
دشـــمن راه اســـت خـــر مســـت علـــف   ای بســـا خـــر بنـــده را کـــرده تلـــف
گـــر نـــدانی ره هـــر آنچـــه خـــر بخواســـت   عکـــس آن را کـــن کـــه هســـت آن راه راســـت
(دفتر اول، ۲۹۶۸-۲۹۶۱)

خود طلبی در وجود انسان :

" انسانی که نیروی نهفته در نهادش، شکفته و شکوفا شده باشد، و هر که چنین باشد، خدا گونه‌ای خواهد بود که در همـان حـال کـه پایی در خاک دارد پایی بر افلاک خواهد داشت و همین است تفسیر و دست کم یک تفسیر روایت وادهٔ باز خوانده بـه پیـامبر اکـرم (ص): خلق الله آدم علی صورتی (خداوند آدم را بر گونه خویش آفرید)

باری، این اندیشهٔ عارفانه که انسان جهانی برین است و ارج و ارز او از جهان برتر است، در سروده های مولانا نیز بارها آشکارا آورده اسـت، اینک نمونه هایی:

آدمـــی بـــر قـــدّ یـــک طشـــت خمیـــر   برفـــــزود از آســـــمان و اشـــــیر
هـــیچ کرّمنـــا شـــنید ایـــن آســـمان   کـــه شـــنید ایـــن آدمـــی پـــر غمـــان

و در جایی دیگر می گوید:

ای رخ چون زهره‌ات شمس الضحی ای گدای روی تو گلگونه ها
تاج کرمّناست بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت
بهر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

بر پایهٔ چنین بینش و دانشی دربارهٔ انسان است که عارفان به آموزهٔ دیگری نیز راه برده‌اند «از خود بطلب» و این که آدمی آنچه را می خواهد و می جوید، باید از خود بخواهد و در خود بجوید و از این جاست که رهروان را به خودشناسی و خویش پژوهی فرمان داده‌اند و از سیر آفاق به سیر اعماق و از سفر گل به سفر دل و از کوشش برون به کاوش درون و از گشت جهان به گلگشت جان فرا خوانده‌اند و ترانه‌ای که در مرصادالعباد می خوانیم:

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی

را شعار و شیوهٔ خود ساخته‌اند و آیه و حدیث هایی چون «و فی انفسکم تبصرون» سورهٔ ذاریات آیه ۲۱ و «من عرف نفسه عَرَف ربَّه» را بر باور و بینش خویش گواه آورده‌اند. نکته‌ای که مولانا خود نیز بارها در نوشته ها و سروده های خویش، گاه به کوتاهی و گاه به فراخی، بدان پرداخته‌اند.

برای نمونه در دفتر ششم مثنوی، دو داستان را به باز نمودن این آموزه ویژه ساخته است یکی «قصّه آن گنجنامه که پهلوی قبه‌ای روی به قبله کن و تیر در کمان نه و بینداز، آن جا که افتد گنج است» (دفتر ششم، بیت ۱۸۳۴ به بعد) و دیگر «حکایت آن شخص که خواب دید که آن چه می طلبی از یسار به مصر وفا شود، آن جا گنجی است در فلان محلّه در فلان خانه. چون به مصر آمد کسی گفت: من خواب دیده‌ام که گنجی است به بغداد در فلان محله و فلان خانه، نام محله و خانهٔ این شخص بگفت. آن شخص فهم کرد که آن گنج در مصر گفتن جهت آن بود که مرا یقین کنند که در غیر خانهٔ خود نمی باید جستن»".(راستگو، ۱۳۸۶ : ۱۳۷-۱۳۵)

" مولوی در تعبیری از حقیقت، حقیقت را بینش در برابر دانش می داند که هر کس به وادی بینش وارد شد، از دستگاه دانش بی نیاز می شود. بینش هم کاسه شدن با جان است که هر کس به آن دست پیدا کند، دانش را نیز بدست آورده است. مولوی در بیان مراحل رسیدن به حقیقت، به ترتیب از گمان، علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین سخن می گوید ولی گمان را پایین‌ترین مرحله می داند که انسان با ورود به آن، امید پای گذاشتن به علم الیقین را دارد و می تواند به مرحلهٔ دانستن قدم بگذارد، ولی هیچکدام از این مراحل، مرحلهٔ کمال حقیقت نیست، بلکه مرحلهٔ کمال، همان عین الیقین و حق الیقین یعنی با حقیقت یکی شدن و حقیقت را با تمام وجود یافتن است.

هر گمان تشنهٔ یقین است ای پسر می زند اندر نزاید بال و پر
چون رسد در علم پس پر پا شود مر یقین را علم او پویا شود
زآنک هسته اندر طریق مُفتتن علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان وآن یقین جویای دیده است و عیان
اندر الهیکم بجو امین را کنون از پس کلا پسِ لوتعلمون
می کشد دانش به بینش علیم گر یقین گشتی ببینندی جحیم
دید زاید از یقین بی استهال آنچنانک از ظن می زاید خیال
اندر الهیکم بیان این ببین که شود علم الیقین عین الیقین

بنابراین از دیدگاه مولانا، حقیقت از مقولهٔ گمان و حتّی دانستن علم الیقین نیست، بلکه از مقولهٔ عین الیقین و حق الیقین یا به تعبیر دیگر، بینش است".(شرح استعلامی،۴۲۷/۳؛شرح زمانی،۱۰۵۳/۳؛ به نقل از زارعی حاجی آبادی، ۱۳۹۰ : ۸۸-۸۷)

امور دنیوی و راز داری در نهاد انسان:

" به عقیدهٔ مولوی، انسان کامل هیچ توجهی به عالم محسوسات و امور جزئی ندارد و در واقع از محدودهٔ حصار امور دنیوی و مادّیات عبور کرده است.

رسته او از پنج حس و شش جهت — از ورای آن همه کرد آگهت
زین چه شش گوشه گر نبود برون — چون برآرد یوسفی را از درون
واردی بالای چرخ بی ستون — جسم او چون دلو در چه چار کن
از شش و از پنج، عارف گشت فرد — محترز گشته‌ست زین شش پنج نرد

نیکلسون ، ج۶ ، بیت ۴۵۶۷ به بعد"

(خسرویان، ۱۳۸۶ : ۶۶)

رازداری انسان کامل :

" راز چیست؟ راز از جنس آگاهی و خبر است که تنها در ذهن و ضمیر رازدان جای دارد و در تیررس مشاهده او قرار می گیرد.

انسان کامل از منظر مولوی به دلیل رازداری و آگاهیش بر اسرار از انسانهای معمولی برتر است و انسانهای عادی نیز بخاطر بهره‌مندیشان از خبر، جانی برتر از حیوانات دارند.

مولوی در دفتر دوم می فرماید:

جان نباشد جز خبر در آزمون — هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر — از چه، زانرو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک — کو منزّه شد ز حس مشترک
وز ملک جان خداوند دل — باشد افزون تو تحیّر را سهل
زان سبب آدم بود مسجودشان — جان او افزونترست از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری — امر کردن هیچ نبود در خوری
کی پسندند عدل و لطف کردگار — که گلی سجده کند در پیش خار

می بینیم که مولوی آدم را مسجود ملائک می داند صرفاً بخاطر اینکه او چیزی را می داند که آنان نمی دانند و خوشه این سخن از کشتزار قرآن است آنگاه که ملائکه در پاسخ درماندند زیرا: «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنـتُمْ صَادِقِينَ» بقره ۳۰-۳۱-۳۲

و خداوند آموخت به آدم همه نامها را سپس عرضشان کرد بر ملائکه و گفت خبر دهید از نامهای اینان اگر راستگوئید گفتند منزهی تو، نیست ما را دانشی جز آنچه آموختی و حکیم و علیم توئی ... ملائکه در مکتب درسی آدم زانو زدند و از او آموختند چنین استاد و اسرارآموزی شایسته سجده فرشتگان شد.

آدم أنبئهم بأسما درس گو — شرح کن اسرار حق را به مو
درس آدم را فرشته مشتری — محرم درسش نه دیوست و پری

آدم این شایستگی را وقتی بدست آورد که به زیور علم الاسماءِ زینت یافت و آنچه رنگ امتیاز برتری را به این موجود خاکی بخشید همان علم و معرفت و آگاهی و خبر دادن از اسرار بود که دیگران از محرم بودن آن اسرار محروم بودند. بی سبب نیست که مولوی جان آگاه را فراتر از جان جاهل قرار می دهد.

چون سرو ماهیت جان مخبر است — هر که او آهتر با جانتر است
اقتضای جان چو ای دل آگهی است — هر که آگه‌تر بود جانش قویست
روح را تأثیر آگاهی بود — هر که را این بینش اللهی بود
خوردن جهان جان سراسر آگهی است — هر که بی جان است از دانش تهی است
چون خبرها هست بیرون زین نهاد — باشد این جانها در آن میدان چهاد
جان اول مظهر درگاه شد — جان جان خود مظهر الله شد

جان جان، جانبخش جان ها می شود و دیگر قطره ها از دریای وجود اوست و مولوی به این سبب در دعاهای خویش از خدا می خواهد قطره موهومی را به دریاهای خویش متصل گرداند و این قطره به قطره دانش است که در جان ماست." (براتی ، ۱۳۷۵ : ۶۰-۵۷)

" رازدان کیست؟

از دیدگاه یک عارف وحدت وجودی (نه شهودی) چون مولانا جلال‌الدین روحی عالم جلوه‌ای از جلوه‌های خداست بطوریکه ظهور و مظهر یکی است ظهور موجودی است که می تابد و در مظهر چیزی جز ظاهر دیده نمی شود و عالم هم محضر خداوند است و هم حضور خداوند و خانه و صاحبخانه یکی است جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای، زنده معشوق است و عاشف مرده‌ای و اینکه جهان، جهان شهود است و برای درک این وحدت شهود و حضور انسان باید خود را در میان نبیند و از میان برخیزد و نیست شود تا به جمع بپیوندد و به یاران برسد و خانه بسوزد تا به بیابان برسد و باید زاده ثانی شود و کنگره هستی خود را با منجنیق ویران کند تا فرق از میان برخیزد.

متحد بودیم یک گوهر همه — بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب — بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد این نور سره — شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق

همچنین باید حس ابدان که قوت ظلمت می خورد را کنار گذاشته تا اینکه حس درّپاش و حس جان که قوت نور می خورد رخ نماید. در یک کلام باید سراسر چشم شود. چشمی نورخوار چشمی غیب‌بین و بی غیب آنگاه با چنین چشمی رازی نخواهد ماند الّا اینکه می تواند آن را ببینند. انسان آفتاب معرفت می شود و خورشید کمال و صاحب نظر و صاحبدل و صاحب مرکز و پیر رازدان که پیچش مو می بیند و خشت را چون آینه نمایانگر حقیقت.

آنچه تو در آینه بینی عیان — پیر اندر خشت بیند پیش از آن
آنچه در آینه جوان بیند — پیر در خشت خام آن بیند"

(همان : ۷۱-۷۰)

" جایگاه اسرار کجاست؟

صاحبان آثار عرفانی در اغلب اوقات، هرگاه از اسرار سخن می گویند، گوشهٔ چشمی هم به قلب یا دل دارند. به عبارت دیگر می توان بین قلب و اسرار، نوعی تناسب قائل شد. دل حقّه‌ای است که زیور راز جایگاهی مطمئن‌تر از آن نمی یابد و آرام جای دل، ایمن‌تر مکان برای قرار اسرار است: «یا داوِد! انا عند القلوب المحمومه. دل بنده‌ی مؤمن خزینهٔ بازار ماست، منزلگاه اطلاع ماست، خیمهٔ اشتیاق ماست، مستقر کلام ماست، معدن دیدار ماست. هر چیزی که بسوزد، بی قیمت گردد و دل که بسوزد قیمت گیرد».
نویسندهٔ تذکرة الاولیا نیز می گوید: «دل دوستان خدای، جای سرّ خداست و خدای (عزّوجل) سرّ خود را در دلی ننهد که در وی دوستی دنیا بود»."(عطار، ۱۳۶۰ : ۴۳۸ ؛ به نقل از پیروز، ۱۳۸۷ :۱۸)
" مولانا از تناسب میان سرّ و دل چنین یاد می کند:

گورخانهٔ راز تو چون دل شود — آن مرادت زودتر حاصل شود
(مثنوی ۱۷)

و حافظ شیرازی نیز از تناسب میان سرّ و دل چنین سخن می گوید:

افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع — شکر خدا که سرّ دلش در زبان گرفت
(حافظ ۲۲)

تعاطف و تناسبی که «سرّ یا راز» با «قلب و دل» در عالم اشراقی و متون عرفانی دارد، بر این نکته دلالت می‌کند که مأمن اسرار و مخزن رازها دل عارف است. چنان که شیخ محمود شبستری گوید:

دل عارف شناسای وجود است — وجود مطلق او را شهود است
(گلشن راز ۸۳)

صوفیه خاموشی را از نحستین آداب سلوک و سکوت را سرعت‌بخشی سیر سالک دانسته و مزایای مترتب بر سکوت را پیش از نطق بیان داشته‌اند، گفتار، سالک را از حرکت بازمی‌دارد و اسباب کدورت ها و تیرگی‌های دل را فراهم می سازد. علاوه بر این، گفتار، مرید را به ریا متمایل می گرداند.

فریدالدین عطار در اسرارنامه، حقیقت را دارای ده جزو ذکر کرده و یکی را کم گفتن دانسته و نه جزو دیگر را خاموشی:

به چین شد پیش پیری مرد هوشیار — که ما را از حقیقت کن خبردار
جوابش داد آن پیر طریقت — که ده جزوَست در معنی حقیقت
بگویم با تو گر نیکو نیوشی — یکی کم گفتن است و نُه خموشی

(اسرارنامه ۱۷۹-۱۸۰)

صاحب فتوت نامۀ ملکانی، رازداری را یکی از ارکان ششگانۀ مریدی (فرمان برداری، راست گویی، وفاداری، پندشنوی، کم آزاری و رازداری) و چهارمین واجب از واجبات هشتگانۀ مرید بیان کرده " (کاشفی، ۱۳۵۰: ۷۸ ؛ به نقل از پیروز ، ۱۳۸۷ : ۱۸-۱۷) و در این باره می نویسد: «... چهارم آن که اسرار، پنهان دارد و با نامحرم لب نگشاید و نقد آشنا را در دست بیگانه ننهد».(همان)

و وقتی از چندی و چونی هستی آگاهی یافت، نباید آن ها را بر زبان آرد، وی در مثنوی در داستان فصوح به تحلیل این موضوع می پردازد و در جایی گوید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند — رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار کار آموختند — مهر کردند و دهانش دوختند

(مثنوی (۳) ۱۱۰)

محرم و نامحرمان کیانند؟

خواجۀ شیراز کسی از خاص و عام را محرم راز دل شیدای خود نمی بیند و بهتر می داند راز دوست از دشمن نهان بماند.

مولانا در غزل:

گرجان عاشق دم زندآتش در این عالم زند — وین عالم بی اصل را چون ذره ها برهم زند

(کلیات ج ۳۰۳)

پس از آن که به تعالی روحی و روانی «جان عاشق» اشاره می کند، ناگاه به یاد نامحرمان می افتد و از آن تبری می جوید:

خورشید افتد در کمی از نور جان آدمی — کم پرس از نامحرمان آن جا که محرم کم زند

همان در مثنوی نیز در سیر سالک از آبگیر تن به بحر حقیقت، اعتقادی به مشورت و افشای راز ندارد:

نیست وقت مشورت عین راه کن — چون علی تو آه اندر چاه کن
محرم آن آه کمیاب است بس — شب رو و پنهان روی کن چون عسس
سوی دریا عزم کن زین آبگیر — بحر جو و ترک این گرداب گیر

(مثنوی، د ۴، ۱۱۱)

و در دفتر سوم نیز بحث سیر تعالی روح را به دلیل نبود محرم ناگفته رها می کند:

نیست محرم تا بگویم بی نفاق — تن زدم، واللهُ اعلم بالوفاق

(همان، د ۳، ۱۸۹)

حافظ شیرازی «دوست» را محرم راز می داند و راز ناگفته بر غیر را با او می گوید: و کاردان تیزهوش نیز به هنگام سخن از راز می فروش، فقط آشنا را محرم راز و گوش او را جای پیغام سروش می یابد:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی — گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

مولانا «انسان گدازیده» را محرم می شمارد:

هر شمع گدازیده شد روشنی دیده — کان را که گداز آمد، او محرم راز آمد

(کلیات ج ۲، ۴۸)

و بیهوش را نیز محرم «هوش» و اسرار درونش می داند او وسیله‌ای وقوف بر اسرار را نه زبان و کلام بلکه دل می دانـد و بـه همـین دلیـل «همدل» را محرم می شناسد:

همزبـــــانی خویشــــی و پیونــــدی اســـت ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ مـــرد بـــا نامحرمـــان چـــون بنـــدی اســـت
ای بســـا هنـــدو و تـــرکِ همزبـــان ‌‌ ای بســـا دو تـــرک چـــون بیگانگـــان
پـــس زبـــان محرمـــی خـــود دیگـــر اســـت ‌‌ «همــــدلی» از همزبــــانی بهتــــر اســــت
(مثنوی ۶۳۰۱)

کبر، کینه، نقصان و عدم مدد از مردان مرد و پیروزی از نفس امّاره از آفات دیگر رازدانی‌اند، مراد از نقصان، اهل نقصان، یعنی عقل‌گرایان و خیال پرستان‌اند، مولانا در جای جای مثنوی و کلیات شمس بر عقل می‌تازد و آن را «سر تیز و پای سست» و نـاقص مـی خوانـد: «عاقـل کامل است، خود را مرده کن».

نتیجـــه :

از نظر مولانا ، انسان کامل ، انسان حقیقی است که دارای علم سر و علم اسرار الهی است و نایب حق بر روی زمین کامل تـرین صـورتی است که آفریده شده و موجودی است که کامل تر از آن بوجود نیامده و صورت کامل حق و جامع صفات الهی است و به ایـن سـبب آینـه جمال نمای حق است . از دیدگاه او سیر و سلوک و تهذیب نفس و مجاهدت بـا مشـتهیات نفسـانی و تبـدیل رذایـل اخلاقـی بـه صـفات پسندیده طریقی برای رسیدن به مقام انسانی و دریافت حقیقت است.مولوی خصوصیاتِ انسان کامل را هویت‌هـا و خصوصـیت‌هایِ آدمـی معرفی کرده که با ریزش صفات پست و تقویت صفات نیک به عنوان ریزش و رویش‌های صفات انسانی، ضمن تبیین آنها بیان می دارد که انسان، به واسطه آنکه در وجودش تمام صفات و ویژگی های پسندیده متجلی شده ، به عنوان یک آئینه تمام نمای حق برای سایر خلایق محسوب می شوند و تقویت رویش های پسندیده موجب پیدایش انسان کامل می گردد که مردم مـی تواننـد بـرای شـناخت هویت‌هـای انسانیِ‌خود از آنها به عنوان یک الگوی کامل تبعیت کرده و به سر منزل مقصود نائل شوند

منابع و ماخذ

کتابها:

۱ - ابن عربی، محمد بن علی (محی الدین)، (۱۴۰۰ه.ق) ، فصوص‌الحکم، چ۲، بیروت ، دارالکتب‌العربی ،جهانگیری ، محسن ،(۱۳۶۷) محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی،انتشارات دانشگاه تهران،چاپ سوم.

۲- ــــــــــــــــ، (۱۳۸۹)، انسان کامل، محمود محمود الغراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات جامی، چاپ سوم.

۳- شجاری، مرتضی، (۱۳۸۸)، انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز،چاپ اول.

۴- مولوی، جلال الدین محمد بلخی،(۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیلکون، انتشارات هرمی، چاپ اول، تهران

مقالات :

۱- پیروز، غلامرضا،(۱۳۸۷)، راز رازداری در عرفان مولوی، از صفحه ۱۶ تا صفحه ۳۲، فصلنامه علمی ، پژوهشی تاریخ ادبیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران

۲- خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۸۳)، نقش صبر در تکامل روحی انسان از دیدگاه عرفا، از صفحه ۶۳ تا صفحه ۸۶، دوفصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه سیستان و بلوچستان

۳- خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۸۶)، تکامل جسم(بدن) در سیر و سلوک از دیدگاه مولانا در مثنوی، از صفحه ۲۴۵ تا صفحه ۲۶۸، نشریه فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

۴- خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۹۰)، تاثیر تکامل بخش ذکر در سلوک الی الله، از صفحه ۲۹ تا صفحه ۶۴، دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، تهران

۵- دشتی، سیدمحمد،(۱۳۸۴)، انسان کامل در فصوص و مثنوی، از صفحه ۶۱ تا صفحه ۸۶، فصلنامه هفت آسمان، قم

۶- دشتی،سید محمد،(۱۳۸۵)، مقایسه مفهوم ولایت در معارف بهاء ولد و مثنوی مولوی،از صفحه ۱۷۹ تا صفحه ۱۹۳،فصلنامه معارف،نشر دانشگاهی،تهران

۷- راستگو، سیدمحمد،(۱۳۸۶)، نگاهی دیگر به بیتی از مثنوی(۲)، از صفحه ۱۳۱ تا صفحه ۱۴۳،نشریه مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان

۸- صادقی، علی اصغر،(۱۳۹۰)، ویژگیها و جایگاه انسان و کرامت او از دیدگاه مولانا مبتنی بر قرآن و روایات، از صفحه ۲۳۵ تا صفحه ۲۵۶ ، دو فصلنامه علمی – پژوهشی دانشگاه باهنر کرمان

۹- عباسی منتظری، لیلی، (۱۳۹۲)، بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا در مثنوی و مقایسه آن با جهان بینی شبستری در گلشن راز، از صفحه۱۶۱ تا صفحه ۱۸۲، فصلنامه عرفانی اسلامی دانشگاه آزاد، زنجان

۱۰- مستعلی پارسا، غلامرضا،(۱۳۸۹)، بررسی نظریه انسان العین در مثنوی مولوی، از صفحه ۲۰۱ تا صفحه ۲۱۵ ، همایش مولانا پژوهی، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

۱۱- ناصری، ناصر،(۱۳۹۲)، آفتابی در میان سایه ای (جلوه های انسان کامل در مثنوی مولانا)، از صفحه ۱۰۳ تا صفحه۱۲۸،فصلنامه عرفانی اسلامی دانشگاه آزاد، زنجان