

ایرج داداشی

## خیال به روایت

### مولانا جلال‌الدین محمد بلخی\*

\* در تهیه این مقاله وامدار استادان بزرگوارم، آقایان دکتر هادی ندیمی و دکتر غلامرضا اعوانی، هستم. (۱) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ج ۸، ج ۸، رباعی ۱۲۰۶. (۲) ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۹۶۷.

(۳) گنوستیسیسم (gnosticism)، مذهب گنوسی، مشتق از کلمه یونانی گنوسیس (gnosis)، به معنی معرفت و شناخت، عنوان مجموعه‌ای از ادیان و مذاهب و نحله‌های دینی است که در قرون اول و دوم قبل از میلاد و نیز در قرون اول و دوم و سوم میلادی، در فلسطین و سوریه و بین‌النهرین و مصر وجود داشته است. چون در همه این فرق نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق‌طبیعی — که می‌توان از آن به کشف و اشراق و شهود تعبیر کرد — مایه نجات و رستگاری انسان شناخته شده است، همه آنها را گنوستیسیسم نامیده‌اند. اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر، ثنویت یا دوگانگی، و بدبینی از خصوصیات گنوستیسیسم است. — نک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل گنوستیسیسم.

من عاشقی از کمال تو آموزم  
بیت وغزل از جمال تو آموزم  
در پرده دل خیال تو رقص کند  
من رقص هم از خیال تو آموزم<sup>۱</sup>

در این مقاله، با رویکردی به مبانی عرفان اسلامی و نیز ذوق خاص مولانا در بیان مطالب، تلاش شده است که مفهوم خیال و مراتب معنایی آن از درون و از نظرگاهی باطنی روایت گردد.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از ثمرات شجره مبارکی است که هم‌زمان با ظهور اسلام و از بطن آن روید و با آن رشد یافت — شجره‌ای که حاصل وجه درونی و باطنی دین بود. باطن دین در ابتدا چنان با ظاهر آن پیوستگی داشت که متمایز از آن دیده نمی‌شد.<sup>۲</sup> بعد از رحلت رسول اکرم (ص)، جامعه اسلامی شاهد تحولات بسیاری بود. از وجوه ناخوشایند این تحولات جدایی امر باطنی از ظاهری بود. براین اساس، آنان که بر سنت نخست دین باقی ماندند و بدین تمایز تن ندادند متمایز از اهل ظاهر جلوه کردند. برخی از شرق‌شناسان با نگاهی بیرونی و تاریخ‌گرا به جستجوی ریشه‌های تاریخی عرفان اسلامی برآمده و آن را متأثر از آموزه‌های نوافلاطونی یا گنوسی (غنوصی)<sup>۳</sup> و حتی هندی دانسته‌اند؛ حتی برخی کوشیده‌اند که با تحلیلهای

روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، عرفان اسلامی را واکنشی روانی و اجتماعی به حکومت نامشروع بنی‌امیه و اباحه‌گری و قشریگری و ظاهرگرایی افراطی آن جلوه دهند؛ اما باید گفت که وجه باطنی دین، که بعداً با عنوان عرفان اسلامی تشخیص یافت، مطلقاً در دامن دین اسلام و با اساسی کاملاً دینی نمو یافته است. اگر مشابهتی بین آموزه‌های باطنی اسلام یا عرفان اسلامی با آموزه‌های باطنی دیگر ادیان دیده می‌شود، فقط بدین علت است که همه ادیان در باطن و جوهر خود حامل یک پیام برای بشر بوده‌اند؛ و آن یگانگی مبدائی است که هم سرچشمه هستی و معرفت است و هم غایت آن.<sup>۴</sup>

مولانا نیز، چون سایر عرفای کامل، جامع تمامی مراتب دین بود: چهل سال در کسب علوم عقلی و نقلی کوشید و در اوج پختگی فکری، بر اثر شراره‌ای که قلندری رهیده از همه تعلقات بر جانش افکند، ناگاه از آتش عشقی شعله‌ور شد که هستی خیالی را از او ربود و با هستی حقیقی، جاودانگی‌اش بخشید. اشراق شمس بر وجود مولانا چنان تالوئی بدو بخشید که خویشتن را فراموش کرد و همه نور شد تا آنجا که جز نور نمی‌دید — قلندری که آن قدر در نزد مولانا مقام داشت که نامش رمز و تمثیل نام حق تعالی در مستانه‌ترین غزلهای او شد؛ چنان که اگر به تأویل این نام، یعنی شمس‌الدین تبریزی، بردازیم، معنای حقیقی بسیاری از غزلهای مولانا بر ما آشکار خواهد شد.

در همراهی با مولانا، درخواهیم یافت که او نیز به هم‌بستگی وجود و معرفت معتقد بود. هنگامی که به جستجوی معنای خیال در مثنوی و دیوان کبیر شمس بردازیم، متوجه این نسبت ظریف در بین هستی و معرفت به آن می‌شویم. مولانا، چون دیگر عرفا، به تذکار مداوم آیات الهی‌ای می‌پردازد که در آنها، هدف از خلقت موجودات صریحاً عبادت دانسته شده و یا به سیر در زمین و نظر در آیات آشکار حق در آفاق و انفس اشاره شده است. او به این نکته توجه دارد که معرفت — دست کم از جنبه لذی‌الخلقی آن — مستلزم وجود داشتن است و اصلاً هدف از پدیدار ساختن هستیها چیزی جز معرفت نیست. توجه وی به حدیث قدسی کنز مخفی، که برطبق آن شناختن هدف آفرینش است، در همین جهت قرار دارد.

**خیال در فرهنگ اسلامی، خصوصاً در نزد عرفا، جایگاهی مهم دارد.** اگر به معانی این کلمه رجوع کنیم، با مراتب معنایی گوناگون مواجه می‌شویم.<sup>۵</sup> مولانا به این مراتب معنایی دقیقاً واقف است. در نزد وی، همه صورتها به نوعی مرتبه‌ای از خیال‌اند. به عبارت دیگر، تجلیات حق تعالی، از نخستین صورت یا نخستین تجلی<sup>۶</sup> تا آخرین مرتبه تجلی حق تعالی به صورت اعیان موجودات، همگی از درجات خیال‌اند: اولین تجلی و اولین صورت متعین و متحقق خیال مطلق

(۴) سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، (تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰)، ص ۱۵۱ - ۱۸۷.  
 (۵) خیال: صورت ذهنی، پندار، گمان، وهم، ظن؛ یکی از قوای نفس که صورت محسوسات را در خود دارد؛ آوردن لفظ مشترک در دو معنی، در نزد شعرا؛ صورت دیده‌شده در خواب و بیداری بدون حضور شیء؛ آب آوردن چشم و دیدن صورتهای غیرحقیقی به سبب قرار گرفتن شیء در موضع چشم؛ آنچه در آئینه دیده شود؛ مترسک؛ نام گیاهی که استفاده از آن حالت خواب و گیجی ایجاد می‌کند؛ ناحیه و بخشی از محلی؛ عالم مثال، برزخ بین اجسام و ارواح؛ نیک‌نگاهداننده، تیماردار گردیدن. — لغت‌نامه دهخدا، لوح فشرده، ذیل خیال. همچنین نک: محمدبن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی، مختار الصحاح، (مصر، وزارة المعارف المصریه، شرکه مطبعه مصطفی البابی الحلمی و اولاده، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م)، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.  
 (۶) از نظر مولانا، نخستین تجلی، تجلی حق بر خود است که در آن، حق تعالی خود آئینه خویش می‌شود و صورت محقق خود را در مرآت خویش می‌بیند.

است و دیگر مراتب درجات آن. هرچند مولانا سایر مراتب را خیال نمی‌نامد و آنها را مرتبه تصور و مرتبه هستی و مرتبه محسوسات و مرتبه هستی و جهان رنگ و مرتبه حس می‌نامد؛ همه جا متوجه این امر است که همه مراتب این تعینات و تحقیقات، همانند صورت در آیین یا خیال، عین صاحب صورت نیستند و جز او را هم نشان نمی‌دهند و همچنین از خویشتن خویش چیزی ندارند و نسبت به حق تعالی فقیر بالذات‌اند. مولانا با هنرمندی تمام این معانی را در سرودن حکیمانه‌ترین ابیات با لطیف‌ترین صور خیال شاعرانه به کار می‌گیرد. مقاله حاضر دقیقاً بر همین تصویر مولانا از هستی و انعکاس آن در وجود انسانی فصل‌بندی شده است. در این مقاله، ابتدا، به روایت نظر مولانا در باب کلمه خیال و تأویل آن خواهیم پرداخت؛<sup>۷</sup> سپس با طرح جهان‌شناسی و شناخت‌شناسی هم‌بسته آن در عرفان اسلامی، نظر مولانا را در این باره بیان خواهیم کرد؛ آن‌گاه، بر طبق الگویی که مولانا از مباحث مذکور طرح کرده است، جایگاه خیال را در سطوح وجودی و ادراکی انسان و مراتب وجود در عالم روایت خواهیم کرد.

### کلمه خیال

کلمه خیال در نزد مولانا دارای مراتبی معنایی است که کاملاً متناظر با مراتب وجود است. بنابراین می‌توان گفت که حقیقت معنایی بسیاری از کلمه‌ها را باید به ترتیب در مراتب ناسوتی و ملکوتی و جبروتی و حتی لاهوتی آنها جستجو کرد. در نزد مولانا، این کار تأویل کلمه است. به عبارت دیگر، کلمه خیال نشانه‌ای است چون نشانه‌های دیگر؛ و برای فهمیدن اینکه این کلمه یا نشانه دربردارد و یا در هنگام صدور رمز چه بوده است، باید با طی مراتب آگاهی به سوی سرچشمه رفت و با کوششی درخور، لایه‌های عمیق وجود را کاوید تا به مقصود رسید. این کار نوعی کشف امر باطنی در ظاهر است؛ و شک نیست که ما در وهله اول با ظاهر کلمه مواجه می‌شویم، زیرا کلمه خود امری ظهور یافته است و نیز حاکی از ظهور امری درونی و باطنی است. «سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت. چون سایه جذب کرد، حقیقت به طریق اولی.»<sup>۸</sup>

(۷) تأویل به زعم مولانا رسیدن به اول و باطن است؛ و اول و باطن هر چیز حق تعالی است: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.» - حدید (۵۷): ۳.  
(۸) مولوی، فیه مافیه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ص ۷، ۵ - ۶.

ممکن است کلمه‌ای چون خیال، که حامل مفاهیمی گوناگون است، در مرتبه‌ای متوقف و بنا بر دلایلی، صرفاً به امری خاص اطلاق شده باشد؛ اما نوعی نسبت معنایی در بین آن امر خاص و دیگر موارد اطلاق کلمه خیال وجود دارد. با بررسی معانی واژه خیال، در نهایت، به یک معنا می‌رسیم: ممکن است هستی‌اش قائم به خود نیست، بلکه تماماً به حقیقتی اصیل قائم و خود صورت آن حقیقت است؛ یعنی چیزی که عین خود اصل نیست، بلکه فقط نمودی از اصل است و هستی‌اش به اصل وابسته است؛ یعنی نسبت به اصل مافوق خود در حقیقت، در برابر اصل خود، از حیث وجودی، هیچ است؛ لیکن نشانه‌ای از آن است. به قول مولانا، پوست است و مغز نیست. اکتفا به خیال، از آن حیث که خیال است، و وطن گزیدن در آن عین ضلالت و گم‌راهی است؛ ولی عبور از آن ما را به حقیقتی می‌رساند که خیال نمود آن شده است.

عالم خیال از عالم مصوّرات و محسوسات فراخ‌تر است، زیرا جمله مصوّرات از خیال می‌زاید؛ و عالم خیال نسبت به آن عالمی که خیال از او هست می‌شود هم تنگ است.<sup>۹</sup>

اگر در جمله مولانا دقیق‌تر بنگریم، به راحتی درمی‌یابیم که مرتبه خیال برتر از صورتها و مرتبه صورتها برتر از محسوسات است. دو نکته مهم در این جمله نهفته است: یکی ترتیب هستی یافتن محسوسات از مصوّرات و مصوّرات از خیال؛ دیگری ترتیب هم‌پسته معرفت با هستی. بعلاوه، خیال خود صورت و امری متعین است؛ گویی هستی‌آفرین صورت خویش را در آینه عدم نگریسته است و خیال، که در جمله بالا منشأ همه صورتها و محسوسات برشمرده شد، همان صورت در آینه است. عارف برای رسیدن به صاحب صورت باید از صورت و آینه، که خود نیز جزئی از آن است، عبور کند. کلمه نیز چون صورت و آینه است؛ زیرا خود در مرتبه محسوس قرار دارد و برای رسیدن به حقیقت معنای آن، باید از آن عبور کرد یا به عبارتی، به تأویل آن پرداخت.

از روی سخن این قدر فهم شود، و الا حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت معلوم شود. سؤال کرد که «پس عبارت و الفاظ

۹ همان، ص ۱۹۳، س ۱۸ - ۱۹.

چيست؟» فرمود که «سخن را فايده آن است که تو را در طلب آرد و تهییج کند، نه آنک مطلوب به سخن حاصل شود؛ و اگر چنین بودی به چندین مجاهده و فزای خود حاجت نبودى.» سخن همچنان است که از دور چیزی می‌بینی جنبنده، در پی آن می‌دوی تا او را ببینی، نه آنک به واسطهٔ تحرک او او را ببینی. ناطقهٔ آدمی نیز در باطن همچنین است: مهیج است تو را بر طلب آن معنی و اگرچه او را نمی‌بینی به حقیقت. یکی می‌گفت: «من چندین تحصیل علوم کردم و ضبط معانی کردم هیچ معلوم نشد که در آدمی، آن معنی کدام است که باقی خواهد بودن و به آن راه نبردم.»<sup>۱۰</sup>

از پوست کلمه تا مغز آن هم مراتبی هست؛ یعنی در حد فاصل پوست تا مغز لایه‌های گوناگونی وجود دارد و هیچ یک از این لایه‌ها نیز، چون خود پوست، هستی قائم به خود ندارند و در برابر اصل هیچ‌اند، هرچند هریک نسبت به پوسته درونی‌تر و به اصل نزدیک‌ترند و ارزش وجودی بیشتری دارند.

پوست چه بود گفته‌های رنگ‌رنگ	چون زره برآب کش نبود درنگ
این سخن چون پوست و معنی مغز دان	این سخن چون نقش و معنی همچو جان
پوست باشد مغز بد را عیب‌پوش	مغز نیکو را ز غیرت غیب‌پوش <sup>۱۱</sup>
اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سرّ رمز علمِ الأسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش <sup>۱۲</sup>

حق تعالی خالق و تعلیم‌دهندهٔ اسما به انسان است. پس باطن و سرّ هر اسمی را باید در نزد خالق هستی‌دهندهٔ آن اسم جست، زیرا ما با ظاهر آن چیز مواجهیم و اسم از دید ما فقط به ظاهر امور اشاره دارد؛ اما بر مؤمن<sup>۱۳</sup> جان و سرّ اسمها آشکار می‌گردد، چون او به نور حق تعالی می‌نگرد. چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سرّ نامها گشتش پدید<sup>۱۴</sup>

ولی آنچه مولانا آن را «اصل اصل»<sup>۱۴</sup> می‌نامد حاق حقیقت هستی است و غیر آن هرچه هست پوست است و اصالتی ندارد؛ و توطن در هر یک از مراتب آن عین ضلالت و ذلالت است و ظل را

۱۰) همان، ص ۱۹۳، س ۱۸ - ۲۳.

۱۱) مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد البین نیکلسون، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳)، دفتر اول، ابیات ۱۰۹۶-۱۰۹۸.

۱۲) همان، ابیات ۱۲۳۸ - ۱۲۳۹. ۱۳) همان، بیت ۱۲۴۶.

۱۴) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۶، غزل ۲۷۰۷، بیت ۲۸۷۲۴.

برگزیدن و از ذی‌ظل غافل شدن است و، چون شکار سایه، عین بلاهت. از انسان ظاهری و حسی تا انسان باطنی و عقلی، هر یک در هر مرتبه‌ای که توقف کنند و بمانند و آن را اصل بپندارند شکارچی سایه‌اند و مصداق بلاهت؛ با این تفاوت که انسان باطنی و عقلی سایه‌ای نورانی‌تر و انسان ظاهری و حسی سایه‌ای تیره‌تر و بی‌فروغ‌تر را شکار می‌کند، در حالی که حاقّ حقیقت فراتر از آنهاست. هدف نهایی در معرفت معرفت حق تعالی است. او معنای حقیقی همه هستی است و عالم کلمه او و او معنای آن است.

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب      بحر معنی عنده أم الكتاب  
بحر تلخ و بحر شیرین در جهان      در میانشان برزخ لا یغیان<sup>۱۵</sup>  
دان که این هر دو ز یک اصلی روان      برگذر زین هر دو رو تا اصل آن<sup>۱۶</sup>

هر مرتبه اخس صورت مرتبه اعلا یا جسم آن است و هر مرتبه اعلی معنی یا روح مرتبه اخس. نسبت بین اسم و معنی نیز همین‌گونه است؛ به عبارتی، اسم حکم جسم را برای معنی دارد و معنی روح اسم است. پس آنچه در مرتبه پایین معنی محسوب می‌شود صورت یا جسم یا اسم مرتبه بالاتر خود است.

صورت رفعت بود افلاک را      معنی رفعت روان پاک را  
صورت رفعت برای جسمهاست      جسمها در پیش معنی اسمهاست<sup>۱۷</sup>

### هستی و معرفت

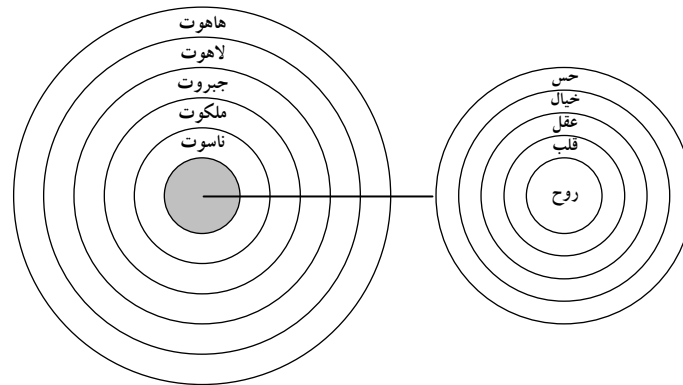
نکته مهمی که باید به آن توجه کافی کرد این است که کل هستی تجلی ذات بحت<sup>۱۸</sup> و بسیط حق تعالی است. این ذات چه پیش از تجلی و چه پس از آن از هرگونه تعینی مبرا بوده است و خواهد بود؛ یعنی در مرتبه‌ای منزّه از هر چیز که ما آن را هستی یا نیستی می‌پنداریم. اگر آدمی از شرح آن با کلمات عاجز است، به این سبب است که کلمات آیات‌اند و همانند دیگر آیات، امری ظهوریافته و متعین و هستی‌یافته‌اند که باید از امری ظهورنایافته و نامتعین حکایت کنند. با تأویل کلمات،

(۱۵) اشاره به آیه ۲۰ سوره الرحمن که ترجمه آن چنین است: در میانشان حایلی است تا به هم نیامیزند.  
(۱۶) مولوی، مثنوی معنوی، ابیات ۲۹۶ - ۲۹۸.  
(۱۷) همان، ابیات ۵۸۹ - ۵۹۰.  
(۱۸) بحت: ناب، بسیط، محض. — لغت‌نامه دهخدا، ذیل بحت، بحت و بسیط.

گام برداشتن در مراتب و حرکت به سوی آن ساحت قدسی و حظیرة القدس آغاز می‌شود؛ لیکن هیچ چیزی به ساحت حضرت ذات راه نمی‌برد، زیرا آن حضرت فراتر از هستی و نیستی است و معرفتی نیز به آن نیست و همان‌گونه که خود هستی رمز او، و به اصطلاح قرآنی آیت اوست، کلمات نیز جز به رمز آن رشک وجود را شرح نخواهند کرد. در واژگان مولانا، رمز این مرتبه بی‌صورت **عدم** است؛ هرچند مولانا آن اصل اصل ذات را فراتر از وجود و عدم می‌جوید.

در ترتیب آفرینش، عالمها از نیستی — به اعتبار ناممکن بودن معرفت به آن ساحت قدسی و نبود هیچ گونه تعین — به هستی آمده‌اند و از آن نیستی، در طی مراتبی، آشکار و متجلی شده‌اند که پایین‌ترین یا، به عبارتی، آشکارترین مرتبه آن هستی مادی است. در ترتیب این تجلی، در رتبه‌بندی از بالا به پایین که برای نمایش تمایز این مراتب از هم به کار می‌رود، هستی مادی درونی‌ترین حلقه‌ها و یا پایین‌ترین مراتب است و حلقه‌های بزرگ‌تر مراتب بالاتر و اصلی‌تر را مشخص می‌کند. هرچند آشکارترین وجه هستی مادی است، هستی حقیقی از آن مراتب بالاتر یا حلقه‌های بیرونی‌تر است؛ یعنی در مراتب اعلا تر یا حلقه‌های بیرونی‌تر، به ترتیب، با حقیقت والاتری مواجه خواهیم شد تا آنجا که به ساحت حقیقة الحقایق همه هستی یا آن ذات بحت و بسیط حق برسیم که از همه قیود، حتی قید اطلاق، آزاد است. اما در آفرینش انسان، که عصاره هستی یا به زبان عرفا، کون جامع است، ترتیب این هستی یافتن در مراتب یا حلقه‌ها معکوس می‌شود؛ یعنی حلقه‌های بیرونی مراتب هستی مادی و درونی‌ترین حلقه‌ها هستی حقیقی او را نمایش می‌دهند. بنابراین، انسان برای وصول به حق باید هم از پرده‌های وجود خود بگذرد و هم از پرده‌های وجود عالم. به عبارت دیگر، او را در حجابهای متعدد پیچیده‌اند. این همان است که عرفا پرده‌های متعدد یا حجابهای گوناگون نور و ظلمت می‌خوانند. شاید نمودار مقابل تا حدی تصویری از این مطلب به دست دهد.

به این ترتیب، انسان همه عالم را به طور معکوس در خود دارد؛ گویی تصویر عالم در آئینه هستی او انعکاس یافته است، یا به عبارت



مراتب وجودی و معرفتی نفس انسان      مراتب وجودی و معرفتی نفس انسان و نفس عالم هستی در برابر هم

هاهوت یا ذات حق بدون اعتبار اسما و صفات، حضرت احدیت  
 لاهوت، تجلی حق با اعتبار اسما و صفات، عدم، مرتبه عماییه، حضرت و احدیت  
 جبروت، خیالات، خیال مطلق  
 ملکوت، هستی  
 ناسوت، هستی جهان حس و رنگ

آیینۀ وجود انسانی

حس یا حواس پنج گانه (صورت حسی)  
 خیال، جولاه هستی باف (صورت خیالی)  
 عقل (صورت عقلی)  
 قلب، نفس، دل یا عقل شهودی (صورت شهودی دل)  
 روح (حواس روحانی)، (صورت روحانی، صورت بی صورتی، معنی)

بہتر، او تصویری جامع از همه عالم است. در این آیینہ، پایین ترین تصویر با بالاترین اصل متناظر است و در خط افق آیینہ، پایین ترین اصل با بالاترین تصویر متناظر می شود.

مولانا، هم عقیده با سایر عرفا، با نگاهی درونی این ترتیب ظهور و مرگ عالم را قوسهای نزول و صعود می داند که در اکنونی جاودان (الآن الدائم) رخ می دهد. انسان نیز همواره با این هست شدن مدام

پرتال جامع علوم انسانی



هست می‌گردد و در زمان حال است و با آن به اصل خود و اصل هستی باز می‌گردد. معرفت حقیقی یعنی اینکه در جریان این هست شدن مدام و اکنون جاودان، انسان قوس صعود را در وجود انسانی خود کامل می‌کند. در حقیقت، کمال او مجرد کامل نفس و رسیدن به مقام اعلامی علیین و فنا در حقیقة الحقایق هستی و بقا به اوست.

پر شدن طشت در ابیات ذیل در واقع رمز سرشاری و دگرگونی معنوی است. گرایش به صورت و وسیلت ساختن آن، یعنی اتکا بر پایین‌ترین مرحله از مراحل تجلی حق و توطن در آن، که نتیجه‌ای جز ماندن در سطح ندارد. تا چشم دل، یعنی درونی‌ترین و ژرف‌بین‌ترین چشم انسان، آن دهنده راز و فاعل حقیقی عالم را نبیند، او در تن و هستی ظاهر متوطن می‌شود و خود و محرک اصلی خویش را بیهوده می‌پندارد؛ در حالی که عنان اختیار او در دست محرکش، یعنی عقل یا روح، است. عقل یا روح براساس فطرت خود عمل می‌کند و در جریان حرکت بی‌امان موجهای هستی یافتن، انسان را نیز با خود می‌برد. در نهایت، این مرتبه غفلت و جهل مرکب انسان ظاهرین است تا آنجا که از شدت غفلت یگانه هدف او جستجوی تن و محرک آن می‌گردد<sup>۱۹</sup> و گوهر جان و روح از شدت پیدایی و نزدیکی بر او پنهان می‌ماند و او چون ماهی در آب از آب غافل است.

تا چه عالمهاست در سودای عقل	تا چه باپهناست این دریای عقل
صورت ما اندرین بحر عذاب	می‌دود چون کاسها بر روی آب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت	چونک پر شد طشت در وی غرق گشت
عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج و یا از وی نمی <sup>۲۰</sup>

۱۹) خواجه ایوب، اسرارالغیوب: شرح مثنوی معنوی، به تصحیح محمدجواد شریعت، (تهران، اساطیر، ۱۳۷۷)، ج ۲، ص ۱، ص ۱۰۸.

۲۰) مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۰۹-۱۱۱۲.

۲۱) «بدان که صوفیه صافیه، قدس الله اسرارهم، قرب و معیت حق را، سبحانه، در حق ظهور و خفا به قرب و معیت عقول و ارواح تمثیل دهند.» - خواجه ایوب، اسرارالغیوب: شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۰۸.

در اینجا، عقل در بدن مثل وجود حق تعالی در عالم است.<sup>۲۱</sup>

هرچه صورت می‌وسیلت سازدش	زان وسیلت بحر دور اندازدش
تا نبیند دل دهنده راز را	تا نبیند تیر دورانداز را
اسب خود را یاوه داند وز ستیز	می‌دواند اسب خود در راه تیز
اسب خود را یاوه داند آن جواد	واسب خود او را کشان کرده چو باد

درفغان و جستجو آن خیره‌سر  
 کان که دزدیداسب مارا کوو کیست  
 آری این اسب است لیکن اسب کو  
 جان زبیدایی و نزدیکی است گم  
 هر طرف پرسیان و جویان دربه‌در  
 این که زیران توست ای خواجه چیست  
 با خود آ ای شهسوار اسب جو  
 چون شکم پر آب و لب خشکی چو خُم<sup>۲۲</sup>

در حقیقت، معرفت و هستی کاملاً هم‌بسته‌اند؛ یعنی هستی حقیقی عین معرفت حقیقی و معرفت حقیقی عین هستی حقیقی است. تا به نور هستی بخش حق هستی نیابیم، معرفت نیز نخواهیم یافت. کی بینی سرخ و سبز و فور<sup>۲۳</sup> را لیک چون در رنگ گم شد هوش تو چونک شب آن رنگها مستور بود نیست دید رنگ بی‌نور برون این برون از آفتاب و از سها<sup>۲۴</sup> نور نور چشم خود نور دل است باز نور نور دل نور خداست شب نبید نوری ندیدی رنگ را دیدن نور است آن‌گه دید رنگ رنج و غم را حق پی آن آفرید پس نهانها به ضد پیدا شود

اساس و نهایت معرفت انسان، همانند اساس وجودش، حرکت در میان هست و نیست است. در بازگشت یا اکمال قوس صعودی و در حضور حق، جل و علی، باید از هست و نیست گذشت و در حضرت هستی حقیقی او، نیست شد و به آن هستی حقیقی هستی یافت و به خلود رسید.

که نظر بر نور بود آن‌گه به رنگ  
 پس به ضد نور دانستی تو نور  
 نور حق را نیست ضدی در وجود  
 ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ  
 ضد ضد را می‌نماید در صدور  
 تا به ضد او را توان پیدا نمود<sup>۲۶</sup>

(۲۲) مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۱۳-۱۱۲۰.  
 (۲۳) فور: سرخ کم‌رنگ. — لغت‌نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل فور.  
 (۲۴) سها یا سهی: «ستاره کم نوری نزدیک ستاره عناق از صورت فلکی دب اکبر، که با آن دید چشم را می‌آزمایند.» — دایره المعارف فارسی، ذیل سها.  
 (۲۵) مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۲۱-۱۱۳۱.  
 (۲۶) همان، دفتر اول، ابیات ۱۱۳۲-۱۱۳۴.



۲۷) ند: همتا، مثل، نظیر، مانند مخالف، ماندنی که منازع باشد، بار؛ در نزد متکلمان، هر شیء که با شیء دیگر در ذات مانند و در صفات مخالف باشد... لغت‌نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل ند. (۲۸) قصص (۲۸): ۸۸. «... و خدایی دیگر بخوان با الله... نیست هیچ خدایی، مگر او... هر چیز نیست شدنی است، مگر او که خدای است با آن وجه باقی... او راست کار راندن... و شما را همه با او خواهند برد.» — ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ۱۰ ج، ج ۷، ص ۳۴۲. (۲۹) مولوی، مثنوی معنوی، بیت ۱۱۳۵. (۳۰) انعام (۶): ۱۰۳. «چشمها در این جهان او را درنیاید و خردها در او نرسد... و او به همه می‌رسد و همه را درمی‌یابد... و او رسیده به همه چیز به دانش و آگاهی... آگاه از هر چیز به دانایی.» — ابوالفضل رشیدالدین میبدی، همان، ج ۳، ص ۴۴۱. (۳۱) الاعراف (۷): ۱۴۳. «او چون موسی آمد... هنگامی که نامزد کرده بودیم... و سخن گفت خدای با او، (ربی ترجمان). موسی گفت: خداوند من... با من نمای تا نگرم... خداوند گفت: اکنون نبینی مرا... لکن به کوه نگر... اگر کوه آریمده بماند بر جای خویش... پس آنگه مرا ببینی... چون پیدا شد خداوند او کوه را... کوه را خرد کرد... و موسی بیفتاد بی‌هوش... چون با هوش خود آمد... گفت: پاکي و بی‌عیبی تو را... من به تو بازگشتم... و من نخستین گروهیدگانم.» — ابوالفضل

نهایت معرفت انسان معرفت حق است. نورالانوار، جلّ جلاله، ضد و نلّی<sup>۲۷</sup> ندارد و غیریت در آن حضرت قدسی راه ندارد که بتوان او را با آن شناخت. در این تنزیه محض و مطلق، معرفت تعطیل می‌شود؛ یعنی هیچ وجهی از انسان و یا هیچ غیریتی نمی‌ماند. اوست که باقی است و هر وجهی و هر چیزی، به جز وجه او، هالک و نابود شدنی است: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>۲۸</sup>. اوست که خود را به خود می‌شناسد و هیچ غیری به شناخت حاق حقیقت او راه نمی‌برد. لاجرم أَبْصَارُتَا لَا تُدْرِكُهُ وَ هُوَ يُدْرِكُ بَيْنَ تَوَازُؤِ مَوْسَى وَ كُوهٍ<sup>۲۹</sup>

«لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»<sup>۳۰</sup> بشر در هیچ یک از مراتب ادراکی‌اش نمی‌تواند او را بشناسد؛ لیک اوست که از سر رحمت، خود را با آیاتش می‌شناساند. موسی (ع) از حق تعالی خواست که خود را بنمایاند تا بر او نظر کند. پاسخ شنید که هرگز او را نخواهد دید، لیکن در آثار او نظر کند. و از بی‌ثباتی و تنگنای آنها در هستی داشتن، به هستی‌بخش حی و قیوم پی ببرد.

وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظِرْهُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>۳۱</sup>

نظر او را در نمی‌یابد؛ ولی اوست که نظر را درمی‌یابد. مسیر نظر در هستیهای ناپایدار و صورت عالم در نهایت به او می‌رسد، مشروط به آنکه در طول مسیر متوقف نشوند. شاید سلوک امت موسی (ع) با آن حضرت عبرتی باشد برای انسان: «وَ اذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُمُ الصَّاعِقَةَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»<sup>۳۲</sup> آنان با ظاهرگرایی افراطی بیهوده به دیدار حق در صورتهای حسی و متعین، در آشکارترین مرتبه هستی و در مرتبه‌ای از مراتب نظر، برآمدند؛ بی‌آنکه بفهمند این عمل مقید و محدود ساختن حق است، در حالی که او از هر تقید و تحدیدی منزّه است؛ گویی درک نمی‌کردند که آنچه مانع از

گنجایش حق تعالی در اشیا و صورتها می‌شود فقر ذاتی آنها در همه مراتب است، زیرا خود مخلوق و متعین‌اند. بدین ترتیب، آیا ایشان مصداق مخاطبان آیه شریفه «... اَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ اَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ...»<sup>۳۳</sup> نیستند؟

صورت از معنی چوشیر از بیشه دان      یا چو آواز و سخن زاندیشه 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<sup>۳۴</sup>

معرفت، که با تنزیه مطلق تعطیل می‌شود، با چشاندن شیرینی تشبیه به دست حق، آن هم در حد ظرف تنگ ادراک انسانی، از سرگرفته می‌شود. در یکی گفته کزین دو بر گذر      بت بود هر چه بگنجد در نظر  
در یکی گفته مکش این شمع را      کین نظر چون شمع آمد جمع را  
از نظر چون بگذری و از خیال      کشته باشی نیم‌شب شمع وصال<sup>۳۵</sup>

عیسی، علیه‌السلام، بسیار خندیدی؛ یحیی، علیه‌السلام، بسیار گریستی. یحیی به عیسی گفت که «تو از مکرهای دقیق قوی ایمن شدی که چنین می‌خندی.» عیسی گفت که «تو از عنایتها و لطفهای دقیق لطیف غریب حق قوی غافل شدی که چندین می‌گری.» ولی‌ای در این ماجرا حاضر بود. از حق پرسید: «از این هر دو که را مقام عالی‌تر است؟» جواب گفت که «احسنهم بی ظناً؛ یعنی انا عند ظن عبدي بی. من انجام که ظن بنده من است. بهر بنده مرا خیالی است و صورتی است؛ هرچ او مرا خیال کند من آنجا باشم.»

من بنده آن خیالم که حق آنجا باشد؛ بزارم از آن حقیقت که حق آنجا نباشد. {حق تعالی می‌فرماید:} «خیالها، ای بندگان من، پاک کنید که جایگاه و مقام من است.» اکنون، تو خود را می‌آزما که از گریه و خنده، از صوم و نماز، و از خلوت و جمعیت و غیره تو را کدام نافع‌تر است و احوال تو به کدام طریق راست‌تر می‌شود.<sup>۳۶</sup>

تا دیدن دوست در خیالش      می‌دار تو در سجود جان را<sup>۳۷</sup>

→  
رشیدالدین میبدی، همان، ج ۳، ص ۷۲۰.  
(۳۲) بقره (۲): ۵۵. «و گفتید: ای موسی... استوار نداریم تو را و نگریم... تا الله را نبینیم آشکارا... پس بگرفت شما را زلزله به بانگ جبرئیل... چشمهاتان نگران از فزع.» - ابوالفضل رشیدالدین میبدی، همان، ج ۱، ص ۱۴۲.  
(۳۳) بقره (۲): ۶۱. «می بدل جوید... آنچه بدتر است... از آن چیزی که به است...»  
- ابوالفضل رشیدالدین میبدی، همان، ج ۱، ص ۲۰۰.  
(۳۴) مولوی، مثنوی معنوی، ابیات ۱۱۳۶-۱۱۳۸.  
(۳۵) همان، ابیات ۴۷۴-۴۷۶.  
(۳۶) مولوی، فیه مافیه، ص ۴۸-۴۹.  
(۳۷) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، غزل ۱۲۶، بیت ۱۴۶۶.

حدیث معروف احسان، (أَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)<sup>۳۸</sup>، که اغلب عرفا بدان اشاره می‌کنند، در حقیقت اشاره به این مقام دارد و آیات: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»<sup>۳۹</sup> بلی مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...<sup>۴۰</sup> مؤید آن است.

در رکعات نماز هست خیال تو شه واجب‌ولازم چنانک سبع‌مثنائی مرا<sup>۴۱</sup>  
خیال روی شه را سجده می‌کن خیال شه حقیقت‌را وزیر است<sup>۴۲</sup>  
گشته خیال روی او قبله نورچشم من وان‌سخنان چون زرش حلقه گوشوارمن<sup>۴۳</sup>

۳۸ ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، همان، ج ۷، ص ۱۷۵.  
۳۹ بقره (۲): ۱۱۵. «هر جا که روی دارید... آنجا به سوی روی نمازگران...» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، همان، ج ۱، ص ۳۳۱.  
۴۰ بقره (۲): ۱۱۲. «آری، در بهشت شود هر که روی خویش فراداد و فرمان الله را منقاد شد... و وی نیکوکار است...» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، همان، ج ۱، ص ۳۲۰.  
۴۱ مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، غزل ۲۰۷، بیت ۲۳۰۷. سبع‌مثنائی: سوره فاتحه، چون هفت آیه است. - لغت‌نامه دهخدا (لوح فشرده)، ذیل سبع‌مثنائی.  
۴۲ همان، ج ۱، غزل ۳۶۲، بیت ۳۸۸۹.  
۴۳ همان، ج ۴، غزل ۱۸۲۸، بیت ۱۹۲۱۳.  
۴۴ فاطر/ملانکه (۳۵): ۱۵. «ای مردمان... شما درویشانید و با نیاز فرا الله... و الله اوست آن بی‌نیاز ستوده...» - ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، همان، ج ۸، ص ۱۷۰.  
۴۵ مولوی، قبه مافیة، ص ۱۵۶.  
۴۶ شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، به اهتمام محمدعلی موجد، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹)، دفتر اول، ص ۱۸۵.  
۴۷ مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۳۹ - ۱۱۴۸.

انسان باید همواره به این فقر و ناتوانی خود واقف باشد: «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»<sup>۴۴</sup> آیات الهی در سراسر عالم نشان از هو دارند؛ و همچنان که در وجود انسانی ما سخن و آواز نشان آن بحر اندیشه و عقل است؛ در وجود عالم، خود وجود و خلاصه آن، یعنی انسان، نشان و آیه حق تعالی است. ممکن است برخی دچار این خطا شوند که نهایت تنزیه عقلی عدم است (به عبارتی خیال عدم)، و این صورت اعتباری را عین حق بپندارند؛ لیکن مولانا ایشان را نیز هشدار می‌دهد تا دچار این خطای آشکار نشوند: «آن چیز در عقل ننگند؛ اما نه هر چیز که در عقل ننگند آن باشد.»<sup>۴۵</sup> «عقل تا درگاه ره می‌برد؛ اما اندرون خانه ره نمی‌برد. آنجا عقل حجاب است و دل حجاب و سر حجاب.»<sup>۴۶</sup>

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت  
از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد  
صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد که آنآلیه راجعون  
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است  
فکر ما تیری است از هو در هوا در هوا کی پاید آید تا خدا  
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد  
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شررکش تیز جنبانی به دست  
شاخ آتش را بجنبانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز  
این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع<sup>۴۷</sup>

اگر به ظرافت سخن در این ابیات توجه شود، حتی از نظرگاه بیرونی می‌توان همه دیدگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مولانا را دریافت. تمثیل هستی عالم به موجهای خروشان و پی‌درپی سخن که از دریای اندیشه به ساحل وجود مادی می‌رسد، شاید گویاترین تمثیل ممکن برای آفرینش هستی و معرفت بدان باشد؛ گویی قوس نزول و صعود در آفرینش هستی همواره و پی‌درپی رخ می‌دهد و انسان نیز، چون بخشی از این هستی، مشمول این آمدن و رفتن است؛ گویی در یک زمان حال جاودانی، ما و همه هستی اطرافمان دائماً آفریده می‌شویم و سپس می‌میریم. اندیشه انسانی هم بر همین منوال از سوی خالق هستی صادر و به سوی او باز می‌گردد، یعنی چون تیری است که از سوی حق به سوی هستی پرتاب می‌شود و باز به سوی خود او باز می‌گردد.

از لب دریا چه گویم لب ندارد بحر جان      بر فرودست از مکان و لامکان ای عاشقان  
 ما مثال موجها اندر قیام و در سجود      تا بدید آید نشان از بی‌نشان ای عاشقان  
 مارتیت آذر میت از شکارستان غیب      می‌جهاند تیرهای بی‌کمان ای عاشقان<sup>۴۸</sup>

### عدم

عدم از واژه‌هایی است که مولانا به ظریف‌ترین و دقیق‌ترین معنا به کار می‌برد. شاید بتوان آن را معادل **حضرت غیب‌الغیوب** یا **مرتبه عمایه** دانست یا برتر از آن. در هر صورت، این اوجی است که می‌توان برای پرواز اندیشه انسان تصور کرد — **عرصه‌ای دور و پهنا** که در آن کلام بی‌حرف می‌روید. سی‌مرغ معرفت انسان در این مرتبه از هستی خویش به درمی‌آید و به هستی او می‌زید و سیمرغ می‌شود، از غیریت می‌گذرد و به مقام محو می‌رسد.

بنگر که آسمان و زمین رهن هستی اند	اندر عدم گریز ازین کور و زان کبود
هر جان که می‌گریزد از فقر و نیستی	نحسی بود گریزان از دولت و سعود
بی‌محو کس ز لوح عدم مستفید نیست	صلحی فکن میان من و محو ای ودود
آن خاک تیره تا نشد از خویشتن فنا	نی در فزایش آمد و نی رست از رکود <sup>۴۹</sup>

(۴۸) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۴، غزل ۱۹۵۴، ابیات ۲۰۶۲۵-۲۰۶۲۷.  
 (۴۹) همان، ج ۲، غزل ۸۶۳، ابیات ۹۰۱۷-۹۰۲۰.

شرط حضور در این مقام گذر از وجود است؛ زیرا آن‌گاه که حق جان را اندیشید و ندای «کن» داد، جان از سر عشق از عدم پا به عرصه هستی نهاد و لذا در بازگشت به موطن خود باید هستی خود را بدهد.

ما را که پیدا کرده‌ای نی از عدم آورده‌ای  
ای هر عدم صندوق توای در عدم بگشاده در  
هستی خوش و سرمست تو گوش عدم در دست تو  
هر دو طفیل هست تو بر حکم تو بنهاد سر<sup>۵۰</sup>  
ای خدا جان را تو بنما آن مقام  
که درو بی حرف می‌رویید کلام  
تا که سازد جان پاک از سر قدم  
سوی عرصه دور پهنای عدم  
عرصه بس با گشاد و با فضا  
وین خیال و هست سازد زو نوا<sup>۵۱</sup>

وقتی بانگ الهی «باش» در گوش عدم طنین افکند، عدم بلی گفت و جان وجود مستمع الست شد و وجود جان یافت و این آمدن عین بلی گفتن بود.

زهی وجود که جان یافت در عدم ناگاه  
زهی بلند که جان گشت در چنین مستی<sup>۵۲</sup>  
بانگ رسید در عدم گفت عدم بلی نعم  
می‌نهم آن طرف قدم تازه و سبز و شادمان  
مستمع الست شد پای دوان و مست شد  
نیست بد او هست شد لاله و بید و ضیمران<sup>۵۳</sup>  
از دور بینی تو مرا شخص رونده  
آن شخص خیال است ولی غیر عدم نیست  
پیش آوردم شو که عدم معدن جان است  
اما نه چنین جان که به جز غصه و غم نیست<sup>۵۴</sup>  
در معنی هست و در عیان نیست که دید  
در دل پیدا و در زبان نیست که دید  
هستی جهان و در جهان نیست که دید  
در هستی و نیستی چنان نیست که دید<sup>۵۵</sup>

در این مقام، خود اوست که چشم بنده می‌شود تا با آن ببیند و گوش او می‌شود تا بدان بشنود:

...وَمَا تَقْرَبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...<sup>۵۶</sup>

توجه مولانا به حدیث قدسی قرب نوافل او را متوجه حواس دیگری به جز این حواس می‌سازد که با تقرب به حق و محو دریای وجود او شدن، نصیب عبد مؤمن می‌شود. با آن چشم، که جز چشم حق نیست،

(۵۰) همان، ج ۲، غزل ۱۰۱۹، ابیات ۱۰۷۵۳-۱۰۷۵۴.  
(۵۱) مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۹۲-۳۰۹۵.  
(۵۲) مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۶، غزل ۳۰۸۲، بیت ۳۲۸۵۰.  
(۵۳) همان، ج ۴، غزل ۱۸۳۲، ابیات ۱۹۲۵۷-۱۹۲۵۸.  
(۵۴) همان، ج ۱، غزل ۳۳۱، ابیات ۳۵۸۵ و ۳۵۸۶.  
(۵۵) همان، ج ۸، رباعی ۸۴۳.  
(۵۶) «بندهام با هیچ چیز بیش از آنچه بر او واجب ساخته‌ام به من نزدیک نمی‌شود؛ و بندهام با به جا آوردن نوافل پیوسته به من نزدیک می‌شود تا آنکه او را دوست بدارم. چون او را دوست بدارم؛ گوش او می‌شوم که با آن بشنود، چشم او می‌شوم که با آن ببیند، دست او می‌شوم که با آن بردارد، پای او می‌شوم که با آن راه رود...» - حدیث قدسی، به نقل از: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ص ۱۸-۱۹.



او و همهٔ آفریده‌هایش را دیدن، یعنی داشتن عین حکمت، به معنای اجابت دعای «اللهمَّ اَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»<sup>۵۷</sup> است.

حس دنیا نردبان این جهان	حس دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجویند از طیب	صحت آن حس بخواهید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن	صحت آن حس ز ویرانی بدن
راه آن مر جسم را ویران کند	بعد از آن ویرانی آبادان کند <sup>۵۸</sup>
گر نخواهی در تردد هوش جان	کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را	تا کنی ادراک رمز و فاش را
پس محل وحی گردد گوش جان	وحی چه بود گفتنی از حس نهان
گوش جان و چشم جان جز این حس است	گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است <sup>۵۹</sup>
طعمه نموده به ما و آن بوده شست	آن چنان بنما به ما آنرا که هست <sup>۶۰</sup>
این عدم خود چه مبارک جای است	که مددهای وجود از عدم است
همه دلها نگران سوی عدم	این عدم نیست که باغ ارم است
این همه لشکر اندیشهٔ دل	ز سپاهان عدم یک علم است
ز تو تا غیب هزاران سال است	چو روی از ره دل یک قدم است <sup>۶۱</sup>

این همان نیستان، شهر لامکان، مشرق بی چونی، بالا، آن سر، تبریز، جهان محو، وطن یار نهان، بحر حقایق، آن سو، طرف غیب، دریا، جای نه جایی، قرارگه، بی رنگی، جهان زندگی، لاهوتِ موضحُ المصادر، خرابیات الست است.

جز به کنج عدم نیاسایی	در عدم در گریز یکباری
کی بود کز وجود باز رهم	در عدم در پریم چو طیاری <sup>۶۲</sup>
لاهُوتُکَ مُوضِحُ الْمَصَادِرِ	نَامُوتُکَ سُلَّمُ الْاِمْتِنَانِ
مَنْ رَامَ لِقَاکَ فِی جِهَاتِ	رُدُوهُ بِقَوْلِ لَنْ تَرَانِی <sup>۶۳</sup>
وی زادهٔ عدم تو به هر دم جوان تری	وی رهن عشق دوست تو هر لحظه ارهنی <sup>۶۴</sup>

در این عرصهٔ بس باگشاد و بافضاست که عارف — رهیده از دغدغهٔ هست و نیست — به سکینهٔ دل می‌رسد..

۵۷ همان، ص ۴۵.  
 ۵۸ مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۳-۳۰۶.  
 ۵۹ همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۵۹-۱۴۶۲.  
 ۶۰ همان، دفتر دوم، بیت ۴۶۷.  
 ۶۱ مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، غزل ۴۳۵، ابیات ۴۵۷۶-۴۵۷۹.  
 ۶۲ همان، ج ۱، غزل ۱۵۴.  
 ۶۳ همان، ج ۷، غزل ۳۳۸۱۴-۳۳۸۱۵.  
 ۶۴ همان، ج ۷، غزل ۳۲۱۴، ابیات ۳۴۵۳۱-۳۴۵۳۲.  
 ترجمهٔ ابیات: «لا هوت تو آشکارکنندهٔ محل صدور است. ناسوت تو نردبان آرزوهاست. آن را که تو را در جهت‌ها می‌جوید با گفتهٔ هرگز مرا نخواهی دید! بران».  
 ۶۵ همان، ج ۷، ترجیع ۴۳، بیت ۳۶۳۰۰.



پیش از آنک از عدم کرد وجودها سری  
بی مه و سال سالها روح ز دست بالها  
آتش عشق لامکان سوخته پاک جسم و جان  
خود خورد و فزون شود آنک ز خود برون شود  
کوره دل در آب بین زان سوی کافری و دین  
چهره فقر را فدا فقر منزه از ردا  
مست ز جام شمس دین می‌کده الست بین  
بی ز وجود وز عدم باز شدم یک دری  
نقطه روح لم یزل پاک روی قلندری  
گوهر فقر در میان بر مثل سمندری  
سیم بری که خون شود از بر خود خورد ببری  
زر شده جان عاشقان عشق دکان زرگری  
کز رخ فقر نور شد جمله ز عرش تا ثری  
صد تبریز را ضمین از غم آب و آذری<sup>۶۶</sup>

### خیال مطلق

خیال در نهایت و معنای مطلق خود یعنی اولین ظهور حق بر خود؛ تحقق همه هستی در نزد حق تعالی؛ اولین صورت منعکس در آئینه عدم یا اولین تعین؛ مقام «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ»<sup>۶۷</sup>؛ دم الهی در عدم؛ و صورت منعکس در دل، که همان خیالات و عکس مهرویان بستان خداست که دام اولیا می‌شود.

اجسام را عالم است [و] تصورات را عالم است و تخیلات را عالم است و توهمات را عالم است و حق تعالی ورای همه عالمهاست، نه داخل است و نه خارج. اکنون تصورات حق را در نگر — در این تصورات که آنها را بی‌چون و چگونه و بی‌قلم و آلت مصور می‌کند. آخر این خیال یا تصور، اگر سینه را بشکافی و بطلبی و ذره ذره کنی، آن اندیشه در او نیایی [و] در خون نیایی و در رگ نیایی، بی‌جهت و بی‌چون و چگونه، و همچنین نیز بیرون نیایی. پس چون تصرفات او در این تصورات بدین لطیفی است که بی‌نشان است، پس او که آفریننده این همه است، بنگر که او چه بی‌نشان باشد و چه لطیف باشد. چنان که این قالبها نسبت به معانی اشخاص کثیف‌اند، این معانی لطیف بی‌چون و چگونه نسبت با لطف باری اجسام و صورتند کثیف. ز پرده‌ها اگر آن روح قدس بنمودی عقول و جان بشر را بدن شمردندی و حق تعالی در این عالم تصورات نگنجد و در هیچ عالمی؛ که اگر در عالم تصورات بگنجد، لازم شود که مصور بر او محیط شود. پس او خالق تصورات نباشد. پس معلوم شد که او ورای همه عالمهاست.<sup>۶۸</sup>

۶۶ همان، ج ۵، غزل ۲۴۷۹، آیات ۲۶۲۲۸-۲۶۲۳۴.  
۶۷ یس (۳۶): ۸۲. «فرمان او آن است که چیزی خواهد که بود... آن را گوید که باش؛ و می‌تود.»  
— ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، همان، ج ۸، ص ۲۳۸.  
۶۸ مولوی، فیه مافیة، ص ۹۹-۱۰۰.



خواهم سخنی گفت دهانم بمبندید  
 و زانک ز غیرت ره این گفت ببندید  
 که امروز حلال است و را راز گشایی  
 ره باز کنم سوی خیالات هوایی  
 هستی پذیرفتیم ز دمه‌های خدایی  
 کین را تو فراموش کنی خواجه کجایی<sup>۶۹</sup>  
 صدهستی دیگر به جز این هست بگیری

متعلق آینه عقل صورت این مرتبه است - صورتی در نهایت لطافت،  
 صورتی که اندیشه عارف عاشق را غارت می‌کند. شاید بتوان این  
 مرتبه را اعیان ثابت یا مُثُل عقلی نامید. صورتهای خیالستان اندیشه  
 عارف اینجاست. او نیک می‌داند که توقف در این مرتبه صورت پرستی  
 است. لذا بت را می‌شکند و دل را از بتان اندیشه پاک می‌سازد.

(۶۹) مولوی، کلیات شمس یا  
 دیوان کبیر، ج ۶، غزل ۲۶۳۵ و  
 ۲۷۹۵۹-۲۷۹۶۲.

(۷۰) همان، ج ۷، ترجیع ۱۶، بیت  
 ۳۵۲۶۵.

(۷۱) نَعاس: خواب، نزدیک شدن  
 خواب یا سنگینی آن؛ چرت؛  
 سستی حواس یا نزدیک شدن  
 خواب؛ فترتی که بر حواس بر  
 اثر گرانی خواب عارض شود. -  
 لغت: نامه دهخدا (لوح فشرده)،  
 ذیل نَعاس.

(۷۲) همان، ج ۶، غزل ۳۰۴۵،  
 ابیات ۳۲۳۸۱-۳۲۳۸۴.

(۷۳) همان، ج ۶، غزل ۲۷۱۸،  
 ابیات ۲۸۸۵۶-۲۸۸۵۷.

خیالستان اندیشه مدد از روح تو دارد  
 من آن نیم که تودیدی چو بینم شناسی  
 چنان کز دور افلاک است این اشکال در اسفل<sup>۷۰</sup>  
 توجز خیال نبینی، که مست خواب و نُعاسی<sup>۷۱</sup>  
 و گر ز کوره بترسی، یقین خیال پرستی  
 بت خیال تراشی، وزان خیال هراسی  
 بت خیال تو سازی به پیش بت بنمازی  
 چو گبر اسیر بتانی چو زن حریف نفاسی  
 خیال فرع تو باشد که فرع فرع تو را شد<sup>۷۲</sup>  
 تو مه‌نه‌ای تو غباری تو زر نه‌ای تو نُحاسی<sup>۷۳</sup>  
 خیالی را امین خلق کردی  
 چنانک و همشان شد که خیالی  
 خیالت شحنه شهر فراق است  
 تو زان پاکی تو سلطان و صالی<sup>۷۳</sup>



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی