

دلیل آفتاب

بررسی تطبیقی آرای کلامی و عرفانی مولوی در باب اسما و صفات حق تعالی

حسین حیدری

عضو هیأت علمی دانشگاه کاشان

چکیده

در قرآن کریم و در عرف متکلمان مسلمان آنچه به عنوان جایگزین نام الله یا در وصف او به کار می‌رود، اسم (جمع آن اسماء) الله نامیده می‌شود. این که آیا می‌توان خداوند را با نام‌ها و اوصافی خطاب کرد که در قرآن، سنت و اجماع نیامده و یا آن که اسماء الله توقیفی است؛ یعنی مقید به ذکر آنها در منابع مذکور است، از جمله موارد اختلاف مهم اندیشمندان عالم اسلام، به ویژه متکلمان و فلاسفه مسلمان بوده است. اختلاف دیگر آنان این بوده که آیا آنچه به عنوان اسماء الله اطلاق کرده‌اند، با مسمایشان عینیت دارد یا به کلی بیگانه است؟

از فرق عمده کلامی و غالب اهل سنت حنبلی و اشعری بر توقیفیت اطلاق اسما و به عینیت آنها با مسمایشان باور داشته‌اند، در هر دو مورد معتزله و شیعه در موضع مخالف ایستاده‌اند، ولی ماتریدیه با وجود عدم قبول توقیفیت اسمای خداوند، گرچه به عینیت این اسما با مسمایشان اعتقاد راسخ ندارند، لزوماً منکر عینیت اسما با ذات و صفات حق نیست.

جلال‌الدین محمد مولوی (متوفای ۶۷۲)، از سویی، در آثارش خداوند را با نام‌های بی‌شماری از قبیل: خورشید، آفتاب، دریا، دوست، معشوق، یار، دلبر، خلیفه، شاه، مادر، عروس، صید، صیاد و ... خوانده، اما به منصوص بودن آنها مقید نبوده است و از سوی دیگر، توصیف و اسم شایسته حضرت حق، را چون شب قدر، گم شده در اینها می‌داند، اما در هر دو مورد اشعری نیست و موضعی ماتریدی دارد. با توجه به نظری که در باب گوهر ایمان و سابق دانستن رحمت الهی دارد، نیت گوینده را بر اقوال او مقدم و مایه نجات می‌شمارد.

کلید واژه‌ها: اسمای خداوند، عینیت، کلام، متکلمان، صفات خدا، ماتریدیه، اشاعره.

دیدگاه‌های کلامی مولانا در باب عینیت و توقیفی بودن اسما و صفات خداوند

الف) دیدگاه قرآن و آرای متکلمان

اسم در معنای خاص، لفظی است که بر ذات یک شیء دلالت دارد و صفت دال بر ماهیت یا کیفیت آن است. گاه گفته شده است که اسم بر ذات و کیفیت، هر دو دلالت دارد، و صفت، فقط بر کیفیت اطلاق می‌شود.^۱

در تفاوت اسم و صفت، چنان‌که عین‌القضات نیز گفته، (عین‌القضاة، ۱۳۷۹: ۱۶) اسم لفظی است که بر مسما دلالت می‌کند، بدون آن‌که اعتبار خاصی برای آن مورد نظر باشد، ولی در صفت اعتبار و خصوصیات ویژه‌ای مورد نظر قرار می‌گیرد، چنان‌که لفظ سنگ، اسم شیء خاصی است، بدون آن‌که بر سفتی، رنگ، فواید و نسبت آن با دیگر موجودات دلالت داشته باشد، هم‌چنین اسم‌هایی که بر افراد گذاشته می‌شود، از قبیل اسد، حیدر، جمیله، پروانه و ... حتی اگر دارای معنای لغوی خاصی باشند، در زمان اطلاق بر معنای خاصی دلالت نمی‌کنند، ولی در مورد اوصافی مانند مرد، زن، پیر، جوان و ... این‌گونه نیست. با وجود این، در قرآن کریم و به تبع آن در عرف متکلمان، اسم معنایی اعم از صفت و اسم در نزد اهل لغت دارد و گویا فقط در مورد اسم الله معنای خاصی مورد نظر نیست، گرچه چنان‌که خواهیم دید، برخی عالمان این نام را نیز به صورت توصیفی تأویل کرده‌اند. قرآن کریم در آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اسراء، ۱۱۰/۱۷) به اسم و صفت هر دو توجه دارد. بنابر مضمون آیات زیر، به کار بردن اسمای حسنی در حق خداوند متعال جایز و لازم است:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛ (حشر، ۲۴/۵۹)

۱. در آثار کلامی گفته‌اند که اسم می‌تواند از تمام ذات، یا جزئی از ذات یا وصف خارجی آن و یا فعل صادر از آن، برگرفته شده باشد و بر این اساس، بر مبنای افعال خداوند، می‌توان برای او اسما افعال قائل شد، مانند اسمای خالق و رازق، هم‌چنین از اوصاف او جایز است اسمای صفات حقیقی (مانند علیم)، اضافی (مانند ماجد) و سلبی (مانند قدوس) اتخاذ کرد، ولی برگرفتن اسم از جزئی از ذات وی جایز نیست به دلیل آن‌که او مرکب نیست و نیز چون ذات حق تعالی به تصور آدمی در نمی‌آید، نمی‌توان اسمی را اطلاق کرد که دلالت بر ذات او بنماید، از این رو، لفظ جلاله «الله»، بدون اعتبار معنای آن و فقط به دلیل علم شدن، به عنوان اسم ذات او به کار می‌رود (ر.ک: التهانوی: ۱۸۱/۱-۱۸۹).

اوست خداوند، آفریدگار، پدیدآور، صورت‌گر، اوراست نام‌های نیک، آنچه در آسمان‌ها و زمین است، او را تسبیح می‌گویند و اوست پیروزمند فرزانه.

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾؛ (اسراء، ۱۷/۱۱۰)

بگو او را چه الله بخوانید چه رحمان، هر چه بخوانید، او را نام‌های نیک است.
﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ (اعراف، ۱۸۰/۷)

و خدا را نام‌های نیکوست، پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که در نام‌های او کجروی می‌کنند، واگذارید. به‌زودی به‌کردار بدشان مجازات خواهند شد.

یادآوری این نکته ضروری است که «کلمه حُسْنَى مؤنث احسن به معنای نیکوتر است» و قهراً معنایی وصفی دارد، از این جهت، بر نام‌هایی که معنای وصفی ندارند، حسن گفته نمی‌شود، (قرشی، ۱۳۶۱: ۱۴۱) چنان‌که درخت‌تر نمی‌گویند، ولی بلندتر یا کوچک‌تر و غیره گفته می‌شود.

برحسب مفاد آیات مذکور، اصل توصیف خداوند به غیر از ۱۲۷ اسم حسنی که در قرآن آمده^۱ یا ۹۹ یا ۱۰۰۱ است که در احادیث آمده، نظر مقبول همه متکلمان است. هرچند گروهی از آنان معنای ظاهری آن اسما را تأویل می‌کنند. همین‌طور در عدم توصیف خداوند به اسما و صفاتی که مورد نهی متون اسلامی است، اتفاق نظر وجود دارد، ولی اختلاف نخست متکلمان در این است که با وجود محدودیت‌ها و نقص‌های شناختی، آیا ما قادر به توصیف او به نام‌های نیکو (حسنی) غیر از نام‌های مذکور در قرآن، احادیث و اجماع هستیم یا خیر؟ لذا برخی در هراس از عجز در تعیین مصادیق مجاز، جانب احتیاط را گرفته و متوقف شده‌اند، ولی گروهی دیگر برای عقل بشری در این امر مرجعیت و وثوق قائل بوده‌اند.

اختلاف دوم در این است که آیا اسما و اوصافی که براساس متون اسلامی یا برخاسته از اندیشه‌های مؤمنان بر خداوند اطلاق می‌شوند، با مسمای آنها عینیت دارند و یا غیراوستند. خلاصه‌ای از اقوال بزرگان فِرَق کلامی در باب دو اختلاف مذکور، ذیلاً آورده می‌شود:

۱. این تعداد در تفسیر المیزان احصا شده، ولی برحسب حدیثی که در منابع شیعی و سنی آمده است، تعداد اسمای حسنی ۹۹ عدد است. ابن‌عربی در احکام القرآن، شمار آنها را ۱۴۶ نام می‌داند، در فرهنگ موضوعی قرآن ۱۵۳ نام ذکر شده است. (ر.ک: قرشی: ۱۴۱/۲ - ۱۴۲؛ حاشیه خرمشاهی در ذیل ترجمه آیه ۲۴ سوره حشر).

۱. بغدادی، رکن پنجم از ارکان اعتقادی اهل سنت اشعری مذهب را توقیفی دانستن اسماء اللّه می‌داند. وی می‌گوید:

سخن در نام‌های خدای تعالی و صفت‌های اوست و [اهل سنت] نام‌های خدای را از قرآن و یا سنت و یا اجماع امت دانند و [از نظر آنان] به روش قیاسی، اطلاق اسمی بر او جایز نیست [مثلاً نمی‌توان به قیاس عالم بودن خداوند، او را عارف نیز نامید] و این به‌خلاف سخن معتزلیان بصری است که اطلاق نام‌ها را بر او به [روش] قیاس، روا داشتند و جُبایی در این باب زیاده‌روی کرده است تا بدان‌جای که هرگاه خدای مراد بنده‌اش را برآورد، او را فرمانبردار بنده خود نامیده است و نیز از آن‌روی که آبستنی را در زنان پدید آورده، او را آبستن‌کننده زنان خوانده است. (بغدادی: ۲۰۳)

درخصوص عینیت اسمای الهی با مسمای آنها، ابوالحسن اشعری به تبع ابن حنبل مدعی اتفاق نظر اهل حدیث و اهل سنت در این باب است، از این رو، کسانی را که به این عقیده پای‌بند نیستند، گمراه می‌داند. (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۰؛ همو، ۱۹۵۵: ۴) به‌تبع وی، باقلانی متکلم بزرگ اشعری مذهب نیز با صراحت و تفصیل بیشتر و با استناد به برخی آیات قرآن، (الرحمن، ۸۷/۵۵؛ یوسف، ۴۰/۱۲؛ انعام، ۲۱/۶) به عینیت اسما و مسمای خداوند دلیل می‌آورد. (باقلانی، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م: ۲۵۸-۲۶۰)

۲. کرامیه (از مرجئه) معتقدند که با تشخیص و اعتبار عقل، می‌توان خداوند را متصف به صفات سلبی یا وجودی کرد، اعم از آن‌که آن اسما و صفات در شرع آمده باشند یا نیامده باشند. (التهاوی: ۱۸۴/۱)

۳. ابو منصور ماتریدی (از مرجئه) بر آن است که هر وصف و اسمی که در حق خداوند اطلاق شود، عین مسمای آن نیست و با حقیقت خداوند تناسب و تطابق ندارد، حتی اوصافی از قبیل عالم بودن و قادر بودن، با وجود آن‌که در قرآن آمده، می‌تواند موهم تشبیه باشد، لذا در ذکر آنها باید دقت کرد که آن صفات‌ها از هیچ جهتی، نباید شبیه مخلوقات باشد. باتوجه به ملاحظه مذکور، هر وصفی را که به تشبیه نینجامد، اعم از آن‌که در قرآن مذکور باشد یا نباشد، می‌توان به خداوند تعالی نسبت داد. (ابی منصور، ۱۹۷۰: ۶۵-۶۷) ولی از طرفی دیگر، او بر این امر واقف است که با وجود ناتوانی ما در توصیف و تسمیه خداوند، آن‌گونه که شایسته اوست، ما چاره‌ای جز توصیف و تسمیه حق تعالی نداریم.

ابو منصور نیز قول کسانی را می‌آورد که قائلند: نمی‌توان گفت که خدا متصف به صفات یا

معروف به اسمی است، زیرا هر صفتی که به او نسبت داده و یا بر اسمی عنوان شود، به تشبیه او به کائنات منتهی می‌شود، لذا اوصاف شیء، قادر و عالم را در مقام توصیف حق تعالی صحیح نمی‌دانند، ولی از نظر وی، خداوند دارای اسمای ذاتی، مانند «الرحمن» است که با آن نامیده می‌شود و واجد اوصاف ذاتی، مانند قدرت و علم است و ما چاره‌ای جز اطلاق این اسمی و اوصاف نداریم و اگر می‌توانستیم نسبت به او، اسمی یا اوصافی را، فراتر از آنچه در وسع ماست، اطلاق کنیم، چنین می‌کردیم. با وجود آن‌که خداوند دارای اوصاف لایتغیری است، معادل‌های اوصاف عالم و قادر (در زبان عربی)، در زبان‌های مختلف دقیقاً یکسان نیست، به هر حال، غرض نزدیک کردن این اوصاف و اسمی، به فهم‌هاست نه این‌که واقعاً و دقیقاً برای مثال «الرحمن» اسم خدا باشد. مهم‌ترین دلیل ابو منصور در سخن فوق، آن است که پیامبران و کتاب‌های آسمانی، این اسمی و اوصاف را اطلاق کرده و همه پیامبران نیز منادی توحید بوده‌اند و اگر این اطلاق‌ها به شرک می‌انجامید، چنین نمی‌کردند، حتی اگر کسی بگوید الله اسم ندارد، خود ناگزیر از استفاده از اسم (الله) بوده و در واقع، مدعای خود را باطل کرده است.^۱ (ابی منصور، ۱۹۷۰: ۹۳-۹۵)

۴. معتزله، چنان‌که در گزارش مخالفان آنها نیز ذکر و موجب رد و انکار آنان شده است، حتی در مورد انتساب خداوند به صفات و اسمایی که در کتاب و سنت تصریح دارد، بسیار سختگیرند و در برخی موارد برای تطبیق کاربرد آن اسما و صفات به تأویل روی آورده، حتی به مرز تعطیل نزدیک شده‌اند. آنان درباره اطلاق اوصاف علم و قدرت اتفاق نظر دارند، ولی حتی صفات سمیع و بصیر بودن را به تنهایی به کار نبرده و به علیم بودن خداوند ارجاع می‌دهند، در حالی‌که اهل سنت حنبلی و اشعری هر یک از صفات هفت‌گانه (علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده، تکلم) و صفات افعال و صفات خبری (از قبیل استوای خداوند بر عرش و وجه داشتن خداوند را بدون هیچ‌گونه تأویلی پذیرفته و هر یک را مستقلاً باور دارند. گروهی از اهل اعتزال بیش از صفات ثبوتی، خداوند را فقط به صفات سلبی متصف می‌دانند و برای مثال در مورد عالم و قادر بودن خداوند می‌گویند که به این معناست که حق تعالی جاهل و عاجز نیست. خوارج، مرجئه و زیدیه با معتزله در این زمینه نیز هم‌داستان

۱. ابن کلاب نیز که در مسئله کلام خداوند با ماتریدیه هم‌عقیده است، در مورد صفات حق موضع مشابه دارد و نام‌های خداوند را نه عین ذات و نه غیر او می‌داند. (اشعری: ۸۹)

هستند. (اشعری، ۸۹: و ۹۲؛ بغدادی، ۱۳۷۲ ش/ ۱۴۱۳ ق: ۵۵ و ۵۶)

۵. اکثر علمای شیعی هم اسماء الله را توقیفی نمی دانند و توصیفات امامان را مجوز این امر می شمارند، چنان که در دعای جوشن کبیر امام سجاد، به نقل از پدر و او از جدش و نهایتاً به نقل از حضرت خاتم (ص)، ۱۰۰۱ و صف و اسم به خداوند نسبت داده اند.^۱

پیشوای بزرگ شیعه، امام صادق (ع)، در باب توحید به هشام بن حکم می فرماید: در مورد خداوند، اسم بر مسمما حقیقتاً تطبیق نمی شود، بنابراین، کسی که اسم را تصور و در برابر او عبادت کند، کافر است و در واقع، خدا را نپرستیده و کسی که تصویری از اسم و معنا را پرستد، مشرک است و دو چیز را پرستیده است. اما کسی که معنا را پرستد، موحد است. ای هشام، آیا مطلب را فهمیده ای؟ هشام گفت: توضیح بیشتر بدهید. امام فرمود: برای خداوند ۹۹ اسم است، اگر اسم همان مسمما بود، هر اسمی، نشانه یک خداوند بود، ولی خداوند یک حقیقت است که با اسم ها به او اشاره می شود، در عین حال که همه اسمها غیر از حقیقت او هستند. (کلینی، ۱۳۱۸: ۱۹/۲) بر اساس حدیث مذکور و دیگر روایات، شیخ مفید با صراحت می گوید: شیعه در زمینه غیریت اسماء و صفات الهی با مسمای آنها، با معتزله عقیده مشترک دارند. (بغدادی، ۱۳۷۲ ش/ ۱۴۱۳ ق: ۵۶-۵۷).

مسئله توقیفی دانستن اسماء الهی یا ندانستن و عینیت یا عدم آنها با مسمایشان، گرچه امروزه در حوزه اصحاب معارف اسلامی، حساسیت زیادی بر نمی انگیزد، با توجه به مواضع فرق مذکور در گذشته، موضع گیری افراد در این باب نشان دهنده موقف کلامی فرد بوده و اهمیت بسیاری داشته است. یکی از نمونه های متعدد تاریخی را می توان حکایت مربوط به اعدام عین القضاة ذکر کرد، چنان که گفته اند:

درگزینی به بهانه این که [عین القضاة] در کتاب خود خدای تعالی را موافق اصطلاح حکما برخلاف اصول دیانت که اسماء الله توقیفی است، واجب الوجود نامیده که این چنین نامی در آثار دینی وجود ندارد، بلکه با دعوی خدایی نیز متهمش کردند و حکم شرعی در اباحه خون او صادر و به استناد آن به بغداد اعزام و زندانش کردند.^۲ (به نقل از: فرمنش، ۱۳۶۰: ۶۹)

۱. در این زمینه به طور خاص کتاب هایی نیز علمای شیعه نوشته اند که از جمله آنها می توان از کتاب

شرح الاسماء الحسنی از ملاحادی سبزواری نام برد.

۲. عین القضاة در تمهیدات می گوید: «کامل الدوله نوشته بود که در شهری گویند عین القضاة دعوی

ب) آرای مولوی

نخست: توصیفات مولوی

۱. جلال‌الدین به کرات خداوند را به نام‌ها و توصیفات می‌خواند که در کتاب و سنت عیناً ذکر نشده است. در برخی موارد، تعبیرات، از قبیل اضافه‌های تشبیهی است و گاه به صورت استعاره مصرحه بدون ذکر مشبه (خدا) و ادات تشبیه است. این دست از سخنان مولوی با آنچه متکلمان اشعری روا می‌دارند، تضاد دارد. بیش از هر توصیفی، مولانا خداوند را به خورشید تشبیه کرده است. در صورتی که قرآن کریم در هیچ یک از آیات قرآن، حق تعالی را به شمس مانند ندانسته و خورشید را مخلوق و مسخر خداوند می‌داند (رعد، ۲/۱۳؛ ابراهیم، ۳۳/۱۴؛ نحل، ۱۲/۱۶؛ حج، ۶۵/۲۲؛ لقمان، ۳۱/۳۱؛ جاثیه، ۱۲/۴۵) و فقط در برخی آیات، خداوند را به نور (نور، ۲۷/۳۵) و در برخی دیگر به دارنده نور (صف، ۸/۶۱؛ انعام، ۱/۶؛ یونس، ۵/۱۰) تشبیه کرده است:

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی پنهان از او چه پرسم، به شما جواب گویم^۱

* * *

زهی خورشید بی پایان که ذرات سخن‌گویان

تو نور ذات‌اللهی، تو اللهی، نمی‌دانم^۲

* * *

نفرت خفاشگان باشد دلیل که منم خورشید تابان جلیل^۳

* * *

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید، از وی رو متاب

→ خدایی می‌کند، به قتل من فتوا می‌دادند. ای دوست: اگر از تو نیز فتوا خواهند، تو نیز فتوا بده، من هم این را وصیت می‌کنم که فتوا این آیه نویسند: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُّو الذِّينَ يَلْحَدُونَ...﴾ (تمهیدات، ص ۸).
۱. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۹۶۵/۳ - ۱۶۹۶۶.

۲. همان: ۱۵۹۴/۳.

۳. مولوی، ۱۳۶۰: دفتر دوم، بیت ۲۰۸۵. در این مقاله به مثنوی براساس تصحیح نیکلسون با نشانه م ارجاع شده است.

از وی آر سایه نشانی می دهد شمس، هر دم نور جانی می دهد^۱

* * *

چو از آفتاب زادم به خدا که کی قبادم نه به شب طلوع سازم نه به ماهتاب گویم...^۲
مولانا براساس مستندات از قبیل «و نفخت فیہ من روحی» و «خلق الله آدم علی صورته»،
درخصوص اولیای خداوند و کلاً جان آدمیان نیز نماد خورشید را به کار می برد و به طور
اخص، نماد خورشید برای او نمایانگر شمس الدین تبریزی است. وی در برخی ابیات، با
صراحت همانندی خداوند و شمس را اظهار می دارد:

مخدوم، خداوندی شمس الحق تبریز هم نور زمینی تو و خورشید سمایی^۳
چو در رسید ز تبریز شمس دین چو قمر بست شمس و قمر پیش بندگان کمر

* * *

چو نور انور او گشت دیده دیده مقام دیدن حق یافت دیده های بشر^۴
خورشید چون برآید، هر ذره رو نماید نوری دگر بسباید، ذرات مخفی را

* * *

اصل وجودها او، دریای جویدا او چون صید می کند او، اشیا منتفی را^۵

* * *

برآمد آفتاب جان، که خیزید ای گران جانان

که گر بر کوه برتابم، کمین ذرات من گردد^۶

* * *

۱. م/۱/۱۱۶-۱۱۷.

۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲/۳. دکتر سیروس شمیسا مولوی خورشیدگرایی مولوی را برحسب احتمال،
خاطره ای از مهرپرستی در ضمیر ناخودآگاه او تحلیل می کند و این فقره را از مناقب العارفین ذکر
کرده است: «همچنان از کبار اخیار احرار، رضوان الله علیهم اجمعین، منقول است که پیوسته
حضرت مولانا در وقت طلوع آفتاب و رؤیت ماه برابرشان ایستاده فرمود: ﴿و الشمس و القمر
و النجوم مسخرات بامرہ الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین﴾ و اکرام کنان روانه شدی...»
(افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۹۵، به نقل از: شمیسا، ۱۳۶۹: ۱۹۷).

۳. مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۴۲. ۴. همان: ۱۱۵۴.

۵. همان: ۱۸۷. ۶. همان: ۵۶۲.

چون که بی گلزار، بلبل خامش است	غیبت خورشید بیداری کش است ^۱
* * *	
شمس تبریزی برآمد از افق چون آفتاب	شمع های اختران را، بی محابا می کشد ^۲
* * *	
طلوع مفخر آفاق، شمس تبریزی	غروب را نگذارد که تا کند کاری ^۳
* * *	
آفتاب آفتابم، آفتابا تو بسرو	در چه مغرب فرو باش در زندان من ^۴
* * *	
جان گرگان و سگان از هم جداست	متحد جان های شیران خداست ...
همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان ^۵

مولوی در بیان احوال قیامت و با اشاره به آیات ۷-۹ سوره قیامت، استعاره اصل ضیاء را برای حق تعالی به زبان آورده است و در ادامه سخن، خداوند را از جهت محبت و لطف مادر، و از جهت هدایت گری در ظلمات احوال درون، ماه می خواند، در حالی که در متون اسلامی خدای را ماه یا مادر نخوانده اند:

در قیامت شمس و مه معزول شد	چشم در اصل ضیاء مشغول شد
تا بداند ملک را از مستعار	وین رباط فانی از دارالقرار
دایه عاریتی بد روزی سه چار	مادرا، ما را تو گیر اندر کنار ^۶
* * *	
من نخواهم دایه، مادر خوش تر است	موسی ام من، دایه من مادر است
من نخواهم لطف مه از واسطه	که هلاک قوم شد این رابطه ^۷

۲. دریا نیز از دیگر استعاره های خداوند در آثار مولانا است، در حالی که ظاهراً در متون

۱. شمیسا، ۱۳۶۹: ۱۹۷.
 ۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۷۲۸/۲.
 ۳. همان: ۳۲۸۹.
 ۴. همان: ۱۹۴۷.
 ۵. م/۴-۴۱۴-۴۱۷.
 ۶. م/۵-۶۰.
 ۷. م/۵-۷۰۲-۷۰۱.

مقدس اسلامی خداوند به آب و دریا مانند نشده است. جلال‌الدین، بی‌کرانی، پررمز و راز بودن و سرمنشأ و سرانجام بودن برای آب‌ها و خروش، قدرت و وابستگی همه موجودات زنده به او را مایه این تشبیه و استعاره گردانیده است:

ما ز دریاییم و دریا می‌رویم	ما ز بالاییم و بالا می‌رویم
ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم	ما از آنجا و از اینجا نیستیم
همچو لا، ما هم به‌الا می‌رویم	لا اله، اندر پی‌الا الله است
ما به جذب حق تعالی می‌رویم ...	«قُلْ تَعَالَوْا» آیتی است از جذب حق
باز هم در خود تماشا می‌رویم ...	همچون موج از خود برآوردیم سر
تا بدانی که کجاها می‌رویم	خواننده‌ای «اِنَّا اِلَيْهِ راجعون»
ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم ^۱	ای که هستی ما، ره را میند

* * *

همچو خس در ریش چون افتاده‌ای؟ ^۲	ز به دریایی که ماهی زاده‌ای
--	-----------------------------

* * *

به سر و روی روان گشته به سوی وطنیم ^۳	ما چو سیلیم و تو دریا، ز تو دور افتاده‌ایم
---	--

* * *

کاندر آن بخرند همچون ماهیان ^۴	حق آن نور و حق نورانیان
--	-------------------------

* * *

نقشی ز فلان آمد و جسمی ز فلان شد	آن بحر کفی کرد به هر پاره از آن کف
در حال گدازید و در آن بحر روان شد ^۵	هر پاره کف جسم کزان بحر نشان یافت

* * *

کف همی‌بینی و دریا نی، عجب	جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب
تیره چشمیم و در آب روشنیم	ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
آب را دیدی، نگر در آبِ آب	ای تو در کشتی تن رفته به خواب

۱. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷۴/۴.

۲. ن/۶/۲۸۰۲.

۳. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۳۳/۴.

۴. ن/۲/۹۳۳.

۵. همان/۲/ص ۶۴۹.

آب را آبی است کومسی راندش روح را روحی است کومی خواندش^۱

* * *

غرقه‌ای نی که خلاصی باشدش یا به جز دریا، کسی بشناسدش^۲

* * *

گرچه از دریای عمان قطره‌ام

قطره قطره سوی عمان می‌روم

چو سلیم و چو جویم، همه سوی تو پویم

که منزلگه هر سیل، به دریاست خدایا^۳

دربارهٔ نماد دریا برای خداوند است که مولانا انبیا و جان‌های آدمیان را نیز ماهیان بحر

پاک کبریا می‌خواند.

خلق چو مرغایان، زاده ز دریای جان کی کند این جا مقام؟ مرغ کزان بحر خاست

بلکه به دریا دریم، جمله در او حاضریم ورنه ز دریای دل موج پیاپی چراست

آمد موج الست، کشتی قالب بیست باز چو کشتی شکست نوبت وصل و لقا است^۴

* * *

از سرگه سیل‌های تیزرو وز تن ما، جان عشق‌آمیز رو^۵

۳. در بعضی آیات قرآن از محبت خداوند در مورد صابران، متقین، مطهران و برخی دیگر

از افراد سخن رفته است. هم‌چنین قرآن کریم محبت بندگان را در مورد خداوند، جایز

و ممکن شمرده است. (آل عمران، ۱۴۶/۲؛ ممتحنه، ۸/۶۰؛ مائده، ۶۴/۵؛ نساء، ۱۲۵/۴؛ طه،

۳۹/۲۰؛ شوری، ۴۰/۴۲؛ آل عمران، ۷۶/۳؛ بقره، ۱۶۵/۲). هم‌چنین تعبیرات مترادف آن از

قیل و دود و خلیل در قرآن آمده است، (مریم، ۹۶/۱۹؛ هود، ۹۰/۱۱؛ بروج، ۱۴/۸۵) با

وجود این آیات، با ملاحظهٔ این‌که دوستی ورزیدن از هر سویی که باشد مستلزم نوعی

هم‌شأنی و هم‌ترازی محب و محبوب است، برخی متکلمان به حداقل لوازم معنایی آن

قناعت کرده و بعضاً به تأویل روی آورده‌اند، چنان‌که واژهٔ خلیل رانه از حُلّ (دوستی، بلکه از

۲. م/۱/۲۲۱۳.

۴. مولوی، ۱۳۶۳: ۴۶۳.

۱. ن/۳/۱۲۷۱-۱۲۷۴.

۳. همان/۱/ص ۹۴.

۵. م/۱/۷۶۷-۷۶۸.

خَلَّة (نیاز مندی) دانسته‌اند. (ر.ک: مادلونگ، ۱۳۷۵: ۹۹-۱۰۰؛ احمدبن تیمیه، ۱۳۶۶: ۴۵-۴۶) البته به هیچ‌روی، در قرآن کریم واژه عربی عشق و مشتقات آن نیامده، به همین دلیل، تداول این کلمه در زبان صوفیان از همان سده‌های نخست با مخالفت‌های شدید مواجه شده است. مولانا جلال‌الدین، عارف بزرگ خطه خراسان به اقتضای عارفان پیشین خود، به ویژه سنایی غزنوی در اشعار خود از واژه‌های دوست، معشوق، عشق، دلبر و ... استفاده کرده است. جلال‌الدین در غزل زیر از تماشای «خیال دوست» و «عکس جمال او» دم می‌زند و این تماشای عاشقانه معشوق در خیال انسان و نه در عالم خارج، فرسنگ‌ها فاصله دارد با آنچه معتقدان به وحدت وجود یا همه‌خدایی بر زبان آورده‌اند:

تا نقش خیال دوست با ماست	ما را همه عمر خود تماشااست
آنجا که وصال دوستان است	و الله که میان خانه صحراست
و آنجا که مراد دل برآید	یک خار به از هزار خرماست
چون بر سر کوی یار خسبیم	بالین و لحاف ما ثریاست
چون عکس جمال او بتابد	کھسار و زمین، حریر و دیباست
از باد چو بسوی او بپرسیم	در باد، صدای چنگ و سرناست
بر خاک چو نام او نویسیم	هر پاره خاک، حور و حوراست ^۱

* * *

بر آتش از او فسون بخوانیم	زو آتش تیز، آب سیماست ^۲
---------------------------	------------------------------------

* * *

قصه چه کنم، که بر عدم نیز	نامش چو بریم، هستی افزاست
وان لحظه که عشق روی بنمود	اینها همه از میانه برخاست ^۳

جلال‌الدین در غزل زیر بر آن است که صورت بی صورت آن معشوق ازلی، همیشه قرین و مقیم در خانه خیال عاشق است و سزاوار نیست که او در خانه‌ای منحصر دانسته شود و اگر

۱. حوراء، زن سیاه چشم و احور مرد سیاه چشم است و جمع هر دو حور است که در فارسی مفرد

تلقى شده و آن را به حوران، جمع بسته‌اند (شفیعی کدکنی: ۷۲).

۲. در مصراع اول ادات شرط حذف شده و در تقدیر این است: اگر بر آتش فسون بخوانیم.

۳. شفییعی کدکنی، همان.

بیت الله (کعبه) نشانی دارد، صاحب آن خانه نشانی ندارد، ولی با این حال، آنان که برای یافتن نشان صاحب آن خانه، بیهوده به سوی آن خانه می‌شتابند، خداوند از روی کرم و لطف، رنجشان را به گنج مبدل خواهد کرد. ولی ای کاش مؤمنان این گنج را در خود بیابند و مشقات آن راه دور و بادیه‌های پر مخافت را بر خود تحمیل نکنند.

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید؟ معشوق همین جاست، بیایید بیایید
 معشوق تو همسایه دیوار به دیوار در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟
 گر صورت بی صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما مید^۱

* * *

ده بار از آن راه، بدان خانه برفتید یک بار از این خانه برین بام برآید
 آن خانه لطیف است، نشانهاش بگفتید از خواجه آن خانه نشانی بنمایید
 یک دست گل کو، اگر آن باغ بدیدید؟ یک گوهر جان کو، اگر از بحر خدایید؟
 با این همه، آن رنج شما گنج شما باد افسوس که برگنج شما، پرده شما مید^۲
 ذکر دیگر مواردی که مولوی خداوند را با نماد یار، دوست، دلبر... در غزلیات و حتی در مثنوی نامیده، بیش از حوصله این مجال است، لذا در این جا فقط به نقل برخی رباعیات بسنده می‌شود:

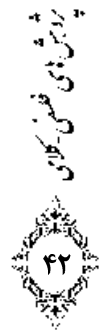
چشمی دارم همه پسر از صورت دوست با دیده مرا خوشست، چون دوست در اوست
 از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست یا دوست به جای دیده یا دیده خود اوست^۳

۱. شبیه به این مضمون در دفتر دوم مثنوی قصه‌ای است:

سوی مکه شیخ امت بایزید از برای حج و عمره می‌دوید...
 قصد در معراج، دید دوست بود در تبع، عرش و ملائک هم نمود

مرحوم فروزانفر در صفحه‌های ۶۹ و ۷۰ کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، مأخذ این حکایت را از رساله النور و تذکرة الاولیاء و مقالات شمس، نقل می‌کند. از جمله در مقالات شمس آمده است که درویش گفت: «یا ابایزید کجا می‌روی؟ گفت: به مکه زیارت خانه خدا... گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن و آن سیم را به من ده... و گفت: یا ابایزید آن، خانه خداست و این دل من، خانه خدا. اما بدان خدایی که خداوند آن خانه است، از آن روز که خانه را بنا کرده‌اند، از این خانه خالی نشده است. (شمیسا، ۱۳۶۹: ۱۴۱).

۲. مولوی، ۱۳۶۳: ۶۴۸. ۳. همان: ۳۵۰/۸.



* * *

حاشاکه به عالم از تو خوشتر یاری است یا خوبتر از دیدن رویت کاری است
اندر دو جهان دلبر و یارم تو بسی هم پرتو تست هر کجا دلداری است^۱

* * *

دل در بر هر که هست، از دلبر ماست هر جا جهد این برق، از آن گوهر ماست
هر زر که در او مهر الست است و بلی در هر کانی که هست، آن زر، زر ماست^۲

* * *

دستت دو و پایت دو و چشمت دو رواست اما دل و معشوق دو باشند، خطاست
معشوقه بهانه است و معشوق خداست هر کس که دو پنداشت جهود و ترساست^۳

* * *

دلدار اگر مرا بدرآند پوست افغان نکنم، نگویم این درد ازوست
مارا همه دشمن اند، او تنها دوست از دوست به دشمنان شکایت نه نکوست^۴
در واپسین لحظات عمر نیز مولانا خداوند عالم را دوستی می خواند که جام زهر (مرگ)
را بر او عرضه می دارد و مولانا چون این زهر از کف اوست، به شادی سر می کشد و به
استقبال مرگ می شتابد، چرا که وفا و جفای دوست برای او یکسان است. به روایت افلاکی:
«... حسام الدین روایت کرد که ... روز آخرین خداوندگار بر سر بالین مبارکش نشسته بودم
و حضرت خداوندگارم و شیخم بر من تکیه کرده بود ... گفت طشتی پر آب کنید و بیاورید.
هر دو پای مبارک را در آن جا کرده، دم به دم از آن آب بر سینه می نهاد و بر پیشانی مبارک
می مالید و می گفت:

دوست یک جام پر از زهر برآورد به پیش زهر چون از کف او بود، به شادی خوردیم
به درون بسر فلکیم و به بدن زیر زمین به صفت زنده شدیم ارچه به صورت مردیم ...
و باز از آن آب در پیشانی و سینه می مالید ... حضرت، سلطان ولد نعره ها می زد و جامه ها
را پاره می کرد و نوحه ها می نمود و اصلاً نمی غنود. همان شب حضرت مولانا فرمود که
بهاء الدین، من خوشم، برو سری بنه و قدری بیاسا. چون حضرت ولد سر نهاد و روانه شد،

۲. همان: ۱۵۶.

۱. همان: ۲۹۲.

۴. همان: ۳۲۳.

۳. همان: ۱۶۶.

این غزل را فرمود و حضرت چلبی حسام‌الدین می‌نوشت و اشک‌های خونین می‌ریخت:

رو سر بنه به بالین تنها مرارها کن ترک من خراب شبگرد مبتلا کن ...
 خیره کشی ما را، دارد دلی چو خارا بکشد، کسش نگوید تدبیر خونها کن
 بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد ای زردروی عاشق، تو صبر کن وفا کن ...^۱

۴. مولانا براساس حدیث: «انَّ اللّٰهَ جَمِیلٌ وَ یُحِبُّ الْجَمَالَ»^۲ (خداوند زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد)، نه تنها خداوند را زیبا معرفی می‌کند، بلکه با نگاهی به آیه «الْخَبِیْثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَ الْخَبِیْثُونَ لِلْخَبِیْثَاتِ وَ الطَّیِّبَاتُ لِلطَّیِّبِیْنَ وَ الطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّبَاتِ»؛ (نور، ۲۴/۲۵) (زنان بدکار، شایسته مردان بدکار و مردان بدکار، شایسته زنان بدکار و زنان پاکیزه، شایسته مردان پاکیزه و مردان پاکیزه، شایسته زنان پاکیزه هستند)، با زبانی انسان‌پندارانه در باب محبت متقابل خداوند به انسان‌های پرهیزگار، حضرت حق را جوان نو می‌خواند:

او جمیل است و محب للجمال کی جوان نوگزیند پیرزال
 خوب، خوبی را کند جذب، این بدان طیبات للطیبین بروی بخوان^۳

شیدای بلخ به تبع عارفانی چون ابوسعید ابوالخیر، در شهود وحدت حق، این‌گونه می‌سراید:

همه جمال تو بینم، چو چشم باز کنم همه شراب تو نوشم، چو لب فراز کنم
 حرام دارم با مردمان سخن گفتن و چون حدیث تو آید، سخن دراز کنم^۴

* * *

هزارگونه بلنگم به هر رهم که برند رهی که آن به سوی توست، ترکتاژ کنم

۱. افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۸۷-۵۹۰؛ غزل رو سر بنه ... در مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۳۹/۴ آمده است. سپهسالار نیز می‌نویسد. (زندگی‌نامه، ص ۱۱۴) هم در آن چند روز فرجی سرخ پوشیده و این غزل را بیان فرمود.
۲. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۵؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۸؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۲۶؛ احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۱۲؛ تلبیس ابلیس، ص ۲۰۱؛ (به نقل از: فروزانفر، ۱۳۷۰: ۴۲).
۳. م/ ۸۱/ ۲- ۷۹.
۴. دو بیت اول این غزل بسیار قدیمی است، ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق) به روایت محمد بن منور، این شعر را بسیار می‌خوانده است (اسرار التوحید) و قبل از اسرار التوحید، در تفسیر کشف الاسرار میبیدی (تألیف شده به سال ۵۲۰ ه.ق) - ج ۳، ص ۷۳۲- نیز بیت دوم آن به ذکر نام گوینده آمده است (شفیعی کدکنی: ۳۳۷).

اگر به دست من آید، چو خضر، آب حیات
 چو پروبال برآرم ز شوق، چون بهرام
 همه سعادت بینم چو سوی نحس روم
 ... چو آفتاب شوم آتش وز گرمی دل
 ز خاک کوی تو، آن آب را طراز کنم
 به مسجد فلک هفتمین، نماز کنم
 همه حقیقت گردد، اگر مجاز کنم
 چو ذره‌ها، همه را مست و عشق باز کنم...^۱

مولانا پرهیز ندارد از این که حق تعالی را از جهت کمال و زیبایی و خفا و عنایت به محارم خود، عروس بنامد. وی در بیان اختلاف مقامات و احوال می‌گوید: حال چون جلوه‌گری عروسی است که مورد شهود همگان تواند بود، ولی مقام، آن خلوتی است که ابدال به‌طور خاص با آن عروس دارند و اغیار را در آن راه نیست:

وز نوازش‌های حق ابدال را	تا بدانند او مقام و حال را
حال، چون جلوه‌ست زان زیبا عروس	وین مقام، آن خلوت آمد با عروس
جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز	وقت خلوت نیست جز شاه عزیز
جلوه کرده عام و خاصان را عروس	خلوت اندر شاه باشد با عروس ^۲

مولانا حتی در خصوص خلوت پیامبر خاتم (ص) با خداوند، با اشاره و تأویل حادثه تاریخی فوت نماز حضرت مصطفی (ص) در بامداد پس از شب تعریس،^۳ حضرت خداوند را عروس مورد معاشرت خاتم الانبیاء می‌خواند:

در شب تعریس پیش آن عروس	یافت جان پاک ایشان دست‌بوس
عشق و جان هر دو نهانند و ستیر	گر عروسش خوانده‌ام، عیبی مگیر ^۴

۵. مولانا در آثار خود به کرات به صورت اضافه تشبیهی یا استعاره مصرحه، نام‌های پادشاه، شاه و خلیفه را برای خداوند به کار می‌برد. از این حیث که حضرت حق نماد و کمال قدرت مطلق، نفاذ حکم، صلابت، مالکیت، شکوه و جلال و در عین حال، دارای اوصاف مطلق دادگری، مهربانی و رحمت است. گرچه در متون اسلامی، خداوند با اوصاف ملک

۱. همان: ۳۳۶-۳۳۷. ۲. ن/۱/۱۹۹۱-۱۴۳۷.

۳. شب تعریس یا لیلۃ التعریس، شبی بوده که پیامبر و یاران پس از بازگشت از جنگ خیبر که به سوی مدینه باز می‌گشتند، در محلی استراحت و بیتوته کردند، ولی از فرط خستگی نماز صبح آن حضرت و یاران قضا گردید (زمانی، ۱۳۷۸: ۵۳۲/۱).

۴. م/۱/۱۹۹۲-۱۹۹۱.

و رب خوانده شده است. ترجمه آنها به واژه‌های فارسی پادشاه و شاه با توجه به اختلاف در معانی تجربی، عاطفی و تاریخی آن در فرهنگ و ادبیات عرب، نوعی هنجارگریزی و خلاف آمد عقیدت و مخالف شیوه حنبله و اشاعره است.

مولوی در دفتر اول در داستان «از علی آموز اخلاص عمل»، اشتها علی (ع) را نام‌های اسد الله و حیدر، دستمایه گردانیده تا صاحب ذوالفقار را به باز شکاری پادشاه صیاد تشبیه کند. بازی که فقط به دستور شاه وجود به صید تن‌ها و روح‌های مؤمنان و کافران می‌شتابد:

باز گوی ای باز برافروخته باشه و با ساعدش آموخته
باز گوی ای باز عنقاگیر شاه ای سپاه اشکن به خود، نی با سپاه^۱

از دیگر موارد این نماد در داستان «آن خلیفه کی در کرم از حاتم طایی گذشته بود»، در دفتر سوم مثنوی است که حضرت حق را شاه وهاب و دریای جود و خلیفه می‌خواند، علم و رحمت او را چون رود دجله، باگستره‌ای عظیم، همواره در جریان و خروش می‌شتابد:

آن سبوی آب دانش‌های ماست و آن خلیفه دجله علم خداست^۲

* * *

کی عجب لطف آن شه وهاب را وین عجب ترکو سستد آن آب را
چون پذیرفت از من آن دریای جود این چنین نقد دغل را زود زود
کل عالم را سبب دان ای پسر کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست کمان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست^۳
جلال‌الدین حتی ابا ندارد که آن شاه وجود را بر حسب کید او، شاه طاس باز بخواند:
این گروه مجرمان هم ای مجید جمله سرهاشان به دیواری رسید
بر خطا و جرم خود واقف شدند گرچه مات کعبتین شه بدند^۴

۶. جلال‌الدین برای توضیح و تبیین آموزه‌های دینی خود در بسیاری از موارد، رفتار خداوند را انسان‌پندارانه تأویل می‌کند. گرچه این نوع تبیین‌های او ارزش برهانی ندارد اما، در خطابه و برای نزدیک شدن به فهم عوام سودمند است. او در پاسخ به این شبهه که چرا

۱. م/ ۳۷۸۴-۳۷۸۳. ۲. م/ ۲۸۴۸/۱. ۳. م/ ۲۸۶۱-۲۸۵۸. ۴. کعبتین: تقدیر دو طاس تخته نرد است که معمولاً از استخوان سازند.

خداوند نقش‌های زشت را آفریده است، حضرت حق را به نقاشی تشبیه می‌کند که توانایی خلق نقش‌های زشت و زیبا را دارد و اگر آن نقاش زشتی‌ها را نمی‌آفرید، قدرت مطلق او زیر سؤال می‌رفت و این شبهه را به وجود می‌آورد که قدرت او محدود و ناقص است:

نقش‌های صاف و نقش بی‌صفا	کرد نقاشی دوگونه نقش‌ها
نقش عفریتان و ابلیسان زشت	نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت
زشتی او نیست، آن رادی اوست	هر دو گونه نقش، استادی اوست
جمله زشتی‌ها به گردش برتند	زشت را در غایت زشتی‌کنند
منکر استادیش رسوا شود	تا کمال دانشش پیدا شود
زین سبب خلاق گبر و مخلص است	ور نداند زشت کردن، ناقص است
بر خداوندیش هر دو ساجدند ^۱	پس از این رو کفر و ایمان شاهدند

۷. در سوره بقره، پس از بیان ایمان آوردن یا نیاوردن یهودیان و مسیحیان به دین اسلام

می‌فرماید:

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾؛ (بقره، ۱۳۸/۲)

این نگارگری الهی است، و چه کسی خوش‌نگارتر از خداوند است و ما پرستندگان او هستیم.

مفسران در باب این‌که «رنگ الهی» استعاره از دین اسلام یا فطرت اولیه هر فرد و یا ختانه است، اختلاف نظر دارد. جلال‌الدین با استفاده از آیه مذکور و این‌که خداوند فرموده است که رنگ یا نگاره خداوند، خوش رنگ و نگاری است، صبغة الله را خمره رنگ‌رزی وحدت‌بخش ذات و صفات حق تعالی می‌داند که همه کثرات در آن خم یک‌رنگ‌کننده، به وحدت می‌رسند و سالکی چون حسین بن منصور حلاج در پویه فنا، چون در آن خم افتد، از روی شادمانی وصالش، خود را عین خم وحدت خوانده، انا الحق می‌سراید. او چون آهنی است که وقتی در درون آتش می‌گدازد، گرچه آهن است می‌تواند مدعی آتش بودن نیز شود و در همان زمان خصلت آهن بودن را نیز از دست نداده است:

صبغة الله هست خم رنگ هو	پیشه‌ها یکرنگ گردد اندر او
چون در آن خم افتد و گوییش قم	از طرف گوید: منم خم، لا تلم
آن منم خم، خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد، الا آهن است

۱. م/۲/۲۵۴۳-۲۵۳۷.

رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می لافد و خامش و ش است
 چون به سرخی گشت همچون زرکان پس انا النارست لافش، بی زبان ...
 آتش چه، آهن چه، لب ببند ریش تشبیه و مشبه را مخند^۱

جلال‌الدین در دفتر اول نیز می‌گوید: رنگ‌های نیک صبغة الله است. کسی که خود را تسلیم اراده و مشیت حق تعالی کند، رنگ‌رز ازلی، او را به رنگ خصایل لطیف درمی‌آورد و در غیر این صورت، رنگ لعنت کفر و فسق نصیب او خواهد شد:

رنگ‌های نیک از خم صفاست رنگ زشتان از سیاهابه جفاست
 صبغة الله نام آن رنگ لطیف لعنة الله، بوی آن رنگ کثیف^۲

به گفته مولوی، گاه دامان الهی ستار اموری است و گاه رنگ الهی مانع دیدن واقعیاتی برای برخی افراد است، تا حدی که فرد خصم خود را، حتی در کنار خود نمی‌بیند و این، ناشی از احاطه قدرت بی‌قیاس حق است:

یا نهان شد در پس چیزی و یا از وی اش پوشید دامان خدا
 صبغة الله گاه پوشیده کند پرده بی چون بر آن ناظر تند
 تا نبیند خصم را پهلوی خویش قدرت یزدان از آن بیش است بیش^۳

۸. تقید کامل به ظواهر متون اسلامی اقتضا می‌کند که غیر از توفیقی دانستن اسما و صفات خداوند، افعالی به خداوند نسبت داده نشود که در کتاب و سنت نیامده باشد، ولی مولانا با یافتن اشاراتی، به تأویل افعال خداوند روی می‌آورد؛ برای مثال در قرآن آمده است که خداوند: «آن‌گاه که کاری را مقرر فرماید، فقط به آن می‌گوید موجود شو و بی‌درنگ موجود می‌شود».^۴ مولوی با اشاره به آیه مذکور و قدرت خداوند در خلق شگفتی‌های مصنوعات، کلمه کن را کلمه افسون‌گر [و خداوند را ساحر و فسون‌گر] می‌نامد و چنین می‌سراید:

مرغ بی اندازه چون شد در قفس گفت حق بر جان فسون خواند و قصص
 بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند، همی آید به جوش
 از فسون او عدم‌ها زود زود خوش معلق می‌زند سوی وجود

۱. م/ ۱۳۴۵-۱۳۵۵/۲. ۲. م/ ۱/۱-۷۶۶-۷۶۵.

۳. م/ ۱۰۲/۵-۱۰۰.

۴. «اذا قضی امرآ فانما یقول له کن فیکون». (مریم، ۳۵/۱۹ و مضمون مشابه در: یس، ۸۲/۳۶).

باز بر موجود افسونی چو خواند زودو اسبه در عدم موجود رانند^۱
 ۹. در نظرگاه مولانا، اولیای خداوند صیادند و شکار آنان گورخر نیست، بلکه آنان به شکار انسان‌های شیرصفت می‌پردازند. با وجود این، خود حق تعالی شکارگر و صیاد این اولیاست و آنان چون پرنده مرده‌ای هستند که صیاد ازل به عنوان طعمه مرده و در تسلیم کامل در کمین‌گاه شکار دیگران می‌نشانند. در ابیات زیر مولانا با توجه به مطالب مذکور، اشارتی به احادیثی دارد که قلب مؤمنان را در تسخیر سرانگشتان خداوند می‌داند: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان:^۲

گور چه؟ از صید غیر دوست دور	جمله شیر و شیرگیر و مست نور
در نظاره صید و صیادی شه	گر نه ترک صید و مرده از وله
همچو مرغ مرده شان بگرفته یار	تا کند او جنس ایشان را شکار
مرغ مرده مضطر اندر وصل بین	خواندی: القلب بین الاصبعین
مرغ مرده ش را هر آن که شد شکار	چون ببیند شه شد شکار شهریار
هر که او زین مرغ مرده سر بتافت	دست آن صیاد را هرگز نیافت
گوید او منگر به مرداری من	عشق شه بین در نگهداری من
من نه مردارم مرا شه کشته است	صورت من شبه مرده گشته است ^۳

طرفه آن که جلال‌الدین در دفتر دوم مثنوی، همان صیاد ازل را از حیث دل‌ربایی و جاذبه معنوی، آهوی صید و بنده سالک را صیادی تعقیب‌کننده دانسته، می‌گوید: وصال و شکار آن صید لطیف، فقط با بوی خوش و عنایت او میسر است و پرسیدن نشانی‌ها به تنهایی، ره به جایی نمی‌برد:

همچو صیادی سوی اشکار شد	گام آهو دید بر آثار شد
چندگاهش گام آهو در خورست	بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
چونکه شکر گام کرد و ره برید	لاجرم ز آن گام در کامی رسید
رفتن یک منزلی بر بوی ناف	بهتر از صد منزل گام و طواف ^۴

۱۰. در دفتر دوم نیز مولانا نام‌های خدا را به خلاف متکلمان اشعری در ۹۹ نام خلاصه

۱. م/۱/۱۴۵۰-۱۴۴۷.

۲. قشیری، ۱۳۶۱: ۲۴۶-۲۴۷.

۳. م/۴/۱۰۶۰-۱۰۵۳.

۴. م/۴/۱۰۶۴-۱۰۶۱.

نمی‌کند و نام‌های بی‌شماری برای او قائل است:

آن یکی را نام شاید بیشمار	گرچه فردست او، اثر دارد هزار
در حق شخصی دگر باشد پسر	آن یکی شخص تو را باشد پدر
در حق دیگر بود قهر و عدو	در حق دیگری بود قهر و عدو
صاحب هر وصف ازو وصفی عمی	صد هزاران نام او یک آدمی
همچو تو نوید و اندر تفرقه است	هر که جوید نام، گر صاحب ثقه است
تا بمانی تلخکام و شوربخت	تو چه بر چغسی برین نام درخت
تا صفات، ره نماید سوی ذات ^۱	درگذر از نام و بسنگر در صفات

غزل زیر از مولانا بی‌نیاز از تحلیل و تبیین و مؤید نظر ماست:

یار مرا، غار مرا، عشق جگر خوار مرا

یار تویی، غار تویی، خواجه‌نگهدار مرا

نور تویی، سور تویی، دولت منصور تویی

مسرغ کُنه طور تویی، خسته به منقار مرا

قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی

فتنه تویی، زهر تویی، بیش میازار مرا

حجره خورشید تویی، خانه ناهید تویی

روضه امسید تویی، بارده‌ای یار مرا

گفتمش ای جان و جهان، مفلس و بی‌مایه شدم

گفت: منم مایه تو، نیک نگهدار مرا

روز تویی، روزه تویی، حاصل در یوزه تویی

پخته تویی، خام تویی، خام بمگذار مرا

خوانده مرا خواند مرا، گفت بیا، گفت بیا

می‌روم ای وای به من، گر ندهد بار مرا

حور تویی، نور تویی، جنت معمور تویی

حجت مسرور تویی، سرور و سالار مرا

شمس شکرریز تسویی، مفخر تبریز تسویی

لخلخه آمیز تسویی، خواجه عطار مرا^۱

دوم: استدراکات مولوی

۱. گاه در آثار مولوی تشبیهاتی نفی شده، ولی تشبیهاتی جایگزین آنها گردیده که شأن بالاتری دارند، ولی مع الوصف، درخور او نیستند:

چارق و پاتابه لایق مسر تورا است	«آفتابی»، را چنین ها کی رواست؟
چه مه و چه آفتاب و چه فلک	چه عقول و چه نفوس و چه ملک
آفتاب آفتاب آفتاب	این چه می گویم؟ مگر هستم به خواب! ^۲

* * *

ماهیانیم و تو دریای حیات	دیده ایم از لطف ای نیکو صفات
تو ننگنجی در کنار فکرتی	نی به معلولی قرین، نی علتی ^۳

جلال الدین در ابیات زیر استدراکاً در صدد اصلاح توصیف و تشبیه خداوند به خورشید و دریا برآمده است:

آفتاب، از امر حق طباخ ماست	ابلهی باشد که گویم او خداست ^۴
----------------------------	--

* * *

با که می گویی تو این با عم و خال؟!	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟! ^۵
------------------------------------	--

* * *

کیست ماهی، چيست دریا در مثل	تا بدان مانند ملک عز و جل
صد هزار بحر و ماهی در وجود	سجده آرد پیش آن اکرام و جود ^۶

* * *

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
---------------------------	---------------------------

۱. لخلخه: دارویی است ترکی که در قدیم آن را برای تقویت دماغ ترتیب داده اند و نیز گوی عنبری است که از عود قماری و لادن و مشک و کافور سازند و در این جا به معنای اول مراد است.

۲. م/۳/۲۸۱۲-۲۸۱۳.

۳. م/۳/۱۳۴۱-۱۳۴۲.

۴. م/۴/۵۷۴.

۵. م/ث/ا/ث/۱۷۳۵.

۶. م/۱/۵۰۴-۵۰۵.

تو نه این باشی نه آن، در ذات خویش
 روح با علم است و با عقل است یار
 ای فزون از وهم‌ها وز بیش، بیش
 روح را با تازی و ترکی چه کار؟
 هم مشبه، هم موحد، خیره‌سر
 گه مشبه را موحد می‌کند
 گه موحد را صُور ره می‌زند^۱

* * *

چون خلیل آمد خیال یار من
 صورتش بت، معنی او بت‌شکن^۲

* * *

بحر جان و جان بحر آر گویمش
 نیست لایق، نام نو می‌جویمش^۳
 در برخی موارد، مولوی به شیوه معتزله و ماتریدیه، بعضی از نام‌گذاری‌ها را در مورد خداوند مردود می‌شمارد:
 خدای عالم را گویند، اما عارف نشاید گفتن، معنای عارف آن است که نمی‌دانست و دانست و این، در حق خدا نشاید. (مولوی، ۱۳۴۸: ۴۷)

۲. مولانا در دفتر چهارم مثنوی در اطلاق اسما و صفات خداوند، حتی در اطلاق اسما و صفات اصلی که در قرآن کریم به کرات تصریح شده و به عنوان ائمه سبعة (حی، قدیر، علیم، بصیر، سمیع، مرید، متکلم) مورد اتفاق کلیه فرق اسلامی بوده است، به عینیت مسمای آنها با این اوصاف قائل نیست و صرف تداول زبانی را برای اثبات عینیت کافی نمی‌داند، چنان‌که به گفته وی، در عرف زبانی چه بسا فرد یا شیء سیاهی را کافور نام نهند و بیابان را مفازه نام کنند^۴ [و فرد ترسویی شجاع و حیدر خوانند] البته مولوی می‌گوید که این به آن معنا نیست که اطلاق این اسامی لزوماً بی‌پایه و بی‌اساس است و هر کسی را که شنوا و بینا می‌دانند، لزوماً کر و کور است و آن‌که جنگ‌آور یا حاجی خوانند، لزوماً ترسو یا نوزاد است.
 بر همین قیاس، درباره خداوند نباید بگوییم که طنز و تمسخری در اطلاق اسماء اللّه

۲. م/۲/۷۴.

۱. م/۲/۵۴-۵۸.

۳. م/۲/۹۳۴.

در نظرشان گوهر کم از خسی است

۴. در جهان باز گونه زین بسی است

نام و رنگی عقلشان را دام شد

مر بیابان را مفازه نام شد

(م/۲/۱۴۷۳-۱۴۷۲).

وجود دارد، چرا که در این صورت، ظلم و بهتانی عظیم را بر خداوند روا داشته‌ایم و نهایتاً، جلال‌الدین از این بحث‌ها فواید عملی ارائه می‌کند و می‌گوید: این که خداوند خود را سمیع یا بصیر خوانده است، صرف‌نظر از استحقاق این اوصاف، بنده خداوند باید همواره خود را در محضر او و شنوای گفتار او بداند و از حساب حق بپرهیزد:

از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دید وی ات هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تا بسبندی لب زگفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم	تا نیندیشی فسادی تو ز بیم
نیست این‌ها بر خدا اسم علم	که سیه، کافور دارد نام هم ...
ور نه تسخر باشد و طنز و دها	کسر را سامع، ضریران را ضیا
یا علم باشد حیی ^۱ نام وقیح	یا سیاه زشتت را نام صبیح
طفلك نوزاد را حاجی لقب	یا لقب غازی نهی بهر نسب
گر بگویند این لقب‌ها در مدیح	تا ندارد آن صفت، نبود صحیح
تسخر ^۲ و طنزی بود آن یا جنون	پاک حق، عما یقول الظالمون ^۳

مولانا جلال‌الدین در مواجهه با انواع توصیفات می‌گوید: فیلسوفان و متکلمان، هر یک به نحوی خداوند را توصیف می‌کنند و توصیف خود را کاملاً درست و در مقابل، توصیف دیگران را به کلی نادرست می‌دانند، در صورتی که در واقع، هیچ یک از این توصیفات کاملاً غلط نیست و هیچ کدام نیز کاملاً بر صواب نمی‌باشد. همان‌گونه که او در داستان توصیف فیل در تاریکی نیز بر این معنا تأکید دارد. از نظر مولوی، اساساً هیچ دروغی بی‌بهره از حقیقت نیست، همچنان‌که بر جای گندم نمی‌توان چیزی غیر مشابه حقیقت آن (جو) را فروخت و به اصطلاح امروز، اسکناس تقلبی هفتاد تومانی را نمی‌توان عرضه کرد.

جلال‌الدین معتقد نیست که همه توصیفات - بالجمله و فی الجمله - غلط است، بلکه توصیف واقعی خداوند را گمشده و نامشخص در میان توصیفات مختلف می‌دانسته و به نوعی ارجا در این زمینه باور داشته است. وی در تشبیهی زیبا، خداشناسی بر صواب را چون

۱. حیی؛ با شرم و حیا.

۲. تسخر؛ مخفف تسخر به معنای مسخره کردن است. (زمانی، ۱۳۷۸: ۸۳/۴).

۳. م/۴-۲۲۴-۲۱۵.

شب قدر می‌داند که در مورد هر شبی احتمال عدم یا وجود شب قدر وجود دارد:
 همچنان که هر کسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
 فلسفی، از نوع دیگر کرده شرح باحثی مرگفت او را کرده جرح
 و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند و آن دگر، از زرق، جانی می‌کند^۱

هر یک از ره این نشان‌ها زان دهند تا گمان آید که ایشان زان ده‌اند
 این حقیقت دان: نه حق‌اند این همه نی به کلّی گمراه‌اند این همه
 زان که بسی حق، باطلی نباید پدید قلب را ابله به بوی زر خرید
 گمرا نبودی در جهان نقد روان قلب‌ها را خرج کردن کی توان؟
 تا نباشد راست، کی باشد دروغ؟ آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
 بر امید راست، کز را می‌خرند ز هر در فسندی رود، آن‌گه خورند
 گمرا نباشد گندم محبوب نوش چه برد گندم نمای جو فروش؟
 پس مگو این جمله دم‌ها باطلند باطلان بر بوی حق دام دلند
 پس مگو جمله خیال است و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال
 حق، شب قدر است در شب‌ها نهران تا کنند جان، هر شبی را امتحان
 نه همه شب‌ها بود قدر ای جوان نه همه شب‌ها بود خالی از آن^۲

و آن‌که گوید: «جمله حقند»، احمقی است و آن‌که گوید: «جمله باطل»، او شقی است^۳

آسمانی که بود با زیب و فر حق بفرماید که، «ثُمَّ ارْجِعْ بَصَرَ»
 یک نظر قانع مشو زین سقف نور بارها بنگر، ببین هل من فُطُور

۳. در قرآن و متون اسلامی، رحمت و صف ذاتی خداوند است که به کرات بدان تصریح و تأکید شده است. ولی مولوی حتی در مورد توصیف رحمت خداوند نیز می‌گوید: رحمت خداوند همچون رحمت آدمی نیست که معمولاً پس از وقت قلب و احساس اندوهناکی پس

۲. ن/۲/۲۹۲۳-۲۹۳۶.

۱. زرق؛ ریا، نفاق.

۳. ن/۲/۲۹۴۲.

از مواجهه با امری نامطلوب پدید آید.

ماهیت رحمت خداوند به هیچ روی قابل توصیف نیست و آنچه بندگان او دربارهٔ رحمت حق، بندگان او می‌گویند، در نتیجهٔ استنتاج از افعال اوست و هیچ کس جز از این طریق (مدافقه در مخلوقات خدا) نمی‌تواند حقیقت صفات حق را درک کند.

توصیف خداوند به دست بندگان، با حقیقت ماهیت اوصاف او فاصلهٔ زیادی دارد، ولی به هر حال، به کلی خالی از حقیقت نیست، همچنان که نمی‌توان برای کودکی لذت جماع را تفهیم کرد و فقط در این حد می‌توان گفت که لذت جماع چون لذت خوردن حلواست، گرچه این تشبیه نادرست نیست، لذت حلوا خوردن کجا و آن کجا؟ یا آن که از کسی بپرسند، آیا نوح را می‌شناسی؟ با توجه به آنچه در مکتب خانه‌ها و قرائت قرآن از نوح شنیده است، پاسخ مثبت می‌دهد، ولی آیا آنچه او می‌گوید، عین ماهیت نوح است و با آن کاملاً تطبیق دارد؟ به نسبتی می‌توان گفت او نوح را می‌شناسد، ولی در نسبتی دیگر، می‌توان گفت که او از نوح شناختی ندارد.

طُرفه آن که جلال الدین، شناخت ماهیات و از جمله ذات و صفات حق را برای راهیان سلوک ممکن می‌داند و در جواب ایراد قابل توجه عقل نظری در این زمینه، می‌گوید! همچنان که بسیاری از چیزهایی که از محیط ادراک تو در مرحله‌ای از حیات تو محال می‌نمود، بعداً ممکن شد، هم چنین بسیاری از اموری که درک آن‌ها در حال حاضر عقلاً ناممکن می‌نماید نیز بعداً میسر خواهد شد:

رحمتش، نه رحمت آدم بود	که مزاج رحیم آدم، غم بود
رحمت مخلوق، باشد غصه ناک	رحمت حق، از غم و غصه ست پاک
رحمت بسی چون، چنین دان ای پدر	ناید اندر وهم، از وی جز اثر
ظواهرست آثار و میوه رحمتش	لیک کی دانند جز او ماهیتش؟
هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
طفل، ماهیت نداند طمث ^۱ را	جز که گویی، هست چون حلوا تورا
کی بود ماهیت ذوق جماع	مثل ماهیات حلوا؟ ای مطاع
لیک نسبت کرد که از روی خوشی	با تو آن عاقل، چو تو کودک و شی

۱. طمث؛ ازالهٔ بکارت کردن، خون حیض.

تا بدانند کودک آن را از مثال
 پس اگر گویی: بدانم، دور نیست
 گر کسی گوید که: دانی نوح را؟
 گر بگویی: چون ندانم، کآن قمر
 کبودکان خُرد در کُتابها^۲
 نام او خوانند در قرآن صریح
 راست گو دانش تو، از روی وصف
 و بگویی: من دانم نوح را؟
 مور لنگم، من چه دانم قیل را
 این سخن هم راستست، از روی آن
 عجز از ادراک ماهیت عمو
 زان که ماهیات و سرّ سرّ آن
 در وجود، از سر حق و ذات او
 چون که آن مخفی نماند از محرمان
 عقل بحثی گوید: این دور است و گو^۳
 قطب گوید سر تو را: ای سست حال
 واقعیاتی که کنونت بررگشود
 چون رهانیدت زده زندان، کرم
 نفی آن یک چیز و اثباتش رواست

گر ندانند ماهیت با عین حال
 و ندانم، گفت کذب و زور^۱ نیست
 آن رسول حق و نور روح را
 هست از خورشید و مه، مشهورتر
 و آن امامان، جمله در محرابها
 قصه اش گویند از ماضی، فصیح
 گرچه ماهیت نشد از نوح، کشف
 همچو اوایی داند او را ای فتی
 پشه بی کی داند اسرافیل را؟
 که به ماهیت ندانیش ای فلان
 حالت عامه بود، مطلق مگو
 پیش چشم کاملان باشد عیان
 دورتر از فهم و استبصار، کوه؟
 ذات و وصفی چیست کان ماند نهان؟
 بی ز تأویلی، محالی کم شنو
 آنچه فوق حال توست، آید محال؟
 نه که اول هم محالت می نمود؟
 تیه را بسر خود مکن حبس ستم
 چون جهت شد مختلف، نسبت دوتاست^۴

از خداوند متعال امور متناقض سر می زند، از جمله این که خداوند هم هدایت می کند
 و هم گمراه می سازد، هم جهان را می سازد و هم او را منهدم کند، هم انبیا را می فرستد و هم
 ابلیس را و موارد بی شمار دیگر که لا تُعَدُّ ولا تُحصى است، هم چنین خداوند جامع اوصاف
 متضاد لطف و قهر است.

واقعیات مذکور موجب شده است که مولانا، کار خداوند را دارای وصف خاص نداند

۱. زور؛ دروغ، باطل.
 ۲. کتاب؛ مکتب خانه.
 ۳. گو؛ گودال، کنایه از مکان دور از دست رس.
 ۴. م/۳/۳۶۳۲-۳۶۵۸.

و آن را «بی چون» بخوانند. از دید او، «بی چونی» افعال خداوند، موجب حیرت بندگان است. آن حیرتی که موجب توجه بیشتر به حق می‌شود، نه حیرتی که مایهٔ اعراض و روی گردانی خلاق از خداوند شود:

کار بی چون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم، ضرورت می دهد
گه هم چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
نی همچنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیران و غرق مست دوست^۱
۴. جلال الدین در دفتر پنجم مثنوی در مناجاتی زیبا سعی می‌کند تا برای خداوند تمثیل‌هایی آورد که در آنها هم ناپیدایی و بی‌نشانی او را ذکر کند و هم قدرت تامه و علیت او را نشان دهد.

او در خطاب به خداوند گوید:

«خدایا! ای پنهان، ای آن‌که خاور و باختر را پرکرده و بر نور مشرق و مغرب برتر آمدی!
تو رازی هستی که رازهای ما را آشکار می‌کنی و تو پگاهی هستی که جویباران
[استعدادهای] ما را روانه می‌کنی. ای آن‌که در ذات پنهانی و در بخشایش آشکار! تو چون آبی
هستی که آسیاب هستی ما را می‌گردانی.
تو چون باد، و ما چون غباری ناچیزیم در برابر تو! شگفت آن‌که باد قدرت مند ناپیداست،
و غبار بی ثبات آشکار!

تو چون بهار پنهانی و ما چون بوستان سرسبز مخلوق تو، آشکار!
تو چون جان، مخفی هستی و ما چون جوارح، آشکار و تابع تصرف و اراده توایم!
تو چون عقل پنهانی و ما چون زبان مغلوب و معلول تو!
خدایا تو مانند شادی، علت خندهٔ آشکار ما هستی!
حرکات ما هر دم به زبان حال گواه وجود ذوالجلا توست، همچنان‌که گردش آسیا، گواه
وجود و قدرت آب است:

يا خَفِيًّا قَد مَلَأْتَ الْخَافِقِينَ قَد عَلَوْتَ فَوْقَ ثُورِ الْمَشْرِقِينَ^۲

۱. م/۳۱۱/۱-۳۱۳.

۲. علی عليه السلام در دعای کمیل می‌گوید: ... و بعظمتك أنتي ملأت كل شيء و باسمائك التي ملأت اركان كل شيء (مفاتیح الجنان).

أنت فـَجْرٌ مـَفْجَرٌ أَنهَارِنَا	انت سـَرٌّ كـَاشِفٌ اسرارِنَا
أنت كـَالْمَاءِ وَنَحْنُ كـَالرَّحَا	یا خَفِيّ الذاتِ مَحسوسِ العَطَا
تختفی الریح و غیراها جِهار	انت کـَالرَّیْحِ وَنَحْنُ کـَالعُبَارِ
او نهان و آشکارا بخششش	تو بهاری، ما چراغ سبز خوش
قبض و بسط دست از جان شد روا	تو چو جانی، ما مثال دست و پا
این زبان از عقل دارد این بیان	تو چو عقلی، ما مثال این زبان
که نتیجه شادی فرخنده ایم	تو مثال شادی و، ما خنده ایم
که گواه ذوالجلال سرمد است	جنبش ما، هر دمی خود اشهد است
اشهد آمد بر وجود جوی آب ^۱	گردش سنگ آسیا در اضطراب

مولانا پس از توصیفات فوق، خطاب به خداوند می‌گوید: ای خدایی که در وهم و گفت نگنجی، خاک بر سر من با این تمثیل‌های من.

گویا در اینجا پرسش‌گری درونی از او می‌پرسد - با وجود این - پس چرا این تمثیل‌ها را آورده‌ای؟ او در پاسخ می‌گوید: این تمثیلات ناشی از این است که بنده نمی‌تواند در مورد خیالات زیبایی که از حق در ذهن دارد، واکنش نشان ندهد. همچون آن تصویرهای نادرستی که آن شبان به اقتضای سوز درون می‌کرد:

ای برون از وهم و قال و قیل من	خاک بر فرق من و تمثیل من
بنده نشکبید ز تصویر خوشت	هر دمت گوید که: جانم مفرشت
همچو آن چوپان که می‌گفت ای خدا	پیش چوپان و محبّ خود بیا
تا شپش جویم من از پیراهنت	چارقت دوزم، بیوسم دامنت ... ^۲

۵. اعتقاد به کرم و محبت الهی، مفتاح و سنگ زیرین بنای اعتقادات مولاناست. مسئله توصیف خداوند و تسمیه او نیز از این رهیافت مستثنا نیست. در نگاه و نظر او، کیمیای کرم خداوند، خطاهای اعتقادی و خیالات باطل بندگان را نیز مقبول می‌گرداند. نظر مولوی بر مبنای باور به سبقت رحمت بر غضب خداوند است، چنان‌که می‌فرماید:
 انا عند ظن عبدي بی ان ظن خیراً فله وان ظن شراً فله^۳ ...

۱. م/۵/۳۳۰۸-۳۳۱۷. ۲. م/۵/۳۳۱۸-۳۳۲۱.

۳. جامع صغیر/۶۱/۲ و به صورت قال الله تعالی عبدي انا عند ظنك بی و انا معك اذا ذکرتنی در جامع

«... جواب گفت که احسنهم بی ظناً، یعنی انا عند ظن عیدی بی، من آنجایم که ظن بنده من است. به هر بنده مرا خیالی است و صورتی است، هر چه او مرا خیال کند من آنجا باشم. من بنده آن خیالم که حق آنجا باشد بیرازم از آن حقیقت که حق آنجا نباشد. (مولوی، ۱۳۴۸: ۴۹؛ غزالی، ۱۹۳۹: ۲۶۹/۳).

در داستان موسی و شبان نیز مولوی می‌گوید: با توجه به این‌که هدف آفرینش، تعلق جود و کرم خداوند است و در هر صورت، باید بندگان از رحمت خداوند برخوردار شوند و حقیقت حق تعالی برتر از لطیف‌ترین اندیشه‌های انسانی است، لذا کرم خداوند در پذیرش این توصیفات جوهر و اطلاق این الفاظ عرضی و گذراست:

هر کسی را سیرتی بنهادهام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شاهد در حق تو سم
ما بری از پاک و ناپاکی همه	از گران جانی و چالاکی همه ... ^۱
ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را ^۲

مولوی در یکی از مکتوبات منشور نیز بر این معنا تأکید صریح دارد:

«بعضی فلاسفه و معتزله، خدای را - جل جلاله - عالم و عادل و حلیم و حکیم و کریم و اسمای حسناى نگویند و روا ندارند اطلاق آن اسما و القاب بر وی، و گویند که این القاب غیر او را گویند و مستعمل مخلوقان شده است، شرم داریم او را گفتن. پس القاب دراز گفتن که وهم مماثلت بود نام بندگان بر خداوندان؛ چنان بود که شاه را بلبلان و سنقر گفتن^۳ پس از القاب دراز گفتن دری دارد در تعظیم، و ناگفتن و یا کوتاه گفتن هم دری دارد در تعظیم که «الاعمال بالنیات»، پس ترک القاب و صفت از جهت نفی تشبیه نوعی تعظیم باشد.^۴

→ صغیر ۷۰/۲ و هم چنین در کنوز الحقایق، حاشیه جامع صغیر، (۱۲۵/۲) و در التصفیة فی الحوالم متصوفه، (ص ۶۲) آمده است. (حاشیه حیدرخانی برفیه ما فیه، ص ۲۷۴).

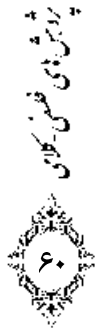
۱. م/ ۱۷۵۵ - ۱۷۵۳. ۲. م/ ۱۷۵۹.

۳. بلبلان یا بالابان از لغات بلغاری و در آن زبان به معنای خرس است. سنقر به ترکی شاهین را گویند ... این دو در زبان ترکی، نام افراد ذکوری بوده است که معمولاً از فقرا بوده‌اند و به غلامی می‌پرداختند. این دو همانند نام ارسالان و آغوش است ... (مکتوبات، تعلیقات، نامه پنجاه و یکم).

۴. مکتوبات، نامه پنجاه و یکم، ص ۱۲۶.

كتابنامه

۱. ابى منصور محمد بن محمد بن محمود، كتاب التوحيد، حققه الدكتور فتح الله خليف، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۷۰.
۲. الاشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل، الابانه، مع تعليقات عبدالله محمود محمد عمر، دارالكتب العلميه، الطبعة الاولى، بيروت، ۱۴۱۸ هـ/ ۱۹۹۸ م.
۳. _____، كتاب اللمع، تصحيح حموده غرابه، مطبعه مصر، شركة مساهمه مصريه، ۱۹۵۵.
۴. _____، مقالات الاسلاميين، ترجمه دكتور محسن مؤيدى، اميركبير.
۵. _____، مقالات الاسلاميين، تصحيح هلموت ريتز، الطبعة الثالثه، التراث الاسلاميه، لجمعية المستشرقين الالمانيه، اسطفان فيلد و الولديش هارمان، ۱۹۸۰.
۶. افلاكى، شمس الدين احمد، مناقب العارفين، به كوشش تحسين يازيجى، ج ۲، دنيای كتاب، تهران ۱۳۶۲.
۷. احمد بن تيميه، كتاب النبوات، دمشق، ۱۳۶۶ هـ.
- ۸ احمد بن حنبل، المسائل ابن حنبل، المسائل و الرسائل المرويه فى العقيده، دارطبيه للنشر و التوزيع و المملكه العربيه و السعوديه، رياض، الطبعة الثانيه، سلمان بن سالم الاحمدى، دو مجلد، ۱۴۱۶/۱۹۹۵.
۹. البغدادى، ابن عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العكبرى، اوائل المقالات فى المذاهب المختارات، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى، (دانشگاه مك گيل)، ۱۳۷۲ ش/ ۱۴۱۳ ق.
۱۰. بغدادى، ابى منصور سعيد القاهرين طاهر، الفرق بين الفرق، تصحيح محمد يحيى الدين عبدالحميد، مكتبة دارالتراث، قاهره، [بى تا].
۱۱. _____، الفرق بين الفرق، ترجمه فارسى با عنوان تاريخ مذاهب در اسلام، ترجمه دكتور محمد جواد شكور، انتشارات اشراقى، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
۱۲. _____، الفرق بين الفرق، تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، نشر الثقافه الاسلاميه، ۱۳۶۷ هـ/ ۱۹۴۸ م.
۱۳. الباقلانى، القاضى ابى بكر محمد بن الطيب، كتاب تمهيد الدوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين احمد حيدر، مؤسسه الكتب الثقافيه، الطبعة الثالثه، بيروت، ۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۳ م.
۱۴. التهاوى، محمد اعلى بن على، كشاف اصطلاحات الفنون، ناشر خياط.



۱۵. سید هاشمی، اسماعیل، خداشناسی فطری، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۹.
۱۶. شمیسا، سیروس، گزیده غزلیات مولوی، چاپ و نشر بنیاد، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۱۷. شفیعی کدکنی، گزیده غزلیات شمس،
۱۸. عین القضاة، زبدة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۹. الغزالی الطوسی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، چهار جلد، مصر، ۱۹۳۹.
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲۱. فانی، کامران، خرمشاهی، بهاءالدین، فرهنگ موضوعی قرآن، فرهنگ معاصر، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۲۲. فرمنش، رحیم، احوال و آثار عین القضاة، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۳. قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیری، تصحیح و استدرک فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
۲۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
۲۵. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ۶ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۲۶. الکلینی الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب ابن اسحاق، الاصول من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۱۸.
۲۷. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، فیہ ما فیہ، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۸.
۲۸. _____، فیہ ما فیہ، با تصحیح حسین حیدرخانی، سنایی، چاپ دوم، تهران.
۲۹. _____، کلیات شمس یا دیوان کبیر، یک جلدی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳.
۳۰. _____، مثنوی معنوی، ۳ جلد، به تصحیح رینولد، الف. نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰.
۳۱. مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و خرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، ویراسته حسن لاهوتی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۳۲. مکتوبات مولانا جلال الدین محمد، تصحیح توفیق سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.