

شناخت خدا از دیدگاه مولانا^۱

احمدفرامرز قراملکی^۲

اسماعیل زارعی حاجی آبادی^۳

چکیده

دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی درباره مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخورداری وی از میراث متنوع مشربهای کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینیان اهمیت دارد. دو ایستار به ظاهر متخالف در آثار وی قابل رؤیت است: ناتوانی عقل در شناخت خدا و امکان شناخت خدا برای بشر. تحلیل آراء وی در هر دو ایستار نشان می‌دهد که عقل استدلال‌گر بشر از شناخت ذات و صفات خدا عاجز است اما آثار خداوند به ویژه اوامر و نواهی خداوند واسطه‌ای است که تجربه بشر را از حضور خداوند تسهیل می‌کند. به همین دلیل وی مواجهه بشر با اوامر و نواهی الهی را مورد تحلیل و مذاقه قرار می‌دهد. چنین مواجهه‌ای بر گونه خاصی از تجارب دینی رایج در فرهنگ اسلامی مبتنی است. تحلیل مولوی در پرتو مقایسه با دیدگاه تیلیخ در تحلیل گونه‌های دینداری و واسطه تجارب دینی ابعاد خود را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: مولانا جلال‌الدین، شناخت خدا، اوامر و نواهی الهی، عقل، ذات و

صفات الهی

۱. برگرفته از پایان‌نامه تحصیلات دکتری دانشگاه تهران.

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران.

۳. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران.

۱- طرح مسئله

شناخت خداوند مسئله‌ای همزاد با تأملات بشر است. تأملات فلسفی در امکان و چگونگی شناخت خداوند که از گذشته شکل مدوّن تری یافته است، دانشمندان را به گروه‌های مختلفی چون معطله و مایوسان از شناخت عقلی خدا، شبیه‌گرایان، مؤولّه پیروان الهیات سلبی و امثال آنها تقسیم کرده است. امکان شناخت خدا و امکان سخن گفتن از خدا مسئله دیرین اما زنده تأملات فلسفی در مشربهای مختلف است. عجز از شناخت خداوند در بسیاری از این تأملات منعکس شده است.

افلاطون گفته است: «پیدا کردن صانع و سازنده جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد». (افلاطون: ۱۳۸۰، ج ۳، ۱۷۲۴ و ۱۷۳۶)

افلوپین هم گفته است: «نه مفهومی از خداوند هست و نه دانشی برای شناخت او» (افلوپین: ۱۳۷۰، ج ۲، اناد پنجم رساله چهارم فقره دوم)، کانت: «وجود خدا بوسیله عقل قابل اثبات و رد نیست» (کانت: ۱۳۶۷، ۲۰۸) و تیلیخ: «خدا برای تفکر، واقعیت غیر قابل تفکر است که من ذاته، فی ذاته و لذاته است» (تیلیخ: ۱۳۸۱، ۳۱۵-۳۷۸/۱، ۳۰۲-۱۳) و (تیلیخ: ۱۳۸۴، ۱۴) نمونه‌هایی از فیلسوفانی هستند که علی‌رغم گوناگونی مشربها و روی‌آوردها با مسئله امکان شناخت خدا به معنای فلسفی کلمه درگیر بوده‌اند. تمایز شناخت هویتی و شناخت اسما و صفات یکی از راه‌های حل مسئله است که نزد حکما و متکلمان مسلمان رواج یافت. تنزیه‌گرایی و شبیه‌گرایی و جمع بین این دو نیز سه رهیافت عمده و رایج است. (ایزوتسو: ۱۳۷۹، ۷۱-۶۹)

مولانا جلال‌الدین بلخی نیز در تأملات خود با مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا درگیر بوده است. وی به دلیل کثرت‌گرایی روش‌شناختی و تساهل در مواجهه با مشربهای مختلف از میراث متنوع بشری در مسئله یاد شده بهره‌مند شده است. شناخت تحلیلی از تأملات مولانا در این مقام در وقوف به ابعاد پنهان مسئله رهگشاست.

بنابراین، مسئله تحقیق حاضر این است که جایگاه اندیشه مولانا در این میان کجاست و او از بین اندیشه‌های گوناگون کدام را برمی‌گزیند؟ آیا او طرفدار اندیشه تشبیه است یا تنزیه؟ یا هیچ‌کدام؟

۲- مولانا از ایستار نفی تا ایستار اثبات

آثار مولوی دو گونه مواجهه به ظاهر متخالف را نشان می‌دهد: ایستار نفی که عقل را عاجز از شناخت ذات و صفات خداوند می‌داند و ایستار اثبات که خداوند را برای انسان قابل شناخت می‌انگارد و راه شناخت خداوند را نشان می‌دهد. گزارش و تحلیل آراء وی می‌تواند وجود مواجهه دوگانه را به نحو سازگار و منسجم تبیین کند.

۲-۱- ناتوانی عقل در شناخت ذات و صفات

در این مورد، در آثار مولانا آراء زیر را باید مورد توجه و تحلیل قرار دهیم: یک: چونی، چگونگی و کیفیت درباره خداوند صادق نیست و نمی‌توان او را با هیچ موجودی مقایسه نمود تا از طریق این مقایسه خداوند شناخته گردد. در عالم طبیعت اشیاء از طریق مقایسه با یکدیگر شناخته می‌شوند و یا لااقل یکی از راههای شناخت اشیاء راه مقایسه است، نور را از طریق تاریکی، شادی را بوسیله غم و لذت را در مقایسه با رنج می‌توان شناخت.

ولی خداوند کل وجود است و هیچ چیزی بیرون از او نیست تا بتوان او را درمقابله با آن شناخت. (بلخی رومی: ۱۳۶۳، ۳۱۱/۱ و ۱۱۳۴-۱۱۳۰) و (همان، ۲۱۵۳/۶-۲۱۵۲) و (مولانا: ۱۳۸۵: ۱۳۸۵، ۳۰۷/۱) و (خلیفه عبدالحکیم: ۲۵۳۶، ۱۵۲)

دو: هر کس بپندارد که ذات خدا را شناخته در واقع خویش را فریفته است، و فریب اسماء و صفات را خورده است. اندیشه مخلوق است و مخلوق هرگز با خالق اینهمانی نمی‌کند، پس چنین عاشق خدایی عاشق وهم خویش است. مدعیان شناخت خدا از اسماء و صفات خدای تعالی به توهمی بیش نرسیده‌اند صفات را به معانی جزوی آنها که از جنس مدرکات قوه وهم است دریافته‌اند و فی‌المثل از صفت رازق و

رزاق چنین می‌فهمند که خدا به شخص آنها روزی می‌رساند. رزق را به معنی لقمه و طعام حسی می‌گیرند و از انواع رزق غیبی بویی نبرده‌اند. خدا را رحمان و رحیم می‌گویند و رحمت را به خود و در حد متمنیات خود تصور می‌کنند در صورتی که اسماء و صفات الهی دارای معانی عام هستند و با وجود شمول معنی، نسبت به اطلاق ذات نوعی محدودیت دارند گذشته از آنکه مقصود از معرفت اسماء و صفات تحقق معانی آنهاست نه تکرار آنها بر زبان و نه ادراک آنها در ذهن.

وهم، مدرک معانی جزئی است و مخلوق خدا و آنچه به وهم می‌گذرد آفریده انسان است. پس این مدعیان که اوهام خود را می‌پرستند چگونه می‌توانند عاشق ذات لم یزل ولا یزال باشند. می‌توان گفت که دلیل دیگر اینکه پرستنده وهم خویشند آنست که معرفت خدا را منحصر در نوع تصور خود فرض می‌کنند. (بلخی: ۱۳۶۳، ۱/ ۲۷۵۸-۲۷۵۷) و (فروزانفر: ۱۳۸۲، ۱، ۱۱۵۰/۲) و (زمانی: ۱۳۷۸، ۷۱۶/۱) و (خلیفه بن عبدالحکیم: ۲۵۳۶، ۱۵۲)

سه: عالم خلق دارای سوی و جهت و عالم امر بی سوی و جهت است و خداوند که آفریننده عالم امر است بی جهت تراست (بلخی: ۱۳۶۳، ۴/ ۳۶۹۳) خداوند آفریننده عقل از عقل بی جهت، بی جهت تراست. (همان/ ۳۶۹۴)

تعلق موجودات عالم به خداوند بی کیف است و عقل جزوی وابسته به فصل و وصل و مقید به کمیات و کیفیات است و بین عقل جزوی و خداوند سنخیتی وجود ندارد. بنابراین عقل قادر به شناخت ذات خداوند نیست (همان ۳۶۵۹ و ۳۶۹۹).

به همین دلیل پیامبر اکرم (ص) ما را از اندیشه در ذات الهی نهی کرده است زیرا اندیشه در ذات الهی در واقع اندیشه در ذات الهی نیست بلکه پنداری بی اساس است. آن اندیشه خیالات بی اساس کسی است که گمان می‌کند درباره ذات الهی اندیشه کرده است در حالی که صدها هزار حجاب بین او و ذات خداوند حایل شده است (همان: ۴/ ۳۷۰۲-۳۷۰۰) و (فروزانفر: ۱۳۷۰، ۱۴۲) و (شهدی: ۱۳۷۰، ۷۶) و (کلینی: ۱/ ۱۲۴)

چهار: مولانا معتقد است عقل نه تنها قادر به شناخت ذات خداوند نیست بلکه حتی توانایی شناخت ماهیت و حقیقت صفات او را نیز ندارد.

یکی از صفات خداوند رحمت اوست. رحمت بیکران الهی را نباید با ترحم انسان‌ها مقایسه کنیم زیرا ترحم انسان‌ها آمیخته با غم و اندوه است. صفت رحمت در انسان جنبه انفعالی دارد و آدمی ابتدا دچار رقت قلب و حزن درونی می‌شود، سپس موج رحمت و مهربانی در قلبش پدید می‌آید در حالیکه صفت رحمت در حق تعالی ذاتی است و هیچگونه انفعال در ذات اقدس او راه ندارد. رحمت حق تعالی بی‌چند و چون و بی‌کیفیت و از حیثه توصیف خارج است و نمی‌توان برای آن حد و رسمی تعیین کرد. بنابراین رحمت خداوند در ظرف وهم و گمان نمی‌گنجد و تنها آثاری از آن می‌توان دریافت. آثار و نتایج رحمت الهی همواره آشکار است ولی ماهیت رحمت او را هیچکس جز خداوند نمی‌داند.

بنابراین عقل قادر به درک صفات کمالی خداوند نیست و فقط می‌تواند با مشاهده آثار این صفات از وجود چنین صفاتی آگاه گردد و درک ماهیت این صفات برای وی امکان‌پذیر نیست. (بلخی رومی: ۳/۳۶۳۶-۳۶۳۲) و (شهیدی: ۱۳۸۲، ۵/۵۵۴) و (زمانی: ۱۳۷۸، ۳/۹۲۵) و (مولانا: ۱۳۸۵، ۴۰۱/۳) و (خلیفه عبدالحکیم: ۲۵۳۶، ۲۵۴)

۲-۲- امکان شناخت خداوند

از مباحث پیشین روشن شد که مولانا عقل را از شناخت ذات و صفات خداوند ناتوان می‌بیند و ذات و صفات را جایگاهی می‌داند که عقول بشری به آن جایگاه دسترسی ندارند. پس از ذات و صفات خداوند، آنچه باقی می‌ماند آثار اوست و لاجرم آدمی برای شناخت خداوند باید به آثار او روی آورد.

خداوند دوگونه اثر دارد: ۱- آفریده‌ها (تکوین) ۲- کلام (تشریح) مولانا در بیان پی بردن به خداوند از طریق کلام او، خداوند را به اندیشه (کلام) انسان تشبیه می‌کند که حقیقت آن پنهان است و تا هنگامی که به قالب لفظ و عبارت در نیامده روشن و آشکار نیست و نیز خداوند همچون آفتاب است که عالم گرم و زنده از اوست ولی در نظر نمی‌آید اما آن هنگام که شعاعش بر دیوار می‌تابد آدمیان از وجود آن باخبر

می‌شوند. بنابراین واسطه‌های لفظ و عبارت و دیوار و سنگ از وجود کلام و خورشید خبر می‌دهند و اگر این واسطه‌ها در کار نباشند، حقیقت کلام و خورشید برای آدمیان پنهان باقی خواهند ماند.

خداوند تبارک و تعالی همچون اندیشه و خورشید لطیف است و شدت لطافت او باعث می‌شود انسان‌ها از وجودش بی‌خبر بمانند. ولی آنگاه که امر و نهی او در کار آید و خلق و قدرت وی به مردم گفته شود، بواسطه این امر و نهی و خلق و قدرت به وجود او پی می‌برند.

«..... کلام همچون آفتاب است همه آدمیان گرم و زنده از اویند در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که از او زنده‌اند و گرمند، اما چون بواسطه لفظی و عبارتی خواهی شکر، خواهی شکایت، خواهی خیر، خواهی شر گفته آید آفتاب در نظر آید همچون که آفتاب فلکی که دائماً تابان است اما در نظر نمی‌آید شعاعش تا بر دیواری نتابد همچنانک تا واسطه حرف و صوت نباشد شعاع آفتاب سخن پیدا نشود اگرچه دائماً هست زیرا که آفتاب لطیف است و هواللطیف کثافتی می‌باید تا بواسطه آن کثافت در نظر آید و ظاهر شود. یکی گفت خدا هیچ او را معنی روی نمود و خیره و افسرده بماند چونک گفتند خدا چنین کرد و چنین فرمود و چنین نهی کرد گرم شد و دید، پس لطافت حق اگرچه موجود بود و می‌تافت، نمی‌دید تا واسطه امر و نهی و خلق و قدرت بوی شرح نکردند نتوانست دیدن. بعضی هستند که از ضعف، طاقت انگبین ندارند تا بواسطه طعامی مثل زرد برنج و حلوا و غیره توانند خوردن تا قوت گرفتن تابجایی رسد که عسل رابی واسطه خورد. (مولانا: ۱۳۶۹، ۱۹۶) وی با عبارات «خدا چنین کرد» و «خلق و قدرت» به فعل خداوند و آفرینش او و با عبارات «چنین فرمود و چنین نهی کرد» و «امر و نهی»، کلام خداوند را مراد کرده است. وی خداوند را لطیف و لذا غیر قابل درک دانسته ولی معتقد می‌شود اگر واسطه‌های امر و نهی و خلق و قدرت در میان آیند، درک و شناخت خداوند برای آدمیان سهل می‌گردد.

مولانا درک حاصل از این واسطه‌ها را به «گرمی» تعبیر می‌کند. گویا حقیقت وجود

آفتاب حق تعالی «گرمی» است. ولی این گرمی آنچنان شدت دارد که برای آدمیان بطور مستقیم امکان بهره بردن از آن نیست ولی همینکه واسطه‌ها در میان آمدند انسان‌ها از این گرمی بهره‌مند می‌شوند.

مولانا این نکات را در مثنوی به تعابیر دیگری نیز بیان کرده است. از نظر وی، ذات خدا پنهان ولی عطای او (آثار او) محسوس است. خداوند همچون آب و مخلوقات او همانند آسیاب‌اند که آب پنهان و آسیاب در گردش است و اندیشمندان از گردش آسیاب به وجود آب پی می‌برند.

خداوند مانند باد پیداست و عالم همانند غبار آشکار است. خداوند بهار و عالم باغ است. اگرچه باغ سرسبزی‌اش را از بهار می‌گیرد ولی بهار همواره پنهان و باغ همیشه آشکار است.

خداوند روح و آدمیان دست و پایند، خداوند عقل و انسان‌ها زبانند خداوند شادی و مردمان خنده‌اند.

روح و عقل و شادی پنهان و دست و پا و زبان و خنده آشکارند. (بلخی: ۱۳۶۳، ۳۳۱۸/۵-۳۳۱۰)

در جایی دیگر مولانا خداوند را به شیر و آثار او را به بیشه تشبیه می‌کند ولی به سبب نازل بودن این تمثیل، بلافاصله تمثیل مناسب‌تری آورده و همانند عبارات فیه مافیه، خداوند را به اندیشه و آثار او را به آواز و سخن تشبیه می‌کند و البته باز هم از اصطلاح لطافت، سخن به میان می‌آورد.

یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان	صورت از معنی چو شیراز بیشه دان
تو ندانی بحر اندیشه کجاست	این سخن و آواز از اندیشه خاست
بحر آن دانی که باشد هم شریف	لیک چون موج سخن دیدی لطیف
از سخن و آواز او صورت بساخت	چون ز دانش موج اندیشه بتافت

(همان ۱۱۳۹/۱-۱۱۳۶)

و البته این ابیات با ابیات پیشین دفتر پنجم بخصوص بیت ذیل مناسبت دارد:

تو چو عقلی ما مثال این زبان این زبان از عقل دارد این بیان

(پیشین: ۳۳۴۱/۵)

تا کنون روشن شد که ذات و صفات خدا برای عقول بشری قابل شناخت نیست و برای شناخت خداوند باید سراغ آثار او رفت.

خداوند منبع «گرمی» است ولی شدت لطافت او به آدمیان اجازه بهره بردن از این «گرمی» را نمی‌دهد. و راه بهره‌مندی از این «گرمی» روی آوردن به آثار خداوند بخصوص امر و نهی اوست.

اما راستی «لطیف بودن» خداوند به چه معناست؟ «امر و نهی خداوند» چگونه در انسانها آمادگی و قابلیت بهره‌مندی از این موجود لطیف را ایجاد می‌کنند؟

لطیف یکی از اسماء خدای تعالی است. این اصطلاح هفت بار در قرآن کریم آمده است. (انعام/۱۰۳، یوسف/۱۰۰، حج/۶۳، لقمان/۱۶، ملک/۱۴، احزاب/۳۴ و شوری/۱۹)

اصطلاح لطیف پنج بار به همراه خبیر، یکبار به همراه علیم حکیم و یک بار با قوی عزیز آمده است. و این نشان می‌دهد که لطیف با علم و آگاهی رابطه نزدیک دارد. مفسرین لطیف را به معنای نفوذکننده و مدبر هر چیز گرفته‌اند و حضور و احاطه به باطن اشیاء را از آن فهمیده‌اند. (طباطبایی: ۱۳۶۲، ۱۳۴/۱۴ و ۱۰۶/۲۲) و (شیخ طوسی: ۱۹۸/۶)

اما مولانا، راه مفسرین را نرفته بلکه معنای لغوی لطیف را مراد کرده است.

لطیف در معنای لغوی در برابر کثیف قرار دارد و به معنای سبک و خفیف آمده است. کلام لطیف، کلامی است که معنای آن غامض و پنهان است (المعجم الوسیط).

راغب در مفردات خود، لطیف را آن چیزی می‌داند که حواس نمی‌توانند آن را درک کنند. وی توصیف خداوند به لطیف به همین معنای لغوی (غیر قابل درک بودن) را صحیح می‌داند.

به نظر می‌رسد مولانا نیز لطیف بودن خداوند را به همین معنی گرفته است. در همین راستا، مولانا لطافت خداوند را، «شدت نورانیت»، «گرمی بی حد و حصر»،

«معنای بدون قالب لفظ و کلام» دانسته که برای انسان‌ها قابل درک نیست. در جاهای دیگر مولانا خداوند را به «دریای بیکران» و «سلطان دارای قدرت نامتناهی» تشبیه می‌کند. (مثنوی معنوی، ۲۲۱۳/۱ و ۱۱۱۴-۱۱۰۹ و ۳۱۳۹/۲ و ۳۴۲۵/۴ و ۲۲۰/۵ و ۱۶۲۶/۶-۱۶۱۷ و ۲۸۲۹/۱-۲۸۱۵)

وجه مشترک تعابیر پیشین و تعابیر جدید مولانا از خداوند «بیکرانی» خداوند است. مولانا انسان را موجودی «کرانمند» می‌داند که در پی شناخت موجودی «بیکران» (خداوند) است. (همان، ۲۷۱۴/۱-۲۷۰۸ و ۳۹۱۴/۳-۳۹۱۲ و ۳۴۲۷/۴-۳۴۲۳)

وی محدودیت انسان را مانع شناخت خداوند نامحدود توسط انسان محدود می‌داند (همان، ۵۲۶/۱-۵۲۵ و ۲۱۰۴/۳-۲۰۹۸ و ۱۰۲۰/۳-۱۰۱۹ و ۱۰۲۸/۳ و....)

مولانا معتقد است در این میان باید واسطه‌ای باشد که کرانمندی انسان را به بیکرانی خداوند نزدیک سازد و تجربه انسان از حضور موجود لطیف (خداوند بی‌کران) را برای انسان کرانمند تسهیل نماید. قبلاً بیان شد که مولانا این واسطه را آثار خداوند بخصوص امر و نهی او می‌داند که به نظر می‌رسد هیچکدام از متفکرین مسلمان قبل از مولانا تا کنون از امر و نهی بعنوان واسطه‌ای که بوسیله آن بتوان خداوند را تجربه کرد و او را شناخت نام نبرده‌اند.

اما نقش واسطه امر و نهی در تسهیل تجربه خداوند توسط انسان چیست و امر و نهی خداوند چگونه آدمی را قادر به شناخت خداوند می‌کنند؟

قطعاً مراد مولانا از این واسطگی، برهان لم (رسیدن از علت به معلول) نیست، زیرا اگر خداوند را علت و آثار او را معلول بگیریم، مولانا در اینجا نمی‌خواهد از وجود علت (خداوند)، وجود معلول (آثار خداوند) را نتیجه بگیرد.

و نیز منظور مولانا بیان برهان ان (به معنای اول) یعنی رسیدن از معلول به علت که نتیجه آن غیر یقینی است، نیست و البته مراد وی برهان ان (به معنای دوم) (رسیدن از برخی لوازم عامه موجودات به برخی لوازم دیگر) نیز نیست. (برای آگاهی از انواع: طباطبایی: نهایه الحکمه، ۴/۲-۲۸۲)

شاهد این مدعا مخالفتی است که مولانا در جای جای مثنوی با روش‌های استدلالی فلاسفه و متکلمین کرده و روش‌های آنان را وافی به مقصود ندانسته است. مولانا استدلال‌های کلامی و فلسفی را به دلیل تکیه آنها بر مقدمات و وسایط دورکننده راه کشف حقیقت دانسته و آنها را نمی‌پذیرد (مثنوی معنوی، ۲۹۵۰/۱-۲۹۴۳ و ۲۳۵۸/۶-۲۳۵۳) و روشن است وقتی خود این راه‌ها را نادرست می‌داند، قطعاً از آنها برای اثبات یا شناخت خداوند بهره نخواهد برد.

بنابراین مولانا بدنبال واسطه‌ای می‌گردد که «واسطه بودنش نه تنها حجاب و حایل و مانع شناخت خدا نشود و نه تنها راه رسیدن به خدا را دور نکند، بلکه بعکس با نزدیک کردن راه، شناخت خداوند را برای انسان ممکن سازد. بنابراین مولانا واسطه بودن امر و نهی خدا را به معنای منطقی، فلسفی و کلامی نمی‌گیرد. و نیز امر خداوند را فقط به معنای احکام شرعی خداوند نمی‌گیرد، بلکه مطلق امر را در نظر دارد که شامل همه فرامین خداوند می‌گردد.

به این معنا، وی سعی می‌کند فرامین خداوند را بگونه‌ای فهم کند که بتوانند نقش واسطه بودن برای تجربه وجود خداوند را برای انسان ایفا کنند.

در این خصوص به ذکر نمونه‌هایی بسنده می‌کنیم:

یک: مولانا در خصوص خداوند، به هیچ وجه راه اهل استدلال را نمی‌رود و در واقع معتقد است وجود خداوند ثابت است و نیاز به اثبات ندارد، و لذا آدمی باید سعی کند خود را به مرتبه و مقامی پیش خداوند ثابت نماید (مولانا جلال‌الدین: ۱۳۶۹، ۹۲) وی در همین باره توحید را آموختنی نمی‌داند بلکه معتقد است توحید عبارت از اینست که آدمی خویشتن خویش را پیش خدای واحد بسوزاند و فانی کند که البته نتیجه آن روشنایی است.

خویشتن را پیش واحد سوختن

چیست توحید خدا آموختن

هستی همچون شب خود را بسوز

گرهمی خواهی که بفروزی چوروز

(مثنوی معنوی، ۳۰۰۸-۳۰۰۹/۱)

دو: عبارت «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» و نیز عبارت «لاتدع مع الله الها اخر لا اله الا هو كل شى هالك الا وجهه» (قصص ۸۸) «امر» و «نهی» است. و البته یک باور اعتقادی است. مولانا معتقد است عمل کردن به این امر و نهی در نهایت آدمی را به خداوند رسانده و تجربه خداوند رابه وی ارزانی می‌دارد.

در تحلیل این عبارات، مولانا بر «من و ما» ماندن را در «لا» ماندن (در نیستی ماندن) می‌داند و انانیت را به نیستی (نیست هست نما) و از «من و ما» بیرون آمدن که به ظاهر نیست شدن است به هستی (هست نیست نما) تعبیر می‌کند و معتقد است آن کسی که از خود بیرون آمده باشد، از مرحله «لا» (نیستی) گذشته و به مرحله «الا الله» (هستی) رسیده است و چنین کسی مصداق «کل شى هالك» نخواهد بود و در حقیقت با تجربه کردن خداوند به بقای واقعی رسیده است.

هر که اندر وجه ما باشد فنا کل شى هالك نبود جزا
زانک درالاست او از لا گذشت هر که درالاست او فانی نگشت
هر که او بر در من و ما می‌تند رد باب است او و برلا می‌تند

(همان، ۳۰۵۵/۱-۳۰۵۳)

سه: روایت «موتوا قبل ان تموتوا» قالب امری دارد، و البته یک دستور اخلاقی است.

مولانا عمل به این امر را در مردن اختیاری (فنا فی الله) جستجو می‌کند، و از آن به تولد دوباره (زادن ثانی) تعبیر می‌کند.

مولانا معتقد است فهم درست هر چیزی آنگاه حاصل می‌شود که آدمی بگونه‌ای عمل کند که با متعلق شناخت، وارد مشارکت شود و در واقع اگر این مشارکت صورت نپذیرد، فهم ممکن نمی‌گردد.

وی درک عقل را در «عقل شدن» و درک عشق را در «عشق شدن» می‌داند.

عقل گردی عقل را دانی کمال عشق گردی عشق را دانی ذبال

(همان، ۷۵۸/۶)

مولانا بر اساس دیدگاه قرآنی که قیامت روز آشکار شدن حقایق است (یوم تبلی السرائر. طارق ۹/ و اینکه راه ورود به قیامت، مردن است، بر این باور است که محمد(ص) با مردن (تولد دوباره) به قیامت تبدیل شد و لذا تمام حقایق در وجود او تجلی کرد.

پس محمد صد قیامت بود نقد	زانک حل شد در فنای حل و عقد
زاده ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند	ای قیامت تا قیامت راه چند
با زبان حال می‌گفتی همی	که ز محشر حشر را پرسد کسی
بهراین گفت آن رسول خوش پیام	رمز موتوا قبل موت یا کرام

(همان، ۶/۷۵۴-۷۵۰)

(تفصیل مطلب را در دفتر ششم مثنوی ابیات ۷۷۶-۷۲۳ بیابید)

عنصر مشارکت که مورد توجه مولانا قرار گرفته و وی آنرا برای فهم و شناخت متعلق شناخت ضروری می‌داند، همان چیزی است که امروزه مورد توجه متالهیینی همچون تیلیخ قرارداد (تیلیخ پل: ۱۳۸۱، ۱/۲۴۳-۲۳۹) و (مجتهد شبستری: ۱۳۷۹، ۴۲) چهار: قطعاً دستورات دینی برای مبارزه با نفس، یکی از فرامین اخلاقی دین است. مولانا از این فرمان اخلاقی در آثار خود بخصوص مثنوی بسیار سخن گفته و نکات نغزی را در این ارتباط مطرح نموده است.

نکته اساسی که مولانا در تمام این موارد بر آن پای فشرده این است که «انانیت» مانع اصلی رسیدن به خداوند و راه رسیدن به خدا، دفع این مانع است. (مثنوی معنوی، ۱۶۰۵-۱۶۰۸/۲ و ۱۸۴۲-۱۸۴۷ و ۱۰۲۸-۱۰۱۹ و ۳/۳۵۸۰-۳۵۶۶ و ۴/۲۳۸۵-۲۳۸۴ و....)

پنج: مولانا آنگونه که با فلاسفه و متکلمین در پیچیده، خود را با فقیهان درگیر نکرده است. ولی بهر حال نگاه او به فقه مرسوم نیز نگاهی مطلوب نیست.

وی معتقد است فقیهان علیرغم زیرکی و دقتشان در فن خود سرگرم نظام یجوز و

لایجوزند و به آبادانی کف مشغولند و از دریا غافلند (مولانا جلال‌الدین: ۱۳۶۹، ۹۳-۹۲) به همین دلیل نگاه او به فقه و احکام شرعی، نگاه فقیهانه نیست. بعنوان مثال وی محدود ماندن انسان در صورت و قالب نماز را نمی‌پذیرد و در واقع چنین نمازی را نماز نمی‌داند.

استدلال او بر این ادعا این است که نماز و اجزای آن قالب دارد، و قالب اول و آخر دارد، در حالی که آنکس که برای او نماز می‌گزاریم (خداوند)، بی‌چون و بی‌نهایت است و اول و آخر ندارد و دیگر اینکه نبی گرامی اسلام (ص) که واضع نماز است چنین می‌گوید که «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل و لاملک مقرب» به این ترتیب مولانا از نماز واقعی به «استفراق» و «بیهوشی» در خداوند تعبیر می‌کند (همان، ۱۲-۱۱).

و نیز آنگاه که از روزه بعنوان یکی دیگر از احکام شرعی سخن می‌گوید، روزه بودن روزه را به این می‌داند که به شخص روزه‌دار، روشنی، نور، تازگی، شیرینی، حیات و صفا ببخشد.

و با دریدن پرده‌های ظلمت، و شکستن درهای زندان، آدمی را به معراج برده، مایه نزدیکی او به خداوند شود، و به جدایی انسان از خداوند خاتمه بخشیده و در یک کلام، قطره وجود انسان را به دریای حقیقت (خداوند) متصل سازد. (مولانا: ۱۳۶۳، ۱۶۷۸۷ - ۱۶۷۵۸ و ۹۳۵۱-۹۳۴۱)

مولانا در مورد وظیفه شرعی حج و زیارت خانه خدا نیز معتقد است اگر آدمیان حج بگذارند ولی در پایان نشانی از صاحب خانه (خداوند) با خود نداشته باشند، و از آن باغ پر گل، و دریای پرگوهر، دسته‌ای گل و گوهری ارزشمند با خود نداشته باشند، حج آنان حج نیست.

ای قوم بحج رفته کجائید؟ کجائید؟	معشوق همینجاست، بیایید بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار بدیوار	در بادیه سرگشته شما در چه هوئید؟
گر صورت بی صورت معشوق ببینید	هم‌خواجه وهم خانه و هم کعبه شمائید

ده بار از آن راه بدان خانه برفتید
 آن خانه لطیفست، نشانهاش بگفتید
 یکباز از این خانه برین بام برآید
 از خواجه آن خانه نشانی بنمایید
 یک دسته گل کو؟ اگر آن باغ بدیدیت
 یک گوهر جان کو؟ اگر از بحر خداید
 با این همه آن رنج شما گنج شما باد
 افسوس که بر گنج شما پرده شمائید

(همان، ۶۷۶۸-۶۷۶۲)

شش: خداوند به پیامبرش (ص) در شب‌زنده‌داری و عبادت در شب فرمان داده است (یا ایها المزمّل قم اللیل الا قلیلاً. مزمّل/۲) و نیز عبادت شبانه، و استغفار سحرگاهان را از ویژگی‌های متقین دانسته است (کانوا قلیلاً من اللیل مایهجعون و بالاسحار هم یستغفرون. ذاریات ۱۸/۱۷)

مولوی بر اساس این فرمان خداوند، شب را خلوت توحید دانسته و معتقد است به این اعتبار، تاریکی شب برای عاشق، بدل به روز می‌گردد و در شب، تمام بت‌ها (موانع تجربه خدا) شکسته می‌شوند و فقط خدا می‌ماند (همان، ۱۰۰۰۰-۹۹۹۰) و البته این جنبش اندک عاشق در شب، حاصل آن روشن شدن دیدگان حقیقت بین است و رسیدن او به نور و روشنائی است. (مثنوی معنوی، ۳۱۸۰/۱-۳۱۷۸)

خورشید غیب در شب «گرمی» می‌بخشد و دیدگان آدمی را نورانی می‌کند سعادت در شب به دست می‌آید.

موسی عمران در شب، نور دید، وی در شب بیش از ده سال راه رفت و درخت غرق نور را مشاهده کرد.

شب، هنگامه عشق‌ورزی عاشق با معشوق است. عاشقان در شب با خداوند سخن می‌گویند در حالی که دیگران در خوابند.

خدای کریم به داود(ع) گفت هر کس دعوی خدا کند ولی شب بخوابد، دروغگو است، زیرا عاشق خواب ندارد، عاشق در جستجوی خلوت است تا غم دل با معشوق بگوید. تشنه کجا، خواب گران کجا؟! تشنه حتی اگر بخوابد نیز، آب را به خواب

می‌بیند. (مولانا: ۱۳۶۳، ۲۹۲۵-۲۹۰۷)

و البته حاصل تسلیم بودن به تمام این اوامر و نواهی، رسیدن به خداوند، تجربه وجود او، و یکی شدن با اوست. بگونه‌ای که خداوند چشم و زبان و گوش عاشق می‌شود، و رضا و خشم عاشق، رضا و خشم خداوند است. و این منتهای شناخت خداوند است. (بلخی: ۱۳۶۳، ۱/ ۱۹۴۲-۱۹۳۶)

اما نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که از آن جا که هیچگاه و در هیچ صورتی بی‌کرانی خداوند، به کرانمندی تبدیل نمی‌شود، و کرانمندی آدمیان نیز بی‌کران نخواهد شد و نیز آدمیان در توانایی‌ها و قابلیت‌ها یکسان نیستند، لذا این نوع فهم و شناخت مورد نظر مولانا، ذو مراتب است و همه انسانها یکنوع شناخت از خداوند ندارند.

از گرانجانی و چالاکی همه نمونه بارز این مساله را مولانا در داستان موسی و شبان در مثنوی آورده است:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و درحق تو ذم	در حق او شاهد و در حق تو سم
ما بری از پاک و ناپاکی همه	از گرانجانی و چالاکی همه د

(همان، ۱۷۵۵/۲-۱۷۵۳)

نقش می‌بینی که در آینه‌ایست	نقش تست آن نقش آن آینه نیست
دم که مردنایی اندر نای کرد	در خورنایست نه در خورد مرد
هان و هان گر حمد گویی گر سپاس	همچو نافر جام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهترست	لیک آن نسبت بحق هم ابترست

(همان / ۲-۱۷۹۵-۱۷۹۲)

به نظر می‌رسد مولانا به این نکته توجه داشته است که در صدر اسلام که آغاز دعوت پیامبر (ص) بود، وهم بدلیل تازه بودن دعوت و آغشته نشدن دین با اندیشه‌های

گوناگون، و هم بدلیل حضور پیامبر(ص) و امکان ارتباط مستقیم مسلمانان با ایشان، و عطف و تشنگی ناب جویندگان حقیقت نسبت به حقایق دینی نوع مواجهه مسلمانان با فرامین قرآن و پیامبر(ص) و پذیرش آنان، آن فرامین را، چه مواجهه‌ای بوده است. در واقع نه پیامبر(ص) به استدلال‌ات فلسفی و کلامی برای بیان حقایق الهی و بخصوص معرفی خداوند متعال به مخاطبین روی آورده است، و نه در قرآن به چنین استدلال‌اتی توجه شده و نه مسلمانان از قرآن و سنت، درخواست چنین استدلال‌هایی کرده‌اند. در واقع آنان در پی آن بوده‌اند که با پذیرش فرامین خداوند رضایت خدا را بدست آورده و تا آنجا که در توان دارند، قرب و نزدیکی به خداوند را حاصل کنند.

۳- نتیجه

مولانا در خصوص شناخت خداوند در نهایت راهی را بر می‌گزیند که در بین دانشمندان مسلمان سابقه نداشته است و دیدگاهی نو به شمار می‌رود. وی پس از بیان ناتوانی عقول بشری از شناخت ذات و صفات خداوند و نپذیرفتن هیچ‌کدام از آرای فلاسفه و متکلمین، شناخت خداوند را از طریق مراجعه به آثار او به خصوص اوامر و نواهی خداوند نه فقط به مفهوم احکام شرعی او بلکه به معنای عام آن که شامل همه اوامر و نواهی خداوند (شرعی، اعتقادی، اخلاقی و...) می‌شود، امکان‌پذیر می‌داند. آثار اوامر و نواهی تجربه بشر از حضور خداوند را تسهیل می‌کنند از آنجا که از نظر مولوی، استدلال‌های منطقی و کلامی و فلسفی به جای کمک کردن به حصول این تجربه، به عکس مانع و حجاب شناخت خدا شده و راه را برای رسیدن به خداوند دور می‌نمایند، وی با تحلیل مواجهه بشر با اوامر و نواهی خداوند آن را طریقی برای شناخت خداوند می‌داند.

وی با پذیرش قالب و صورت احکامی همچون نماز و روزه و حج، آنها را هدف اصلی تشریح آن احکام و در نتیجه کافی و وافی به مقصود نمی‌داند و سعی می‌کند با عمق دادن به اندیشه خود، در نهایت به درکی نائل آید که آن درک به مشارکت انسان،

با خداوند و تجربه وجود خداوند کمک کند.

البته مولانا بر این نکته واقف است که به هر حال انسان، انسان است و خداوند خداوند است و بنا نیست انسان محدود، نامحدود، و خدای نامحدود، محدود گردد، و از سوی دیگر ظرفیت و قابلیت انسانها نیز برابر نیست به همین دلیل وی به ذو مراتب بودن شناخت خداوند قائل می‌گردد. این اندیشه مولانا با اندیشه متفکرینی همچون پل تیلیخ متاله قرن بیستم آلمان قابل مقایسه است.

کتابنامه

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم تهران ۱۳۸۰
۲. افلوپین، دوره آثار افلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
۳. بلخی رومی، مولانا جلال الدین محمد بن محمد بن الحسین، مثنوی معنوی به تصحیح رینولد، ۱. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳
۴. توشیهیکو ایزوتسو، سوفیسم و تائوئیسم - ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه - چاپ دوم، ۱۳۷۹
۵. تیلیخ پل، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، موسسه انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
۶. تیلیخ پل، آینه ادیان، گرد آورنده جرالوسی براوتر، مترجم احمد رضا جلیلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۴.
۷. خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، تهران، ۲۵۳۶

۸. الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، الناشر الكتاب دفتر نشر الكتاب، الطبع الثاني، ۱۴۰۴هـ
۹. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، انتشارات اطلاعات، چاپ ششم، تهران ۱۳۷۸.
۱۰. الشهرستانی امام ابی النعیم محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، صححه و علق علیه الاستاذ الشیخ احمد فهمی محمد، دارالسرور، الطبعه الاولى، بیروت لبنان، ۱۳۶۸ هـ - ۱۹۴۸ م.
۱۱. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۲.
۱۲. _____، ترجمه نهج البلاغه، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.
۱۳. طباطبائی سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، کانون انتشارات محمدی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲.
۱۴. _____، نهایت الحکمة، علق علیه الاستاذ الشیخ محمد تقی المصباح الیزدی، انتشارات الزهراء
۱۵. طوسی شیخ الطائفه ابی جعفر محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. فروزانفر، بدیع الزمان، /حادیث مثنوی، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۰
۱۷. _____، شرح مثنوی شریف، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، تهران ۱۳۸۲.
۱۸. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۷.
۱۹. الکلینی الرازی ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیه اسلامیه.

۲۰. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، انتشارات طرح نو، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۹.
۲۱. المعجم الوسیط، قام باخواجه ابراهیم مصطفی، احمدحسن الزیات، حامد عبدالقادر، محمدعلی النجار، المكتبه الاسلامیه، استانبول ترکیا
۲۲. مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی، کتاب فیہ مافیہ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، موسسه انتشارات امیرکبیر چاپ ششم، تهران ۱۳۶۹.
۲۳. _____، مثنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرستها از محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۵.
۲۴. _____، کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر انتشارات امیرکبیر چاپ سوم ۱۳۶۳.