

The reasons for the anguish against Adam by the mystical look of Attar and Rumi

Mansoor Nik Panah¹

1. Associate Professor of Saravan Higher Education Complex and Lecturer of Zahedan Farhangian University, m.nikpanah@yahoo.com

Abstract

The creation of man and what happened at the time of creation are subjects that have been the subject of many intellectuals and religious schools. In the meantime, the mystical look at the subject of human creation and the prostration of angels against this new creature with a particular angle of view can have its own special effects. Among these mystics Attar and Rumi have a prominent place in both mysticism and Persian literature. The reflection of human creation and its existence on it is not hidden from the eyes of these poets. In this essay, the author intends to examine the works of these two poets from the perspective of praying against the new creature of God and arrange their reasons. Looking at all the works of these two poets, there are reasons for the deception: the virtue of the heart in human existence as the airport and the footsteps of God, the spiritual dimension of human dignity, soul and soul, and the creature that can evolve even to the realm of al-Quds and the right to exist. It is, ... part of the context that two poets have put forth on other kinds of creations for the sake of human virtue.

Key words: grade, Rumi, Sajjud, angels.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

سجود ملائکه در برابر آدم با نگاه عارفانه عطار و مولوی

منصور نیک پناه^۱

چکیده:

آفرینش انسان و اتفاقاتی که در زمان آفرینش رخ داد از موضوعاتی است که دست‌مایه بسیاری از صاحب نظران و مکاتب فکری و مذهبی گردیده است. در این میان نگاه عرفا به موضوع آفرینش انسان و سجده ملائک در برابر این مخلوق جدید با زاویه دید خاص می‌تواند جلوه‌های ویژه خود را داشته باشد. در بین این عرفا عطار و مولانا جایگاه برجسته‌یی هم در عرفان و هم ادبیات فارسی دارند. بازتاب خلقت آدمی و سجود در برابر آن از چشم این سرایندگان پوشیده نمانده است. در این مقاله نویسنده بر آن است تا آثار این دو شاعر را از منظر نماز بردن در برابر مخلوق جدید خداوند بررسی و دلایل آن را تنظیم نماید. با نگرشی به کلیه آثار این دو شاعر دلایلی از قبیل: فضیلت وجود دل در وجود انسان به عنوان فرودگاه و قدمگاه خداوند، بعد روحی انسان که سبب شرافت می‌گردد، جان و نفس، و موجودی که امکان تکاملش حتی تا عالم قدس و محضر حق وجود دارد،... بخشی از زمینه‌های است که دو شاعر جهت فضیلت انسان بر انواع دیگر آفریده‌ها بیان نموده‌اند.

کلید واژه‌ها: عطار، مولوی، سجود، ملائکه.

۱. مقدمه

ماجرای خلقت آدم که در قرآن کریم آمده است دستمایه تعبیرات لطیف عارفان در این باب شده است؛ خداوند اراده کرد تا خلیفه ای در زمین بگمارد، فرشتگان پرسیدند: «آیا کسی را در زمین خلیفه می کنی که در زمین فساد کند و خون ها بریزد؟ و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می کنیم. خداوند فرمود: من چیزی می دانم که شما نمی دانید...» (بقره/۳۰-۳۲).

عطار با نگاه زیبا اصلاً آفرینش را دارای مبدا خاص نمی داند، و انسان را ازلی و ابدی می داند. هستی ناقص بشری را به کنار می نهد و از وجود جزوی خویش جدا می شود، در چنین حالی است که جهان را هیچ گاه از خویش خالی نمی بیند و اصلاً خود را از زمان و مکان برتر می یابد:

زان پیش که بودها نبودست	بود تو ز ما جدا نبودست
چون بود تو بود، بود ما بود	کی بود که بود ما نبودست؟!
ما بر در تو چو خاک بودیم	نه آب و نه گل، هوا نبودست
در صدر محبت نشانیدیم	زان پیش که حرف لانبودست
دریای تو جوش سر بر آورد	پر شد همه جا و جا نبودست

(عطار، ۱۳۶۶: ۱۸۴)

این اصالت وجود را در تمثیل طوطی بازنموده است:

طوطی ای کاید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون توست، آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو بر این و آن
چون شنید آن مرغ کآن طوطی چه کرد	پس بلرزید او فتاد و گشت سرد

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۲، ۱۲۱)

«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» این در واقع تجلی علمی حق است: «تجلی علمی که از آن به فیض اقدس» نیر تعبیر می کنند. این تجلی از لحاظ رتبی (نه زمانی) سابق بر تجلی بعدی

است و عبارت است از تجلی خدای تعالی در علم ذاتی خویش، به صورت همه ممکنات، یا عیان ثابته، که وجودشان بالقوه است و با تجلی بعدی بالفعل می‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸). خلقت که تجلی ذات و شهودی است در شعر هر دو شاعر منعکس گردیده است. عرفا از جمله عطار به تبع قرآن، معتقدند که خداوند گل وجود آدمی را چهل بامداد به دست خویش سرشته است:

دوست چهل بامداد، در گل ما داشت دست تا چو گل از دست دوست، دست به دست آمدم
شست در افکند یار بر سر دریای عشق تا ز پی چل صباح جمله به شست آمدم
(عطار، ۱۳۶۶: ۵۸)

مایه آفرینش انسان، آنگونه که مولوی در ابیات ذیل ذکر نموده، از گل است:
گفت که نسبت مرا از خاکدانش نام اصلی کمترین بندگانش...
نسبت اصلم ز خاک و آب و گل آب و گل را داد یزدان، جان و دل
اصل ما و اصل جمله سرکشان هست از خاکی و آن را صد نشان
(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۴، ۲۰۳)

مولانا به شرح واقعه آفرینش نیز پرداخته است:

گفت یزدان زود عزرائیل را که ببین آن خاک پر تخیل را
آن ضعیف زال ظالم را بیاب مشت خاکی، هین بیاور با شتاب
رفت عزرائیل سرهنگ قضا سوی کره خاک بهر اقتضا...
(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۵، ۱۰۶)

اینکه خداوند به جای امر کن یکون (ابداع و صنع) به خلقت و تکوین می‌پردازد حکمتی دارد:

درس گوید شب به شب تدریج را در تائی بر دهد تفریح را
در تائی گوید ای عجول خام پایه پایه بر توان رفتن به بام
(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۶، ۹۷)

لیکن اینکه پس از آفرینش به چه دلیلی ملائکه باید در برابر انسان سجده کنند؛ یعنی در واقع، دلایل فضیلت آدمی بر فرشتگان چیست در شعر دو شاعر بررسی و تدوین می‌گردد.

۱-۱. بیان مساله

پرداختن به مساله خلقت انسان و کیفیت آن در کلیه ادیان و مذاهب به گونه‌ی مورد توجه قرار گرفته و با تحلیل و براهین متنوع و متعدد به آن پرداخته‌اند. در این میان، عرفا با نگاه لطیف مساله خلقت را مد نظر قرار داده‌اند، موضوع سجده فرشتگان در برابر آدم و دلایل فضیلت انسان بر آنها از بن مایه‌هایی است که لابلاي متون عرفانی جنبه‌ی پربرنگی دارد. اینکه دو شاعر عارف مطرح همچون عطار و مولانا به این موضوع پرداخته‌اند، مساله‌ی است که در این تحقیق به آن پرداخته می‌شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش

اگرچه این موضوع، با این زاویه نگاه در شعر مورد بررسی قرار نگرفته است و حتی در دیگر شاخه‌ها علم هم کمتر به آن عنایت گردیده است، لیکن مباحثی نزدیک به آن را می‌توان جستجو نمود، از جمله:

-محمد قراگوزلو در مقاله با عنوان: پژوهشی در مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناسی عرفان نظری شاعر شیعی، گوشه‌ی چشمی به جان و جهان در آفرینش توجه کرده است. این مقاله در کیهان فرهنگی شماره دویست و دوازده به چاپ رسیده است.

-انوشا قهاری (۱۳۸۴) در مقاله با عنوان داستان آفرینش در مثنوی مولانا و دیگر آثار صوفیانه به سولاتی همچون: آفرینش الهی دلیل حضور ما در جهان است. اما آیا براستی می‌دانیم از کجا آمده‌ایم؟ و زبهر چه آمده‌ایم؟ یا انجام کار چیست؟ دغدغه این چرایی‌ها در ذهن و زبان بسیاری موج می‌زند و پاسخ آنان حکایت از تلاشی است که برای تخفیف دل‌نگرانی‌های بشری داشته‌اند. این مقاله در پژوهش نامه ادب حماسی به چاپ رسیده است.

-عبدالرضا سیف (۱۳۸۰) در مقاله: داستان آفرینش آدم (ع) در مثنوی معنوی معتقد است، حضرت آدم (ع)، در مثنوی بیانگر حرکت سالکی است که از آغاز معرفت به نهایت کمال می‌رسد. آدم، پله پله از مقامات تبیل تا فنا به ملاقات الهی دست می‌یابد. این سیری که

مولانا از آدم بیان می دارد برگرفته از قرآن و تفاسیر آنست. آدم در مثنوی شیخ کاملی است که از سوی خدا آمده است و با توبه و تضرع و دعا به سوی او باز می گردد.

-زهرا السادات موسوی و عبدالحسین فرزاد(۱۳۹۴) در مقاله: «تجلی اشارات عرفانی حضرت آدم (ع) در آثار عطار» به این نتیجه رسیده است که در این پژوهش به داستان آدم (ع) در قرآن و تورات پرداخته ایم؛ همچنین چگونگی این داستان در مقولاتی چون آفرینش آدم، کارنامه شیطان، میوه ممنوع، و توبه آدم همراه با شواهد شعری بررسی شده است. تحلیل داده های پژوهش نشان داده است که آدم رمز عقل کل و حوا رمز نفس کل است.

-اصغر باباسالار(۱۳۸۱) در مقاله: تجلیگاه خداوند از دیدگاه مولانا، که در مجله دانشکده ادبیات به چاپ رسیده است به مظاهر جلوه حق در وجود آدمی می پردازد که اصل را به دل اختصاص می دهد.

لیکن با موضوع مورد بحث تحقیقی تا کنون انجام نشده است.

۳-۱. روش تحقیق

این پژوهش از نوع توصیفی و تحلیلی است با روش کتابخانه‌یی اقدام به جمع آوری منابع و مستندات نموده است. برای نیل به هدف به این هدف کلیه آثار مولانا و عطار در نظر گرفته شد و پس از تورق و یادداشت برداری، فیش‌ها دسته‌بندی و تنظیم گردید. بنا به ضرورت به کتب و مقالات دسته اول برای استناد سازی مراجعه و مطالب تدوین شد.

۲- دلایل سجود

سجود ملائک در برابر آدم از اتفاقاتی است که تبعات مختلف به همراه داشت. فی الواقع، گارد شیطان و به تبع اذنان و انصار او از این نقطه شروع شد. اصل منزل و فضیلت آدمی بر سایر اعیان و پدیده‌ها را باید در اصل تجلی خداوند در آدمی دانست اذ تجلی الله لشیء خشع له (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۳۰). این موهبت به اشکال مختلف در وجود آدمی بروز می نماید.

۱-۲- دل

قلب مؤمن آینه جمال حق باشد، هرگاه خدا بخواهد نظر به تجلی ذاتش بنماید، متوجه قلب مؤمن می شود. همانطور که روایت شریفه نیز حاکی از این مطلب است: «ان لله فی کل یوم

و ليله ثلاث مائة و ستين نظره الى قلب المؤمن». و در جای دیگر پیامبر (ص) فرموده اند: «ان الله لا ينظر الى صوركم و اعمالكم و لكن ينظر الى قلوبكم و نياتكم» (مولوی، ۱۳۴۸: ۱۸۶).
 دل، محل واقعی تجلی حق است: «تجلی تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقلان کی بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۰۴). دو شاعر مورد نظر هم این موهبت را یاد آور شده‌اند.

آنچه جمله عرش می پنداشتند تا به توفیق خدا برداشتند
 آن دل پر نور آدم بود و بس ز آن که آدم هر دو عالم بود و بس
 (عطار، ۱۳۵۴: ۹۸)

در حقیقت خداوند نمایش قدرتش را در درون آدمی به واسطه دل جلوه گر می‌سازد.
 نموده صنع خود در پاره، خاک
 درونش عرش و فرش و هفت افلاک
 نهاده گنج معنی در درونش به سوی ذات کرده رهنمونش
 همه پیغمبران ز او کرده پیدا نموده علم او بر جمله دانا (عطار، ۱۳۶۸: ۳)
 دل پاک آینه نمایشگر حقیقت است، چنانکه خداوند فرموده است و دل کعبه درون آدمی است که منزلگاه حق است:

صاحب دل آینه شش رو شود حق ازو در شش جهت ناظر بود
 هر که اندر شش جهت دارد مقر نکندش بی واسطه او حق نظر
 (مولوی، بی تا: ۵۴)

در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف بی زچون و بی چگونه بی زکیف
 بی چنین آینه از خوبی من برنتابد نه زمین و نه زمن
 (مولوی، بی تا: ۴۴۷)

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آنگاه طور
 دل نباشد آنچه مطلوبش گل است این سخن را روی بر صاحب‌دل است
 (مولوی، ۱۳۵۶، ج ۳: ۵۴)

طواف کعبه دل کن اگر دلی داری دل است کعبه‌ی معنی تو گل چه پنداری

(مولوی، ۱۳۶۰: ۹۸۷)

این ادعا در شعر اکثر شاعران مورد تایید است:

دل چه باشد مخزن اسرار حق خلوت جان بر سر بازار حق
دل امین بارگاه محرمی است دل اساس کارگاه آدمی است

(شیرازی، ۱۳۳۹: ۴۹۷)

۲-۲-جان

آنگونه که ناصر خسرو در قصیده مشهور اشاره دارد، جان موهبتی مخفی در وجود آدمی است:

جان و خرد روند بر این چرخ اخضرند یا هر دوان نهفته در این گوی اغبرند

(ناصر خسرو، ۱۳۹۲: ۷۸)

در اشعار عطار و مولوی هم ارزش آدمی را به جان منسوب می‌نمایند، نه به جسم:

جزو کل شد چون فروشد جان به جسم کس نسازد این عجایب تر طلسم
جان بلندی داشت، تن پستی ز خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد

(عطار، ۱۳۶۵: ۵۱۰)

فلک گردان برای جان پاک است نه از بهر کفی آب است و خاک است

(عطار، ۱۳۶۱: ۹۸)

نیست مردم نطفه از آب و خاک هست مردم سر قدس و جان پاک

صد جهان پر فرشته در وجود نطفه را کی کنند آخر سجود

آرزو می‌نکندت ای مشت خاک تا شود این مشت خاکت جان پاک

(عطار، ۱۳۵۴: ۵۸)

مولانا هم اصل وجود آدمی را جان می‌داند:

گفت: چون حق می‌دمید این جان پاک در تن آدم که آبی بود و خاک

خواست تا خیل ملائک سر بسر نی خبر یابند از جان نی اثر

گفت: ای روحانیان آسمان! پیش آدم سجده آرید این زمان
 سر نهادند آن همه بر روی خاک لاجرم یک تن ندید آن سر پاک
 توز کرمنا بنی آدم شدی هم به خشکی هم به دریا پانهی

(مولوی، ۱۳۵۶: ۲، ۲۰۱)

به گفته ارسطو: «جان گویای آدمی جمله‌ی چیزهاست،... و نفس گویا قرارگاه صور عقل است و صور در اونه به فعل باشند، بلکه در او به قوت اند» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۵۹).

۲-۳- روح الهی

دمیدن روح در کالبد آدمی اتفاق بزرگ و منحصر به انسان است: «فاذا سویته و نفخته فیه من روحی فقعو له ساجدین» (حجر/۲۹).

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

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۲، ۶۷)

بعضی از شارحان را عقیده بر این است که مطلع مثنوی یعنی «بشنو از نی...» اشاره به جدایی روح از مبدا اصلی که همانا خداست، دارد.

به عقیده شاعران ارزش آدمی به این نفخه‌ی روحانی است.

هر چه در هر دو جهان جانان نمود تو یقین می دان که آن از جان نمود

(عطار، ۱۳۶۴: ۳۵۲)

هر آدمی را که کفی خاک سیاه است بی واسطه دادی تو وجودی ز سر جود

(عطار، ۱۳۶۴: ۳۳۵)

۲-۴- انسان دو بعدی

انسان از آفریده‌های است که بعد مادی و زمینی دارد هم الهی: «علت وجوب سجده بر آدم(ع) این است که انسان نسخه مختصر عالم روحانی و جسمانی و نمونه‌ای از مبدعات کل است، زیرا برای او تمامی کمالات فعلی و اشراقات نوری و وصول به خیرات تقدیر شده است» (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۳، ۶). عطار تمثیل وجود دو در برای آدمی را ذکر می نماید:

هست جانت را دری اما دو سوی دوست از دو روی او دو جهان نمود
 آخرت آن روی، دنیا این دگر ای عجب، یک چیز این و آن نمود
 (عطار، ۱۳۶۴: ۳۵۲)

سرشته شدن آدمی از گل را خاستگاه گویند، از منظر عرفانی مولانا جلال‌الدین وقتی صحبت از ماهیت وجودی انسان به میان می‌آید، خاستگاه اصلی او و سابقه تاریخی‌اش در کره خاکی و در تاریخ تدبیر الهی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد. هدف از منشأ و خاستگاه نوع انسان از نظر دینداران، گل خشک است که اولین مصداق آن یعنی آدم (ع) از آن گل آفریده شده است. مولانا بر انجام بی‌واسطه خالق در آفرینش آدم از هیچ، گواهی داده و علل ثانوی را جز حجاب نمی‌داند (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

تاکید مولانا بر آن است که در هرم هستی آفرینش انسان تظاهر مادی اوست و گرنه در عالم قدس ماهیت اصلی آدمی آفریده شده است. از زبان فرشتگان در ابیاتی از مثنوی بدین نکته اشاره دارد و به همین دلیل می‌گوید وقتی انسان در این جهان است، باز هم میل به آن سو دارد. در حقیقت در جهان بینی مولانا واقعیت انسان، همان روح است که به عالم بالا تعلق داشته و در این سر، چند روزی مهمان بوده و این احساس غربت او را در این دنیا، به زیبایی تمام در داستان طوطی و بازرگان بیان نموده است:

میل روحت چون سوی بالا بود در تزايد مرجعت آنجا بود
 و رنگون سازی سرت سوی زمین آفلی، حق لایحب الآفلین

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۲، ۱۰۶)

تکامل آدمی در مسیر قرب الهی بعضی به واسطه فیض الهی است و بخشی ناشی از تلاش آدمی (اگرچه این بخش هم در واقع عنایت حق است). در چیستی و هستی انسان از نظر مولانا می‌توان گفت در وجود انسان امیال متضادی وجود دارد که خود نشان دهنده سرشت دوگانه اوست که مولانا از این تضاد و دوگانگی در مثنوی با تعبیری چون: تن و جان، نفس و روح، عقل و نفس و گاه در قالب تشبیه و مجاز به زاغ و عنقا، خر و عیسی، ناقه و مجنون و... یاد کرده است.

ترک عیسی کرده، خر پرورده ای لاجرم چون خر، برون پرده ای

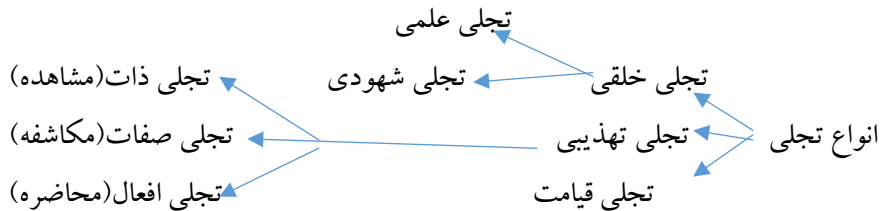
(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۳، ۱۵۰)

الا ای یوسف قدسی! برآی از چاه ظلمانی به مصر عالم جان شو، که مرد عالم جانی...
تو را در راه یک یک دم چو معراجی است سوی حق ز یک یک پایه ای برتر گذر می کن
چو بتوانی (عطار، ۱۳۶۴: ۱۳۲)

۵-۲- تجلی

تجلی از واژگان قرآنی که دوبار در قرآن آمده است و به تبع آن در اشعار شاعران خودنمایی می کند. از نظر شاعران مورد نظر ما مهمترین وجه آفرینش انسان باب تجلی است که آدمی را جلوه گاه کمالات حق می سازد. انسان کامل آئینه تمام نمای حق بوده و ظهور حق در این آئینه بحسب اختلاف استعداد آن مختلف می گردد. تجلی حق در نفوس کامل انسانی در دنیا و آخرت، بر حسب استعداد آن نفوس است. پس هر نفس کاملی حق را بر حسب معرفت و علم و اقتضای خود می یابد در نتیجه عارف اکمل موجودات عالم است، زیرا خداوند را با جمیع صفات و کمالات می شناسد (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۷۲).

تجلی ذاتی حق در آدم محقق می شود، خود را حق می بیند و دیگر حق را نمی بیند. همانند کسی که تصویر خویش را در آئینه می نگرد و دیگر خود را نمی بیند. اگر تجلی ذاتی رخ داد، بنده تمام قیودش را از دست می دهد و دیگر خود، حق می شود و حق آئینه ای انسان است. در حق مطالعه ذات خویش می کند و انسان کامل نیز آئینه حق است تا حق در وی مشاهده ای کمالات خویش نماید (موحد، ۱۳۹۵: ۶۱ و ۶۲). اصولاً تجلی حق انواع مختلفی دارد که در شکل زیر به آن اشاره می گردد:



این همان مورد است که حافظ به آن اشاره می کند:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
این همه نقش در آینه اوهام افتاد یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
(حافظ، ۱۳۹۳: ۷۶)

مولانا اشاره می کند بهترین ظرفی که اوصاف حق را می تواند متجلی سازد انسان است از
این روست که گاه خداوند را هم مشتاق آفرینش آدمی می بینیم.

آدم اصطراب اوصاف علوست وصف آدم، مظهر آیات اوست
هرچه در وی می نماید عکس اوست هم چو عکس ماه اندر آب جوست
(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۶، ۱۶۷)

تجلی صفات در شعر حافظ هم آمده است:

بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
(حافظ، ۱۳۹۳: ۱۲۴)

این بخش را عطار به زیبایی وصف می نماید. همان نظریه آیینگی که در کلام عرفا بر
آن تاکید شده است.

نجم الدین رازی: «چون به کمال نبود هم بار امانت معرفت نتوانست کشید. مجموعه ای
می بایست از دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم
آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سغت جان کشد از اینرو
آدمی را آفرید که مظهر همه اسماء و صفات الهی یا به تعبیری شاعرانه آینه خدا
نماست» (رازی، ۱۳۷۱: ۴۱).

جمال خویش را برقع بر انداخت از آدم خویش را آینه ای ساخت
چو روی خود در آینه عیان دید جمال بی نشانی در نشان دید
جمال خویش را تحسین بسی کرد مبر آن ظن که تحسین کسی کرد
(عطار، ۱۳۶۸: ۲۵۸)

چنانکه خواجه حافظ فرماید:

در روی خود تفرج صنع خدای کن کایینه خدا نما می فرستمت

(حافظ، ۱۳۹۳: ۶۳)

اصل تجلی در آثار عطار اینگونه اشاره شده است:

نور رخ او چو شعله ای زد	خود را ز فروغ آن بدیدیم
دیدیم که مانه آب و خاکیم	وز هر دو برون رهی گزیدیم
چه آب و چه خاک که آنچه ماییم	در پرده غیب ناپدیدیم

(عطار، ۱۳۶۴: ۵۱۰)

این همان جایی که خداوند فرمود: «... فتبارك الله احسن الخالقين» این معنی را شیخ در حکایتی چنین بیان می‌کند: یوسف در آینه نگریست، جمال خود را دید و آفرین گفت، آینه پنداشت که او را تحسین می‌کند و مغرور شد. در حالی که تحسین یوسف به جمال خودش بر می‌گشت که در آینه متجلی شده بود و نه به آینه که مجلی جمال بود... «ارباب تصفیه و تجلیه که تصقیل آینه دل به مصقله ی ذکر و فکر و سلوک و ریاضت از زنگار اغیار می نمایند، به جهت آن است که جمال حق به واسطه ی صفا در آن دل بنماید» (شبستری، ۱۳۹۴: ۹۷).

در واقع این اشتیاق و دعوت حق برای آفرینش انسان هم لطفی مجددی است برای آدمی تا زمینه تعالی بیشتر او را فراهم نماید.

آن تعال او، تعالی ها دهد مستی و جفت و نهالی ها دهد

۶-۲- خلق آدم علی صورته

سجده ملائکه در برابر آدم (ع) را بر حکم و دستور حق «ان الله تعالی خَلَقَ آدم علی صورته» می‌دانند زیرا سیمای معبود خویش می‌دیدند و اسما را در وجود او متجلی یافتند... (بقره/۳۰) و باز می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (التین/۴). «بدان اشارت هست که مبتنی بر غایت وجود انسان در کاینات است، به سبب همین جامعیت هر چه در ارواح و الواح با تمام وسعت وجودی آنها هست، در عالم صغیر و وجود به ظاهر حقیر وی که نسخه عالم کبیر است، هست» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۴۴). «آدم بر صفت الهی آفریده شده است و واجد کمالات الهی و حقیقت اسماء اوست. نسبت به حق از جهت باطن، اکمل از نسبت او در دنیا و ظاهر

است» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۱۲، ۲۵۲). انسان آئینه جمال خداوند است و انسان واقعی نسخه ای است از ذات حق چنین تعظیمی از مقام انسان و انسانیت نمودار اوج پرواز فکر عرفانی ایرانی است در توجه به مسایل انسانی و همت بی منتهای این طایفه در بیان درد انسان جویی و انسان طلبی (ناصح، ۱۳۶۰: ۲۱). بنا به اینکه خداوند احسن الخالقین است و جمیل است جز جمال نمی آفریند در خلقت انسان که مظهر زیبایی خداوند است، نهایت تعبیه حکیمانه را اربعین صباحا انجام داده است. در نتیجه ملائک به سجده می افتند:

چون ملک انوار حق در وی بتافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت (مولوی، ۱۳۵۶: ۱، ۱۳۴)

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما ازو نمود او گیرد سبق...
چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت
(مولوی، ۱۳۵۶: ۴، ۱۶۵)

۲-۷- مقام خلیفگی

به دلایل مختلف همچون: تجلی خداوند در آدمی، دمیدن روح الهی، ودیعه‌ی الهی دل، ... مسجود فرشتگان گردید. البته این مقام انسان معنوی و کامل است، نه هر انسان نوعی و فردی که در عالم خارج زندگی می کند. به استناد آیه کریمه: «و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم، فسجدوا الا ابلیس» و «و اذ قال ربك للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه...» (بقره/۳۰).

فرشته گریبند جوهر تو	دگر ره سجده آرد بر در تو
نه مسجود ملائک جوهر توست؟!؟	نه تاجی از خلافت بر سر توست؟!؟
خلیفه زاده ای گلخن رها کن	به گلشن شو، گدا طبعی قضا کن
اگرچه پادشاهی پاس خود دار	عصی آدم، سپند چشم بد دار

(عطار، ۱۳۶۱: ۲۷۱)

مولانا را عقیده بر آن است که خداوند به سائقه انتصاب خلیفه در زمین به آفرینش انسان دست می برد. هدف از آفرینش انسان به امر باری تعالی، این بوده که مقام خلیفگی خود را به او عطا کند و این نکته مهمترین چیزی است که سیمای انسان کامل را آشکار می سازد پس

انسان و ویژگی های کمال انسانی از آن کسی است که خود را شایسته چنین مقامی بداند و «اذ قال رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰). می توان اظهار داشت که تمام آیات قرآن، یکسره تفسیر «خلیفه الهی» و تشریح خصایص جانشینی خدا برای انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۸).

پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای تا بود شاهییش را آینه ای
پس صفایی بی حدودش داد او و آنکه از ظلمت، ضدش بنهاد او

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۶، ۲۴۱)

ابن عربی در این باب می گوید: انسان کامل، غایت و مقصود خلقت این عالم بوده و بحق خلیفه خدا و محل ظهور اسماء الهی و جامع حقایق عالم از ملک، فلک، روح، جسم، طبیعت، جماد، نبات و حیوان است و انسان برغم جرم ناچیزش، اختصاص به علم اسماء الهی پیدا کرده و همین نکته موجب تفضّل او بر کل عالم گردیده است» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۲، باب: ۲۵۲ و ۲۵۳).

۸-۲- معرفت الهی

انگیزه آفرینش از نظر عرفا «حب» است. «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» «خداوند گنجی مخفی بود و دوست داشت که او را بشناسند. پس خلق را آفرید تا او را بشناسند (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۵). انسان کلید معرفت حق و مظهر گنجینه جهان است، زیرا که خزائن جهان نزد حق است. «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو...» (الانعام/۵۹) و کلید این خزائن نزد انسان کامل است «و فی انفسکم افلا تبصرون» (الذاریات/۲۱).

ز رب العزه اندر خواست داوود که حکمت چیست کامد خلق موجود
خطاب آمد که تا این گنج پنهان که این ماییم، بشناسند ایشان

(عطار، ۱۳۶۱: ۱۰)

ساقی جام است چون «وسقیهم» بگفت ما ز پی نیستی، عاشق هست آمدیم (دیوان عطار،

۱۳۶۶: ۵۰۹)

شیخ گفت: بیافرید تا به خالق او را بشناسند و رزق داد تا به رازقی او را بشناسند و بمیرانید تا به قهاری او را بشناسند و زنده گردانید تا او را به قادری بدانند (تذکره الاولیاء، ۱۳۶۶: ۱۰ و ۳۰).

این حکمت الهی در دل بندگان خاص قرار می‌گیرد: «یؤتی الحکمۀ من یشاء و من یؤت الحکمۀ فقد اوتی خیراً کثیراً» (البقره/۲۶۹) انسان کامل کلید معرفت حق و مظهر گنجینه جهان است، زیرا که خزائن جهان نزد حق است «و عنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو» (الانعام/۵۹). کلید این خزائن نزد انسان کامل است «و فی انفسکم افلا تبصرون» (الذاریات/۲۱) این استعداد فراگیری را عطار در پیش چشم دارد:

ای ذره ای از نور تو بر عرش اعظم تافته از عرش اعظم در گذر بر هر دو عالم تافته...
عکس رخت از نه فلک، بگذشت تا پشت سمک بی واسطه بر یک به یک، نوری مسلم تافته
(عطار، ۱۳۶۴: ۵۷۰)

تنها آدم است که به استناد قسمت آخر آیه فوق «أَنْتِ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» قدرت درک اسرار غیب را دارد چرا که به شرف مقام خلیفت الهی و «عَلَمُ الْأَسْمَاءِ» مشرف گردید و بر حقیقت ذاتی هر چیزی آگاهی یافت و این آگاهی در حقیقت همان علمی است که بی واسطه از حق آموخته است:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو سر رمز علم الاسماء شنو

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۱، ۲۰۶)

۹-۲- علم الاسما

فضیلت دیگری که سبب شرافت انسان می‌گردد، یادگیری کلیه اسما الهی است: «و علم آدم الاسماء کلها...» (بقره/۳۲). ابن عربی: «او در رأس اسماء الهی و بعبارتی جمیع اسماء الهی است زیرا که خداوند در وی تجلی کلی کرده است» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۱۳، ۱۰۰). «فضیلت انسان در کل بر جمیع ملائک به علت جامعیت اوست. زیرا ملائک هر کدام بحسب اسم خاصی عبادت می‌نمایند ولی آدم به جمیع اسماء حق را عبادت می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۸، ۵۱).

بوالبشر کو عَلم الاسما بگ است
 اسم هر چیزی، چنان کان چیز هست
 صد هزاران علمش اندر هر رگ است
 تا به پایان جان او را داده است
 سِرِّ رمزِ عَلمِ الاسماء شنو
 اسم هر چیزی تو از دانا شنو
 (مولوی، ۱۳۵۶: ج ۱، ۷۶)

پس در استنتاج تحلیل مقام انسان، کمالات و عظمت او باید گفت: انسان در تفکر عرفانی، جانشین خداوند قرار گرفته است و از عظمتی برخوردار است که توانسته در سایه آن از کرامت ویژه الهی بهره مند شود و فضل آدم بر ملائکه با احاطه آدم بر علم اسماء الهی است (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۵).

این کرامت ناشی از جایگاهی انسان است؛ از این رو چنین موجودی نه تنها بر حیوانات که بر فرشتگان نیز کرامت دارد، «آدم (ع) مشرف است به خلعت خلافت، «أَنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و به تاج سلطنت «اسجدوا لآدم» و به علو مرتبه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و مَكْرَمٌ به اکرام «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَقَالَ جَلِّ ذِكْرَهُ فِي الْحَقِّ خَمْرَتْ طِينَهُ آدَمُ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» و بدین عمارت است از صفحات جمالیه و جلالیه و قال رسول الله (ص) «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (شاه نعمت الله، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷).

۱۰-۲-امکان کمال آدمی

در بین آفریده‌های الهی انسان مخلوقی است که امکان تعالی و صعود را تا محضر حق و قرب الهی را دارد.

آخر تو برگ کاهی ما کهربای دولت
 زین کاهدان پیری تا کهربا چه باشد؟...
 از پشت پادشاهی، مسجود جبرئیلی ملک پدر بجویی، ای بینوا چه باشد؟ (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۱۷۲)

در کلام مولانا آفرینش انسان در بستر کمال اتفاق می افتد و از مرحله دنی به مراحل عالی می‌رسد و تا در قید حیات است کمالش اتفاق نمی افتد.

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

وز نباتی چون به حیوانی فتاد
جز همین میلی که دارد سوی آن
همچو میل کودکان با مادران
همچو میل مفراط هر نو مرید
نامدش حال نباتی هیچ یاد
خاصه در وقت بهار و ضیمران
سرّ میل خود نداند در میان
سوی آن پیر جوانبخت مجید

(مولوی، ۱۳۶۶: ج ۴، ۲۷۶)

در منظر عرفانی او، در پی هر مردنی، حیاتی تازه با مراتب معنوی بالاتری حاصل شده که این مراحل همان کمال حقه ای است که می توان در وجود آدمی آن را یافت و او سه مرحله، جمادی، گیاهی و حیوانی را مقدمه آدم شدن می داند:

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
بار دیگر از ملک قربان شوم
بس عدم گردد، عدم چون ارغنون
و زنما مردم به حیوان سر زدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا برآرم از ملائک بال و پر
آنچه اندروهم ناید آن شوم
گویدم کانا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۳، ۱۶۷)

از منظر مولانا مرگ مقدمه گام بعدی تکامل آدمی است.

آفتابا ترک این گلشن کنی
آفتاب معرفت را نقل نیست
خاصه خورشید کمالی کان سریست
مطلع شمس آی اگر اسکندری
بعد از آن هر جا روی مشرق شود
تا که تحت لارض را روشن کنی
مشرق او غیر جان و عقل نیست
روز و شب کردار او روشن گریست
بعد از آن هر جا روی نیکوفری
شرقها بر مغربت عاشق شود

(مولوی، ۱۳۵۴: ج ۲، ۲۰۳)

این سیر نزولی و صعودی از منظر عرفا در عوالم متعدد صورت می پذیرد: «الف:عالم اعیان ثابته، که عالم غیب مطلق است و از آن به عالم ماهیات ممکنه نیز تعبیر می کنند . ب:عالم جبروت، که عالم عقول و نفوس مجرده است. ج:عالم ملکوت، که الم مثال مطلق

است و هر موجودی مادی و مجردی را، در آن عالم یک صورت مثالی هست که تنها با حواس باطنی می‌توان آن صورت‌ها دریافت. د:الم ملک، کهعالم اجسام زمینی و آسمانی و عناصر و مرکبات است. ه:عالم انسان کامل (یثربی، ۱۳۹۱: ۲۷۶).

سری در اوست که می‌تواند کسب فیض از انوار الهی بنماید، بدون اینکه واسطه‌ای در کار باشد. بواسطه تربیت می‌تواند از عالم شهادت به عالم غیب و از ملک به ملکوت برسد. بواسطه متابعت از حق می‌تواند از عالم ملکوت هم گذشته و به جبروت و غیب الغیوب برسد و انوار جمال و جلال حق را بیواسطه رؤیت نماید.

۱۱-۲- قبول بار امانت

در قرآن کریم آمده است «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی باسماء هولاء ان کنتم صادقین» (بقره/۳۱): خداوند امانت خویش را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرضه کرده، هیچ یک آن‌ها نپذیرفتند. تنها آدمی بود که امانت را پذیرفت. زیرا «ظلم جهول» بود (احزاب/۷۲). ابن عربی گوید: «انسان کامل حامل امانت و عهد الهی در مرآت حق است. او تجلی صفات و مفصل اسماء و موضع نظر حق به خلق و عرش و کبریاست. انسان کامل سرّ و حیات ساری در جهان است» (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۶۸).

چنین گفت آن عزیزی با دیانت	که تا حق عرضه دادست این امانت
زمین و آسمان زان در رمیده است	که بار عهده آن سخت دیده است
تو تنها آمدی تا آن کشی تو	از آن ترسم که خط در جان کشی تو

(عطار، ۱۳۶۱: ۴۳)

درباره امانت الهی سخن بسیار گفته‌اند. عرفا آن را «عشق» دانسته‌اند و برخی اختیار و آزادی اراده، برخی معرفت خداوند را امانت شمرده‌اند و برخی دیگر واجبات و تکالیف دینی را. با اندکی تأمل روشن می‌شود که این تفسیرهای مختلف با هم متضاد نیستند. بلکه بعضی را می‌توان در بعضی ادغام کرد. برخی به کل امر نظر داشته‌اند و برخی توجه خود را به جزوی از آن معطوف کرده‌اند. برای به دست آوردن پاسخ جامع باید نظری به انسان بیفکنیم و ببینیم او چه دارد که آسمان‌ها و زمین و کوهها فاقد آنند؟! منظور از عرضه امانت

بر آسمان ها و زمین و کوهها، مقایسه آن است، یعنی هنگامی که این امانت با استعداد آنها مقایسه شد، به زبان حال و استعداد، عدم شایستگی خویش را برای پذیرش این امانت بزرگ اعلام کردند.

و مسأله ظلم و جهول بودن انسان، چنین نیست که انسان به خاطر پذیرش این امانت مذمت شده باشد، چرا که امانت بزرگترین افتخار و امتیاز انسان است. بلکه این توصیف‌ها و مذمت‌ها به خاطر فراموشکاری غالب انسانها و ظلم آنها بر خودشان و عدم آگاهی از قدر و منزلت الهی است. در حقیقت همان «ترک اولی» که نخستین بار از آدم (ع) سر زد، ناشی از فراموش کردن گوشه‌ای از عظمت این امانت بزرگ بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱۷، ذیل آیه ۷۲ احزاب).

از سوی دیگر، ظلم و جهل در انسان هر چند به وجهی ملاک سرزنش و عتاب اند، بیانگر عظمت و شایستگی انسان برای پذیرش امانت الهی نیز هستند. زیرا که ظلم و جهل به کسی نسبت داده می‌شود که لیاقت و شأن اتصاف به علم و عدل را داشته باشد. مثلاً «کوهها متصف به ظلم و جهل نمی‌شوند. بنابراین گفته نمی‌شود کوهی ظالم یا جاهل است، چون درست نیست که ما کوه را به عدل و علم توصیف کنیم و همچنین آسمان و زمین» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۱۶، ۳۷۰).

ابن عربی: «گاهی انسان این صفات الهی را ملک خود دانسته و غضب می‌کند و «ظلوم» می‌گردد و چون نفهمیده است که این صفات را باید به صاحب آن بازگرداند «جهول» می‌شود. هرکس بخواهد از این دو صفت ظلوم و جهول خلاصی یابد، امانت الهی را به اهل و صاحب آن باز گرداند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

۱۲-۲- عشق

از منظر عرفا عشق موهبتی است که با تاکید «یحبههم و یحبونه» (مائده/۵۴) از طرف خدا در قلب آدمی ودیعه نهاده شد. این هدیه در گام اول عشق خدا به انسان «که هنوز من نبودم که تو در دلم نشست» و در ادامه آن نعمت عشق خدا در دل انسان است که هیچ آفریده دیگر

از این نعمت بهره‌مند نبوده است. «برخی (عرفا)، بنای همه احوال عالیه را بر آن (عشق) دانسته‌اند» (آیاد، ۱۳۹۶: ۵۱).

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد»
(حافظ، ۱۳۹۳: ۱۰۳)

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می شنود...
لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ۱۳۵۶: ج ۱، ۳۸)

از زبان حق بیان شده است:

عشق‌ها داریم با این خاک ما زانکه افتاده ست در قعه رضا
گه چنین شاهی از او پیدا کنیم گه هم او را پیش شه، شیدا کنیم
صد هزاران عاشق و معشوق از او در فغان و در نفیر و جست و جو
این فضیلت خاک را ز آن رو دهیم که نواله پیش بی برگان نهیم
زانکه دارد خاک شکل اغبری وز درون دارد صفات انوری

(همایی، ۱۳۶۶: ۵۰-۶۴۹)

عشقی چو به ما نمود ما را صد پرده به یک زمان دریدیم
نور رخ او چو شعله‌ای زد خود را ز فروغ آن بدیدیم...
چون پرده ز روی کار برخاست از خود نه، از او بدو رسیدیم

(عطار، ۱۳۶۴: ۵۱۰)

«هیچ کس از فرشتگان مقرب نمی‌داند که چرا خداوند خلق را آفرید، یا چگونه خلقت آغاز شد و چگونه پایان خواهد پذیرفت، زیرا زبان‌ها هنوز سخن نگفته بودند، دیدگان ندیده بودند و گوش‌ها نشنیده بودند، آدمی که هنوز از عالم حقایق غایب بود، معطل و بلا تکلیف در پیشگاه او چگونه می‌توانست به سوال او که فرمود: «الستُ برّکم؟» پاسخ گوید: این خدا بوده که هم آن کسی بود که سخن می‌گوید و هم آن کسی که پاسخ می‌دهد: آری، بلی» (ماسینیوس، ۱۳۶۶: ۱۳۵).

گفت: ای جان! چون تو بودی هر چه هست خود «بلی» گفתי و بشنودی «الست» (مصیبت نامه، ۱۳۵۴: ۳۵۱)
 ۱۳-۲-نفس پیامبر

نکته دیگری که مولوی به آن اشاره دارد برکت آفرینش پیامبر اسلام است که سبب سجده فرشتگان می‌گردد. در حدیثی از ابن عباس است: «که پیش از خلقت آدم (ع) فرشتگان به امر خدا خاک رسول (ص) را از تربت او گرفتند و هر روز در نهرهای بهشتی، غوطه اش می‌دادند و فرشتگان می‌گفتند: پرودگارا! اگر فرمایی او را سجده کنیم؟» (شهیدی، ۱۳۹۱: ج ۴، ۸۳). هیچ امتی نیست، مگر اینکه تحت شریعت الهی محمدی است، به استناد قول ایشان که فرموده اند: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». پس چون سید انبیا و مرسلین است، سید سایر مردم نیز هست و مردم از آدم (ع) تا قیامت همه امت او هستند: «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر...» (الفتح/۲).

مصطفی زین گفت کآدم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذو فنون	رمز نحنُ الآخرون السابقون
گر به صورت من ز آدم زاده ام	من به معنی جد جد افتاده ام
کز برای من بدش سجده ملک	وز پی من رفت بر هفتم فلک

(مثنوی، ۱۳۵۶: ۲، ۹-۱۲)

براساس نظر ابن عربی و ملاصدرا اولین مخلوق حق، انسان کامل، عقل اول، حقیقت محمدی است.

۳. نتیجه

با بررسی آنچه در این وجیزه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که سجده ملائک در برابر آدم به شهادت عطار و مولوی در آثارشان به جهت آنست که انسان حقیقی، کلمه جامع بوده و جزئی از عالم نیست؛ بلکه کل عالم است. در واقع انسان عالم اصغر است که جلوه از تمام هستی از جمله خداوند را در وجودش دارد. بنابراین امر به سجده بر آدم نیز امر به سجده بر

قدرت حق است نه امر به هويت امکانی او، و الا لازمه اش شرک می شود. پس بدلیل بلوغ مقام انسانی به قرب الهی و فنای او در ذات حق و بقای او به حق و اینکه روح انسانی آینه جمال نمای حق بود، مسجود واقع گردید. پارامترهایی از قبیل: منزلگاه دل، نفخته فیه من روحی، جلوه گاه حق بودن، خلیفه الهی، صعود تا قاب قوسین، علم الاسماء کلها، بار امانت الهی، امکان معرفت خداوند، خلق آدم علی صورته، همگی مظاهری از تجلی حقیقت است در وجود انسان خصوصا انسان کامل، همچون پیامبر اسلام. اگرچه در بین این دو شاعر در بعضی از پارامترها گاه مولوی بیشتر داد سخن داد و در بخشی از آنها عطار تاکید بیشتر دارد، لیکن شالوده کلی همین یکی است.

منابع

۱. آیداد، مریم. (۱۳۹۶). بررسی تفسیر سوره ۵۴ مانده، پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره ۱۱، شماره ۴، پیاپی ۳۵: ۴۱-۶۶.
۲. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۹۲). فتوحات مکیه. مترجم محمد خواجوی. چهارم. تهران: مولی.
۳. _____ (۱۳۷۰). فصول الحکم. تعلیقات بو العلاء عقیفی. دوم. تهران: الزهرا.
۴. _____ (۱۳۷۵). رسائل. ویراستار: نجیب مایل هروی. دوم. تهران: مولی.
۵. _____ (۱۳۷۲). کتاب الاسراء الی مقام الاسری. پیشگفتار سید جعفر سجادی. اول. تهران: گلشن.
۶. _____ (۱۴۰۵). الفتوحات المکیه. تحقیق: عثمان یحیی. دوم. انتشارات: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۷. جوادی عاملی، عبدا... (۱۳۷۵). انسان شناسی فطری. نشریه حوزه و دانشگاه، ش ۹.
۸. حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۹۳). دیوان حافظ. علامه قزوینی و غنی. اول. تهران: انتشارات زوار.

۹. رازی، نجم الدین. (۱۳۷۱). *مرصاد العباد*. به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی. چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *بحر در کوزه*. دوم. تهران: انتشارات علمی.
۱۱. شاه نعمت... ولی. (۱۳۹۲). *رسائل*. علی محمد صابری. اول. تهران: علم.
۱۲. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۴). *گلشن راز*. دوم. تهران: خلاق.
۱۳. شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۹۱). *شرح مثنوی*. ششم. تهران: علمی فرهنگی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. شیرازی، محمد معصوم. (۱۳۳۹). *طرائق الحقایق*. تصحیح محمد جعفر محبوب. اول. تهران: بارانی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*. ترجمه: صالحی. خامنه. ششم. تهران: امیر کبیر.
۱۷. _____ (۱۳۵۴). *مصیبت نامه*. تصحیح تقی حاتمی. تهران: چاپخانه مرکزی.
۱۸. _____ (۱۳۶۴). *دیوان اشعار*. چهارم. تهران: انتشارات جاویدان.
۱۹. _____ (۱۳۶۸). *الهی نامه*. تصحیح هلموت ریتز. دوم. تهران: انتشارات توس.
۲۰. _____ (۱۳۶۵). *منطق الطیر*. به اهتمام سید صادق گوهرین. چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۶۶). *تذکره الاولیا*. تصحیح دکتر محمد استعلامی. پنجم. تهران: انتشارات زوار.
۲۲. _____ (۱۳۶۱). *اسرارنامه*. تصحیح سید صادق گوهرین. دوم. تهران: انتشارات زوار.
۲۳. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*. سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۴. کاشانی، عز الدین. (۱۳۶۷). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. سوم. تهران: هما.

۲۵. ماسینیون، لویی. (۱۳۶۶). *عرفان حلاج*. ترجمه دکتر ضیاء الدین دهشیری. انتشارات بنیاد علوم اسلامی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*. بیست و دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. موحد، محمد علی؛ موحد، صمد. (۱۳۹۵). *شرح فصوص الحکم*. هفتم. تهران: کارنامه.
۲۸. مولوی، جلال الدین رومی. (۱۳۵۶). *مثنوی*. به تصحیح نیکلسون. چهارم. تهران: امیر کبیر.
۲۹. _____ (۱۳۶۰). *دیوان شمس*. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. هشتم. تهران: امیر کبیر.
۳۰. _____ (بی تا). *مثنوی*. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: علی اکبر علمی.
۳۱. _____ (۱۳۴۸). *فیه ما فیه*. تحقیق بدیع الزمان فروزانفر. اول. تهران: امیر کبیر.
۳۲. ناصح، محمدمهدی. (۱۳۶۰). *سیمای انسان در تعلیمات و آثار عرفانی تا قرن دهم هجری*. رساله دکترای زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه مشهد.
۳۳. ناصر خسرو. (۱۳۹۲). *دیوان*. به کوشش فروزانفر. اول. تهران: ثالث.
۳۴. هجویری، ابو الحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*. محمود عابدی. چهارم. تهران: سروش.
۳۵. همایی، جلال الدین. (۱۳۶۶). *مولوی نامه*. اول. تهران: هما.
۳۶. یشربی، سید یحیی. (۱۳۹۱). *سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف*. هفتم. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

