

Ontology and Epistemology of Human Salvation in Rumi's Spiritual Mathnawi

Hossein Arian 

Department Of Persian Language and
Literature, Za.C., Islamic Azad University,
Zanjan, Iran

Bakhshali Ghanbari 

Associate Professor, Department of
Religions and Mysticism, Central Tehran
Branch, Islamic Azad University, Tehran,
Iran

Extended Abstract

1. Introduction

Whether we like it or not, we face a reality called adversity in life, and it makes no difference what the grounds, causes, and factors are. If we have a religious attitude towards human life and the universe, worldly adversity will be added to the otherworldly adversity. So, we can truly accept that human life is not free from suffering and hardships, but rather, he is born in the midst of these hardships and must find a way out of them. This is where we will wholeheartedly acknowledge the

* Corresponding Author: Bghanbari768@gmail.com

How to Cite: Arian, H., Ghanbari2, B. (2025). Ontology and Epistemology of Human Salvation in Rumi's Spiritual Mathnawi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 7, 227 -264. doi: [10.22054/msil.2025.82827.1156](https://doi.org/10.22054/msil.2025.82827.1156)

words of the Quran that "We have created man in hardship and hardship."

How humans interact with God, with other humans, and with nature affects human salvation. Therefore, mystics, with knowledge of such a reality and truth, try to save humans from these troubles. Of course, it is true that human salvation does not include structural suffering, but the recognition of the certainty and structural nature of these sufferings allows humans to interact with them in a positive way, at least to avoid suffering from their lack of recognition.

Among the many Muslim mystics, Jalaluddin Muhammad Mawlavi (604-672 AH) has made great efforts in this direction. His works, without exaggeration, are all ways and means of saving humanity. The Mathnawi, the Diwan of Shams Tabrizi, Maktubat, Fiyh Mafiya, and Majalis Saba' are all in this direction. The Mathnawi, Diwan Shams Tabrizi, Maktubat, Fey Mafiya and Majalis Saba' are all in this direction. The product of all Rumi's efforts for man yesterday, today and tomorrow can be summarized in one sentence, and that is love for God, and man's salvation lies in that same word.

The authors assume that Rumi has a different approach to the types of salvation, meaning that if the types and instances of salvation are common and customary matters, then she considers salvation to be an intrinsic value, meaning that salvation itself is the goal of conduct in both a general and specific sense. However, if the object and type of salvation is focused on the hereafter, then salvation becomes an external value (morality), meaning that the seeker must act in order to attain salvation and, through it, achieve divine union or unity with God, because the assumption is that only the saved will reach these degrees and goals.

2. Literature Review

Numerous books and articles have been written about Rumi and his epistemological ideas by scholars and researchers, but as far as the authors of this article searched, no independent research has been

conducted on the ontology and epistemology of human salvation in the spiritual Mathnawi. Therefore, the present research is innovative in its kind and is an independent research. A few of the researches conducted on Rumi's ontology and epistemology are mentioned: The article "A Comparative Study of Epistemology and Ontology from the Perspective of Rumi and Kant" by Afarinkia, Marzieh and Dari, Zahra in the Quarterly Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)" Winter 1403 No. 62 - The article "Ontology of the Soul in the Perspective of the Maulanas from a Psychological Perspective" by Rozgar Mohammadi in the Journal of Culture of Counseling and Psychotherapy - The article "Ontology of Maulana" by Bashirpour, Habib - Haj Ebrahimi, Tahereh - Quarterly Journal of Religious Studies, Summer 2012 - Article: "The Capture and Expansion of Truth and Salvation in Rumi's Mystical Words" by Mansour Nikpanah and Ebrahim Nouri - Quarterly Journal of Literary Textual Studies - Volume 24, Issue 85, October 2020- The article "Rumavi's Ontological Approach to the Dissociated World of Imagination in the First Book of the Masnavi" by Ebrahim Khani Shadi, Bayat Mohammad Hossein, Tajbakhsh Ismail, and Vaez Batoul in the Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose (Bahar Adab), 1402 (1402), Issue 3, and the book "The Passion for Truth: A Journey in Rumi's Ontology" by Mojtaba Bashardost, 1381 (2002), published by Rouzager.

3. Methodology

The methodology of the present study is qualitative in nature and descriptive and analytical. First, the dimensions of human salvation in Rumi's thought, especially in the spiritual Masnavi, are examined, and then, using the method of description and analysis, the ontological and epistemological pillars of human salvation, types of salvation, and obstacles to human salvation are analyzed.

4. Results

At the beginning of the discussion, we raised the question of whether Rumi considers salvation to be an intrinsic value or something else? The present study showed that Rumi examined salvation in two areas: individual and social, worldly and otherworldly, and presented two different opinions for them. If the subject and type of salvation are individual and religious, then he considers salvation to be an intrinsic value with an intrinsic desire, meaning that achieving salvation itself will be the goal of conduct in a general or specific sense. But if the type of salvation is personal and hereafter, then it takes on two forms, meaning that if the seeker considers the purpose of his path to be liberation from hell and enjoyment of divine blessings and pursues this meaning of salvation, then it will be an intrinsic desire. However, if the seeker's intention in his path is salvation in this world or the hereafter, and the goal is to witness, connect, or unite with God, then salvation will be an external desire. Because it is assumed that those who are saved and liberated will achieve intuition, connection, and unity with God. Accordingly, he considers man to be a being in need of salvation but capable of it, and he also considers the world to be a world of entanglements, and he considers morality, inspiration, and the care of God and saints to be among the factors of salvation. In addition, in the knowledge and semiology of salvation, he considers politeness, firmness, patience, and forbearance to be among the signs of salvation. In addition, he considers the failure to realize the causes and factors of salvation to be one of the obstacles to salvation. In short, Rumi considers salvation for mystics and seekers to be a tunnel for connection, intuition, and unity, and for other people, he considers salvation itself to be the goal of life.

Keywords: Human, suffering, faith, salvation, ontology, epistemology.



وجودشناسی و معرفت‌شناسی نجات انسان در مثنوی معنوی مولانا

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی،
زنجان، ایران.

حسین آریان * 

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،
تهران، ایران.

بخشعلی قنبری 

چکیده

نجات؛ یعنی رها شدن از ناملایماتی که برای انسان درد و رنج به بار می‌آورند و برخورداری از مواهب و الطافی که زمینه‌ساز راحتی و تمتع مادی و معنوی‌اند. تاریخ بشر گواه آن است که بشر از ابتدای پیدایش روی کره خاکی این امر را دنبال کرده است. فرقی نمی‌کند که آن را ارزشی ذاتی تلقی کند یا غیر. این مفهوم همیشه دغدغه همه انسان‌ها بوده است و همواره فیلسوفان، متکلمان و عارفان ادیان مختلف راجع به آن اندیشیده و تأملات فراوانی پیرامون آن داشته‌اند. مولوی از خیل عارفانی است که سخت درگیر این مقوله بوده است. مبانی، وجودشناسی (علل، اصناف و موانع) و معرفت‌شناسی (نشانه‌ها)ی آن را بررسی کرده است. وی در بررسی این مقوله بر دو رأی پای فشرده است: نجات در حوزه امور دنیوی و برای آن دسته از اهل سلوک که به دستاوردهای محدود و محدود قانع‌اند؛ ارزشی ذاتی و در باب سالکانی که وصال، شهود و وحدت با خداوند را نظر قرار داده‌اند، ارزشی غیر است. تردیدی نیست که نتیجه این دو نظر متفاوت خواهد بود؛ زیرا دسته اول هدفشان را به محض دستیابی به نجات کسب کرده، سلویشان به اتمام می‌رسد، اما دسته دوم پس از دستیابی به نجات در اندیشه رسیدن به وصال، شهود و یا وحدت خواهند بود؛ زیرا هدف دسته دوم خود نجات نیست، بلکه «نجات» خود نقی برای اهداف یاد شده است.

واژگان کلیدی: انسان، رنج، ایمان، نجات، وجودشناسی، معرفت‌شناسی.

۱. مقدمه

چه بخواهیم چه نخواهیم در زندگی با واقعیتی به نام ناملایمات مواجهیم و فرقی هم نمی‌کند که زمینه‌ها و علل و عوامل آنها چه باشد؟ اگر نگرش دینی به زندگی انسان و جهان هستی داشته باشیم بر ناگواری‌های دنیوی ناگواری‌های اخروی نیز اضافه می‌شود. پس به واقع می‌توان پذیرفت که زندگی انسان فارغ از رنج‌ها و گرفتاری‌ها نیست، بلکه او در بطن و متن این گرفتاری‌ها به دنیا می‌آید و باید از میان آنها برون‌رفتی برای خود بیابد. اینجاست که سخن قرآن را از جان و دل تصدیق خواهیم کرد که ﴿لقد خلقنا الانسان فی کبد﴾^۱؛ «که همانا انسان را در رنج و سختی آفریدیم».

اما دانستن و دیدن و پذیرفتن رنج موجود و واقعی کاری از پیش نمی‌برد، بلکه باید اندیشید که آیا راهی به رهایی از این مخمصه وجود دارد؟ در اینجاست که فلسفه ظهور انبیا و صلحا طرح می‌شود؛ گو اینکه خدا به عمد انسان را در این دایره مینایی مشحون از رنج انداخته و خود نیز باید به فکر چاره باشد. از این نظر برای رهایی انسان باید دو کار انجام داد: یکی، نهادن قوای توانمند در کسب نجات به نام عقل و قلب و دیگری، ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی. البته صالحانی نیز پیدا شدند تا به فکر چاره باشند که تلاش آنان مکمل تلاش انبیا بوده است. پس رنج، اندیشیدن به رنج و رهایی از آن در نهاد انسان گذاشته شده و از بدو تولد انسان مطرح بوده است.

ارسطو فیلسوف مشهور یونان بر آن است که انسان عاقل پس از آگاهی از درد و رنج باید طالب نجات و رهایی باشد (دوپاتن^۲، ۱۳۵۸: ۲۴۵)؛ پس باید بعد از کسب این آگاهی به وجود راه‌های رهایی و نجات باورمند شد که در حوزه وجودشناسی نجات قابل بحث‌اند. علاوه بر این، راهی به رهایی نیز وجود دارد، اما چه راه‌هایی را باید در پیش بگیریم تا به رستگاری برسیم؟ انسان‌های ابتدایی انواع نجات را به حوزه رهایی از خطرهای و یا برخورداری نعمت‌های طبیعی معطوف می‌کردند و می‌کوشیدند به مدد شعائرشان هم از خطر قحطی، گرسنگی، طوفان، حیوانات وحشی و دشمنان نجات یابند و در عین حال از

۱. سورة بلد، آیه ۴

2. Dupatan, A.

زندگی خوبی بهره‌مند شوند. بعدها متعلق رستگاری از امور مادی فراتر رفته، امور معنوی را هم در بر (نه لزوماً جای آن را) گرفت؛ اوج این توجه در ادیان پیشرفته و به ویژه ادیان سامی و دین زرتشتی بوده است.

پیامبران الهی و صالحان و نیک‌اندیشان، راه‌هایی را فراروی انسان قرار داده‌اند. از میان انبیا، پیامبر اسلام (ص) و از میان کتب آسمانی، قرآن پیغام‌های دل‌انگیزتری برای رهایی بشریت به همراه دارند. از خیل کسانی که درصدد برآمدن تا از این کتاب، راه‌های نجات را جست‌وجو کنند، عارفان‌اند. اینان هرگز خود را به ظاهر مفاهیم این کتاب محدود نکردند، بلکه درصدد برآمدن تا با غور بیشتر، نتایج دقیق‌تر و با گستره بیشتری را تحصیل کنند تا بشریت بتواند با تکیه بر آنها خود را از این رنج واقعی رها سازد. البته آنان نیک می‌دانستند که رنج‌های بشریت در این دنیا دو دسته‌اند: دسته‌ای که در نظام و سیستم این جهان‌اند؛ یعنی چون ما انسان‌ها در این جهان آفریده شده‌ایم بنه اچار گرفتار رنج‌هایی هستیم که به هیچ وجه نمی‌توانیم از آنها رها شویم پس این دسته رنج‌ها مصداق نجات نخواهند بود، بلکه تا زنده‌ایم مجبور به زیست کردن در این رنج‌هاییم. به تعبیر دیگر، چون انسانیم و چون در چنین جهانی به سر می‌بریم، ناچاریم چنین رنج‌هایی را تحمل کنیم. دسته دوم رنج‌ها ناشی از نحوه زیست انسان است که به زندگی ما عارض شده‌اند و البته سهم بزرگی در رنج‌وری ما انسان‌ها دارند. همه انبیا، اولیا و صلحا آمده‌اند تا انسان‌ها را از این دسته رنج‌ها نجات دهند. اینجاست که چگونگی تعامل آدمیان با خدا، با سایر انسان‌ها و با طبیعت در نجات انسان تأثیر می‌گذارند؛ پس عارفان نیز با علم به چنین واقعیت و حقیقتی می‌کوشند تا انسان‌ها را از این گرفتاری‌ها نجات دهند. البته درست است که نجات‌یافتگی انسان شامل بخش رنج‌های ساختاری نمی‌شود، اما شناخت حتمی و ساختاری بودن این رنج‌ها باعث می‌شود آدمیان با آن‌ها تعامل نیکویی داشته باشند تا دست کم دچار رنج‌های ناشی از عدم شناخت آنها نشوند.

۱-۱. بیان مسأله

عارفان از قرآن و سایر متون مقدس راه‌هایی را استحصال کرده‌اند که نهایتاً به خود انسان بازگشت دارد؛ یعنی اینان خواسته‌اند تا قوای آدمی را نسبت به این امور حساس کنند تا

زمینه‌ها و عوامل نجات را در خودش بجوید و در نتیجه همیشه پا برجا بماند. توجه جدی ایشان به خودشناسی و دستیابی به شناخت‌های قلبی و شهودی در همین راستا قابل توجیه و پذیرش‌اند.

از میان خیل عارفان مسلمان، جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق.) در این راه کوشش‌های فراوان کرده است. آثار به جا مانده از وی بی‌اغراق، همه، راه‌ها و عوامل نجات انسان‌اند. مثنوی، دیوان شمس تبریزی، مکتوبات، فیه مافیه و مجالس سبعة همه در این جهت قرار گرفته‌اند. محصول تمام تلاش‌های مولوی برای انسان دیروز و امروز و فردا در یک جمله خلاصه می‌شود و آن عشق به خدا است که نجات انسان هم در همان کلام نهفته است.

پس مولوی هم در سلسله نجات‌یافتگان و دعوت‌کنندگان به نجات با بهره‌گیری از قرآن کریم در مقوله نجات سخن‌ها گفته و درها سفته است. او در مثنوی شریف از نجات انسان، راه‌ها و عوامل و نتایج و موانع نجات سخن گفته و به زبان نغز و شیوا و دلنشین آدمیان را به رهایی دعوت کرده و راه‌هایی هم برای ایشان نشان داده است، اما سؤال این است که مولوی مقوله نجات را ارزش ذاتی می‌داند یا ارزش غیری؟ اگر ارزش ذاتی بداند دستیابی به آن، هدف سلوک می‌شود و امری بیشتر از آن نمی‌توان فرض کرد، اما اگر ارزش غیری (اخلاق) بداند در آن صورت این وظیفه برای دستیابی به کدام هدف باید دنبال شود؟

فرض نگارندگان بر آن است که مولوی در انواع نجات، برخوردی متفاوت دارد؛ به این معنا که اگر نوع و مصادیق نجات اموری معمول و مرسوم باشند در آن صورت نجات را ارزش ذاتی می‌داند؛ یعنی خود نجات هدف سلوک به معنای عام و خاص است، اما اگر متعلق و نوع نجات معطوف به آخرت باشد در آن صورت نجات ارزش غیری (اخلاق) می‌شود به این معنا که سالک باید سلوک کند تا به نجات برسد و از طریق آن به وصال الهی یا وحدت با خدا نایل آید؛ زیرا فرض این است که تنها نجات یافته به این درجات و اهداف خواهند رسید.

۲-۱. روش پژوهش

این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مقوله نجات انسان در مثنوی با هدف بسط و گسترش دعوت به نجات می‌پردازد و در صدد آن است تا قرائت مولوی، البته فقط در مثنوی از این مقوله دلنشین و دلربا را در عصر جدید که انسان بیشتر از هر عصر دیگری گرفتار دردها و رنج‌های گوناگون است به بحث بگذارد.

۳-۱. سؤالات پژوهش

- مولوی مقوله نجات را ارزش ذاتی می‌داند یا ارزش غیری؟

- اگر ارزش غیری (اخلاق) بداند در آن صورت این وظیفه برای دستیابی به کدام هدف باید دنبال شود؟

۲. ادبیات موضوع

۲-۱. معناشناسی نجات

در فرهنگ اسلامی برای دور ماندن انسان از ناملایمات و برون رفتن از گرفتاری‌ها از واژه‌های فلاح، نجات و خلاص شدن استفاده شده است. اگرچه واژه‌های عام «رحمت» و «مغفرت» نیز واژه‌هایی هستند که اگر شامل کسی شوند او را به نجات می‌رسانند نیز به کار برده شده‌اند، اما واژه اختصاصی که قرآن به کار برده، اصطلاح «نجات» است (Sell, 1920: 149).

بعضی معتقدند که واژه نجات بیشتر معطوف به رهایی انسان در آخرت است؛ رهایی از جهنم؛ این تلقی به نظر می‌رسد که فروکاهش‌گرایانه باشد، زیرا واژه نجات شامل رهایی انسان از امور ناگوار دنیوی هم هست؛ مثلاً گرفتاری در زندگی تنگ و نفس‌گیر و غمگنانه از مصادیق نجات است که قرآن در آیه ۱۱۵ سوره صافات و آیه ۸۸ سوره انبیاء به نجات مومنان از چنین زندگی اشاره کرده است.

1. Mercy
2. Forgiveness

به هر حال، مقوله نجات در مکاتبی طرح می‌شود که انسان را موجودی گرفتار و نیازمند کمک دیگران در این امر می‌دانند، اما گرفتاری انسان از زمانی آغاز می‌شود که انسان پای در کره خاکی نهاد؛ به ویژه از آن نظر که هم دچار گناه جبلی گشته و هم استعداد ارتکاب به سایر گناهان در نهاد او گذاشته شد. از این نظر برخی بر این باورند که نجات در اسلام از زمانی آغاز می‌شود که آدم و حوا از باغی که در آن به سر می‌بردند به زمین هبوط کردند، زیرا ایشان گناه کرده در نتیجه گرفتار شدند. این در حالی است که نجات ایشان از طریق هدایتی حاصل آمد که خدا آن را هم به ایشان و هم به فرزندان ایشان ارزانی کرد (Sell, art.cit: 148). البته با وجود عمومیت داشتن این هدایت نجات‌بخش، انسان‌های شریک از این قاعده استثنا شده‌اند (ن. ک: قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۶). بنابراین، از نظر قرآن برخی از انسان‌ها نجات خواهند یافت البته به کسانی که نجات یافته‌اند ضمانتی داده نشده است. بسا که نجات‌یافتگی‌شان در اثر اعمال ناشایستشان استمرار نیابد. این امر به معنای آن نیست که گمراهان بر اساس سرشت و سرنوشت‌شان از نعمت نجات محروم مانده‌اند، بلکه مانع اصلی نجات ایشان، شرارت و فسق ایشان است. این در حالی است که نجات‌یافتگان به زندگی دلنشین، به تعبیر قرآن به بهشت دست خواهند یافت.

قرآن، نجات آدمیان را از طریق توبه - که به احیای دوباره نفس آدمی منجر می‌شود - مقدور می‌داند (Sell, art.cit: 149). علاوه بر این، متکلمان اسلامی عمل به پنج وظیفه خواندن کلمه شهادت، خواندن نمازهای پنجگانه، روزه به ویژه در ماه رمضان، پرداخت صدقات شرعی و حج را نیز از راه‌های نجات می‌شمارند (Idem, art.cit: 149). عارفان مسلمان علاوه بر موارد یاد شده، رهایی از جهل و معرفت به خدا را هم از عوامل نجات تلقی کرده‌اند به گونه‌ای که اگر جهل که مانع وصال یا یکی شدن نفس انسان با خدا است برطرف گردد، وصال یا وحدت انسان با خدا نیز محقق خواهد شد (Idem, loc.cit: 149).

بنابر نظر برخی، مفهوم نجات در اسلام جنبه دینی و معطوف به آخرت دارد؛ یعنی انسان با عمل به وظایف دینی از مجازات اخروی و گرفتاری در جهنم رها می‌شود (Idem, art.cit).

البته این نظر تنها دربر گیرنده بخشی از عقیده نجات در سنت اسلامی است، زیرا نجات در این سنت جنبه‌های فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی دارد و منحصر به یک حوزه نمی‌شود. به عنوان مثال، نجات از آتش جهنم در آخرت و رهایی از زندگی ناگوار در این دنیا از مصادیق تحقق نجات‌اند.

به هر حال مولوی به تأسی از قرآن و با تکیه بر شناخت وجودی انسان همواره دغدغه نجات انسان را در ذهن داشته است. چه، انسان از نظر وی در زندان دنیا گرفتار آمده است (مولوی، مثنوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۲۸). ضمن اینکه انسان علاوه بر این زندان بزرگ در حوزه‌ها و ساحت‌های وجودی نیز برای خود زندان‌هایی می‌سازد مانند زندان خودبینی (همان: ۵/ ۲۳۹۶). از این نظر، تردیدی باقی نمی‌ماند که همواره نجات از این زندان‌ها را در سر می‌پروراند. مثنوی مولانا مشحون از مسائل و مطالب مربوط به نجات است که اگر گرد هم آیند خود اثری مستقل می‌شود. پس مولوی به طور جدی با این مسأله درگیر بوده و آن را دغدغه اصلی زندگی خویش قرار داده بود و تعامل خود با سایر انسان‌ها را با آن می‌سنجید و غایت حرکت انسان را دستیابی بدان می‌دانست؛ هرچند که در تلقی وی نجات از سایر تلقی‌ها متمایز بود؛ زیرا او آن را در وصال حق جست‌وجو می‌کرد و جز آن نجات را اِکمل و اتم نمی‌دانست (همان: ۱/ ۱۷۵۷-۱۷۵۹).

تئوری نجات مولوی در بستر و زمینه اسلام مطرح شده و گفتمان اسلام و نظر قرآن بر این اندیشه سایه افکننده و مولوی در چنین فضایی و به تأثیر از آن، نظر خود را مطرح کرده است؛ از نظر مولوی اصالت انسان در روح خلاصه می‌شود و این روح موجودی محبوس در زندان دنیا و زندان تن است و تمام تلاش ادیان و مکاتب عرفانی درصددند تا انسان را از این زندان‌ها رها کنند. عرفان مولوی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

۲-۲. مبانی نجات

منظور از مبانی پیش‌فرض‌هایی هستند که امکان سخن گفتن از موضوع خاص و در اینجا نجات را فراهم می‌آورند. هیچ سخن و عملی بدون پیش‌فرض رخ نمی‌دهد، اما در عین حال لازم نیست تمام پیش‌فرض‌ها ذکر شوند، بلکه جایی که پیش‌فرضی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار باشد و اگر بیان نشود ممکن است مخاطب دچار ابهامات و اشکالاتی

شود در آن صورت به بیان آن مبادرت می‌گردد. پس ذکر نکردن پیش فرض به معنای نبودن آن نیست، بلکه می‌توان با توجه به زمینه‌های مختلف (اعم از دور یا نزدیک) و لوازم ذکر شده، پیش فرض‌های صاحب متن را استنباط و استخراج کرد. تردیدی نیست که دانستن این مبانی خواننده را در فهم مراد متن توانمند ساخته امکان دستیابی به مراد صاحب متن را آسان‌تر سازد، بلکه برخی اوقات بدون دستیابی به پیش فرض‌ها اساساً دستیابی به آن امکان پذیر نمی‌شود.

در مثنوی مولوی پیش فرض‌های قابل ملاحظه‌ای برای نجات می‌توان استخراج کرد. مولوی برای بیان نظر خود به مبانی قابل ملاحظه‌ای استناد کرده که برخی را به تصریح و بعضی را به تلویح آورده، در مواردی هم لوازم این مبانی را ذکر کرده است، اما بدون ذکر سایر پیش فرض‌ها، فقط لوازمشان برخی دیگر هر متنی ممکن است بر حسب استقرا هفت پیش فرض داشته باشد که در ادامه تنها به سه پیش فرض اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۲. مبانی خداشناختی

خدایی که مولوی معرفی می‌کند خدایی متشخص است و سالک باید تلاش کند که به وصال او توفیق یابد. وصال از طریق نجات رقم می‌خورد و در عین حال با موانعی جدی مواجه است که بر سر راه او قرار گرفته‌اند. پس رسیدن به وصال خدا مستلزم رهایی از زندان/ زندان‌های است که انسان گرفتار آنها است پس غایت حرکت انسان را رسیدن به خدا و همنشینی با اوست. از این نظر خدا موجودی است که می‌توان در امر نجات به کمک او دل بست و با استعانت از او می‌توان از پایین‌ترین مرتبه هستی؛ یعنی جماد حرکت خود را آغاز کرده به بالاترین آن؛ یعنی رسیدن به مقام انسان ملکوتی ادامه می‌دهد. در این مرحله است که او به هدف فرجامین خود دست می‌یابد. گذشتن از مراتب حیات جمادی، حیوانی، انسان غریزی، فرشته‌ای و رسیدن به انسان ملکوتی، مسیر حرکت تکاملی انسان است. از این نظر عالی‌ترین مرتبه نجات در رسیدن به زیست ملکوتی معنا می‌یابد.

۲-۲-۲. مبنای جهان‌شناختی

از نظر مولوی، ماده، امور مادی و دنیا همه و همه زندان روح محسوب می‌شوند و باید از آنها نجات یافت. البته این روح در جسم و تن و دنیا و ماده زندانی شده برای رسیدن به کمال است و خداوند نیز حکمت و سرّی در آن نهاده است و می‌خواهد در این حبس و ابتلا، آیینۀ روح انسان صیقل یافته، مظهر تمام نمای صفات خداوند شود، اما در عبور از اقلیم جماد تا دنیای حیات انسانی، روح موطن‌های گذشته را به خاطر ندارد. از تجربه دنیای نباتی خویش شاید تنها خاطره‌ای که در عالم انسانی دارد همان میل و علاقه‌ای باشد که در بهاران به سبزه و ضیمران دارد. از منازل دیگر خویش هم همواره تجربه منزل تازه هر گونه خاطره‌ای را از خاطرش می‌زداید. در مرحله تازه، حال وی به حال کسی می‌ماند که سال‌ها مقیم شهری است، اما چون در خواب، شهر تازه‌ای را می‌بیند در آن حال می‌پندارد همواره در همین شهر زیسته است و دیگر شهری را که در آنجا به خواب رفته است به خاطر ندارد. دنیای او در خواب و در بیداری، دنیایی است که سراسر آن غرق در نور روح و حیات است و حتی گذشته او در اقلیم جماد هم از ادراک و احساس خالی نبوده است (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۵).

به نظر مولوی دنیا، زندانی است که باید از آن رها شد؛ زیرا خوشی‌های دنیا نیز رنج‌آور است و انسان عاقل و عارف کسی است که خود را از رنج برهاند.

همچنان جمله نعیم این جهان بس خوش است از دور، پیش از امتحان
می‌نماید در نظر از دور، آب چون روی نزدیک، باشد آن سراب
(مولوی، مثنوی، ۳۱۶/۶-۳۱۷)

به علاوه مسندهای دنیا هلاکت بار است و اگر شخص نتواند آن را تشخیص دهد به فلاکت‌های دنیا گرفتار شده و امکانات رهایی را از دست بدهد. پس بر اساس این نوع دنیاشناسی باید در جست‌وجوی نجات بود.

نام میری و وزیری و شهی در نهانش مرگ و درد و جان دهی
(همان: ۳۲۳/۶)

جاه و مال هر چند به ظاهر خوشایند می‌آید، اما در حقیقت بندهای دیگری از زندان دنیا هستند که شخص را به اسارت می‌کشانند؛ اما معنای سخن این نیست که کسی نباید در دنیا مسئولیت بپذیرد و جاه و جلال و مال به دست آورد، بلکه با عنایت به نگرش نجات‌جویی سراغ آنها برود.

مال مار آمد که در وی زهرهاست و آن قبول و سجده خلق، ازدهاست
(همان: ۷۸۲/۳)

مولوی در جاهایی از مثنوی صراحتاً به اسارت‌باری دنیا اشاره و دام‌های آن را بازگو کرده است و انسان را بسان ماهی گرفتار دانسته که از خود هیچ اختیاری ندارد الا اینکه به طریقی راه نجات را بیاموزد و درصدد رهایی برآید.

همچو ماهی بسته است او به شست شاهزاده ماند سالی و تو شست
شست سال از شست او در محنتی نه خوشی، نه بر طریق سنتی
(همان: ۳۱۹۹/۴-۳۲۰۰)

وضع این انسان آنگاه بدتر می‌شود که از اسارت خویش آگاه نباشد و برای نجات خویش اقدامی نکند و یا حتی به اسارت دلخوش کند.

فاسقی بدبخت نه دنیات خوب نه رهیده از وبال و از ذنوب
(همان: ۳۲۰۱/۴)

پس دام‌های دنیا نیز متنوع و گسترده بوده و هر لحظه ممکن است آدمی را بیشتر از گذشته گرفتار خود سازند. بخت یار کسی است که این شناخت را مبنای نجات خود سازد.

صد هزاران دام و دانه است ای خدا ما چو مرغان حریص بی‌نوا
دم به دم، ما بسته دام نویم هر یکی گر باز و سیمرغی شویم
(همان: ۱/ ۳۷۴-۳۷۵)

در یک کلمه دنیا در حوزه وجودشناختی و ارزش‌شناختی زندان انسان است؛ چه، از نظر وجودی گستره عمل انسان را محدود می‌سازد و از نظر ارزشی تن دادن به آن مانع صعود انسان به غایت نهایی؛ تقرب به خدا می‌شود (ن. ک: ۱۷۳۳/۴-۱۷۳۴؛ ۱۳۳/۲؛ ۶۳۱/۶).

۳-۲-۲. مبنای انسان‌شناختی

مولوی بر این نظر است که انسان از آن جهت که انسان است به علل و دلایل مختلف اسیر بوده و نیازمند نجات است؛ این انسان در درون خود اسیر هوا و هوس است:

آفت این در هوا و شهوت است و نه اینجا شربت اندر شربت است
(همان: ۱۰/۲)

از این لحاظ نیازمند نجات از زندان‌ها و اسارت‌هاست.

۳. پیشینه پژوهش

درباره نجات انسان در حوزه معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی در ادوار گوناگون تحقیقات زیادی صورت گرفته است که هر کدام از زاویه‌ای خاص به موضوع پرداخته است که برای نمونه به چند پژوهش در سال‌های اخیر اشاره می‌شود. مقاله «قبض و بسط حقانیت و نجات در کلام عرفانی مولانا» منصور نیک‌پناه و ابراهیم نوری، فصلنامه متن پژوهی ادبی (۱۳۹۹) از سه رویکرد کلی: انحصارگرایی، کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی به موضوع پرداخته است. مقاله «بررسی مفهوم نجات در قرآن و عهد جدید» فصلنامه جستارهای علمی طلبگی (ویژه قرآن و عهدین)، (۱۳۹۵) نجات را در آیین اسلام و مسیحیت بررسی کرده است. مقاله «

نجات از دیدگاه استاد مطهری» علی شیروانی، نشریه قبسات (۱۳۸۳) ابعاد گوناگون مسأله نجات و سرنوشت نهایی انسان‌ها را از دیدگاه استاد مطهری (ره) تبیین و مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی آن را مشخص می‌کند. اما درباره معرفت‌شناسی نجات انسان در مثنوی معنوی مولانا، پژوهش مستقلی یافت نشد لذا موضوع مقاله اخیر در حوزه نجات انسان دارای نوآوری بوده و سخن تازه‌ای را در این حوزه به علاقه‌مندان ارائه می‌کند.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. وجودشناسی نجات

سؤال مقدر این مبحث آن است که آیا اساساً نجات ممکن است؟ یعنی با توجه به شرایطی که انسان در آن قرار گرفته و با فرض گرفتاری انسان، آیا این امکان وجود دارد که انسان بتواند از این گرفتاری رها شود؟ با عنایت به مبانی خاصی که در بخش‌های پیشین این مقاله آوردیم، نجات به طور عموم در اسلام و بویژه در نظر مولوی امکان‌پذیر است.

۴-۲. علت / علل نجات

مولوی برای نجات روح از قفس تن و دنیا چند راه دیگر را پیشنهاد کرده است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۴-۲-۱. ایمان

از نظر مولوی، ایمان به خدا تنها با اعتقاد قلبی و عمل به واجبات و مستحبات و امور تشریعی دین حاصل نمی‌شود، بلکه وی اتصال شهودی را شرط تحقق عبودیت و علامت رسیدن به درجه کمال ایمان می‌داند (همایی، ۱۳۶۶: ۷۷۵). به تعبیر دیگر، ایمان تنها بخش قولی آن نیست، بلکه ایمان اساساً امری عملی و تجربی قرین یقین است.

ذات ایمان نعمت و لوتیست هول	ای قناعت کرده از ایمان به قول
گر چه آن مطعوم جان است و نظر	جسم را هم ز آن نصیب است ای پسر

(مولوی، مثنوی: ۲۸۷-۲۸۸)

۴-۲-۲. جهد و ریاضت

جهد و ریاضت از علل نجات انسان است (همایی، ۱۳۶۶: ۱۳۰). مراد مولوی از مجاهدت‌ها شامل اعمال اخلاقی و شرعی مذکور در متون دینی و کتب فقهی آمده‌اند، اما درباره ریاضت گفته‌اند که در لغت به معنای رام کردن و پرورش ستوران است و در اصطلاح اهل سیر و سلوک عبارت است از تربیت نفس و تهذیب آن از زنگار شهوات مزاحم و امیال عنان‌گسیخته حیوانی. خواجه عبدالله انصاری در تعریف آن گفته است: ریاضت تمرین نفس است تا انسان صادقانه ایمان را بپذیرد (خواجه عبدالله: ۱۳۸۳: ۴۲). واژه ریاضت کمتر از بیست مورد در مثنوی آمده، اما مفاهیمی که معنای ریاضت را دربردارند زیاد و گسترده‌اند. از این نظر، ریاضت با مفاهیم مرتبط از کلید واژه‌های عرفان مثنوی محسوب می‌شود، اما مولوی برخلاف مرتاضان به ریاضت‌های سخت اعتقادی نداشته، بلکه ریاضت از نظر او به تعادل آوردن نفس و پرورش استعدادهای خفته انسانی است (زمانی، ۱۳۸۱: ۵۱۱).

در دیدگاه مولوی، عمل و ریاضت با اعتقاد به اینکه به فیض و لطف خدا منافاتی ندارد، بلکه آن را هم در نجات انسان مؤثر می‌داند، اما این ریاضت و کوشش باید در راه زدودن رذایل و متخلق شدن به فضایل صورت گیرد.

جان بده از بهر این جام، ای پسر بی‌جهد و صبر و کی باشد ظفر؟
صبر کردن بهر این نبود حرج صبر کن کالصبر مفتاح الفرج
(مولوی، مثنوی معنوی، ۲۱۱/۳-۲۱۲)

۴-۲-۳. عنایت خدا

مولوی جهد و ریاضت سالک و دستیابی به نجات را انکار نمی‌کند، اما عنایت حق تعالی بر سالک را هزاران مرتبه بهتر از کوشش سالک می‌داند؛ زیرا عنایت، سالک را زودتر، سالم‌تر و مطمئن‌تر به سر منزل مقصود می‌رساند و پایه آن به حدی محکم و استوار است که با هیچ نیرویی خراب و متزلزل نمی‌گردد؛ یعنی حربه فریب شیطان و نفس اماره در شکستن آن کارگر نیست؛ بر خلاف کوشش سالک که از این خطرات در امان نیست

(همایی، ۱۳۶۶: ۵۵۸). اما باید دانست که عنایت حق موقوف به موت ارادی است و این نیز جز به توفیق حق امکان‌پذیر نیست پس در هر عنایتی دو عنایت موجود است (همان: ۵۵۹).

ذره‌ای سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پرست
ز آنکه شیطان خشت طاعت برکند گر دو صد خشت است خود را ره کند
(مولوی، مثنوی: ۳۸۶۹/۶-۳۸۷۰)

۴-۲-۴. عشق

علت/ عامل دیگر عشق است که یکی از مصادیق بارز فیض الهی به شمار می‌آید. عشق از مصدر عشق (=چسبیدن) است. به گیاه پیچک نیز عشقه گویند؛ زیرا بر تنه درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند. این تمثیل حالت عشق را می‌رساند که بر دل هر کسی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند (زمانی، ۱۳۸۳: ۴۳۲) و به مرتبه فناپیش می‌رساند. البته عشق از هر نوعی که باشد معشوق را از پا درمی‌آورد و در عین حال مایه و پایه‌ای برای نجات عاشق از زندان حیات طبیعی می‌شود. از این نظر می‌توان گفت عشق عامل نجات انسان از برخی موانع و زندان‌ها بوده و مولوی آن را بالاترین و بهترین عامل و راه نجات انسان می‌داند. جالب اینکه این عامل هر سه نوع نجات را دربر دارد: نجات «از»، «در» و «برای» در فرآیند عشق، عاشق خدا خود را می‌دهد و خدا را به دست می‌آورد.

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
(مولوی، مثنوی: ۶۰۶/۱)

از جمله بندهایی که عشق آدمی را از آن نجات می‌دهد، اضطراب است. آدم عاشق از اضطراب‌های روحی- روانی مرسوم کاملاً رها می‌شود و به یک آرامشی می‌رسد که در آدم‌ها و حالت‌های معمولی یافت نمی‌شود؛ زیرا عشق آدمی را به یک نقطه متمرکز می‌سازد و اگر هم اضطرابی در او می‌ماند تنها اضطراب معطوف به یک موجود است، اما ترس‌های دیگر کاملاً از دل او زایل می‌شوند؛ زیرا دست یازیدن به مناصب گوناگون و

توسل جستن به آنها ناشی از همین ترس است و تنها عاشق خدا نیک انجام است که نه اضطرابی دارد و نه ترس و نه رنجی حاصل از جان‌کندن را .
به علاوه عشق «نجات‌با» از انواع نجات را نیز محقق می‌سازد، زیرا غایت عشق متمرکز کردن قوای نفسانی و منحصر کردن آنها به معشوق حقیقی ؛ خدا است .

جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
(همان: ۱/ ۳۲۸۹)

علاوه بر موارد یاد شده، عشق، آدمی را از وسوسه‌های ویرانگر نیز نجات می‌دهد؛ چه، تنها عشق است که بر دهان وسوسه، لجام می‌بندد و جز او هیچ موجود دیگری نمی‌تواند دست و دهان وسوسه را ببندد.

پوزبند وسوسه، عشق است و بس و نه کی وسواس را بسته‌ست کس؟
(همان: ۵/ ۲۲۳۰)

هست عشقش آتشی اشکال سوز هر خیالی را بروبد نور روز
(همان: ۳/ ۱۱۳۶)

نهایت اینکه عشق آدمی را از اسارت اشکال و خیالات (صور و معانی جزوی) می‌رهاند و نجات را برای او به ارمغان می‌دهد. عاشق از تمام تعلقات جز تعلق به عشق‌ورزی آزاد می‌شود و اگر زیستی برای او باقی می‌ماند، زیستن در معشوق و همراهی با اوست.

پاک می‌بازد، نباشد مزد جو آنچنان که پاک می‌گیرد زهو
(همان: ۶/ ۱۹۷۰)

عقل هر عطار کاآگه شد ازو طبله‌ها را ریخت اندر آب جو
(همان: ۶/ ۶۲۵)

جاودانگی دستاورد نهایی انسانی است که از طریق عشق ورزی نجات یافته است.

عاشق و معشوق عشقش بر دوام در دو عالم بهره‌مند و نیک نام
(همان: ۳۵۴۷/۵)

۴-۲-۵. اولیای الهی و انسان‌های کامل

هدایت و روشنگری برگزیدگان الهی به عنوان علل و عوامل بیرونی نیز می‌توانند در نجات انسان دخیل باشند (همایی، ۱۳۶۶: ۵۵۸). توصیه مولوی این است که هرکس که طالب نجات خویش است باید درصدد جستن مرد خدایی باشد و در این مسیر نباید لحظه‌ای درنگ کند؛ زیرا نوعی گرفتاری وجود دارد که بدون راهبری اولیا نجات از آنها امکان‌پذیر نیست و هر اندازه کوشش زیاد هم بکند به نتیجه مطلوب نمی‌رسد:

هر که او بی سر بجنبد دم بود جنبشش چون جنبش کژدم بود
(مولوی، مثنوی: ۱۸۹/۴)

جز به تدبیر یکی شیخی خبیر چون روی چون نبودت قلبی بصیر
(همان: ۴۰۷۳/۶)

وای آن مرغی که نارویده پر بر پرد بر اوج و افتد در خطر
(همان: ۳۵۴۷/۵)

انسان‌های کامل و اولیای الهی انسان را به حق متصل می‌گردانند و حق نجات‌بخش سالک است. این اتصال جز در عالم بشریت و از طریق عشق و فنای وجود ناقص در انسان

۱.

رو بجو یار خدایی را تو زود چون چنان کردی خدا یار تو بود
(مولوی، مثنوی: ۲۳/۲)

کامل حاصل نمی‌شود؛ یعنی باید مطلوب خویش را در همین دنیا و از بشر خاکی طلب کند. به تعبیر دیگر، او باید مطلوب خود را از انسان کاملی طلب کند که در روی زمین زندگی می‌کند و این عشق را باید به جایی برساند که کاملاً در او فانی شده تا از طریق او به رستگاری و حیات جاودانی دست یابد. این سخن در واقع ترجمان برخی از آیات قرآن است که آدمیان را به پیروی کامل از رسول اعظم (ص) دعوت می‌کند و حتی آن حضرت را نسبت به انسان‌ها از خودشان نیز نزدیک‌تر معرفی می‌کند. آیات قرآن در این زمینه مطلب را به چند جور طرح کرده است: ۱- الگوگیری کامل از پیامبر (ص) به عنوان مصداق کامل انسان کامل ﴿لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة﴾؛ «پیامبر خدا برای شما الگوی کاملی است»؛ ۲- پذیرش ولایت پیامبر و سایر مصداق انسان کامل ﴿انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا﴾؛ ۳- ترجیح پیامبر (ص) بر خود ﴿النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم﴾؛ «پیامبر به مومنان از خودشان اولی است». نکته جالب‌تر اینکه قرآن اطاعت از پیامبر را مایه نجات و رستگاری مومنان می‌داند: ﴿و من یطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظیماً﴾؛ «هر کس از خدا و پیامبرش اطاعت کند به رستگاری عظیمی دست می‌یابد». مولوی همین مؤلفه‌ها را درباره پیامبر به تصویر کشیده است (ن. ک: قنبری، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۱۱).

نجات بخشی انسان کامل مدیون و مرهون اوصافی است که در خود محقق ساخته است. او تمام استعدادهای وجودی‌اش را به عقل مبدل کرده، صفات الهی را در خود متجلی ساخته است؛ به گونه‌ای که دیدار با او به منزله دیدار با خدا تلقی می‌شود. علاوه بر این، مظهر ربوبیت پرودگار گشته است و بسان او اوصاف به ظاهر متضاد و متناقضی را نمایان می‌کند که به واقع متضاد و متناقض نیستند، بلکه مکمل هم‌اند؛ چه، ایشان نسبت به خدا در اوج عبودیت‌اند و نسبت به بندگان خدا در اوج ربوبیت‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۴: فصل آدمی). از این رو، اگر مولوی به اینان به دیده عظمت می‌نگرد بی‌راهه نرفته و فرد پرستی

۱. سورة احزاب، آیه ۲۷

۲. سورة مائده، آیه ۵۵

۳. سورة احزاب، آیه ۶

۴. سورة احزاب، آیه ۷۱

نمی‌کند، بلکه مدح و ستایش اینان از راه‌ها و عوامل نجات به شمار می‌رود و حتی اوصاف نجات‌بخش الهی را به ایشان نسبت می‌دهد و صورتشان را خاک و وجود حقیقی‌شان را افلاکی می‌شمارد.

صورتش بر خاک و جان بر لامکان	لا مکانی فوق وهم سالکان
بل مکان و لامکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی چارجو

(مولوی، مثنوی: ۱/۱۵۸۱-۱۵۸۳)

اینان سجده‌گاه لامکان در مکان‌اند؛ زیرا گیرندگان انوار الهی‌اند. اگر چنین نبود دلیلی نداشت که فرشتگان بر آدم خاکی سجده کنند.

سجده‌گاه لامکانی در مکان	مربلیسان را ز تو ویران دکان
که چرا من خدمت این طین کنم	صورتی را من لقب چون دین کنم
نیست صورت چشم را نیکو بمال	تا ببینی شعله نور جلال

(همان: ۶/۴۵۸۵-۴۵۸۷)

۴-۳. موانع نجات

علل و عوامل اسارت‌آور به عنوان مانع نجات محسوب می‌شوند. این موانع به دو دسته تقسیم می‌شوند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۴-۳-۱. موانع معرفتی و نظری

مراد از موانع نظری نگرش‌هایی است که می‌توان درباره انسان داشت؛ به این معنا که اگر او را صرفاً موجودی محدود و محصور به امور دنیوی و یا کاملاً مجرد بدانیم بسا که نتوانیم از نجات او سخن به میان بیاوریم پس در این نگرش به انسان، مقوله‌ای به نام درد و رنج و به تبع آن نجات قابل طرح نیست. این امر در واقع ناشی از عدم شناخت ماهیت انسان است. علاوه بر این، اگر انسان را موجودی غیر قابل نجات بدانیم باز امکان سخن گفتن از نجات مهیا نمی‌شود. از این رو، مولوی هر نظر و نگره‌ای را که در انسان این توانمندی را ملاحظه

نکند جزو موانع نظری شناخت نجات تلقی می‌کند و نهیب می‌زند که انسان به این تن و حتی استعدادهای ظاهری خلاصه نمی‌شود، بلکه امکانات و استعدادهای مختلفی در وجود اوست که عدم توجه به آنها می‌تواند موجب محرومیت یا تأخیر او از نجات شود.

اگر این موانع حاصل شوند هر کدام می‌توانند به عنوان یک مانع در راه رهایی و نجات انسان مطرح شوند. یکی از آنها عدم معرفت به ماهیت انسان است. از نظر مولوی سالک جویای نجات باید بداند که انسان نسخه‌نامه الهی و آینه جمال پادشاهی خداوند و مظهر اشعه مفاتیح الغیب است و شناخت و تحقق اوصاف الهی در وجود انسان می‌تواند قفل‌های زیادی را بگشاید. بی‌شک بی‌توجهی به این اوصاف مانعی در طریق نجات خواهد بود.

آدم اصطربلاب اوصاف علوست وصف ادم مظهر آیات اوست

(مولوی، مثنوی: ۳۱۳۸/۶)

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهیش را آینه‌ای

پس صفای بی‌حدودش داد او و آنگه از ظلمت ضدش بنهاد او

(همان: ۲۱۵۳/۶-۲۱۵۴)

عدم شناخت این موقعیت انسان، دست کم باعث خواهد شد که شخص درصدد شکوفایی چنین اوصافش بر نیاید و وی را از نجات محروم سازد. علاوه بر این، در انسان‌شناسی مولوی، این صفات انعکاس اوصاف الهی بوده و هر کس بدان‌ها توجه کند در واقع به خدا توجه کرده و زمینه‌ساز نجات خویش می‌شود. عکس این قضیه هم صادق است در نتیجه غفلت از آنها موجب گرفتاری آدمی خواهد شد.

مولوی از این دسته آدمیان که گرفتار موانع نظری نجات‌اند با عنوان کودک یاد می‌کند که به موجودی‌های سطحی قناعت کرده‌اند و از ژرف‌نگری به درونشان غافل‌اند؛ محبوب بودن و عدم شناخت درست و دقیق انسان از علل تحقق این موانع‌اند (همان: ۳۳۴۲/۵ و ۳۳۴۴).

مولوی در مقابل به آدمیان هشدار می‌دهد که بی‌توجهی به این امور موجب گرفتاری انسان بوده، مانع دستیابی به شناخت درست انسان می‌شود و در نتیجه مانع دستیابی به نجات خواهد شد. فروش خود به کمتر از نجات، ارزان فروشی است که در مثنوی زیادی به چشم می‌خورد.

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چینی خویش را ارزان فروش
(مولوی، مثنوی: ۳۵۷۶/۵)

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی تو چرا خود منت باده کشی؟
(همان: ۳۵۷۳/۵)

مانع دیگر نجات، خدانشناسی است که این امر باعث می‌شود آدمی سطحی‌نگر شده از دریای وجود به شناخت کف‌های آن قناعت کند. انسانی که از دریای وجود تنها کف آن را مشاهده کند از مسیر حقیقی منتهی به نجات دور افتاده و بیراهه را در پیش خواهد گرفت و دچار غبار عظیم جهل نسبت به حقیقت نجات خواهد شد (همان: ۱۰۳۴/۵، ۱۰۲۷). مولوی از همین جا نقبی به مانعی به نام شرک می‌زند که محرومان از دریای وجود گرفتار شرکی خواهند شد که همه چیز را دوگانه می‌نماید که وی از آنها با عنوان احول یادمی‌کند.

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریا ای عجب
(همان: ۱۲۷۱/۳)

بحر وحدانی‌ست، جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با احول چه گویم، هیچ هیچ
(همان: ۲۰۳۰/۶-۲۰۳۱)

۴-۳-۲. موانع عملی

موانع عملی نجات انسان به دو دسته اخلاقی-دینی و عرفانی تقسیم می‌شوند. آدمی برای دستیابی به نجات مجبور است وارد حوزه عمل به ویژه اخلاقی-دینی و عرفانی شود. برای محرومیت انسان نیز اعمالی وجود دارند که در متون دینی-اخلاقی از آنها با عنوان منهیات و مهلکات یاد می‌شود که مولوی نیز آنها را مورد توجه قرار داده است. مولوی از میان منهیات دینی، ارتکاب به گناه را مهم‌ترین عامل اسارت انسان یاد می‌کند. از مهم‌ترین گناهانی که در شرع منع شده و در اخلاق هم مورد نکوهش قرار گرفته، تکبر به معنای خوبینی و خودخواهی و خودبزرگ‌بینی است (تهانوی، ۱۸۶۲: ۱۲۴۷). مولوی این صفت را از اوصاف ابلیس می‌داند که از طریق دچار کردن سالک به آن مانع استمرار و دسترسی به مقامات و احوال متعالی می‌شود. کبر، زهر قتال و کفر محض است و تا زمانی که سالک نتواند خود را از این مهلکه نجات دهد روی رهایی و نجات را نخواهد دید.

این تکبر زهر قاتل دان که هست	از می‌پر زهر شد آن گیج مست
بعد یک دم زهر بر جاننش فتد	زهر در جاننش کند داد و ستد
چون که شاهی دست یابد بر شاهی	بکشدش یا باز دارد در چاهی
گر نه زهر است آن تکبر پس چرا	کشت شه را بی‌گناه و بی‌خطا

(مولوی، مثنوی: ۲۷۴۱/۴، ۲۷۴۹، ۲۷۵۱، ۲۷۵۳)

کبر، ناشی از عدم معرفت و نگرش ژرف است. وقتی شخص ظاهرگرا باشد به لایه‌های روین شخصیت خود می‌نگرد و شیفته آن می‌شود. رفته رفته که این لایه‌ها افزون‌تر شده و او را از خود واقعی‌اش فراتر برده صفت تکبر در او محقق می‌سازد. پس تکبر محصول نهادن پوست بر پوست است.

این تکبر از نتیجه پوست است جاه و مال آن کبر را زان دوست است

این تکبر چیست غفلت از لباب منجمد چون غفلت یخ ز آفتاب
(همان: ۵/ ۱۹۴۰-۱۹۴۱)

دنیا دوستی هم از موانع جدی نجات انسان است. دنیا اگر وارد وجود آدمی شود، مایه و پایه اسارت وی و اگر مرکب حرکت وی گردد، باعث نجاتش خواهد شد.

آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است
(همان: ۱/ ۹۸۵)

تعلق به دنیا از دنیا زندانی می‌سازد که ساکنان آن اسیران آن‌اند. سالک ژرف‌نگر می‌تواند به باطن دنیا بنگرد تا صفت اسارت وری‌اش را باز شناخته و درصدد رهایی از آن برآید. زندان شدن جهان از آن جهت است که به تعبیر مولوی از جنس آدمیان است. هم جنس‌ها می‌توانند باعث اسارت آدمیان شوند. برای رفع حصر بناچار باید از هم‌جنسی گذشت. اگر این فراتر رفتن از هم‌جنسی حاصل شود آنگاه امکان رهایی برای او فراهم می‌آید. فرد گرفتار مانع نجات در دنیا می‌ماند و به ژرفای آن پی نمی‌برد.

این جهان خود جنس جان‌های شماس است هین روید آن سو که صحرای شماس
بر سگان بگذار این مردار را خرد بشکن شیشه پندار را
(همان: ۱/ ۵۲۵، ۹۸۲)

سایر گناهان دینی و خطاهای اخلاقی عموماً در قالب این دو ردیلت قابل جمع‌اند و عموماً آثار و نتایج آنها به شمار می‌آیند که مولوی به همه آنها نیز به طور جداگانه پرداخته و سهم آنها در اسارت انسان را بازگو کرده است (ن. ک: همایی، جلد ۱، ۱۳۸۵: ۱۲۹-۱۳۵).

۴-۳-۳. مصادیق نجات

مولوی دو دسته مصداق برای نجات تعیین می‌کند: مصادیق عام و ملموس نجات که به نوع انسان برمی‌گردد و آدمیان همواره دنبال طالب آن‌اند و مصادیق خاص که از انسان‌شناسی ویژه عرفانی وی نشأت گرفته است. مولوی در این نگرش تمثیل پرنده را به کار می‌برد که اسیر قفس شده و تلاش می‌کند تا خود را از محدوده‌های آن برهاند و به گلستانی برگردد که از آنجا تبعید شده است. منتها این گلستان در عالمی ورای این عالم قرار دارد که برای رسیدن به آن باید بال‌های پرواز داشت والا امکان رسیدن فراهم نخواهد شد. پرنده روح انسان به هر دلیلی نتواند پرواز کند، دچار درد و رنج خواهد شد.

مرغ پرنده چو ماند در زمین باشد اندر غصه و درد و حنین
مرغ خانه بر زمین خوش می‌رود دانه چین و شاد و شاطر می‌دود
(مولوی، مثنوی: ۵/ ۸۲۰-۸۲۱)

با این توصیفات مولوی در داستان طوطی و بازرگان نجات را به تحقق مرگ اختیاری مشروط کرده است. با وجود ای که این به روی همگان باز است آن را طلب نمی‌کنند؛ چه، تردیدی نیست که این دسته از مصادیق نجات مشروط به داشتن معرفت به زندان بودن تن و ضرورت کوچیدن از آن است.

وقتی خواجه پیغام طوطیان هندوستان را به طوطی در قفس داد، او لرزید و افتاد و مرد و چون بازرگان این وضعیت را دید او را رها کرد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۷۴). پس معلوم می‌شود که: ۱- اولاً تن قفس و زندان روح است؛ ۲- روح مدتی در این قفس زندانی بوده است؛ ۳- معرفت راه نجات است و بدون آن نجات امکان‌پذیر نیست؛ ۴- بدون مرشد و راهبر هرگز معرفت حاصل نمی‌شود؛ ۵- روح پیش از گرفتاری در قفس تن در عالم ملکوت وجود داشته است و ۶- این روح نماینده روح کلی الهی است، نه تنها در درون مردان خدا جایگزین شده، بلکه در وجود تمام کاینات تجلی یافته است، اما سایر افراد از وجود چنین گوهری در درونشان ناآگاه‌اند.

در دیوان شمس هم مرگ از این زوایه مورد بررسی قرار گرفته است. مولوی در برخی از غزلیاتش مردن اختیاری را راه مرگ دانسته است و مرگ پیش معشوق را عامل نجات معرفی کرده است (مولوی، ۱۳۶۳: غزل ۶۳۶).

در این قسمت نیز دو دسته مصداق وجود دارد: دنیوی و اخروی. مصادیق دنیوی عبارتند از نجات از اموری که به لحاظ روحی- روانی و اخلاقی برای انسان نامطلوب‌اند؛ مانند ناامیدی که اگر شخص بداند که خدا رحیم است هرگز به دام این نامطلوب روانی نمی‌افتد و از دام آن نجات می‌یابد (کاشفی، ۱۳۷۵: ۸۹). اخروی هم مانند دوزخ که آدمی می‌تواند با انجام اعمالی از دوزخ نجات یابد (مولوی، مثنوی: ۱۸۱۴/۵-۱۸۳۰). از نظر مولوی کسانی که دچار ناهنجاری‌های اخلاقی هستند به نوعی گرفتارند و باید از طریق عمل به فضایل اخلاقی خود را نجات دهند. پس حسن خلق پلکان نجات است:

هر کرا خوی نکو باشد برست هر کسی کاو شیشه‌دل باشد شکست
(کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۶۴)

مولوی صفاتی از قبیل صدق، وفا، جود، شکر، رضا، قناعت، توکل، عزت نفس، تواضع، حلم، غضب و اخلاص را از جمله فضایل اخلاقی می‌داند که در نجات انسان نقش بسیار اساسی دارند (ن. ک: زمانی، ۱۳۸۱: ۲۶۳-۳۰۷).

پس طی طریق عرفانی در نظام‌های وحدت شهودی وصل به حق را دربر دارد و انسان را به هستی حقیقی پیوند می‌دهد. از این جهت است که مولوی آدمی را آن‌نی‌ای می‌داند که نوایش از خداست و خدا را جانِ جان می‌داند (مولوی، مثنوی: ۵۹۹/۱-۶۰۱). علاوه بر این، وجود انسان را عدم هستی‌نما (همان: ۶۰۲/۱) و شبیه به عکمی که حرکتش از باد است، تلقی می‌کند (همان: ۶۰۳/۱) و نهایت آنکه باد و بود انسان از خدا (همان: ۶۰۵/۱) بوده و رهایی از هستی کاذب و رسیدن به هستی حقیقی پارادایم رهایی‌پرنده در قفس است.

۴-۴. انواع نجات

نجات یا فردی است یا اجتماعی. مراد از نجات فردی آن است که شخص به تنهایی و با بهره‌گیری از عوامل درونی و یا بیرونی خود، خود را از معضل، مسأله، مشکل یا بحران در دنیا یا عقبی نجات دهد، اما نجات اجتماعی آن است که جمعی با توسل به امکانات و ابزارهایی که حاصل زیست اجتماعی آنان است خود را از مسأله، مشکل، معضل یا بحرانی نجات دهند. شرط چنین نجات آن است که در گرو همیاری جمعی باشد.

روشن است که اولویت با نجات فردی است؛ زیرا اگر افراد نجات یابند خواهند توانست با اراده جمعی‌شان جامعه را تشکیل دهند و نجات اجتماعی را نیز محقق سازند مگر آنکه معتقد شویم که نیازهایی وجود دارند که جز از طریق اجتماع برطرف نشوند و امکان نجات تنها از این طریق میسر و مقدور باشد. بنابراین، همه ادیان و مکاتبی که در اندیشه نجات انسان بوده‌اند، عموماً بر نجات فردی از جنبه روحی تأکید داشته‌اند و از نجات بدن و تن انسان سخن نگفته‌اند. البته منظور این نبود که نجات جمعی ارزش و اهمیتی ندارد، بلکه مراد این بوده است که اگر افراد نجات یابند قطعاً جامعه نجات خواهد یافت؛ این در حالی است که عکس این قضیه همیشه صادق نبوده است، زیرا ممکن است قومی در اثر کوشش فردی یک جا نجات یابند، اما رنج‌های درونی، تک‌تک افراد جامعه نجات یافته را در گیر خود کرده باشد.

۴-۵. معرفت‌شناسی نجات

مراد از معرفت‌شناسی نجات آن است که از کجا می‌فهمیم که خود ما یا هر انسان دیگری «نجات یافته» است؟ در جواب باید گفت که نجات آثار و نشانه‌هایی دارد که از طریق آنها می‌توان تشخیص داد که خودمان یا فرد دیگری اهل نجات است. در واقع نشانه‌های نجات را باید در دستاوردهای آن جست؛ چه، انسان نجات یافته دستاوردهایی دارد که هر یک از آنها می‌تواند به عنوان نشانه‌ها و آثار نجات‌یافتگی تلقی شوند.

دستاوردهای نجات‌یافتگان را همانند خود نجات به دو دسته فردی و اجتماعی می‌توان تقسیم کرد. دستاوردهای فردی با راه‌ها و عوامل نجات کاملاً متناظر است به این معنا که

اخلاقی زیستن باعث بهره‌مندی شخص نجات یافته از آثار فضایل برخوردار خواهد شد. پیشتر اشاره کردیم که اخلاقی زیستن از راه‌ها و عوامل نجات محسوب می‌شود. طبیعتاً نظر مولوی معطوف به همه فضیلت‌های اخلاقی است، اما در مثنوی برخی از آنها به صراحت یاد شده و مولوی نظر خود را راجع به آنها اعلام کرده است که ذیلاً بیان می‌شوند:

۴-۵-۱. ادب

ادب، شناخت هر چیزی است که آدمی از انواع خطاها باز می‌دارد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۷). خواجه عبدالله انصاری گفته است. ادب حفظ حد است بین غلو و جفا (خواجه عبدالله، منازل السائرین: ۱۹). پس ادب به معنای ممانعت از خطا و پرهیز از افراط و تفریط است. مولوی تعریف خاصی از ادب به دست نداده است، اما مفهوم ادب به ویژه رعایت ادب در حضور مشایخ را در اشعارش زیاد به کار برده و آن را از ضروریات سلوک و ترک آن را باعث لغزش و عقب افتادگی و در نتیجه نقض و انحراف سالک دانسته است و ترک آن را موجب عقوبت سالک می‌داند و بر رعایت آن در همه احوال تأکید دارد.

ادب همانند سایر فضیلت‌های اخلاقی از راه ممارست و تمرین مکرر حاصل می‌شود و به صورت ملکه درمی‌آید. وجود ادب در آدمی نشانه نجات یافتگی و نبود آن مستوجب عقاب و عقاب آن محرومیت از لطف پروردگار است. علاوه بر این، محروم از ادب به دیگران هم آسیب می‌رساند (مولوی، مثنوی: ۷۸/۱-۷۹).

خود ادب هم در زندگی آثاری به دنبال دارد که یکی از دستاوردهای آن پر فروغ شدن زندگی فرد مؤدب است؛ به گونه‌ای که چنین فردی هرگز گرفتار ظلمات نبوده و از طریق نور ادب پرده‌های ظلمات را خواهد درید.

وز ادب معصوم و پاک آمد ملک	از ادب پرنور گشتست این فلک
شد عزازیلی زجرات رد باب	بد زگستاخی کسوف آفتاب
(مولوی، مثنوی: ۹۱/۱-۹۲)	

نتیجه دیگر ادب، برکت بخشی زندگی است. پس انسان نجات یافته در زندگی به برکت دست می‌یابد که از آثار نیکوی ادب است.

مائده از آسمان در می‌رسید بی‌صداع و بی‌فروخت و بی‌خرید
(همان: ۸۰/۱)

از نظر مولوی، ادب هم برای سالکان مطرح است و هم برای واصلان. منتها ادب این دو طبقه در سیر و سلوک با هم متفاوت است. سالک باید در ظاهر و باطن ادب را رعایت کند و لحظه‌ای از آن فروگذار نشود، اما واصلان ممکن است در ظاهر بی‌ادب به نظر برسند و در باطن (نزد و در برابر دیدگان خدا) مؤدب باشند. از این جهت مولوی تذکار می‌دهد که نه سالکان و نه عموم مردم حق ندارند واصلان را به بی‌ادبی متهم سازند چون قاعده رعایت ادب در بین این دو گروه یکسان نیست.

دل نگه دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحب دلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهر است که خدا زایشان نهان را ساتر است
پیش اهل دل ادب بر باطن است زآنکه دلشان بر سرایر فاطن است
(همان: ۳۲۱۸/۲-۳۲۲۰)

در این ابیات، مقصود مولوی ادب باطنی انسان در برابر واصلان است نه ادب باطنی خود واصلان.

از آثار دیگر رعایت ادب، پویایی جان و دل سالک در تمام مراحل سلوک و بلکه در تمام دوران زندگی است. پس انسان نجات یافته هم خود از رنج می‌رهاند و به راحتی و شادی می‌رساند و همواره ادب در این روند سهم بسزایی دارد، اما انسان بی‌ادب در نقطه مقابل هم رنج می‌برد و هم دل و رمقی برای ادامه حیات ندارد.

بی‌ادب گفتن سخن با خاص حق دل بمیراند سیه دارد ورق
(همان: ۱۷۴۰/۲)

البته مولوی برای رعایت ادب برای هر دو گروه سالک و واصل یک استثنا قایل است و آن زمانی است که عشق بر اینها غالب می‌شود. در آن صورت چون از خود بی‌خود شده‌اند حرجی بر آنها نیست؛ زیرا ادب ناخودآگاه از عاشق فانی در خدا یا در ولی او سلب می‌شود. از این جهت این دسته از اهل عرفان را تنها بر حسب ظاهر می‌توان بی‌ادب خواند نه بر حسب باطن.

این قیاس ناقصان بر کار رب جوشش عشق است نز ترک ادب
نبض عاشق بی‌ادب برمی‌جهد خویش را در کفه شه می‌نهد
(همان: ۳۶۷۷/۳-۳۶۷۸)

۴-۵-۲. خودشکنی و فروتنی

خودشکنی ملکه نفسانی را گویند که شخص بدون اینکه خود را با دیگران مقایسه کند. خود را از حدی که هست پایین‌تر حساب کند، اما اگر این کار را در برابر و در مقایسه با دیگران انجام دهد به آن تواضع گویند. مولوی هم خودشکنی و هم تواضع را طرح کرده و تحقق آنها را که از نشانه‌های نجات است مایه آرامش روحی- روانی سالک داشته است. (قس: قلانسی نسفی، ۱۳۸۵: ۲۲۱/۲۲۲)

سایه طوبی بین و خوش بخسپ سربنه در سایه، بی‌سرکش بخسپ
ظل ذلت نفسه خوش مضجعی است مستعد آن صفا را مهجعی است
(مولوی، مثنوی: ۳۳۴۵/۴-۳۳۴۶)

مبنا و منشأ تواضع در نگرش آدمی به خدا ریشه دارد؛ چه، درک عظمت پروردگار خود به خود زمینه ساز خودشکنی و تواضع آدمی است و تحقق این دو علاوه بر آنکه از تحقق نجات نشانی به دست می‌دهند، فراهم آورنده بر خورداری فرد خودشکن و متواضع از رحمت الهی را نیز نوید می‌دهند.

آب رحمت بایدت رو پست شو و آنگهان خود خمر رحمت مست شو
(همان: ۱۹۳۹/۲)

جز خضوع و بندگی و اضطرار اندر این حضرت ندارد اعتبار
(همان: ۱۳۲۳/۳)

۴-۵-۳. حزم و تأنی

حزم ضد عجله و شتاب کاری و مرادف با آینده‌نگری است. انسان متخلق به اخلاق نیکو و مترصد نجات از این صفت هرگز غفلت نمی‌کند؛ چرا که این صفت هم زمینه‌ساز نجات و هم نشانه و در عین حال علامت برخورداری از رحمت الهی است.

که تأنی هست از رحمان، یقین هست تعجیل ز شیطان لعین
(همان: ۳۴۹۷/۳)

از نظر مولوی اهل تأنی اهل تفکرند و بدون فکر و اندیشه دست به هیچ کاری نمی‌زنند و یکی از نقاط ممیزه انسان و حیوان همین تأنی است. اگر فردی از تأنی به دور باشد در واقع از انسانیت دور شده است. یکی از نشانه‌های برتری انسان را باید در این امر جست‌وجو کرد. مولوی در بیان ضرورت آن بین انسان و حیوان مقایسه‌ای به عمل می‌آورد و این سؤال را طرح می‌کند که:

پیش سگ چون لقمه نان افکنی بو کند آنگه خورد ای معتنی
او به بینی بو کند ما با خرد هم ببوییمش به عقل منتقد
(همان: ۳۴۹۸-۳۴۹۹/۳)

۴-۵-۴. صبر و حلم

بازداشت نفس از ارتکاب به منهیات را صبر گفته‌اند به تعبیری صبر درنگ کردن بر ناملایمات است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۹). این فضیلت باعث می‌شود که فرد در مقام مواجهه با اموری که موجب اعتراض و جزع و فزع می‌شود سکوت کرده غلیان درونی خود را ظاهر نسازد. از لوازم و ضروریات دستیابی به نجات، تحقق این ملکه در نفس است و بدون

آن دستیابی به هدف یاد شده امکان‌پذیر نخواهد شد. از این جهت صبر در وجودشناسی نجات‌مطرح است و هم در غایت و نشانه‌شناسی آن.

باز با خود گفت: صبر اولی‌تر است صبر تا مقصود زوتر رهبراست

(مولوی، مثنوی: ۱۸۴۶/۳)

صبر آرد آرزو را نه شتاب صبر کن والله اعلم بالصواب

(همان: ۴۰۰۳/۱)

صبر و خاموشی جذوب رحمت است وین نشان جستن نشان علت است

(همان: ۲۷۲۵/۳)

حلم نیز از آثار و نشانه‌های نجات‌یافتگی است؛ زیرا انسان حلیم به سهولت با تمام ناملایمات کنار می‌آید و تحقق چنین وضعی عین نجات‌یافتگی است. غزالی گفته است حلم از صبر و کظم غیظ بالاتر است؛ زیرا در صبر و کظم غیظ اکراه وجود دارد در حالی که در حلم با آرامش روحی همراه است.

در واقع به لحاظ تحقق حلم در انسان است که مولوی انسان نجات یافته را خداگونه می‌شمارد. وجه مشترک خدا و انسان حلیم در آن است شخص حلیم در تحمل طبیعی و آرام تمام مسائل خداگونه عمل می‌کند؛ همانطور که خدا از چیزی آشفته نمی‌شود و زودتر تصمیم نمی‌گیرد و بسان دریایی عظیم است که به هیچ وجه آلوده نمی‌گردد انسان حلیم نیز اینگونه عمل کند.

حلم ایشان کف بحر حلم ماست کف رود آید ولی دریا بجاست
خود چه گویم؟ پیش آن در این صدف نیست الا کف کف کف کف

(همان: ۲۶۷۶/۱ - ۲۶۷۷)

البته حلم اولیا از حلم دیگران به مراتب بالاتر است از این جهت حلم اینان برای دیگران قابل درک نیست:

صد هزاران حلم دارند این گروه	هر یکی حلمی از آن‌ها صد چو کوه
حلمشان بیدار را ابله کند	زیرک صدچشم را گمره کند
حلمشان همچون شراب خوب نغز	نغز نغزک بر رود بالای مغز

(همان: ۲۰۹۲/۴-۲۰۹۴)

۴-۵-۵. شادی و فرحناکی

اگر بخواهیم تمام نشانه‌های نجات‌یافتگی در یک کلام بیان کنیم باید بگوییم که انسان نجات یافته انسانی شادمان است در درون و بیرون. شادی حالتی است که به دنبال تحصیل امری محبوب و مطلوب محقق می‌شود و همیشه با رضایت نفس همراه است. انسان نجات یافته چون همیشه با محبوب‌ترین خواسته خود قرین است همیشه احساس شادی می‌کند؛ زیرا چنین شخصی در سیر و سلوک ریشه غم‌ها و ناشادمانی‌ها را خشکانده است، بلکه غم‌های او یا در واقع شادی‌اند و یا علت و زمینه به وجود آمدن آن.

فکر غم گر راه شادی می‌زند	کارسازی‌های شادی می‌کند
غم زدل هر چه بریزد یا برد	در عوض حقا که بهتر آورد

(همان: ۳۷۸/۵ و ۳۶۸۳)

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در آغاز سخن این سؤال را طرح کردیم که مولوی نجات را ارزش ذاتی می‌داند یا غیری؟ پژوهش حاضر نشان داد که مولوی نجات را در دو حوزه فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی بررسی کرده و دو رأی متفاوت برای آنها ارائه می‌کند. اگر متعلق و نوع نجات فردی و دنیوی باشد در آن صورت نجات را ارزش با مطلوب ذاتی می‌داند؛ یعنی دستیابی به نجات خودش هدف سلوک به معنای عام یا خاص خواهد بود. اما اگر متعلق و نوع نجات فردی و اخروی باشد در آن صورت دو حالت پیدا می‌کند به این معنا که اگر سالک مراد از سلوک خود را معطوف به رهایی از جهنم و برخورداری از نعمات الهی بداند و همین معنا از نجات را دنبال کند باز مطلوب ذاتی خواهد شد، اما اگر قصد سالک از

سلوک نجات در دنیا و یا آخرت باشد هدف آن شهود، وصال یا اتحاد با خدا باشد در آن صورت نجات مطلوبی غیري خواهد شد؛ زیرا فرض بر این است که اهل نجات و رهایی به شهود و وصال و وحدت با خدا نایل آیند. وی بر این اساس انسان را موجودی نیازمند نجات، اما توانمند به آن می‌داند و جهان را نیز جهانی گرفتار کننده تلقی کرده و اخلاق، الهام، عنایت خدا و اولیا را جزو عوامل نجات می‌شمارد. علاوه بر این، در معرفت و نشانه‌شناسی نجات؛ ادب، حزم، صبر و حلم را جزو نشانه‌های نجات می‌داند. ضمن اینکه عدم تحقق علل و عوامل نجات را جزو موانع نجات به حساب می‌آورد. خلاصه کلام اینکه مولوی برای عارفان و سالکان، نجات را نقبی برای وصال و شهود و وحدت می‌داند و برای سایر افراد، خود نجات را هدف زندگی برمی‌شمارد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Hossein Arian



<http://orcid.org/0000-0002-8345-8687>

Bakhshali Ghanbari



<http://orcid.org/0000-0003-3786-2125>

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۵). ترجمه حسین استاد ولی. تهران: انتشارات اسوه.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۳). نقش / لفصوص. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۳). صد میدان. به کوشش عبدالغفور روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۳). منازل السائرین. به کوشش عبدالغفور روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی.

تهانوی، محمد علی الفاروق. (۱۸۶۲م). کشف اصطلاحات الفنون. هند: کلکته.

- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷). *التعريفات*. ترجمه سید حسن عرب و سیما نوربخش. تهران: انتشارات فرزاد.
- دوپاتن، آلن. (۱۳۸۵). *تسلی بخش‌های فلسفه*. ترجمه عرفان ثابتي. چاپ سوم. تهران: انتشارات ققنوس.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *بحر در کوزه*. تهران: انتشارات عملی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). *سرّنی*. (۲ جلد). تهران: انتشارات علمی.
- قلانسی نسفی، عبدالله بن محمد ابوبکر. (۱۳۸۵). *ارشاد*. تصحیح: عارف نوشاهی. تهران: انتشارات میراث مکتوب.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۱). *میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی)*. تهران: انتشارات نی.
- غزالی، امام محمد. (بی تا). *احیاء علوم‌الدین*. تحقیق الحافظ العراقي. دارالکتاب العربی.
- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۶). *تحلیل نگرش مولوی درباره پیامبر اعظم*. نشریه پژوهش ادبیات فارسی، (۹)، ۲۰۹-۲۳۲.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۸۳). *لب لباب*. به کوشش: سیدنصرالله تقوی. تهران: انتشارات اساطیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). *کلیات شمس تبریزی*، (۱۰ جلد). تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، (۴ جلد). به تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۶). *مولوی نامه (مولوی چه می گوید)*. (۲ جلد). تهران: انتشارات هما.

References

- The Holy *Quran*. (2006). Translated by Hossein Ostad Vali. Tehran: Asvah Publications. [In Persian]
- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (2004). *NaghshAlfusus*. Edited by William Chittick, Tehran: Iranian Institute of Philosophy and Wisdom Education and Research. [In Persian]
- Elyadhe, Mircha. (2006). *Religious Studies*, translated by Baha' al-Din Khorramshahi. Tehran: Humanities Research Institute Publications. [In Persian]
- Ansari, Khajeh Abdullah. (2004). *Sad Maidan*. Edited by Abdul Ghafoor Ravan Farhadi. Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
- Ansari, Khajeh Abdullah. (2004). *ManazelAlsaerin*. Edited by Abdul Ghafoor Ravan Farhadi. Tehran: Mowla Publications. [In Persian]

- Tahanvi, Muhammad Ali al-Farooq. (1862 AD). *The Explorer of Art Terms*. India: Calcutta Publications. [In Persian]
- Jorjani, Mir Seyed Sharif. (1377). *Altarifaf*. Translated by Seyyed Hassan Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan Publications. [In Persian]
- Du Patton, Alan. (1385). *The Comforts of Philosophy*. Translated by Erfan Sabeti. Third edition. Tehran: Qognoos Publications. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abdul-Hosseini. (1378). *The Sea in the Jar*. Tehran: Amali Publications. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abdul-Hosseini. (1372). *The Secret of the Ney*. (2 volumes). Tehran: Elmi Publications. [In Persian]
- Qalansi Nasvi, Abdullah ibn Muhammad Abu Bakr (1385). *Guidance*. Edited by: Arif Noshahi. Tehran: Mirath Maktoob Publications. [In Persian]
- Zamani, Karim (1381). *Minager-e-Ishq* (A Thematic Commentary on the Mathnawi). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Ghazali, Imam Muhammad (n.d.). *Ihya' Ulum-e-Din*. Edited by: Al-Hafiz Al-Iraqi. Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Persian]
- Ghanbari, Bakhsh Ali. (2007). *Analysis of Rumi's attitude towards the Holy Prophet*. *Persian Literature Research*, (9), 209-232. [In Persian]
- Kashefi, Mullah Hossein. (2004). *Lobb Lobab*. With the efforts of Seyyed Nasrallah Taghavi. Tehran: Asateer Publications. [In Persian]
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad. (2004). *Kolyat Shams Tabrizi*, (10 volumes). Edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad. (1984). *Mathnawi Mavavi*, (4 volumes). Edited by: Reynold Nicholson. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Homaie, Jalal al-Din. (1987). *Molavi Nameh* (What Molavi Says). (2 volumes). Tehran: Homa Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: آریان، حسین، قنبری، بخشعلی. (۱۴۰۴). وجودشناسی و معرفت‌شناسی نجات انسان در مثنوی مولانای مولانا، عرفان پژوهی در ادبیات، (۷)، ۴، ۲۲۷-۲۶۴.

Doi: 10.22054/msil.2025.82827.1156



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Representation of Mystical Culture and Tradition in the Novel Toubā va Ma'na-ye Šab (Touba and Meaning of Night)

Nayyereh Kanani* 

PhD in Persian Language and Literature,
Faculty of Humanities, Semnan University,
Semnan, Iran

Hamid Reza Tavakkoli 

Associate Professor of Persian Language
and Literature, Department of Persian
Language and Literature, Faculty of
Persian Literature and Foreign Languages,
Semnan University, Iran

Accepted: 26/06/2025

Received: 22/11/2024

Extended Abstract

1. Introduction

Gnostic culture and tradition is one of the important discourses that has been prevalent in our culture since the past and has maintained its influence. This culture, under the influence of modern and post-

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

. This article is taken from the first author's doctoral dissertation in Persian Language and Literature, which was presented at Semnan University.

* Corresponding Author: nayyerehkanani@gmail.com

How to Cite: Kanani, N., Tavakkoli, H.R.. (2025) Representation of Mystical Culture and Tradition in the Novel Toubā va Ma'na-ye Šab (Touba and Meaning of Night). *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 7, 265. 310. doi: 10.22054/MSIL.2025.83051.1158

modern developments, has undergone transformation and created new spaces; Spaces that are different from the traditional view of mysticism and sometimes criticize it. Propositions of this culture have continued to exist in the contemporary world and in Persian literature. Mystical culture is also reflected in contemporary novels. But over time, it has distanced itself from the traditional spaces and has appeared in other forms; In such a way that its effects can be recovered explicitly or indirectly in the structure and content of some of these novels. From this point of view, these structures are one of the platforms for introducing mystical heritage and its study can introduce us to it. The novel *Toubā va ma'na-ye Šab* (Touba and Meaning of Night) is one of the important works of Shahrnoush Parsipour, which has mystical elements in it.

Research Question(s)

The research questions are: How is mystical culture and tradition, as one of the important pillars of our culture, reflected in the structure of the novel *Toubā va ma'na-ye Šab* (Tuba and the Meaning of the Night), and which elements are adapted from it? Also, what encounters with the value of mystical heritage have taken place in the structure of this novel?

2. Literature Review

A review of research in this field shows that although some works have addressed the topic of mysticism in the contemporary period, most of their focus has been on quasi-mystical tendencies.

Among other works, the most relevant is “Analysis of Dedication to Preceptor in Shahrnoush Parsipour’s Novels: Case Study of *Sag va Zēmēstān-e Boland* (The Dog and the Long Winter) and *Toubā va ma'na-ye Šab* (Touba and Meaning of Night)” (Farhadi et al., 2019), which deals with only one of the mystical categories in this novel, namely, devotion to the elder, and concludes that devotion to the elder is incompatible with the evaluative spirit of man in the contemporary

world. In *Zēndēghī dar Āyyīnēh* (Life in the Mirror) (Yavari, 2005), in addition to introducing the story of Tooba and the Meaning of Night and a Jungian analysis of this story, an explanation of the structure and texture of the book and the interconnected and interconnected connection of the characters is presented. In the section “The Story of Tooba’s House and the Story of Iran” from the book *Persian Story and the Story of Modernity in Iran* (Yavari, 2009: 83-107), a mystical explanation of the story of Tooba and the Meaning of Night is presented. In “Representation of Mystical Discourse in the Novel *Jazīrēye Sarghardān va Sārbān Sarghardān* (The Wandering Island and the Wandering Captains)” (Safri and Zaheri, 2018), mystical discourse is divided into three categories: traditional, modern, and semi-modern, and the authors’ mystical perspectives and the recognition of postmodern components in the transmission of pseudo-mystical concepts are explained. In “Mystical Trends in Contemporary Persian Novels (From the Thirties to the Eighties)” (Farhadi, 2018), mystical and pseudo-mystical tendencies in contemporary novels of these decades are analyzed. In “Investigating the Capacities of Story Elements in Reflecting Mystical Attitudes (Based on a Selection of Contemporary Novels)” (Dasht-e-Bash-e-Podnak, 2019), the way mysticism is represented in the plot of the story and the pseudo-mystical components are examined.

.3. Methodology

In the present study, an attempt has been made to identify and explain the propositions related to mystical culture and tradition in this novel using a descriptive-analytical method. With this review, it is possible to present some indicators of the flow of mysticism and introduce the place of mystical culture and tradition in the contemporary period.

4. Results

The analytical aspect of the research, which is the result of posing questions and answering hypotheses, shows that in this novel,