

خداشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی

علی اوسط اسدی^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

چکیده مقاله:

در نگرش تنزیهی عارفان مسلمان، خدا حقیقتی برتر و والاتر از همه مخلوقات و صفات آنان و ذاتاً متمایز از تمامی آفریدگان است. با وجود رابطه محبت و عشقی که نزد صوفیان میان انسان و خدا مطرح می‌شود، وجه غالب در خداشناسی عرفانی اساساً مبتنی بر تنزیه ذات حق تعالی است. در خداشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی، هیچ کس به کنه حقیقت خدا نمی‌رسد و ذات خدا به هیچ وجه بوسیله عقول و ادراکات بشری قابل شناخت نیست؛ از نظر مولانا، کنه ذات خدا در پرده «غیب مطلق» است و ادراکات بشری با توسل به قیاس و توهم و تفکر به جایی نمی‌رسد. با وجود این، مولانا درباره امکان یا عدم امکان شناخت خدا با آوردن تمثیل‌هایی پر معنا دو نگرش متفاوت «تنزیه‌گرا» و «تشبیه‌گرا» را مطرح می‌کند؛ او در نگرش تنزیهی، عقل آدمی را عاجز از شناخت ذات و صفات خدا می‌داند. در حالیکه در نگرش تشبیهی معتقد است که خداوند وجود خود را از طریق آثار و نشانه‌هایش برای انسان متجلی می‌سازد. به عقیده وی، انسان فقط از طریق ظهور آثار خداوند می‌تواند پرتوی از صفات حق تعالی را - در حد فهم خود- مشاهده نماید و در هر حال ماهیت حقیقی اوصاف کمال الهی بر هر کسی غیر از خداوند پوشیده است.

کلید واژه‌ها:

مولانا، تشبیه و تنزیه، خداشناسی، تصوف اسلامی، ذات و صفات الهی.

1- E-mail: aliawsat.asadi@gmail.com

پیشگفتار

موضوع شناخت خدا و امکان یا عدم امکان شناخت ذات و صفات او، از جمله مسائل مهم و عمیق در تاریخ اندیشه بشری است که همواره مکاتب و مشرب‌های مختلف فکری، از دیدگاه‌های مختلفی به آن پرداخته‌اند. مطابق خداشناسی توحیدی، خداوند موجودی واقعی است که از نقائص این جهان برتر و منزّه است، ذاتی است متعالی که همه حقائق و واقعیت‌های دیگر از او منبعث می‌گردد و علّه‌العلل همه حوادث و واضع قانون و شریعت و کیفر و جزاست.^۱ در خداشناسی توحیدی کلاسیک رایج در سنت‌های موجود در سه دین بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام، خداوند به عنوان حقیقت غایی، موجودی غیر مادی و متعالی از جهان، قادر مطلق عالم مطلق و خیر محض است.^۲ وجود دو دیدگاه متقابل «تنزیه‌گرایی» و «تشبیه‌گرایی» در خصوص امکان یا عدم امکان شناخت ذات و صفات خدا نه تنها در عرصه کلام اسلامی در میان معتزله و اشاعره و حشویه^۳ بلکه در غالب مکاتب و نحله‌های فکری قدیم و جدید جهان مطرح بوده و نشان از اهمیت موضوع نزد اندیشمندان و فلاسفه بزرگ دارد. در اندیشه «تشبیه‌گرا» که از دیرباز بین اقوام مختلف جهان رواج داشته، نه تنها صورت خدایان، شبیه صورت انسان پنداشته می‌شد، بلکه سیرت آنان نیز با اوصاف

۱- دریای جان، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲- عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۹.

۳- برای تفصیل بیشتر در خصوص تنزیه و تشبیه در مباحث کلامی رک به: بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام ۹۰/۱-۶۱ نیز برای تفصیل در خصوص تنزیه و تشبیه در الهیات صوفیه رک به: ابن عربی، فصوص الحکم، ۶۸-۷۴ (فصّ حکمه سبوحیه فی کلمه نوحیه).

انسانی (مانند خدایان یونانی) تصویر می‌شد. معهذاً گرایش به «تنزیه» نیز که مقتضی نفی و سلب صفات انسانی از خدا یا خدایان بود، نزد قدما سابقه داشته^۱ و اندیشمندان بسیاری در خصوص تنزیه ذات خدا و حتی محال بودن شناخت او سخن گفته‌اند. به‌عنوان مثال افلاطون به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف یونان باستان می‌گوید: «پیدا کردن صانع و سازنده جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم، امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد.»^۲ در اندیشه افلوپین (پلوتینوس)^۳، احد یا ذات متعال خداوند از هر نوع حد و قیدی فراتر است و به هیچ صفت و اسمی متصّف نمی‌گردد بر همین اساس، وی تفکر درباره ذات خدا را خطا می‌داند و فقط اندیشیدن به صفات و افعال را جایز می‌داند. به گفته پلوتینوس معنای سخن افلاطون در رساله پارمیندس که می‌گوید: «از احد نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان درباره آن چیزی نوشت»، این است که اگر هم درباره او سخن بگوییم و یا چیزی بنویسیم، فقط به منزله نشان دادن راه است نه احاطه بر ذات. از نظر فلوطین خدا را وجود هم نمی‌توان گفت زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی از فیوضات اوست.^۴

این نوع نگرش تنزیهی در باب خداوند فقط مختص اندیشمندان و فیلسوفان متأخر نیست بلکه اندیشمندان عصر جدید نیز دیدگاه‌های مشابهی دارند؛ ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی (قرن ۱۸ م) می‌نویسد: «وجود خدا به وسیله عقل قابل اثبات و قابل انکار نیست.»^۵ کانت می‌گوید عقل هم می‌تواند وجود خدا را اثبات کند و هم می‌تواند آن را انکار کند. بنابراین خدا فراتر از عقل و اثبات و انکار آن است و کار عقل در اثبات یا انکار خدا، کاری عبث و بیهوده است.^۶ پاول تیلش^۷ متکلم و فیلسوف آلمانی-آمریکایی معاصر در اوج نگرشی تنزیه‌گرا اثبات

۱- سرّنی، ج ۲، ص ۷۳۲.

۲- افلاطون، دوره، ج ۳، ص ۱۷۳۶.

3- Plotinus.

۴- افلوپین، دوره آثار، ج ۲، ص ۱۰۸۱ (انناد پنجم، رساله چهارم، فقره دوم).

۵- تمهیدات، ص ۲۰۸.

۶- نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۱۸۱.

7- Paul Tillich.

وجود خدا را به همان اندازه الحادآمیز می‌داند که انکار وجود او را. او می‌گوید ما حتی نمی‌توانیم بگوییم خدا وجود دارد زیرا این سخن و حکم، هستی خدا را محدود می‌کند.^۱

رویکردهای تنزیهی و تشبیهی در خداشناسی عرفانی

عارفان مسلمان همواره در خداشناسی عرفانی خود در بیان عدم امکان شناخت خدا، خداوند را ذاتا متمایز از مخلوقاتش دانسته و هیچیک از صفات الهی را به مفهوم صفات بشری تلقی نمی‌کنند؛ از نظر آنان، خدا برتر و والاتر از مخلوقات و صفات آنان بوده و با کلیه آفریدگان تفاوت دارد.^۲ مساله ارتباط خدا با انسان که در شریعت منشا عبادات و در طریقت مقصد سلوک را روشن و توجیه می‌کند، موجب پیدایش دو گرایش «تشبیه» و «تنزیه» در الهیات و عرفان شده است.^۳ در حالیکه مبالغه در «تنزیه»، تصور ارتباط شخصی بین انسان و خدا را غیر ممکن و هر گونه تجربه سلوک عرفانی را نفی می‌کند، مبالغه در «تشبیه» نیز اندیشه حلول و اتحاد بین انسان و خدا را نزد مدعیان و متشبّهان صوفیه قابل توجیه می‌کند. البته باید پذیرفت که قول به شباهت صفات الهی با صفات انسانی نزد اصحاب تصوف به الهیات صوفیه تا حدی رنگ «تشبیه» داده است؛ از نظر صوفیه نفی یا تاویل این گونه مشابهت، سلوک طریقت را از غایت و محتوی خالی می‌سازد چرا که اشارت‌هایی که در قرآن و حدیث در باب نفخ روح الهی در انسان^۴ و مرتبه خلافت او در ارض^۵ و اینکه خدا آدم را بر صورت خویش ساخته^۶، رابطه عاشقانه میان انسان و خدا را در تصوف قابل تبیین می‌کند.^۷

۱- فلسفه دین، ص ۲۶ (به نقل از: Paul Tilich, Systematic Theolog, 1951, I / 237).

۲- دریای جان، ج ۲، ص ۲۶۴.

۳- سرّنی، ج ۲، ص ۷۳۲.

۴- فاذا سویته و نفخت فیه من روحی (سوره مبارکه حجر، آیه ۲۹).

۵- «و اذ قال ربک للملائکه اینی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره/۲۹) «یا داؤد انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» (صاد/۲۶).

۶- ان الله خلق آدم علی صورته (فروزانفر، احادیث مثنوی، ۱۱۴) این مضمون در تورات نیز آمده (رک: کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر پیدایش، ۲۷: ۱).

۷- سرّنی، ج ۲، ص ۷۳۳.

با وجود رابطه محبت و عشقی که نزد صوفی میان انسان و خداست، وجه غالب در خداشناسی عرفانی اساساً مبتنی بر تنزیه است؛ در عرفان و تصوف اسلامی با آنکه مرتبه‌ای از ساحت الهی از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر و قابل شهود در درون عارف است، مرتبه‌ای دیگر از ذات اقدس الوهیت وجود دارد که ممتنع‌الوصول و ناپیداست. این مرتبه ناشناخته از ساحت قدس که همان مرتبه ذات حق است، در غیب مطلق است و در ادبیات عرفانی از آن به مرتبه «عماء»^۱ یا «عنقاء»^۲ تعبیر شده است؛ محیی الدین بن عربی، بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز عرفان نظری در مبحث «حضرات خمس» این ساحت و مرتبه از الوهیت حق تعالی را «حضرت ذات»، «حضرت غیب مطلق»، «غیب الغیب» و «غیب مغیب» می‌نامد.^۳

سعدی در نگرش تنزیهی عارفانه، تفکر و تدبّر در دریای کران ناپیدای ذات و صفات خدا را که عقل‌ها در آن حیران مانده و هلاک گردیده‌اند، بی نتیجه و عبث می‌خواند؛ او شناخت کنه ذات الوهیت را به غرقابی از خون تشبیه می‌کند که کشتی ادراک آدمی را در خود فرو می‌بلعد:

«بشر ماورای جلالش نیافت بصر منتهای جمالش نیافت
 نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
 نه ادراک در کنه ذاتش رسد نه فکرت به غور صفاتش رسد
 در این ورطه کشتی فرود شد هزار که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
 چه شب‌ها نشستم در این سیرگم که دهشت گرفت آستینم که قم
 ... بمردم در این موج دریای خون کز او کس نبرده است کشتی برون»^۴

۱- فصوص‌الحکم، ص ۱۱۱، التعليقات علی فصوص‌الحکم، ص ۴۳.

۲- عنقاء شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد بدست است دام را (دیوان حافظ، ص ۱۵).

۳- شرحی بر فصوص‌الحکم، صص ۱۳۲ و ۱۹۹.

۴- کلیات سعدی، ج ۲، ص ۲۰۲.

در معرفت شناسی عرفانی، هیچ کس به کنه حقیقت خدا نمی رسد و ذات خدا به هیچ وجه به وسیله عقول و ادراکات بشری قابل شناخت نیست؛ کنه ذات خدا در تاریکی مطلق «غیب مطلق» است و ادراکات بشری با توسل به قیاس و توهم و تفکر به جایی نمی رسد. عطار نیشابوری در بیان عجز ادراکات بشری از شناخت حق تعالی و محال بودن معرفت به خدا در حکایتی از ابوسعید ابی‌الخیر چنین نقل می‌کند: «ابوسعید ابی‌الخیر را قبض عظیم روی داد و با دل پر خون روی به صحرا نهاد. پیری روستایی را دید که گاو خود را می‌راند و از چهره‌اش نور می‌بارد. ابوسعید حال قبض خود را باز گفت. پیر گفت: ای ابوسعید اگر از فرش تا عرش را صد بار پر از ارزن کنند و مرغی در هزار سال ارزنی از آن بردارد تا آنکه ارزن‌ها تمام شود و صد بار این کار تکرار شود، هنوز زود باشد که جان بویی از خدا ببرد.»^۱

رویکرد تنزیهی در خداشناسی مولانا

مولانا جلال‌الدین بلخی درباره امکان یا عدم شناخت خدا با آوردن تمثیل‌های پر معنای عرفانی دو نگرش متفاوت «تنزیه‌گرا» و «تشبیه‌گرا» را مطرح می‌کند. او در نگرش تنزیهی خود عقل آدمی را عاجز از شناخت ذات و صفات می‌داند در حالیکه در نگرش تشبیهی وجود خدا را برای انسان از طریق آثار و نشانه‌های او قابل اثبات و قابل تعریف می‌داند. عاجز بودن عقل بشر در شناخت خدا برای مولانا موضوعی در خور توجه بوده است؛ از نظر وی، ذات و صفات خدا قابل مقایسه با هیچ موجودی نیست تا بتوانیم از راه مقایسه خدا را بشناسیم. معمولاً انسان در عالم طبیعت، یک شیء را از طریق مقایسه با اشیاء دیگر می‌شناسد و یا حداقل یکی از راه‌های شناخت اشیاء را «مقایسه» می‌داند و در کار شناختن و شناساندن از مقایسه استفاده می‌کند.^۲ مثلاً نور را در مقابل تاریکی، شادی را در مقابل غم، و لذت را در قیاس با رنج می‌شناسد (همان‌طور که نزد حکما مشهور است: تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِضَادَاتِهَا) اما از آنجا که خدا، کل وجود است و هیچ چیزی بیرون از او نیست، نمی‌توان او را در مقایسه و مقابله با امور دیگری شناخت:

۱- منطق الطیر ۵ - ۱۸۴ نیز؛ دریای جان، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲- رک: «حکایت مرد بقال و روغن ریختن طوطی در دکان» در ابیات ۲۸۰-۲۴۷ دفتر اول که مولانا در این حکایت بی‌اعتباری و مضحک بودن قیاس را در شناخت مسائل بیان می‌کند.

«شب نبد نوری ندیدی رنگ را پس به ضدّ نور پیدا شد ترا
دیدن نورست آنکه دید رنگ پس به ضدّ نور دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین ضدّ خوشدلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونک حق را نیست ضد پنهان بود
که نظر بر نور بود آنکه به رنگ ضد به ضد پیدا بود چون روم و رنگ
پس به ضدّ نور دانستی تو نور ضدّ ضدّ را می‌نماید در صدور
نور حق را نیست ضدّی در وجود تا به ضدّ او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لاتدرکه وهویدرک بین تو از موسی و گه»^۱

استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح این ابیات می‌نویسد:

«... خدا ضدّ ندارد برای آنکه ضدّ امری است وجودی که با امر وجودی دیگر در محل و موضوع شریک باشد و متعاقب آن امر بر موضوع درآید و اجتماع آن دو، در محلی ممکن نباشد اما خدای تعالی عین وجود است نه امر وجودی که وجود بروی عارض باشد و موصوف به محلّ هم نیست و بنابراین تصوّر مضادّه در حریم قدس وی راه ندارد پس چون خداوند قوام عالم است و از عالم جدایی نمی‌پذیرد و ضدّ ندارد تا به سبب تعاقب اضداد، توجه ما به وجود وی معطوف گردد بدین سبب در کمال ظهور خود مختفی است و او را از روی مقیاسات انسانی نمی‌توان شناخت».^۲ استاد فروزانفر این طرز استدلال مولانا را مقتبس از محمد غزالی می‌داند.^۳

از نظر مولانا خداوند نه مثلی دارد و نه ضدّی تا از آن طریق بتوان او را شناخت؛ او از تمام اوهام فراتر است:

۱- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۱۱۳۵ - ۱۱۲۸.

۲- شرح مثنوی شریف، ص ۴۳۴.

۳- برای تفصیل در این زمینه رک: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶-۴۳۴.

از همه اوهام و تصویرات دور نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور
 ... چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
 بی ز ضدی ضد را نتوان نمود و آن شه بی مثل را ضدی نبود^۱

مولانا بر آن است که ذات خدا غیر قابل شناخت است و کسانی که گمان می‌کنند ذات خدا را شناخته‌اند، در واقع خود را فریب می‌دهند؛ آنها ذات خدا را نشناخته‌اند بلکه فریب اسماء و صفات را خورده‌اند. مولانا در بیان فرق میان آنکه «درویش به خدا و تشنه خداست» و آن که «درویش از خدا و تشنه غیر» است، می‌گوید آنها که مدعی شناخت اسماء و صفات خدا هستند، تنها به توهمی دل خوش کرده‌اند و از حقیقت امر غافلند؛ آنها صفات حق را به معنای جزئی آنها - که از جنس مدرکات قوه وهم است - در می‌یابند و صفات خدا را در حد خواسته‌های محدود خود تصویر و تفسیر می‌کنند.^۲ در حالی که قوه وهم در انسان - که مدرک معانی جزئی است - خود مخلوق خداست و آنچه که در وهم انسان پیدا می‌شود، آفریده و مخلوق انسان است و بدیهی است که خدا خالق است و نه مخلوق. بنابراین این گونه افراد به مخلوقات و فرآورده‌های وهم خود نظر دارند و «صنم وهم» خود را پرستش می‌کنند نه خدا را، اینها عاشق وهم و تصویر خود هستند نه عاشق ذات خدا:^۳

«گر توهم می‌کند او عشق ذات ذات نبود وهم اسما و صفات
 وهم مخلوقست و مولود آمدست حق نژایدست او لم یولد ست
 عاشق تصویر و وهم خویشتن کی بود از عاشقان ذوالمنن»^۴

۱- مثنوی، دفتر ششم، ابیات: ۲۱۵۵-۲۱۵۲.

۲- مثلاً صفت «رازقیت» در خدا را فقط بمعنای رزق محسوس می‌فهمند و رزق‌های غیبی و معنوی را نادیده می‌گیرند.

۳- شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۵۰.

۴- مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۲۱-۲۸۱۹.

مولانا بر آن است که افراد بشر پرستنده و هم خود هستند و معرفت خدا را منحصر به نوع تصور خود می‌دانند و خدای دیگران را که آن نیز زاده او هام است، مردود می‌شمارند. در حالی که هر کسی مطابق فهم خود خدا را ادراک می‌کند و تصویری متناسب با فهم خود از آن دارند و هر یک از این تصویرها و فهم‌ها به جای خود درست است و حتی با این تصویرهای مجازی نیز می‌توان به حقیقت رسید.^۱ مولانا این مساله را در حکایت مشهور موسی و شبان در دفتر دوم مثنوی به تفصیل بیان کرده است.^۲

عاشق آن وهم اگر صادق بود آن مجازش تا حقیقت می‌کشد^۳

عشق پاک چنین عاشق صادقی _ که معمولاً نقش چوپان ساده لوح را در حکایات مولانا بازی می‌کند- خرگاهی بر آسمان هستی زده که «روح» با تمامی علو و شرافتی که دارد سگِ دربان «خرگاه عشق» آن چوپان است:

همچو آن چوپان که می‌گفت ای خدا پیش چوپان و محب خود بیا
تا شپش جویم من از پیراهنت چارقت دوزم، ببوسم دامت
کس نبودش در هوا و عشق جفت لیک قاصر بود از تسبیح و گفت
عشق او خرگاه بر گردون زده جان، سگ خرگاه آن چوپان شده
چونک بحر عشق یزدان جوش زد بر دل او زد ترا بر گوش زد^۴

از نظر مولانا خدا آفریننده دو عالم است و عالم هستی دو وجه دارد؛ «عالم خلق» و «عالم امر». عالم خلق دارای سوی و جهات ششگانه است، اما عالم امر بدون جهات و صفات است و خداوند که خالق «عالم امر» است، از خود «عالم امر»، که خصوصیت آن بی‌جهتی است،

۱- شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۸۵۰؛ نیز زمانی، شرح جامع مثنوی ج ۱، ص ۷۱۶.

۲- رک: مثنوی، دفتر دوم، ابیات: ۱۷۷۱-۱۷۲۰.

۳- مثنوی، دفتر اول، بیت: ۲۷۶۰.

۴- مثنوی، دفتر پنجم، ابیات: ۴ - ۳۳۲۰.

بطریق اولی بی‌جهت‌تر است. زیرا نسبت «امر» به «امر»، نسبت کمالی و اشتدادی است و از همین روی خداوند به عنوان «عقل‌آفرین»، «عقل‌تر» از «عقل» و «جان‌تر» از «جان» است؛ و بدینسان متعالی‌تر و مجردتر از هر دوی آنهاست:

عالم خلقت با سوی و جهات بی‌جهت دان عالم امر و صفات
بی‌جهت دان عالم امر ای صنم بی‌جهت تر باشد آمر لاجرم
بی‌جهت بد عقل و علّام الیّان عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان^۱

در هر حال خرد انسانی که وابسته به فصل و وصل است، قادر به شناخت خدا نیست و از همین روی رسول اکرم (ص) توصیه فرموده که انسان‌ها در ذات خدا تفکر نکنند. زیرا آنها به جای شناخت ذات، پنداری بی‌اساس را در سر می‌پروراند که صدها هزار حجاب و حائل بین انسان و خدا ایجاد می‌کند.^۲

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جوید در ذات خدا
آنک در ذاتش تفکر کردنیست در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا به راه صد هزاران پرده آمد تا اله
هر یکی در پرده موصول خوست وهم او آنست کان خود عین هوست^۳

به عقیده مولانا، عقل نه تنها قادر به شناخت ذات خدا نیست بلکه حتی ماهیت صفات او را نیز نمی‌تواند شناسایی کند و انسان فقط از طریق شناخت آثار و نتایج آن صفات می‌تواند او را بشناسد و گرنه ماهیت حقیقی اوصاف کمال الهی را کسی غیر از خدا نمی‌داند و انسان فقط از طریق شناخت آثار و با توسل به «مثال و تمثیل» می‌تواند به صفات کمال خداوند پی ببرد.

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات: ۴ - ۳۶۹۲.

۲- احادیث مثنوی، ص ۱۴۲.

۳- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات: ۳۷۰۴ - ۳۷۰۰.

مثلا یکی از صفات کمالی خداوند، صفت «رحمت» اوست. اما این رحمت قابل مقایسه با رحمت بشری که مستلزم نوعی دلسوزی و اندوه و ترحم باشد، نیست زیرا این نوع رحمت، آمیخته به اندوه و غصه و واجد حالت انفعالی است. در حالی که رحمت خدا منزّه از غم و غصه و بری از حالت انفعالی است.^۱ بنابراین برای شناخت صفت رحمت الهی می‌بایست فقط به مشاهده آثار و ثمرات آن اکتفا نمود زیرا چنانکه گفته شد عقل از درک ماهیت حقیقی آن بطور مطلق ناتوان است.

«رحمتش نه رحمت آدم بود که مزاج رحم آدم غم بود
 رحمت مخلوق باشد غصه ناک رحمت حق از غم و غصه‌ست پاک
 رحمت بی چون چنین دان ای پدر ناید اندر وهم از وی جز اثر
 ظاهرست آثار و میوهی رحمتش لیک کی داند جز او ماهیتش
 هیچ ماهیات اوصاف کمال کس نداند جز به آثار و مثال»^۲

رویکرد تشبیهی مولانا در خداشناسی

با آنکه ذات و صفات الهی از نظر مولانا از طریق عقل بشری قابل شناخت نیست، اما انسان می‌تواند با مشاهده آثار و نشانه‌های ذات و صفات الهی به معرفت الهی برسد. از نظر مولانا برای ارتباط میان انسان محدود و خدای نامحدود و لطیف، می‌بایست پای واسطه‌ای در میان آید و معتقد است این واسطه، همان «آثار و نشانه‌های خداوند» است به عبارت دیگر از نظر مولانا ظاهر عالم مادی، نشانه‌ای است که با گذار از آن می‌توان به باطن جهان هستی (خدا) رسید. مولانا ذات و صفات خدا را به شرابی غیبی تشبیه می‌کند که در کوزه است. ظاهر آن پیدا و باطن و حقیقتش ناپیدا و مخفی است.

«باده از غیبست و کوزه زین جهان کوزه پیدا، باده دروی بس نهران

۱- شرح مثنوی، ج ۵، ص ۵۵۴ و زمانی، شرح جامع مثنوی، ج ۳، ص ۹۲۵.

۲- مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۶ - ۳۶۳۲.

بس نهان از دیده نامحرمان لیک بر محرم هویدا و عیان
یا الهی سکرت ابصارنا فاعف عنّا اثقلت اوزارنا
یا خفياً قد ملأت الخافقین قد علوت فوق نور المشرقین
انت سرُّ کاشفٌ اسرارنا انت فجر مفرج انهارنا
یا خفی الذّات محسوس العطا انت کالماء و نحن کالرّحّا^۱

مولانا برای بیان نسبت میان مخلوقات و خدا تمثیل‌های ظریف و تامل برانگیز دیگری نیز دارد مثلاً خدا را به بهار و عالم را به باغ تشبیه می‌کند یا او را به «جان» و مخلوقات را به اعضای بدنی که حرکتش ناشی از آنست تشبیه می‌کند. خداوند را مانند «عقل» و انسان‌ها را مانند «زبان» می‌داند که زبان حاکی از عقل است؛ خدا را «شادی» و مخلوقات را «خنده» می‌داند که خنده نتیجه و ظهور شادی است. خداوند مانند «باد» و مخلوقات مانند «غبار» متحرکند. در هر حال هر جنبشی از مخلوقات شاهد محکمی برای وجود خداوند ذوالجلال سرمدی است. همانطور که گردش آسیا سنگ نشانه‌ای از وجود آب است:

«انت کالریح و نحن کالغبار تختفی الریح و غیرها چهار
تو بهاری ما چو باغ سبز خوش او نهان و آشکارا بخشش
تو چو جانی ما مثال دست و پا قبض و بسط دست از جان شد روا
تو چو عقلی ما مثال این زبان این زبان از عقل دارد این بیان
تو مثال شادی و ما خنده ایم که نتیجه‌ی شادی فرخنده ایم
جنبش ما هر دمی خود اشهد ست که گواه ذوالجلال سرمدست
گردش سنگ آسیا در اضطراب گردش سنگ آسیا در اضطراب

۱- مثنوی، دفتر پنجم، ابیات: ۱- ۳۳۰۵.

در این ابیات «بهار، جان، عقل، شادی، باد و آبی که آسیا سنگ را می چرخاند» ناپیدا و مخفی، و در برابر آن «باغ، اعضای بدن، زبان، خنده، غبار و حرکت آسیا سنگ» پیدا و آشکار است. بر اساس این تمثیل‌ها ذات خدا نامحسوس و پنهان، اما آثار و عطایا و نشانه‌های او آشکار و محسوسند. البته مولانا خود معترف است که این تمثیل‌ها ناشی از وهم محدود خود او، و در برابر عظمت و بی‌کرائگی حضرت حق، ناچیز و نارساست. بنابراین در ذیل این نگرش تشبیهی باز به نگرش تنزیهی خود برگشته و می‌گوید:

«ای برون از وهم و قال وقیل من خاک بر فرق من و تمثیل من»^۱

در بیانی دیگر «ذات و صفات الهی» را به «معنی» و آثار و مخلوقات او را به «صورت» تشبیه می‌کند یا خدا را به «اندیشه» و مخلوقات را به «آواز و سخن» تشبیه می‌کند که ظرافت و لطافت مشبّه نشان‌دهنده شرافت مشبّه‌به است. همانطور که لطافت موج سخن، نشانگر شرافت بحر اندیشه است:

«صورت از معنی چو شیر از شیردان یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که باشد هم شریف
چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت»^۲

البته باید توجه داشت که مولانا در این تمثیل‌ها واسطه‌بودن این نشانه‌های الهی را به معنای فلسفی و آن در نظر نمی‌گیرد یعنی آن آثار و نشانه‌ها را به عنوان یک «معلول» در نظر نمی‌گیرد

۱- مثنوی، دفتر پنجم، ابیات: ۳۳۱۸.

۲- همان، ابیات: ۱۷-۳۳۱۱.

که از طریق علم به آنها، به علت آنها علم حاصل شود همانطور که در «برهان‌انی»^۱ در فلسفه از معلول به علت سیر می‌شود.

در جاهای دیگر در بیان محدودیت انسان و نامحدودیت خدا، مولانا خدا را به «دریای بی‌کران» و انسان‌های تسبیح‌گوی را به «ماهی» تشبیه می‌کند:

«هر که دید الله را اللهیست هر که دید آن بحر را آن ماهیست»^۲

در جای دیگر تن محصور انسان را به «کوزه» محتوی آب «حواس شور»، و وجود خداوند را به «بحر» تشبیه می‌کند:

«چيست آن کوزه تن محصور ما اندرو آب حواس شور ما

ای خداوند این خم و کوزه مرا در پذیر از فضل «الله اشتری»

... تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا بگیرد کوزه‌ی من خوی بحر»^۳

گاهی وجود خدا را به «آب جویبار» و وجود انسان را به «آب کوزه» تشبیه می‌کند و تعلیم می‌دهد که با دیدن آب جوی باید آب کوزه را در آن ریخت و محو و فانی ساخت:

«جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز آب را از جوی کی باشد گریز؟

آب کوزه چون در آب جو شود محو گردد در وی وجو او شود»^۴

شناخت خدا از طریق عمل به آداب شرعی

از دیدگاه مولانا، اعمال عبادی یک مؤمن نیز از جمله اسباب و وسائلی است که موجب شناخت خدا و تقرّب عبد به خدا می‌شود اما باید توجه داشت که نگاه مولانا به احکام و آداب

۱- برهانی که در آن بواسطه معلول، وجود علت اثبات می‌شود و یا از ثبوت یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود (رک: شیروانی شرح مصطلحات فلسفی؛ نیز: طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ج ۴، ص ۲۸۲).

۲- دفتر دوم، بیت: ۳۱۳۹.

۳- دفتر اول، ابیات: ۲۷۱۱ - ۲۷۰۸.

۴- دفتر سوم، ابیات: ۱۳ - ۳۹۱۲.

شرعی نگاهی فقیهانه نیست؛ مثلاً درباره تکلیف نماز مولانا معتقد است که مراد از نماز حقیقی محصورشدن انسان در صورت و قالب ظاهری نمازهای یومیّه نیست چرا که نماز به عنوان یک تکلیف و عمل شرعی خود را در یک اجزاء محدودی نشان می‌دهد و آن اجزا قطعاً زمانمند و مکانمند بوده و صورت و قالب دارد. و بدیهی است که صورت و قالب، محدودیت زمانی و اوّل و آخر دارد در حالی که آنکه معبود و مسجود نمازگزار است (خدا)، حقیقتاً اول و آخر ندارد و لم یزل و لایزال و سرمدی و بی‌نهایت است. پس مولانا نماز حقیقی را به عنوان یک نشانه و وسیله برای شناخت خدا و تقرّب به او - و نه یک عمل و تکلیف شرعی محض - بلکه نوعی «استغراق» در خدا و جلوه‌ای از فنای عبد در معبود می‌داند که موجب ظهور حال «وقت» در انسان می‌گردد. در آن حال هیچ نبی مرسل و هیچ ملک مقربی نمی‌گنجد همانطور که پیامبر اسلام که خود واضع نماز است می‌فرماید: «لی مع الله وقت لایسعی فیه نبی مرسل و لا ملک مقرب»^۱

مولانا «روزه» را نوری می‌داند که موجب روشنایی دیده دل آدمی است. وظیفه اصلی روزه، خدمت به «دل» است و از این نظر که «دل» را در آدمی زنده و نورانی می‌کند، او را به «دل-آفرین» دلالت می‌کند؛ پس ظاهر روزه، گر چه رنج است اما باطن آن کلید گنج پنهان دل است. بنابراین روزه موجب نورانیت و صفای دل می‌شود و صفای دل موجب انکشاف و تجلی خدا در دل عبد مؤمن می‌گردد:

«آمد رمضان و عید با ماست قفل آمد و آن کلید با ماست
 بر بست دهان و دیده بگشاد وان نور که دیده دید با ماست
 آمد رمضان به خدمت دل وانکش که دل آفرید با ماست
 در روزه اگر پدید شد رنج گنج دل ناپدید با ماست»^۲

۱- فیه ما فیه، ص ۱۱-۱۲.

۲- کلیات شمس، غزل ۳۷، ص ۱۸۱.

از نظر مولانا اعمال عبادی مانند روزه، اگرچه در ظاهر موجب رنج تن می‌شود، و چه بسا از بدن انسان می‌کاهد، اما موجب فربهی دل آدمی و سبب طراوت و روشنایی روح و روان می‌گردد. بنابراین از نظر عرفای الهی، تلخی این عبادات در ظاهر است و در باطن آکنده از شیرینی و حلاوت و نور است چرا که لذت شناخت و وصال به حق را برای آدمی به ارمغان می‌آورد:

«بنشین نظاره می‌کن ز خورش کناره می‌کن
دو هزار خشک‌لب بین به کنار حوض کوثر
اگر آتش است روزه تو زلال بین ز کوزه
تری دماغت آرد چو شراب همچو آذر
چو عجزه گشت گریان شه روزه گشت خندان
دل نور گشت فربه تن موم گشت لاغر
زمیانه گفت مستی خوش و شوخ و می پرستی
که که گوید این که روزه شکنند ز قند و شکر»^۱

اعمال عبادی از نظر مولانا، شراب ناب و آتشی است که گرچه در ظاهر تلخ و رنج آور است و تن را لاغر می‌کند اما در حقیقت همچون شکر شیرین و گوارا و موجب نورانیت و فربهی دل انسان می‌شود و او را به خدا می‌رساند. پس اعمال عبادی از نظر وی معجون است که انسان را سرمست و مجنون (فانی) می‌سازد تا انسان را به خدا برساند. حقیقت این اعمال _ و نه فقط ظواهر و قوالب آنها _ اسباب و وسائلی است که خدا خود را از طریق آنها برای انسان منکشف می‌سازد. در این گونه اعمال دینی انسان با به فنا سپردن خود، تبدیل به سایه‌ای می‌شود که از خود بی خود شده و هر چه آن «شاه سایه‌بان» اراده می‌کند، او نیز همان را انجام می‌دهد: مثلاً رکوع و سجود و قیام در نماز مستان الهی، رکوع و سجود و قیام سایه‌وار و بیانگر توحید افعالی و صفاتی است:

«عجانماز مستان تو بگودرست هست آن
که نداند او زمانی نشناسد او مکانی
عجبادور کعتست این عجبا که هشتمین است
عجبا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی
در حق چگونه کوبم که نه دست ماند و نه دل
دل و دست چون تو بردی بده ای خدا امانی

۱- کلیات شمس، غزل ۱۰۸۴، ص ۴۲۸.

«به خدا خبر ندارم چو نماز می‌گزارم که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی
 پس از این چو سایه باشم پس و پیش هر امامی که بکاهم و فزایم ز حراک سایه‌بانی
 به رکوع سایه منگر به قیام سایه منگر مطلب ز سایه مقصدی مطلب ز سایه جانی
 ز حساب رست سایه که به جان غیر جنبد که همی زند و دستک که کجاست سایه‌دانی
 چو شهست سایه بانم چو روان شود روانم چو نشیند او نشستم به کرانه دکانی
 چو مرا نماند مایه منم و حدیث سایه چه کند دهان سایه تبعیت دهانی»^۱

اطاعت و عبادت در این نگرش توحیدی یعنی ایفای نقش «سایه‌گی» در اعمالی مانند نماز و روزه و حج و... و نفی اراده و استقلال و انانیت از خود. زمانی که چنین حقیقتی (تسلیم و رضا) در انسان به ظهور می‌رسد، انسان به مرحله «سایه‌دانی» می‌رسد یعنی حقیقتاً به سایه-بودن خود پی می‌برد و از سایه‌بودن خود متوجه «صاحب سایه» می‌شود پس سایه هر چه می‌کند از سوی خود نیست بلکه آن شاه صاحب سایه است که «سایه‌بانی» می‌کند و در حال پرورش و ربوبیت سایه‌هاست؛ هر فعل و صفتی که از «صاحب سایه» سر می‌زند، از سایه نیز صادر می‌شود.^۲ روح تسلیم و عبادت حقیقی، انسان را به «ظل الله» تبدیل می‌کند و انسان با نگاه به وجود ظلّی خویش خود را مربوب اراده «رب» می‌بیند.

مولانا دربارهٔ تکلیف شرعی «حج» بر آن است که خانه کعبه نشانه و واسطه‌ای است که انسان را به «صاحب خانه» رهنمون می‌سازد. به عبارت دیگر «کعبه» نشانه و علامت یک گنج ارزشمند است که آدمی پس از سفر شبانه‌روزی در بادیه و بیابان‌ها و جدایی از شهر و دیار خود به آن می‌رسد، اما به دوش کشیدن این رنج و دیدن این علامت برای سالک طالب

۱- کلیات شمس، غزل ۲۸۳۱، ص ۱۰۴۹.

۲- اینگونه فاعلیت را در فلسفه اسلامی «فاعل بالقسر» می‌گویند که نه آگاهی به فعلش دارد و نه فعلش موافق با طبیعت اوست مانند نفس بیمار در مرتبه قوای بدنی. فعل قسری فعلی است که اولاً متوقف بر علم فاعل نیست و ثانیاً موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد (طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ص ۲۳۶؛ نیز شرح مصطلحات فلسفی، شیروانی، ص ۱۱۹).

حقیقت، کافی نیست. بلکه رویت «کعبه» برای سالک حقیقی نشانه‌ای از صورت بی صورت معشوق است تا نهایتاً به این حقیقت برسد که «هم خواجه و هم خانه و هم کعبه» خود حاجی است و معشوق را در کنار خود و با خود ببیند. مولانا معتقد است کعبه نشانه‌ای از خود حقیقی انسان است و انسان با دیدن کعبه، خود را می‌بیند؛ خود آدمی یعنی خانه‌ای که در آن گنجی گران‌قیمت نهفته شده و آن گنج پنهان «خدا» است:

«ای قوم به حج رفته کجائید کجائید
معشوق همین جاست بیاید بیاید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
در بادیه سر گشته شما در چه هوایید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم‌خواجه و هم‌خانه و هم کعبه شما
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید
یکبار از این خانه برین بام بر آید
آن خانه لطیفست نشانهایش بگفتید
از خواجه‌ی آن خانه نشانی بنمایید
یک دسته‌ی گل کو اگر آن باغ بدیدید
یک گوهر جان کو اگر از بحر خداید
با این همه آن رنج شما گنج شما باد
افسوس که بر گنج شما پرده شما»^۱

دردمندی و خلوت‌گزینی راهی دیگر برای خداشناسی نزد مولانا

یکی دیگر از واسطه‌ها و راه‌های شناخت و ارتباط با خدا از دیدگاه مولانا، اراده حقیقی عبد برای وصول به حق است، یعنی داشتن «درد طلب» و شوق وصال که در جان عاشق دردمند است. مسلماً معشوق به فراخور حال عاشق و میزان اشتیاق و درد فراقی که در او هست، خود را به وی می‌نمایاند. پس هر چه میزان اشتیاق و درد فراق در عاشق بیشتر باشد، راه او برای وصال به معشوق هموارتر می‌گردد. خلوت و سکوت و بیداری در شب‌ها از لوازم درد طلب است؛ آنکه درد طلب دارد، شب و روز نمی‌شناسد و در جستجوی معشوق است. خاموشی و خلوت شب برای عاشق دردمند فرصتی برای طلب و دردمندی و خداشناسی و توحید است، از نظر مولانا یکی از ویژگی‌های شگفت‌انگیز شب این است که در

۱- کلیات شمس، غزل ۶۴۸، ص ۲۷۴.

تاریکی شب همهٔ بت‌ها شکسته می‌شوند و فقط خدا می‌ماند. شب فرصتی برای رسیدن به «سلطنت معنوی» و «معراج» به سوی حق است:

«شب روحها واصل شود مقصودها حاصل شود چون روز روشن دل شود هر کو ز شب آگاه شد
در تیره شب چون مصطفی می‌روطلب می‌کن صفا کان شه ز معراج شبی بی مثل و بی شبهه شد
خاموش شد عالم به شب تا چیست باشی در طلب زیرا که بانگ و عربده تشویق خلوتگاه شد»^۱

از نظر مولانا ظهور خداوند و مشاهده اسرار، در برخی او موقعیت‌ها و بسترها سهل-الوصول‌تر است که یکی از آنها موقعیتی است که اغیار بدون توجه به حق در غفلت بسر می‌برند و طالب حقیقی در آن موقعیت با خلوص و عشق به دنبال معشوق خود است. یکی از مصادیق این موقعیت، زمان شب است که همه در خواب اما عاشق راستین در پی مشاهده جمال معشوق است. در چنین دیدگاهی غیرت معشوق (خداوند) از یک طرف اقتضا می‌کند که خود را فقط بر عاشق راستین نشان دهد و از کسانی که از او روی گردانیده‌اند، او نیز روی-گردان باشد و از طرف دیگر عاشقان راستین او به چیز دیگری غیر از حق توجهی نداشته باشند و در میان غفلت خلق با او معامله کنند:

«شب رو که شبت راهبر اسرار است زیرا که نهان ز دیده اغیار است
دل عشق آلود و دیده‌ها خواب آلود تا صبح جمال یار ما را کاراست»^۲

بنابراین از نظر مولانا می‌توان «روز» را نماد «غفلت خلق» و «شب» را نماد «بیداری عاشقان حقیقی» تلقی نمود یا روز را نماد «کثرت شرک» و شب را نماد «خلوت توحید» دانست:

«مخسب شب که شبی صد هزار جان آرزد که شب ببخشد آن بدر بدره بی حد
... خدای گفت قم‌اللیل و از گزاف نگفت ز شب روی است فرو قد زهره و فرقد

۱- کلیات شمس، غزل ۵۲۵، ص ۲۳۴.

۲- کلیات شمس، رباعی ۲۳۲، ص ۱۳۳۲.

زدود شب پزی ای خام ز آتش موسی مداد شب دهد آن خامه را ز علم مدد
 بگير لیلی شب را کنار ای مجنون شبست خلوت توحید و روز شرک و عدد
 شبست لیلی و روزست در پی اش مجنون که نور عقل سحر را به جعد خویش کشد
 بدان که آب حیات اندرون تاریکی است چه ماهی که ره آب بسته ای بر خود
 به دیه سیه این کعبه را لباسی ساخت که اوست پشت مطیعان و اوستشان مسند
 درون کعبه شب یک نماز صد باشد ز بهر خواب ندارد کسی چنین معبد
 شکست جمله بتان را شب و بماند خدا که نیست در کرم او را قرین و کفواً احد^۱

مولانا در جای دیگر درباره سیر و سلوک و خداشناسی در شب، سالکان طریقت را چنین توصیه می‌کند:

«عیسای روزگاری سیاح باش در شب در آب و در گل ای جان تا هم چو خر نخسبی
 شب رو که راهها را در شب توان بریدن گر شهریار خواهی اندر سفر نخسبی
 در سایه خدایی خسبند نیکبختان ز نهار ای برادر جای دگر نخسبی»^۲

از دیدگاه مولانا انسان برای ملاقات با خدا می‌بایست از «خواب و خور» خویش کم کند. کاستن از «خور و خواب» باعث می‌شود که انسان به توگد ثانی برسد و از جهان کوچک بیرون آمده و به «ارض الله» واسع قدم نهد. همانطور که جنین با اندکی جنبش به جهانی نو قدم می‌گذارد، و امکانات و اسباب ادراکی جدیدی را پیدا می‌کند، سالک طریقت نیز می‌تواند با کم کردن «خور و خواب»، واجد «حواس نورین» شود و به «لقاء الله» نائل شود:

«اندکی صرفه بکن از خواب و خور ارمغان بهر ملاقاتش ببر
 شو قلیلاً النوم مما یهجعون^۱ باش در اسحار از یستغفرون

۱- کلیات شمس، غزل ۹۴۷، ص ۳۸۱.

۲- کلیات شمس، غزل ۲۹۳۲، ص ۱۰۸۴.

اندکی جنبش بکن همچون جنین تا بیخشدت حواس نوربین
وز جهانِ چون رحِم بیرون روی از زمین در عرصه واسع شوی
آنک ارض الله واسع گفته‌اند عرصه‌ای دان انبیاء را بس بلند^۲

به فنا سپردن خویشتن، عالی‌ترین راه شناخت خدا از نظر مولانا

یکی از آثار و نشانه‌هایی که به عنوان واسطه شناخت خداوند نظر مولانا را به خود جذب نموده «سخن خداوند» در قالب اوامر و نواهی است، اما این امر و نهی الهی فقط ناظر به تعیین تکلیف احکام مکلفین و به معنای احکام شرعی نیست. بلکه «مطلق خطاب الهی» در قالب «امر و نهی» است که مقتضی تسلیم و عبودیت و به عبارت دقیق‌تر مقتضی فنای عبد در برابر تمامی فرامین و دستورات معبود است. بنابراین وی درصدد است خطاب آمرانه و ناهیانه خدا و «فرمان» او را به عنوان یکی از واسطه‌ها و نشانه‌های مهم برای فهم و شناخت خدا معرفی کند. و این همان معنای توحید نزد مولانا است که حقیقت فنا و روشنایی در آن مندرج است:

«چيست توحيد خدا آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن
گرهمی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز»^۳

مولانا با اشاره به آیه شریفه «لاتدع مع الله الها آخر لا اله هو کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه تُرجعون»^۴ و نیز مهم‌ترین آموزه و شعار معنوی پیامبر اسلام یعنی شعار «لا اله

۱- اشاره است به آیه شریفه «کانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون» (ذاریات ۸-۱۷).

۲- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۳۱۷۸-۸۲.

۳- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۱۰ - ۳۰۰۸.

۴- قصص، آیه ۸۸.

الله»، که هر دوی آنها بیانگر تعلیم اساسی دین اسلام در باب توحید است، در صدد نشان دادن اندراج مفهوم تسلیم و فنای عبد در برابر خطاب الهی است. این خطاب الهی که به صورت امر و نهی بیان شده، برای شخص مؤمنی که خود را مخاطب به آن می‌داند، می‌تواند نشانه و واسطه ارزشمندی برای معرفت به خدا باشد. از نظر مولانا اطاعت انسان در برابر این گونه اوامر و نواهی و عمل به آنها نهایتاً انسان را به خدا می‌رساند.

مولانا در توضیح «لا اله الا الله» و «لا اله الا هو» در عبارات فوق، توجه به «من و ما» و ماندن در آن را ناظر بر توقف در «لا» (نیستی) می‌داند و وصول به هستی حقیقی را منوط به بیرون آمدن از «من و ما» و نیست شدن به ظاهر می‌داند؛ بنابراین آن که از خود بیرون آمده از مرحله «لا» (هستی کاذب یا نیستی) فراتر رفته و به مرحله «الا الله» (هستی حقیقی) رسیده و چنین شخصی به بقای بعد از فنا رسیده است و مانند وجه خداوند باقی خواهد بود و سزاوار حکم «کل شیء هالک» نخواهد بود زیرا آیه کریمه «کل شیء هالک الا وجهه» در قرآن^۱ وقتی همه چیز را هالک و محکوم به فنا نشان می‌دهد، وجه حق را مستثنی می‌سازد، پس هر کس در وجود حق فانی گردد در حکم این آلا که از صفت «هالک»، مستثنی است، وارد می‌شود و در واقع با فنا فی الله، بقا بالله می‌یابد و مولانا در قصه «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار»^۲ که از زبان شیر - که در آن داستان - مظهر غلبه و رمز غیرت حق محسوب می‌شود - به این نتیجه می‌رسد که هر که در ساحت «إلا» است البته فانی نیست.^۳

«چون نبودی فانی اندر پیش من	فضل آمد مر ترا گردن زدن
کل شیء هالک جز وجه او	چون نئی در وجه او، هستی مجو
هر که اندر وجه ما باشد فنا	کل شیء هالک نبود جزا
زانک در الاست او، از لا گذشت	هر که در الاست او فانی نگشت

۱- قصص، آیه ۸۸.

۲- مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۱۳ به بعد تا ۳۰۵۵.

۳- سرّنی، ج ۲، ص ۷۵۰.

هر که بر در او من و ما می‌زند ردّ بابست او و بر لا می‌تند»^۱

مولانا در این ابیات بر آن است که توجه به خطاب خداوند و فهم صحیح آن به وسیله قلب مؤمن موجب فنا و رهایی انسان از «من کاذب» و وصول به بقای حقیقی خواهد بود: هر کس در «وجه» خداوند فانی و مستغرق شود، دیگر سزاوار نیستی نخواهد بود. این دیدگاه مولانا یادآور این مضمون از انجیل شریف است که مومن کسی است که از خود بیرون می‌آید تا با خدا زندگی کند؛ آن کس که می‌خواهد خود را نگاه دارد، خود را از دست می‌دهد و آن کس که خود را از دست می‌دهد، در حقیقت خود را به دست می‌آورد.^۲

منتهای شناخت خدا از طریق تسلیم در برابر اوامر و نواهی الهی این است که انسان به مرز یکی شدن با خدا می‌رسد طوری که خداوند چشم و زبان و گوش عبد مؤمن می‌شود. این گونه عبادت و تسلیم که در تصوّف از آنها به «قرب نوافل» و «قرب فرائض»^۳ یاد می‌شود، ناظر بر حدیث قدسی^۴ «لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل، حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به»^۵ است:

«مطلق آن آواز خود از شه بود گر چه از حلقوم عبدالله بود

گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو

۱- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۵۵-۳۰۵۱.

۲- ایمان و آزادی، ص ۳۸.

۳- در قرب فرائض انسان به مرتبه فنای ذات می‌رسد و ابزار فعل خدا می‌گردد و در قرب نوافل انسان در مرتبه فنای صفات است و با چشم و گوش خدا می‌بیند و می‌شنود. ابن عربی در *فصوص‌الحکم* می‌گوید: انسان نسبت به خدا بمنزله مردمک چشم نسبت به چشم است و جایگاه او در وجود همانند قلب تپنده‌ای هستی و عقل مدرک حقائق وجود است (عفی‌فی، شرحی بر *فصوص‌الحکم*، ص ۵۹ برای تفصیل بیشتر در این خصوص رک؛ عفی‌فی، *فصوص‌الحکم*، بخش تعلیقات، ۱۱۲ و ۱۹۱ و ۱۲۲ و ۱۹۲ نیز رک: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جز، سوم از دفتر اول، ص ۷۹۶).

۴- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۰۷.

۵- بنده‌ام با انجام نوافل به من نزدیکتر می‌شود تا جایی که که او را دوست بدارم و هر گاه او را دوستش دارم، گوش شنوا و چشم بینا و زبان گویای او خواهم بود.

رو که بی یسمع و بی ببصر تویی سرتویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان لله از وله من ترا باشم، که کان الله له
که تویی گویم ترا گاهی منم هر چه گویم آفتاب روشنم^۱

رویت هستی در آینه نیستی

موت ارادی یا فناى سالک طریقت منجر به بقا بالله می شود؛ سالک وقتی به مرتبه لقاء الله که مقام جمع الجمع^۲ است می رسد به قطره‌ی باران می ماند که در طی راه، هر باد و غباری آن را تهدید می کند اما چون به دریا می پیوندد، گرچه تعیین او در دریا محو می شود، اما ذاتش به بقاء می رسد و در همین مقام است که عارف به توحید واقعی نائل می شود و خود را مانند شعله شمع در پیشگاه آفتاب محو و فانی می یابد که در عین حال که موجود است، فانی نیز هست.^۳

«دانه‌ای را صد درختستان عوض حبه‌ای را آمدت صد کان عوض
کان لله دادن آن حبه است تا که کان الله له آید به دست
ز آنک این هوی ضعیف بی قرار هست شد ز آن هوی رب پایدار
هوی فانی چونک خود فا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نمرد
همچو قطره‌ی خایف از بادو ز خاک که فنا گردد بدین هر دو هلاک
چون به اصل خود که دریا بود جست از تف خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم گشت در دریا و لیک ذات او معصوم و یا بر جا و نیک

۱- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۴۰-۱۹۳۴.

۲- جمع الجمع: مقام آخر و اتم و اعلی من الجمع، فالجمع شهود الاشياء بالله و التبری من الحول و القوه أُلَا بالله، و جمع الجمع الاستهلاك بالکلیه و الفنا عما سوی الله و هو المرتبه الاحدی (جرجانی، التعریفات، ص ۶۸).

۳- سرّنی، ج ۲، ص ۷۴۹.

هین بده ای قطره خود را بی ندم تا بیابی در بهای قطره یم
 هین بده ای قطره خود را این شرف در کف دریا شو ایمن از تلف
 خود کراید چنین دولت به دست؟ قطره را بحری تقاضاگر شده است»^۱

در مرتبه فنا، هویت ضعیف و ناپایدار عبد در «هُوَ»ی نامحدود و بی‌پایان «رب» پایدار می‌شود و چون سالک «هُوَ»ی فانی خویش را به حق رها می‌کند در «هُوَ»ی باقی او به بقا می‌پیوندد، چنانکه دانه هم وقتی خود را در خاک فانی می‌کند به صورت تازه ای بقا پیدامی‌کند. گویی همین تسلیم به خاک مرتبه «کان لله» را برای وی _ و حتی برای کسی که با افشاندن آن در خاک هر چه را دارد به حق تسلیم می‌کند _ تحقق می‌دهد و لاجرم مفهوم «کان الله له» - به حکم حدیث نبوی «من کان لله کان الله له»^۲ - حاصلی است که برای خود دانه و آن کس که آن را کاشته دست می‌دهد و بدین‌گونه آن کس که در صفات حق فنا می‌شود، در حقیقت در فنای او، بقاست.^۳

بهترین راه برای شناخت خدا و عالی‌ترین روش برای فراهم ساختن مجال ظهور حضرت حق این است که عارف از خود نفی وجود کند و معدوم گردد. درویش واقعی از نیستی خود آینه‌ای می‌سازد تا هستی حق را در آن جلوه‌گر شود عدم آینه‌ای می‌شود که وجود حقیقی (خدا) خود را در آن نمایان می‌سازد. مانند آن مهمان که برای ملاقات حضرت یوسف (ع) رفت و چون چیزی را که لایق آن حضرت باشد، نمی‌توانست ارمغان ببرد، آینه‌ای را به عنوان تحفه برای او برد:

«آینه بیرون کشید او از بغل خوب را آینه باشد مشغول
 آینه‌ی هستی چه باشد؟ نیستی نیستی بر، گر تو ابله نیستی

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات: ۲۲-۲۶۱۲.

۲- برای تفصیل بیشتر درباره اصل و ماخذ این حدیث، رک: احادیث مثنوی، ص ۲۹.

۳- سرّنی، ج ۲، ص ۷۵۱.

هستی اندر نیستی بتوان نمود مال داران بر فقیر آرند جود
 آینه، صافی نان، خود گرسنه ست سوخته هم، آینه آتش زنه ست
 نیستی و نقص، هر جایی که خاست آینه خوبی جمله پیشه هاست^۱

از نظر مولانا «درویش» کسی است که به شناخت حقیقی خدا واصل شده و در نیستی خود هستی خدا را یافته است. تجلی و ظهور هستی خداوند بر او، وی را مغلوب و معدوم ساخته و وجود سالک فانی همچون زبانه شمع در پرتو نور خورشید محو و مندک می‌گردد و یا چون اندکی سرکه در «دو صد من» شهد شیرین است که هیچ تاثیری در طعم شهد شیرین نداشته بلکه طعم و مزه اش در آن محو و فانی می‌شود و یا مانند آهوی مسخر و مغلوبی است که در برابر صولت و عظمت شیر، هستی اش را در باخته و مدهوش و بی‌هوش افتاده است. البته مولانا خود یادآوری می‌کند که این مقایسه‌ها و تمثیل‌ها که همه از نوع قیاس ناقص است، ناشی از جوشش عشق و محبت به خداست نه از روی ترک ادب. وی می‌گوید این تمثیل‌ها و تشبیه‌ها از زبان عاشق اگر چه در ظاهر نوعی خروج از آداب و بی‌ادبی است اما باطن این عاشق سوخته‌جان که هیچ آداب و ترتیبی نمی‌داند، آکنده از ادب باطنی است. صورت حال این شخص آشفته فانی شده در بحر محبت الهی، که زبانی آمیخته به تشبیه و دور از ادب شریعت دارد، ظاهراً می‌تواند نوعی بی‌ادبی و نادانی تلقی می‌شود اما در باطن با ادب‌تر از او در جهان کسی نیست:

«گفت قائل در جهان درویش نیست ور بود درویش آن درویش نیست
 هست از روی بقای ذات او نیست گشته و صف او در وصف هو
 چون زبانه‌ی شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد در حساب
 هست باشد ذات او تا تو اگر برنهی پنبه بسوزد ز آن شرر
 نیست باشد، روشنی ندهد ترا کرده باشد آفتاب او را فنا

۱- مثنوی، دفتر اول، ابیات: ۳۲۰۴ - ۳۲۰۰.

در دو صدمن شهد، یک اوقیّه خل
چون در افگندی و دوری گشت حل
نیست باشد طعم خل چون می‌چشی
هست اوقیّه فزون، چون برکشی
پیش شیری آهوی بی‌هوش شد
هستی‌اش در هست او روپوش شد
این قیاس ناقصان بر کار رب
جوشش عشقست نه از ترک ادب
نبض عاشق بی‌ادب بر می‌جهد
خویش را در کفّه شه می‌نهد
بی‌ادب‌ترینست کس زو در جهان
با ادب‌تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان وفاق ای منتجب
این دو ضدّ با ادب یا بی‌ادب
بی‌ادب باشد، چو ظاهر بنگری
که بود دعویّ عشقش هم سری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست؟
او و دعوی پیش آن سلطان فناست^۱

۱- مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۸۲- ۳۶۶۹.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- کتاب مقدس
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص‌الحکم و التعليقات عليه*، بقلم ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ج ۳، تهران، ۱۳۸۰.
- ۵- افلوپین، دوره آثار افلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ج ۲، تهران، ۱۳۷۰.
- ۶- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد، ۱۳۷۴.
- ۷- پترسون، مایکل... [و دیگران]، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران.
- ۸- الجرجانی، میر سید شریف علی بن محمد، *التعریفات*، ضبطه و فهرسه: محمدبن عبدالحکیم القضاوی، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۴۱۱ه.ق/۱۹۹۱م.
- ۹- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد، *دیوان اشعار*، امیر کبیر، تهران.
- ۱۰- ریتر، هلموت، *دریای جان*، ج ۱ ترجمه عباس زریاب خوبی، انتشارات بین‌المللی - الهدی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، ج ۲، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۲- -----، *بحر در کوزه*، انتشارات علمی، تهران.
- ۱۳- -----، *پله پله تا ملاقات خدا*، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۴- زمانی، کریم، *شرح جامع مثنوی*، دفتر دوم و چهارم، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۵- -----، *بر لب دریای مثنوی معنوی*، ج ۱، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۶- ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، سمت، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۷- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین، *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی، امیرکبیر، تهران، ۲۵۲۶ شاهنشاهی.
- ۱۸- شهیدی، سید جعفر، *شرح مثنوی*، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.

- ۱۹- شیروانی، علی، شرح مصطلحات فلسفی *بداية الحكمة و نهاية الحكمة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷
- ۲۰- شیمیل، آن ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۱- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهاية الحكمة*، ترجمه فتحعلی اکبری، انتشارات پرسش، اصفهان، ۱۳۶۵.
- ۲۲- عقیقی، ابوالعلاء، شرحی بر *فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۸۶
- ۲۳- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین *منطق الطیر*، به تصحیح سیدصادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴
- ۲۴- غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمدخوارزمی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۶
- ۲۵- -----، *احیاء علوم الدین*، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- ۲۶- غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۷- فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث و قصص مثنوی*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲۸- -----، شرح *مثنوی شریف*، ج ۳، زوار، تهران، بی تا.
- ۲۹- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶
- ۳۰- مجتهد شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- ۳۱- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، *مثنوی معنوی* به تصحیح نیکلسون، انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۵.
- ۳۲- -----، *مثنوی معنوی* به تصحیح محمد استعلامی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹
- ۳۳- -----، *کلیات شمس*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، نشر کتاب پارسه، تهران، ۱۳۸۶.
- ۳۴- -----، *کتاب فیہ ما فیہ*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.

۳۵- نیکلسون، رینولد. آلن، شرح مثنوی معنوی، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.

۳۶- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶.