**چكيده**

**«مدتى اين مثنوى تاخير شد»**

**در دو نوشتار گذشته كه از نظر خوانندگان محترم گذشت نقش و اعتقاد به تشبيه يا تنزيه حق تعالى را در تفسير و تبيين آفرينش خاطر نشان كرده و ديدگاه متكلمان و فيلسوفان مسلمان را آورديم و از ميان عارفان، نظريه محى الدين را از كتب و رسايل او به ويژه از «فتوحات مكية‏» و «فصوص الحكم‏» در باب صفات جلال و جمال خداوند به تفصيل نقل كرديم.**

**اكنون ديدگاه مولانا را در اين مساله مى‏آوريم و نكات دقيق و نظريه عميق او را در اين باب بيان مى‏كنيم و نيز تفاوت وى را با محى الدين در نحوه ارائه اين بحث توضيح مى‏دهيم.**

**عرفا به لحاظ سبك و شيوه بيان از مكاشفات و تجربه‏هاى عرفانى به دو گروه تقسيم مى‏شوند: دسته اول آنهايى هستند كه در تبيين كشف و شهود خويش، متاثر از بيان فلسفى و كلامى مى‏باشند و به سلوك عقلى بيشتر توجه مى‏كنند.**

**محيى الدين را مى‏توان از اين گروه شمرد، او در كتابها و رسايل خود با تمسك به آيات و روايات و دلايل عقلى و نقلى مشاهدات خود را بيان مى‏كند، اين سبك در ميان اهل اصطلاح به «مكتب بغداد» شهرت دارد.**

**در مقابل، عارفان بنام وجود دارند كه در بيان احوال و مشاهدات خود به ذوق و حال خود متكى مى‏باشند و مطالب بلند و معارف عميق را در قالب داستان و نزديك به زندگى معمول مردم و به زبانى كه براى هر كسى قابل فهم باشد عرضه مى‏كنند، در اين سبك از اصطلاحات پيچيده فلسفى و كلامى پرهيز مى‏شود و بيشتر از زبان شعر و منطق ذوق استفاده مى‏شود. مولوى در اين تقسيم بندى از گروه دوم محسوب مى‏شود و در ميان اهل فن به «سبك خراسان‏» معروف است. حافظ، سنايى، احمد غزالى، عطار نيز از اين دسته به شمار مى‏آيند.**

**مساله تشبيه و تنزيه نيز يكى از مسايل متعددى است كه عرفا بدان پرداخته‏اند. اين بحث در هر دو مكتب مورد توجه و امعان نظر بوده است و هر يك با شيوه خاص خود آن را بيان كرده‏اند; اگر چه مولانا و محيى الدين در نتيجه‏اى كه از اين بحث ارائه داده‏اند متحد مى‏باشند به اين معنا كه هم شيخ اكبر و هم مولوى معتقد به جمع ميان تشبيه و تنزيه مى‏باشند و تنزيه محض خداوند و تشبيه مطلق او به مخلوقات را باطل و ناصواب مى‏دانند، اما در نحوه بيان و طرح مساله و پاسخ به آن، تفاوتهايى ميان آن دو ديده مى‏شود:**

**مولانا اين معنا را در قالب شعر و با بيان ذوقى و در يك تابلو با ارائه دو شخصيت‏بنام موسى و شبان به تصوير مى‏كشد. بيان او از آنچنان ذوق و ظرافتى برخوردار است كه گاه مطلبى را كه محى الدين در طى چند صفحه با عبارتهاى گوناگون و تعبيرات مختلف در چند فص بيان نموده است، مولانا همان معنا را با همان دقت در ضمن يك بيت و گاه در يك مصرع به نظم كشيده است و اين همه، آگاهى و معرفت او را نسبت‏به مسايل دقيق عرفانى و قرآنى و كلامى مى‏رساند و توانايى او را در به تصوير كشيدن مطالب ژرف و تنزل دادن آنها به طورى كه براى خاص و عام قابل قبول باشد مى‏فهماند.**

**زبان عرفان**

**چگونگى تعبير و نحوه انتقال معانى غير محسوس به عالم محسوسات يكى از مشكلات عارف در بيان مشاهدات و مكاشفات خويش مى‏باشد، اينكه چرا مولانا معارف بلند عرفان را به زبان شعر بيان مى‏كند و از تشبيه و استعاره و مجاز و كنايه و تشبيه معقول به محسوس استمداد مى‏جويد و در قالب حكايات عاميانه مى‏ريزد، ناشى از دشوارى انتقال معانى مجرد و نامحسوس و ماوراء الطبيعة به عالم طبيعت و محسوس است. زيرا وضع الفاظ بر اساس نيازهاى زندگى روزمره مردم و در محدوده معانى محسوس مى‏باشد. عين القضاة در اين باره چنين مى‏گويد:**

**«هر چيز كه بتوان معناى آن را با عباراتى درست و مطابق با آن تعبير نمود «علم‏» ناميده مى‏شود. مانند علم صرف و نحو و علوم رياضى و طبيعى و كلام و فلسفه كه معلم دانا با شرح و بيان مسايل اين علوم، ذهن شاگرد را با ذهن خود يكسان مى‏سازد. اما در حوزه معرفت عرفانى چنين كارى ممكن نيست، زيرا حقايق عرفانى جز با الفاظ متشابه قابل تعبير نيست‏». (1)**

**از اين رو تعبير از مسايل معنوى و باطنى توسط اين الفاظ به سادگى امور محسوس انجام نمى‏گيرد و دچار مشكلاتى از ناحيه گوينده و شنونده و لفظ و معنا مى‏شود.**

**1. اولين مشكل الفاظ:**

**ابن خلدون اين مشكل را اينگونه بيان مى‏كند:**

**«...و لغات، مراد ايشان (صوفيه) را نسبت‏به مقاصد مزبور ايفا نمى‏كند چه اين كه لغات براى معانى متعارفى وضع شده‏اند و اكثر آنها از محسوسات‏اند». (2)**

**بنابراين اولين مشكل، محدوديت الفاظ است كه نمى‏توانند قالب مناسبى براى معانى غير محسوس و تجربيات عرفانى باشند.**

**2. مشكل ديگر از ناحيه متكلم است، عارف مى‏خواهد حقايقى را كه كشف و شهود نموده، از علم حضورى به علم حصولى برگرداند. در اين انتقال مساله اساسى آن است كه علم حصولى از ذهن و ذهنيات عارف كه از محيط بيرونى خود متاثر است رنگ مى‏پذيرد، او در عالم مشاهده حقايقى را مى‏بيند كه آن حقايق حق است، اما وقتى به حوزه علم حصولى در مى‏آيد محدوديتها و تاثرات اين حوزه را مى‏گيرد، ديدگاههاى فلسفى، كلامى، فقهى شخص عارف و اينكه به چه كس و چه چيزى عشق مى‏ورزد و معشوق او كيست در اين مرحله تاثير دارد تعبيرهايى كه عرفا از رؤياها و حالتهاى مناميه خود دارند متاثر از همين احوال است.**

**در جريان معراج حضرت رسول صلى الله عليه وآله وسلم آنگاه كه حضرت به مقام «او ادنى‏» رسيد و با حضرت حق محاوره و تكلم كرد، در بازگشت‏به ميان امت و گزارش جريان معراج، از حضرت سؤال شد صدايى را كه مى‏شنيديد، شبيه به صداى چه كسى بود، حضرت فرمود: «خاطبنى بلسان على‏». (3) اين تعبير از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم به خاطر اين است كه در عالم امكان و در ميان ممكنات، محبوب و معشوقى فوق على عليه السلام براى آن حضرت نبود، از اين رو حقيقت كلام الهى وقتى در قالب ذهنى در مى‏آيد آن را به صداى معشوق خود مى‏شنود، وگرنه در مقام «او ادنى‏» به قول مطلق جايى براى ارتعاش امواج و برخورد با گوش نيست. تكلم حضرت حق با رسولش يك تكلم فيزيكى نيست; زيرا در آن مقام نه امواج است و نه ارتعاش و نه تارهاى صوتى و مقاطع فم و به قول مولوى:**

**من چه گويم يك رگم هوشيار نيست**

**وصف آن يارى كه او را يار نيست**

**هر كه گلزار نهانى ديده است**

**غارت عشقش زخود ببريده است**

**3. معنا، مشكل ديگر در بيان و انتقال مشاهدات و تجارب عرفانى به ديگران است، زيرا مكاشفات عرفانى، از نوع عالم ماده و محسوس نيست و از آنجا كه اين معانى بسيط و مجردند، جنس و فصل و ماهيت ندارند، بنابراين آوردن مفاهيم مطابق با آن حقايق ممكن نخواهد بود. انس ذهن با مفاهيم محسوس و ارتباط آن با علوم مادى، ذهن را از درك حقايق مجرد دچار مشكل مى‏سازد.**

**4. وجود شنونده و اينكه او از دور دستى بر آتش دارد و مى‏خواهد واردات قلبى عارف را از راه زبان و محاوره دريافت كند، مشكل چهارم در انتقال تجربه‏هاى عرفانى به ديگران است. زيرا شنونده ناظر است نه عامل و هرگز ناظر نمى‏تواند خود را جاى عامل بگذارد، چه اين كه مراتب وجودى و كمالاتى را كه عارف طى كرده است او درك نكرده است. شنونده همانند شخص نابينايى است كه مى‏خواهد رنگها را بشناسد، عين القضاة مى‏گويد:**

**«حتى اگر خود نابينا هم تاكيد بر اعتقاد راسخ خود به حقيقت رنگ داشته باشد، باز هم اين تاكيد ناشى از تصورات باطل او خواهد بود». (4)**

**از اين رو عارفان به مخاطبان خود توصيه مى‏كنند كه به ظاهر الفاظ و عبارات آنان دقيق نشوند و به ظاهر الفاظ بسنده نكنند بلكه از الفاظ براى عبور به حقايق و درك آنها استفاده كنند زيرا بى‏توجهى به اين گونه مسايل موجب محروميت از فهم مطالب آنان مى‏شود، كه به قول مولوى:**

**اى برون از وهم و قال و قيل من**

**خاك بر فرق من و تمثيل من (5)**

**شنونده اگر از ظاهر الفاظ عبور نكند هرگز به درك حقايق نايل نخواهد شد.**

**و به قول شمس مغربى:**

**مپيچ اندر سر و پاى عبارت**

**اگر هستى زارباب اشارت**

**نظر را نغز كن تا نغز بينى**

**گذر از پوست كن تا مغز بينى**

**چو هر يك را از اين الفاظ جانى است**

**به زير هر يك از اينها جهانى است**

**به دليل مشكلات است كه عرفا براى ارتباط معنا به عالم الفاظ، از كنايه و مجاز و تشبيه معقول به محسوس استفاده كرده تا مكاشفات و تجربه‏هاى عرفانى و معنوى خود را درخور فهم مخاطبان قرار دهند. و آنان را از محدوده تنگ و باريك عالم محسوس به حقايق معنوى و مجرد بالا ببرند.**

**مولوى و مساله تشبيه و تنزيه**

**اگر چه مولانا در چند جاى از مثنوى به بحث از تشبيه و تنزيه پرداخته است و با بيانى ذوقى و در قالب شعر نظر خود را در اين مساله بيان نموده است، اما شاهكار او در اين بحث در داستان موسى و شبان آمده است، تابلويى كه مولوى از تشبيه و تنزيه به تصوير مى‏كشد در ضمن يك داستان كاملا عاميانه و در عين حال جذاب و دل انگيز است، قهرمانان اصلى اين داستان دو شخصيت كاملا متفاوتند يكى نماينده عقل گرايى محض و طبعا معتقد به تنزيه حق تعالى از هر گونه تشابه به مخلوقات و ديگرى نماينده قوه خيال و حاكميت آن بر عقل مى‏باشد، از اين رو قائل به تشبيه حق با ساير موجودات است.**

**مولوى در اين داستان با هر دو مكتب مخالفت مى‏كند و اين گونه معرفتها را خطا وناشى از جهل مى‏داند، او در اين داستان به خوبى نشان مى‏دهد كه جايگاه تنزيه جدا از موضع تشبيه است، او مقام ذات حق تعالى را منزه و مبرا از هر گونه تشبيه و تنزيه مى‏داند زيرا ذات حق، بى نهايت، مجرد محض و اصولا غير قابل شناخت و اكتناه است و به چنگ هيچ يك از قواى عقلى يا حسى در نمى‏آيد، از اين رو چنين موجودى امكان شباهت‏با چيزى را ندارد تا تشبيهى صورت گيرد و از آنجا كه ميان ذات حق با ساير موجودات هيچ گونه تناسب و سنخيتى نيست لذا تنزيه او نيز از آنها معنا ندارد زيرا تنزيه، فرع بر التباس است.**

**مولانا توجه به مقام واحديت و ظهور و سريان آن در موجودات و مظهريت اشياء را نسبت‏به اين مقام بيان مى‏كند. او از نقص معرفتهايى كه مبتنى بر تنزيه صرف و يا تشبيه محض مى‏باشند ياد كرده و معرفت درست را در گرو جمع ميان تشبيه و تنزيه و شناختن موضع و مقام هر كدام دانسته است. مولوى به اين معنا نيز توجه دارد كه شناخت‏حقيقت اشياء از آن جهت كه مظهر حق و ظهورات او مى‏باشند نيز ممكن نيست و سرانجام به سير سالك و نهايت اين سير كه مقام احديت است نيز اشاره كرده و از توضيح و بيان آن خوددارى مى‏كند و آن را جزء اسرار حق و سالك الى الله يعنى انسان كامل مى‏داند.**

**مولانا همه اين مسايل را در ضمن همين داستان و با زبانى كاملا قابل فهم و دور از اصطلاحات پيچيده فلسفى و عرفانى آورده است و آنچه موجب اعجاب است اين است كه او گاهى مساله بسيار پيچيده عرفانى را در يك بيت و گاه در يك مصرع بيان نموده است.**

**مناجات شبان با حق تعالى**

**ديد موسى يك شبانى را به راه**

**كو همى گفت اى خدا و اى اله**

**تو كجايى تا شوم من چاكرت**

**چارقت دوزم كنم شانه سرت**

**جامه‏ات شويم شپشهاات كشم**

**شير پيشت آورم اى محتشم**

**دستكت‏بوسم بمالم پايكت**

**وقت‏خواب آيد بروبم جايكت**

**اى فداى تو همه بزهاى من**

**اى بيادت هى هى و هيهاى من**

**داستان با راز و نياز چوپان با خدا آغاز مى‏شود. چوپان با عباراتى بسيار ساده و خالى از هر گونه تكلف و پيچيدگى سخنان خود را شروع مى‏كند; ايمان، عشق و علاقه در مناجات او هويدا است. در ايمان وى هيچ گونه ريا و رياكارى ديده نمى‏شود. با كمال صداقت و اخلاص معشوق خود را مخاطب ساخته و عشق و علاقه خود را به او ابراز مى‏كند، خداى چوپان قابل رؤيت است و مكان دارد اما او نمى‏داند، اين خدا همانند انسان پايى دارد و چارقى، گيسويى دارد كه بايد شانه شود، خداى انسان‏وار چوپان بدنى دارد كه محتاج جامه است و حتى تن او مانند تن خود چوپان شپش مى‏گذارد، مانند انسان غذا مى‏خورد و شير مى‏نوشد، دست و پاى او مانند دست و پاى انسان از كار و فعاليت‏خسته مى‏شود و احتياج به مالش دارد و به خواب و رختخواب نيازمند است.**

**همه اين اوصاف حكايت از اين دارد كه چوپان معتقد به تشبيه محض حق تعالى با انسان است، و او مانند اهل تجسيم همه اوصافى را كه خاص انسان است‏به خدا نسبت مى‏دهد.**

**موسى عليه السلام كه نماينده عقل گرايى و معتقد به تنزيه حق از ساير موجودات است در چنين موقعى با چوپان روبرو مى‏شود و طبيعى است كه اعتقاد چوپان براى موسى عليه السلام قابل قبول نيست، او بايد همانند همه پيامبران به وظيفه خود كه امر به معروف و نهى از منكر است عمل كند. از اين رو با عتاب و خطاب با او برخورد مى‏كند.**

**مولانا در آغاز اين گفتگو، سؤال و جواب كوتاهى را طرح مى‏كند: موسى از چوپان مى‏پرسد اين سخنان را با چه كسى مى‏گفتى و چوپان در پاسخ مى‏گويد با خالق آسمان و زمين;**

**زين نمط بيهوده مى‏گفت آن شبان**

**گفت موسى با كه استت اى فلان؟**

**گفت‏با آن كس كه ما را آفريد**

**اين زمين و چرخ ازو آمد پديد**

**منظور مولوى از اين سؤال و جواب تاكيد بر اين معنا است كه خداى شبان با خداى موسى عليه السلام از آن جهت كه خالق آسمان و زمين و آفريننده بندگان است فرقى نمى‏كند، فرق آنها در اوصافى است كه چوپان به خدايش نسبت مى‏دهد.**

**گفت موسى هاى بس مدبر شدى**

**خود مسلمان ناشده كافر شدى**

**اين چه ژاژ است و چه كفر است و فشار**

**پنبه‏اى اندر دهان خود فشار**

**گند كفر تو جهان را گنده كرد**

**كفر تو ديباى دين را ژنده كرد**

**نسبت دادن چنين صفاتى به خداوند متعال از نظر موسى عليه السلام كفر و ياوه‏گويى است. اين چنين سخن گفتن با حضرت حق نه تنها مناجات نيست كه ژاژخائى و گستاخى به مقام ربوبيت است، از اين رو به او مى‏گويد دهانت را ببند كه حرفهاى كفرآميز تو جهان را گنديده كرد و جان و روان تو نيز تباه شده و موجب دورى تو از درگاه حق مى‏شود. موسى عليه السلام با اين عتاب و خطاب، خطر تشبيه و مشبهه را به چوپان گوشزد مى‏كند و به او مى‏فهماند كه اين گونه اوصاف لايق انسانها است و حقيقت وجود و نور الانوار را چنين صفاتى سزاوار نيست;**

**چارق و پا تا به لايق مر تراست**

**آفتابى را چنينها كى رواست**

**گر نبندى زين سخن تو حلق را**

**آتش آيد بسوزد خلق را**

**آتشى گر نامدست اين دود چيست**

**جان سيه گشته روان مردود چيست**

**با كه مى‏گويى تو اين، با عم و خال**

**جسم و حاجت در صفات ذوالجلال**

**شير او نوشد كه در نشو و نماست**

**چارق او پوشد كه او محتاج پاست**

**تشبيه مطلق از نظر مولوى مردود است، و با بيهوده خواندن حرفهاى چوپان در نسبت دادن صفات مخلوق به خالق تشبيه صرف را باطل مى‏داند «زين نمط بيهوده مى‏گفت آن شبان‏» باطل بودن تشبيه مطلق از اين جهت است كه شخص مشبه، حق تعالى را فقط در مظاهر و ظهورات او مى‏بيند و نمى‏تواند از عالم كثرت و مجالى عبور كند و به متجلى برسد، از اين رو اين گونه شناخت از حق، ناقص است; درست همانند معرفت ملائكه از انسان و خليفة الله كه فقط جنبه اين جهانى او را ديده و به بعد الهى و خلافت او از حق توجه نكردند.**

**درك انسان از عالم مجردات**

**گرچه داستانى را كه جلال الدين مولوى در اين ابيات آورده است مدرك روايى و تاريخى براى آن ديده نشده است (6) اما در روايات اسلامى به اين معنا اشاره شده است.**

**هدف مولانا از آوردن اين داستان به تصوير كشيدن يكى از مسايل بسيار پيچيده و دشوار است و آن چگونگى درك انسان از حقايق غير محسوس و مجرد است و اينكه چرا انسان در شناخت مجردات و عالم ماوراء طبيعت ناتوان است و براى جبران اين ضعف بايد از وحى كمك بگيرد و اصولا چرا ساختمان فكرى و ذهنى انسان اينگونه است كه هر چيز معقول را مى‏خواهد در قالب محسوسات بريزد و چرا شبان در باره حق تعالى چنين فكر مى‏كرد و براى او چارق و لباس و زلف و مكان مى‏پندارد، سؤالى درخور دقت و تامل است.**

**بعضى ريشه اين معنا را در بعد روانى انسان مى‏دانند و از اين زاويه به آن نگريسته‏اند و آن حب به ذات و خودخواهى در بشر است ، چه اين كه هر موجودى خود را برتر از ساير موجودات مى‏داند از اين رو هر چه را در خود مى‏يابد آن را كمال مى‏داند. شبان ساده لوح نيز داشتن چارق و لباس و شكم و دست و پا و بز و شير و روغن و استفاده از آنها را همانگونه كه براى خود كمال مى‏دانست همين كمالات را براى خداوند نيز كمال دانسته و به آن اعتقاد داشت.**

**در رواياتى كه از امامان معصوم عليهم السلام به ما رسيده به اين مساله اشاره شده است امام باقر عليه السلام مى‏فرمايد:**

**«هر چيزى را كه با اوهام و خيالات خود در دقيق‏ترين معنايش (به عنوان خدا) تصوير مى‏كنيد، آن چيز آفريده شما است و مربوط به حق متعال نيست، خداوند حيات بخش است و زندگى و مرگ موجودات به دست او است [آنگاه امام عليه السلام با يك مثال به اين اصل اشاره مى‏كند] شايد مورچه‏هاى كوچك نيز اينطور توهم كنند كه خداوند نيز مانند آنها دو شاخك دارد، زيرا آنها گمان مى‏كنند كه نداشتن شاخك براى موجود زنده نقص است‏». (7)**

**با اين مثال امام عليه السلام به يك اصل كلى اشاره مى‏كند و آن اين كه هر موجودى آنچه را كه دارا است و در زندگانى خود لازم مى‏داند، آن را كمال و ضرورت مطلق مى‏بيند و فقدان آن را نقص و كاهش مى‏پندارد، از اين رو مورچه براى خداوند شاخك و انسان براى او علم و خيال و انديشه و...**

**تحليل فلسفى اين مساله به دخالت و حاكميت قوه خيال بر عقل بر مى‏گردد و با تصرف اين قوه در قواى ادراكى ديگر، مجردات به صورت محسوسات جلوه مى‏كنند. زيرا انس انسان با محسوسات و رابطه او در زندگى روزمره با آنها سبب مى‏شود كه مطالبى را كه عقل درك مى‏كند و جنبه تجرد دارند، در قالب خيال درآمده و صورت محسوس بخود مى‏گيرند.**

**ملك الشعراى بهار درباره حاكميت قوه خيال بر عقل و تشبيه حق به خلق، شعر بسيار زيبايى را با لهجه خراسانى سروده است كه با موضوع بحث ما مناسبت دارد:**

**هستش خدا مثال يكى پادشاى پير**

**بالاى آسمان تنه ور پايه پندرى**

**تو پندرى خدا به مثال فرشته يه**

**يا نه مثال مردم دنياى پندرى**

**هر جا كه راه مره ادماش با خودش مرن**

**ديو و نخونه‏اش چو حيطه مصفايه پندرى**

**راپورتها ره هى مخنه هى حكم مده**

**حكمش دحق ما و تو مجرايه پندرى**

**راپورت بنده‏ها ره برش هر سعت مدن**

**راپورتها دمين پاكتهايه پندرى**

**هر كس كه مؤمنه تو بهشتش موتوپونه**

**آنجه اجيل مجيل عموت رايه پندرى**

**هر كس كه كافره به جهندمش منده زه**

**آنجه برى ما و تو درش وايه پندرى**

**در اين ابيات ملك الشعراء مى‏خواهد تصوير يك عامى ساده لوح را از خداوند و عظمت او و كيفيت قضاوت و رتق و فتق امور را توسط او بيان كند، اين شخص پروردگار را همچون انسانى قدرتمند و پادشاهى مقتدر مى‏پندارد كه با غلامان و خدمه‏اش در صحراى محشر به راه مى‏افتد و بعد از رسيدن گزارشها به او به حكم و قضاوت مى‏پردازد. نتيجه اين محكمه آنست كه خلايق به دو گروه تقسيم مى‏شوند، عده‏اى در بهشت مشغول خوردن آجيل و تنقلات مى‏شوند و جمعى در جهنم گرفتار عذاب خواهند شد.**

**رابطه شناخت‏با فاعل شناسايى**

**حقيقت آنست كه شناخت و معرفت هر موجودى در گرو هستى و حدود وجودى او مى‏باشد يك موجود محدود، توان شناخت هستى مطلق را ندارد، بلكه شناخت او به مقدار سعه وجودى و دارا بودن او از كمالات هستى مى‏باشد.**

**عدم توانايى انسان نسبت‏به معرفت‏حق تعالى به اين معنا نيست كه او نمى‏تواند مفاهيمى از قبيل مطلق، بى‏نهايت‏يا واجب الوجود را درك كند، چه اين كه اختراع و انتزاع مفاهيم ماهوى و معقول ثانى فلسفى و منطقى، همه كار ذهن انسان است و از طريق آنها به علوم حصولى دست مى‏يابد و خدا را نيز اثبات مى‏كند. اما محصول اينهمه انتزاع و اختراع و مفهوم‏گيرى علم حصولى است و انسان نسبت‏به حقايق خارجى فقط دستى از دور بر آتش دارد.**

**از اين رو عارفان به اين معنا تصريح مى‏كنند كه انسان از آن جهت كه انسان است قادر به شناخت‏حق تعالى نيست. زيرا قواى ادراكى او عاجز از معرفت غير متناهى مى‏باشد، منظور آنان از معرفت، علم حضورى به حقايق است‏يعنى حضور حقيقت اشياء در نزد عالم، و اين چيزى است كه انسان سالك از راه سير و سلوك، به كشف و شهود مى‏رسد و به مقدار تجلى حق در قلب سالك، معرفت‏حاصل مى‏شود، البته قابليت قابل نيز در دريافت تجليات حق شرط لازم است و آن بستگى به رياضت و اخلاص و صفاى باطن و توسعه وجودى عارف دارد.**

**شناخت و قرب و بعد انسانها از نظر عرفا نسبت‏به تجليات الهى بر اساس همين ملاكها سنجيده مى‏شود، معرفت‏بسيارى از مردم و طبعا عبادت آنان در محدوده بعضى از اسماء جزئى مثل اسم خالق، رازق و شافى مى‏باشد، راز و نيازهاى ما با خدا از اين محدوده تجاوز نمى‏كند. اصولا ذات حق از آن جهت كه بى‏نهايت و غيب محض است نه قابل شناخت است و نه مورد عبادت، حتى انسان كامل كه مظهر اسم جامع و عبدالله است، شناخت و عبادت او نيز در مرتبه اسماء (اسم جامع) مى‏باشد.**

**از اين رو اولياءالله نيز از شناخت‏حقيقت‏حق اظهار عجز مى‏كنند «ما عرفناك حق معرفتك‏» خداوند نيز ناتوانى انسان را تاييد مى‏كند «و ماقدروا الله حق قدره‏» و به رسول اعظم خود دستور مى‏دهد كه از پروردگار درخواست فزونى علم و معرفت‏بنمايد «و قل رب زدنى علما» بنابراين آنچه وظيفه انسان است و در تعالى و تكامل او مؤثر است اين است كه او را با اخلاص بخواند و دل به او بسپارد و به او عشق ورزد و جان و دل خود را آماده قبول فيض او بنمايد تا به مقدار ظهور حق در انسان او را بشناسد.**

**عرفا از محال بودن شناخت‏حقيقت و ذات پروردگار به محال بودن تشبيه او به ساير موجودات استدلال مى‏كنند، زيرا تشبيه فرع بر معرفت است و اگر نسبت‏به ذات حق و غيب الغيوب هيچگونه شناختى ممكن نيست، چگونه مى‏توان چنين موجودى را به چيزى تشبيه كرد؟**

**رابطه ظاهر با مظهر**

**مولانا از اين مرحله نيز فراتر مى‏رود و معتقد است كه نه تنها شناخت ذات و حقيقت اسماء و صفات او مقدور انسان نيست و موجب محدوديت‏حق و مقيد نمودن او به صفات مخلوقات مى‏شود، بلكه انتساب اين گونه صفات به مظاهر حق از آن جهت كه مظهر او مى‏باشند و حق در آنها تجلى نموده است نيز محال مى‏باشد. زيرا مظهر با ظاهر از جهتى متحد و از جهاتى متفاوت است، حقيقت مظهر از آن جنبه كه ظهور حق است، به حقيقت وجود برمى‏گردد، و عين حق براى كسى قابل درك و فهم نيست.**

**و لست ادرك من شى‏ء حقيقته**

**و كيف ادركه و انتم فيه**

**مولوى مى‏گويد:**

**«اگر شبان اين صفات را حتى به بنده خدا نيز نسبت‏بدهد به خطا رفته است زيرا بنده حق نيز از آن جهت كه ظهور حق است‏به اين صفات محدود نمى‏شود»**

**ور براى بنده است اين گفت گو**

**آنك حق گفت او من است و من خود او**

**آنك گفت انى مرضت لم تعد**

**من شدم رنجور او تنها نشد**

**آنك بى يسمع و بى يبصر شدست**

**در حق آن بنده اين هم بيهدست**

**بى ادب گفتن سخن با خاص حق**

**دل بميراند سيه دارد ورق**

**جلال الدين در اين ابيات به چند حديث اشاره مى‏كند كه در آنها به وضوح به سريان حق تعالى در مظاهر و مجالى دلالت دارد. حديث اول روايتى است از حضرت موسى بن جعفر عليه السلام از پدران بزرگوارش و از پيامبر صلى الله عليه وآله وسلم ، كه آن حضرت مى‏فرمايد:**

**«خداوند در روز قيامت‏بعضى از بندگانش را توبيخ مى‏كند و مى‏فرمايد: اى بنده من! چرا وقتى من بيمار شدم به عيادت من نيامدى؟ بنده در جواب مى‏گويد: پروردگارا! تو منزه‏تر از آن هستى كه مريض شوى. تو خدا و پرورش دهنده بندگان هستى. خداوند در جواب مى‏فرمايد: برادر مسلمان تو مريض شد او را عيادت نكردى. سوگند به عزت و جلالم اگر به ديدار او مى‏رفتى مرا در نزد او مى‏يافتى و من در عوض، نيازمنديهاى ترا به عهده مى‏گرفتم و اين رحمت نسبت‏به تو به جهت كرامت و قرب بنده مؤمن است و من رحمان و رحيم هستم‏». (8)**

**در بيت ديگر مولوى به حديث قرب نوافل اشاره مى‏كند.**

**مرحوم حاج ملاهادى سبزوارى مى‏گويد: (9)**

**«در لسان مقربين قرب نوافل و قرب فرايض متداول است و اينها غير يكديگرند، در قرب نوافل حق متعال گوش و چشم بنده مقرب مى‏شود و آن مضمون اين حديث قدسى (10) است‏».**

**مجلسى در مرآة العقول (11) مضمون حديث را اين گونه توضيح مى‏دهد كه انسان عارف به خدا اگر از غير او منقطع شود و عشق و محبت‏به حق را بر عقل و روح و اعضاء و جوارح خود حاكم گرداند و به مقام قرب الهى نايل آيد، خداوند در قواى ادراكى و تحريكى عبد تصرف مى‏كند و نتيجه اين خواهد شد كه همه اين قوا، الهى و ربوبى مى‏شوند و مظهر مشيت‏حق مى‏شوند. «و ما تشاؤن الا ان يشاء الله‏»**

**در مرحله فعل و انفعالات و قواى تحريكى نيز اين عنايت و تصرف وجود دارد. آياتى از قرآن كريم كه حكايت از اين مقام دارد عبارتند از: «...و ما تقاتلون ولكن الله قتلهم و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى‏»، «ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم‏»، يعنى دست او دست‏خدا و بيعت‏با او بيعت‏با خدا است، انسان كامل، ممثل حق است، لذا در آخر روايت چنين انسانى را مستجاب الدعوة مى‏داند، زيرا او جز حق و حقيقت و صلاح بركت چيزى نمى‏خواهد.**

**در خدا گم شو كمال اين است وبس**

**گم شدن گم كن وصال اين است و بس**

**بنابراين، تشبيه محض از ديدگاه مولانا نه تنها درباره خداوند محال است، بلكه درباره مظاهر او نيز با در نظر گرفتن مظهر بودن آنها براى حق تمام نيست، لذا صفات مخلوق، سزاوار ممكن الوجود است نه واجب الوجود.**

**دست و پا در حق ما استايش است**

**در حق پاكى حق آلايش است**

**لم يلد لم يولد او را لايق است**

**والد و مولود را او خالق است**

**«مولانا و تنزيه مطلق‏»**

**مولوى بعد از بيان مناجات شبان و عقيده او كه مبتنى بر تشبيه محض بود و رويارويى موسى عليه السلام با شبان و سرزنش چوپان، به تبيين نظريه تنزيه مطلق و اينكه آيا تنزيه خداوند بطور مطلق نيز مانند تشبيه محض غلط و بيهوده است مى‏پردازد و تحليل او از اين مساله با خطاب خداوند به موسى عليه السلام شروع مى‏شود كه چرا بنده ما را از ما جدا كردى و چرا به باطن و دل چوپان كه سرشار از عشق و محبت‏به ما بود توجه نكردى و فقط به ظاهر الفاظ او خرده گرفتى. از اين رو مولانا موسى را محتاج به هدايت الهى مى‏داند و اين هدايت‏با عتاب خداوند به موسى آغاز مى‏شود.**

**وحى آمد سوى موسى از خدا**

**بنده ما را ز ما كردى جدا**

**ما زبان را ننگريم و قال را**

**ما درون را بنگريم و حال را**

**ناظر قلبيم اگر خاشع بود**

**گرچه گفت لفظ نا خاضع رود**

**موسيا آداب دانان ديگرند**

**سوخته جان و روانان ديگرند**

**وظيفه انبياء الهى آن است كه به كمك الهى مردم را به سرچشمه نور و فضيلت هدايت كنند، انسان بايد از بعد زمين و غرائز حيوانى و رذايل عبور كند و به اوج معنويت و روحانيت تكامل يابد، مولانا از اين حركت صعودى به «وصل‏» تعبير مى‏كند، در مقابل صعود، سقوط در منجلاب خودپرستى و شهوتها و جدا شدن از منبع نور الانوار است كه از آن به «فصل‏» تعبير مى‏كند.**

**تو براى وصل كردن آمدى**

**نى براى فصل كردن آمدى**

**تا توانى پا منه اندر فراق**

**ابغض الاشياء عندى الطلاق (12)**

**مطلبى كه مولوى در اين ابيات به آن اشاره مى‏كند مضمون بسيارى از آيات و روايات است كه در بيان حكمت فرستاده شدن پيامبران و دليل رسالت آنان آورده شده است. بعثت انبياء براى ايجاد ايمان در مردم و ارتباط دادن آنان به حق و حقيقت است و نتيجه ايمان، نجات از تاريكيهاى مادى و شهوتها است:**

**«كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور» (13)**

**و در آيه ديگرى وظيفه موسى عليه السلام را همين معنا مى‏داند;**

**«و لقد ارسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور» (14)**

**همچنين كار خداوندبه عنوان ولى انسانهاى مؤمن اين است كه آنان را از ظلمت جهل به نور هدايت مى‏كشاند;**

**«الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور» (15)**

**بنابراين هدف اساسى و غايت قصوى، تكامل انسان و رسيدن به سرچشمه نور است. اما اينكه از چه راهى و چه طريقى، مساله‏اى است قابل تامل و دقت. زيرا هدف هر چه بزرگتر و داراى توسعه وجودى بيشتر باشد، راههاى رسيدن به آن گوناگون‏تر خواهد بود. احاطه قيوميه حق تعالى به همه اشياء و حركات و روابط، و سريان فيض او در همه موجودات و نفوذ نور او در همه ذرات هستى آنچنان است كه انسان از هر موجودى و از هر حركت و حتى صداى ضعيف يك پرنده‏اى مى‏تواند به آن حقيقت‏برسد. تفاوت راهها بستگى به محيط طبيعى و اجتماعى دارد كه انسان در آن زندگى مى‏كند و از آن متاثر مى‏شود. محيط يك چوپان با محيط يك فيلسوف كاملا متفاوت است و به طور طبيعى معرفت او و نحوه درك او از حقايق و جهان نيز متفاوت خواهد بود. اين معنا همان حقيقتى است كه در زبان اهل عرفان مشهور است كه «الطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق‏».**

**در مكتب عرفانى مولانا آنچه كه حائز اهميت است «اخلاص‏» و مراتب آن است. اخلاص، روح شريعت و حقيقت دين است. براى اهل طريقت ظواهر الفاظ و آداب و سنن از نظر اهميت‏به درجه روح و جان شريعت كه همان اخلاص است نيست. از اين رو كار چوپان و مناجات او اگر چه به لحاظ گفتن لفظ ناخاشع است اما در درگاه ربوبى به الفاظ چندان توجهى نمى‏شود بلكه به خشوع قلب توجه مى‏شود، و اين معنا در مرحله اول به موسى تذكر داده مى‏شود.**

**بنابراين گر چه رعايت آداب و رسوم شريعت مورد قبول است اما در درجه اول اهميت قرار ندارد و تعبيرات شبان مبنى بر تشبيه محض خداوند به انسان و استفاده او از كلمات تشبيه‏آميز غلط و نادرست است، اما اخلاص و خشوع و تضرع او كه اساس و روح دين است از آنچنان حلاوت و سوزندگى برخوردار است كه حاضر است همه اموال خود را فداى او كند و به پيشگاه معشوق خود هديه كند، از اين بالاتر خودش با تمام قوا در اختيار معبودش قرار گيرد و براى هميشه غلام و چاكر او باشد.**

**اى فداى تو همه بزهاى من**

**اى بيادت هى هى و هيهاى من**

**لذا به موسى عليه السلام خطاب مى‏شود كه هر قوم و ملتى داراى زبانى و روشى و سنتى مى‏باشند كه با آن زبان و از آن طريق با من ارتباط برقرار مى‏كند و به من تقرب مى‏جويند.**

**هر كسى را سيرتى بنهاده‏ايم**

**هر كسى را اصطلاحى داده‏ايم**

**در حق او مدح و در حق تو ذم**

**در حق او شهد و در حق تو سم**

**از آنچه گفته شد معلوم شد جلال الدين نظريه مبتنى بر تنزيه محض را مردود مى‏داند خداى عارف موجودى «بكلى ديگر» كه متمايز و در كنارى از ساير موجودات باشد، نيست. خداوند موجودى مطلق است و بر همه اشياء احاطه دارد، اطلاق وجودى او جايى براى غير و وجود ديگر نمى‏گذارد، از اين رو همه چيز ظهورات و تجليات او مى‏باشند، نه تنها ساير موجودات ظهورات حق‏اند بلكه افعال آنان نيز مخلوق او مى‏باشد.**

**اين معنا را مولانا در ضمن يك مثال فقهى بيان مى‏كند و حكم موسى را در باره شبان حكمى ظاهرى و بر اساس ظواهر شريعت مى‏داند. خداوند به او مى‏گويد گرچه شبان در مشبه بودنش خطاكار است اما تو نبايد او را خاطى بدانى زيرا قلب و جان او سرشار از عشق و محبت‏به ما است و در اين حالت احكام و ظواهر شرع استثناء مى‏خورد، آنچنان كه خون در شريعت‏يكى از نجاسات است و بايد بدن و لباس را از آن تطهير كرد و از جمله بدن ميت را بايد از آن پاك كرد و غسل داد، اما همين مساله در مورد شهيد و انسانى كه همه هستى خود را در راه عشق به حق در جبهه كارزار به معشوق خود هديه كرده است مراعات نمى‏شود، بلكه شهيد را بايد با همان جامه و بصورت خون آلود دفن كنند (16) بلكه اين خون از آب نيز مطهرتر است. مولانا اين معنا را در ضمن دو بيت‏بيان مى‏كند:**

**گر خطا گويد و را خاطى مگو**

**گر شود پر خون شهيدان را مشو**

**خون شهيدان را ز آب اوليتر است**

**اين خطا از صد ثواب اوليتر است**

**تو ز سرمستان قلاوزى مجو**

**جامه چاكان را چه فرمايى رفو**

**ملت عشق از همه دينها جداست**

**عاشقان را ملت و مذهب خداست**

**بنابراين همه موجودات از آن جهت كه مظهر حق متعالى و ظهورات او مى‏باشند حسابى ديگر دارند و مظهر از جهتى با ظاهر متحد است و از جهاتى متفاوت.**

**مولوى و جمع ميان تشبيه و تنزيه**

**مولانا پس از مردود شمردن تشبيه مطلق و تنزيه صرف، به نكته اساسى و نظريه دقيقى كه همان جمع ميان تشبيه و تنزيه است اشاره مى‏كند، اين مطلب همان چيزى است كه محى الدين در آخرين كتاب و تاليف خود يعنى «فصوص الحكم‏» به آن رسيده و به عنوان معرفت كامل آن را مطرح مى‏كند:**

**ما برى از پاك و ناپاكى همه**

**از گرانجانى و چالاكى همه**

**من نگردم پاك از تسبيحشان**

**پاك هم ايشان شوند و درفشان**

**مولوى در اينجا به دو مقام ذات و مرتبه الوهيت اشاره مى‏كند، به اين معناكه در مورد حق تعالى مى‏توان دو لحاظ داشت: يكى لحاظ ذات او و ديگرى لحاظ ظهور و تجليات او. به لحاظ اول، خداوند غيب محض است زيرا ذات او غيب الغيوب و بى‏نهايت است و قابل اكتناه نيست. موجودى كه هيچ قيد و شرط و تركيب و حد نمى‏پذيرد و محدود به هيچ اسم و رسم نمى‏شود، نه اشاره حسى مى‏پذيرد و نه عقلى و نه وهمى. او جلال مطلق است، اين چنين موجودى تشبيه و شباهت‏بردار نيست، و وقتى تشبيه‏پذير نباشد، طبعا تنزيه را نيز نمى‏پذيرد زيرا تنزيه فرع بر تشبيه است، بنابراين ذات حق پاك و مقدس از تشبيه و تنزيه است، در اين مرتبه سخن از كثرت و وحدت و اتصاف به صفات و خالق و مخلوق غلط است، هيچگونه تعين و تقيدى برنمى‏تابد.**

**در اين مقام، ذات حق نه از تسبيح و تنزيه اهل تنزيه پاك مى‏گردد و نه از تشبيه اهل تشبيه بر دامن كبريايى او گردى مى‏نشنيد، بلكه غيب محض و عنقاى مغرب است.**

**مولوى همين معنا يعنى لحاظ ذات و لحاظ تجليات حق تعالى را در جاى ديگرى از مثنوى خود بيان مى‏كند، او در اينجا در بيت اول به مقام تجلى و ظهور او در صور عالم اشاره مى‏كند و در بيت دوم به مرتبه ذات و متعالى بودن، آن از وهم و خيال و عقول اشاره دارد:**

**گاه خورشيد و گهى دريا شوى**

**گاه كوه قاف و گه عنقا شوى**

**تو نه اين باشى نه آن در ذات خويش**

**اى فزون از وهمها و ز بيش بيش (17)**

**مقام ذات احديت نه تنزيه بردار است و نه تشبيه بردار، نه اين باشد و نه آن، ذات حق نه به وهم كسى مى‏آيد و نه به خيال شخصى خطور مى‏كند و نه به عقل عاقلى تصور مى‏شود. ذات او برتر و والاتر از همه ادراكها است. آنچه قابل اتصاف به وحدت و كثرت است مرتبه واحديت‏يا فيض مقدس و به تعبير ديگر مقام الوهيت است. در اين مرتبه حق تعالى با تجلى اسمائى و صفاتى موجب كثرت در عالم مى‏شود. تناكح اسماء با يكديگر سبب تحقق اسماء جزئى مى‏شوند و به اين صورت عالم كثرت به وجود مى‏آيد.**

**عدم توجه به اين مراتب و لحاظ نكردن مقام ذات و احديت ذاتى و صفاتى و مقام واحديت موجب بى توجهى به مطالبى مى‏شود كه از ناحيه عرفا در اين مساله مطرح شده است و گاهى سبب اتهامات و تكفير آنان در طول تاريخ عرفان از ناحيه متشرعان شده است. مولوى به اين مطلب نيز اشاره مى‏كند.**

**از تو اى بى نقش با چندين صور**

**هم مشبه هم موحد خيره‏سر**

**گه مشبه را موحد مى‏كند**

**گه موحد را صور ره مى‏زند**

**گه تو را گويد ز مستى بوالحسن**

**يا صغير السن يا رطب البدن**

**گاه نقش خويش ويران مى‏كند**

**از پى تنزيه جانان مى‏كند (18)**

**از اين رو موحد وقتى به كثرت اسماء و صفات و مظاهر عالم مى‏نگرد مشبه مى‏شود و هنگامى كه به وجوب وجود و صرافت آن و عدم تناهى حق مى‏نگرد موحد مى‏شود. اما معرفت كامل حق تعالى مبتنى بر اين است كه انسان عارف هم به جنبه كثرت اسمايى توجه داشته باشد و هم حيثيت اطلاق وجود و صرافت آن را لحاظ كند. جهت اول موجب اطلاق صفات مشترك ميان خالق و مخلوق به حق تعالى مى‏شود، صفاتى چون عالم، قادر، مريد، مدرك، سميع، بصير...، و اگر انسان از اين زاويه به او بنگرد ظهور و تجلى او را در همه مظاهر عالم مى‏بيند. و به قول مولى الموحدين، امير المؤمنين عليه السلام:**

**«ما رايت‏شيئا الا و رايت الله قبله و بعده و فيه و معه‏» (19)**

**و در تعبير ديگر مى‏فرمايد:**

**«مع كل شى‏ء لا بمقارنه و غير كل شى‏ء لا بمزايله‏». (20)**

**نكته اساسى در فهم كلام مولوى**

**مطلب اساسى در همين جا نهفته است كه ظهور حق تعالى در مظاهر و صور عالم به اين معنا نيست كه او متعين در اشياء و ممزوج با آنها مى‏شود تا سريان حق در مظاهر سبب تقييد و محدوديت وجود مطلق شود. زيرا در تحليل فلسفى، ماهيات و حدود، همه از سنخ اعتبارات عقل و امور عدمى مى‏باشند; چيزى نيستند تا سبب تحديد و تقييد حق شوند. مظاهر و صور عالم، منهاى حقيقت وجود، لا شى‏ء و عدم محض مى‏باشند و با توجه به آن حقيقت، وجودشان از نوع صور مرآتى است، يعنى همانند صورتها در آينه نشان دهنده وجود عاكس و متجلى مى‏باشند.**

**آيه كريمه «هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله‏» شايد به اين معنا اشاره داشته باشد، چه اين كه خداوند در آسمانها خدا و در زمين نيز اله است و هيچ محدوديتى از آسمان و زمين به خود نمى‏گيرد. يعنى در زمين، زمين نيست و در آسمان، آسمان نيست، بلكه در همه صور او خودش هست و رنگ‏پذير نيست.**

**اين معنا همان حقيقت «جمع بين تشبيه و تنزيه‏» است و با اين شناخت انسان عارف مى‏تواند هم سريان حق تعالى را در عالم وجود و تجلى او را در همه هستى مشاهده كند و هم مقام ذات و تنزه او را از همه موجودات بشناسد و تباينى نيز ميان اين معنا نمى‏بيند.**

**در ابيات زير مولوى به اين معنا اشاره مى‏كند كه موسى عليه السلام بعد از عتاب و خطابهاى خداوند، حقيقت جمع ميان تشبيه و تنزيه را دريافت. اين در مورد اين كشف و چگونگى آن مولانا توضيحى نمى‏دهد و آن را از اسرار ميان حق و پيامبرش مى‏داند.**

**بعد از آن در سر موسى حق نهفت**

**رازهايى كان نمى‏آيد به گفت**

**بر دل موسى سخنها ريختند**

**ديدن و گفتن به هم آميختند**

**بعد از اين گر شرح گويم ابلهيست**

**ز آنك شرح اين وراى آگهيست**

**پس از اين كشف و شهود، موسى عليه السلام در پى شبان مى‏رود و او را در بيابان پيدا مى‏كند و از اين كه او را رنجانيده و مناجاتش را با محبوبش قطع كرده است پشيمان است، به چوپان مى‏گويد:**

**هيچ آدابى و ترتيبى مجو**

**هر چه مى‏خواهد دل تنگت‏بگو**

**اما شبان در اين مرحله مراتبى از كمالات معنوى و روحانى را گذرانده است و از تنبهى كه موسى عليه السلام به او داده است از آنچنان آگاهى برخوردار شده است كه به وصف نمى‏آيد، مولوى از اين سير و سلوك معنوى و مقامى كه چوپان به آن نايل شده است‏به «سدرة المنتهى‏» تعبير مى‏كند.**

**گفت اى موسى از آن بگذشته‏ام**

**من كنون در خون دل آغشته‏ام**

**من ز سدره منتهى بگذشته‏ام**

**صد هزاران سال ز آن سو رفته‏ام**

**تازيانه بر زدى اسبم بگشت**

**گنبدى كرد و ز گردون برگذشت**

**محرم ناسوت ما لاهوت باد**

**آفرين بر دست و بر بازوت باد**

**حال من اكنون برون از گفتن است**

**اين چه مى‏گويم نه احوال من است**

**حد سير عارف و معرفت انسان كامل**

**قبلا به اين مطلب اشاره كرديم كه مقام ذات حق تعالى مقام غيب الغيوب است و قابل شناخت و اكتناه براى هيچ كس نيست، «عنقا شكار كس نشود دام باز گير» در اين مساله ميان عرفا اختلافى نيست. از اين رو خاتم الانبياء و ائمه معصومين عليهم السلام اظهار عجز و ناتوانى نسبت‏به شناخت اين مرتبه دارند: «ما عرفناك حق معرفتك‏» و خداوند نيز اين معنا را تاييد مى‏كند «و ما قدرو الله حق قدره‏».**

**مرتبه بعد از ذات اقدس، مقام احديت ذاتى است كه همان مرتبه علم حق به خويش مى‏باشد، قيصرى و شايد محى الدين از عارفانى هستند كه معرفت انسان كامل را به اين مقام نيز محال مى‏دانند. زيرا در اين مرتبه ذات حق است و علم او به خود و هيچ گونه تجلى و ظهورى نيست. ظهور تفصيلى اسماء و صفات در مقام واحديت است، بنابراين انسان كامل نيز نمى‏تواند به آن مقام راه يابد. (21)**

**قيصرى شناخت انسان را در اين مرتبه نيز ناقص مى‏داند، اين نقص و محدوديت از دو ناحيه است:**

**1. از جهت نامحدود بودن مظاهر و تجليات حق; زيرا ظهورات حق غير متناهى است و معرفت نامتناهى از آن جهت كه بى نهايت است امكان ندارد. (22)**

**2. از اين جهت كه مظهر با ظاهر از لحاظى متحدند، به تعبير ديگر مظاهر حق از آن جهت كه ظهور حقند و تجلى آن حقيقت مى‏باشند، دست‏يابى به كنه و حقيقت آنها نيز غير ممكن است. از اين رو پيامبر اكرم صلى الله عليه وآله وسلم از خداوند درخواست مى‏كند كه اشياء را آنطور كه هست‏به او بشناساند «اللهم ارنا الاشياء كما هى‏» خداوند نيز به او مى‏فرمايد: «و قل رب زدنى علما» (طه، آيه 114)**

**در ميان عرفا كسانى مانند شيخ عبد الرزاق كاشانى (23) معتقدند كه انسان عارف در سير خود به اين مقام و مرتبه مى‏تواند نايل آيد.**

**مولوى نيز در اين داستان حركت‏شبان را از تشبيه محض به مرتبه فوق سدرة المنتهى، بيان مى‏كند. او از قول چوپان نقل مى‏كند كه به موسى عليه السلام مى‏گويد نه تنها من از تشبيه و تنزيه گذشته بلكه صد هزاران سال از مرتبه سدرة المنتهى نيز گذشته و به مقام لاهوت رسيده‏ام.**

**اگر تشبيه و تنزيه مربوط به مقام واحديت و مرتبه تفصيل اسماء و صفات باشد و مقام لاهوت قبل از مرتبه هاهوت باشد و هاهوت اشاره به مقام غيب الغيوب باشد، بنابراين مى‏توان نتيجه گرفت كه انسان كامل مى‏تواند به مرتبه احديت نيز راه يابد; آنچنان كه رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم در معراج به مقام سدرة المنتهى رسيد و از آن نيز عروج كرد و به مرتبه قاب قوسين رسيد. خداوند از مقام قرب حقيقة محمدية با تعبير «او ادنى‏» و بدون هيچ قيد و شرط، قرب را به قول مطلق براى اين حقيقت اثبات مى‏كند.**

**ملا عبد الرزاق كاشانى در تحليل اينكه انسان كامل مى‏تواند به اين مرتبه نايل شود مى‏گويد:**

**«نشائه انسانى مقام حقيقة الحقايق را واجد است و همه مراتب روحانى و جسمانى و اعلا و اسفل را در بر دارد يعنى داراى مقام احديت الجمع است، لذا اين مرتبه از وجود مناسب با شان حقيقة الحقايق است كه فوق مقام واحديت است. (24)**

**همانطور كه در اين داستان مشاهده شد، مولانا در عين اختصار و خلاصه گويى همراه با ذوق لطيف شاعرانه و عارفانه خود، همه آنچه را كه عارفان ديگر همانند قيصرى و محى الدين و كاشانى و ديگران در ضمن چند فصل و يا فص بيان كرده‏اند در ضمن يك داستان به زبان عاميانه و ذوق شعرى بيان كرده است و اين معنا عظمت علمى و آگاهى او به مبانى عرفانى و فلسفى و كلامى را مى‏رساند.**

**پى‏نوشت‏ها:**

**1) زبدة الحقايق عين القضاة با تصحيح عفيف عسيران، انتشارات دانشگاه تهران، ص 68 - 67.**

**2) مقدمة ابن خلدون، ترجمه پروين گنابادى، ج 2، ص 99.**

**3) مقدمه شرح صحيفه سجاديه سيد على خان، ج 1، ص 32 - 31، چاپ جامعه مدرسين. المناقب للخوارزمى، ص 36، با كمى اختلاف در عبارت. «...عن ابيه عن امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: و قد سئل باى لغة خاطبك ربك ليلة المعراج؟ قال خاطبنى بلسان على عليه السلام فالهمنى ان قلت‏يا رب خاطبنى ام على فقال ... اطلعت على سرائر قلبك فلم اجد فى قلبك احب من على بن ابيطالب فخاطبتك بلسانه كيما يطمئن قلبك‏».**

**4) زبدة الحقايق، انتشارات دانشگاه تهران، ص 89 - 88.**

**5) مثنوى دفتر سوم.**

**6) مآخذ قصص و تمثيلات مثنوى بديع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، ص 60.**

**7) عن الباقر عليه السلام «كل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم و البارى تعالى واهب الحياة مقدر الموت و لعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان له‏» جامع الاسرار و منبع الانوار، سيد حيدر آملى، ص 42.**

**8) سفينة البحار، ج 2، ص 534. عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال يعير الله عز و جل عبدا من عباده يوم القيامة فيقول: عبدى، ما منعك اذا مرضت ان تعودنى؟ فيقول سبحانك انت رب العباد لا تالم و لا تمرض فيقول مرض اخوك المسلم فلم تعده و عزتى و جلالى لو عدته لوجدتنى عنده ثم لتكفلت‏بحوائجك فقضيتها لك و ذلك من كرامة عبدى المؤمن و انا الرحمن الرحيم.**

**9) اسرار الحكم سبزوارى، ص 476.**

**10) اصول كافى، ج 2، كتاب ايمان و كفر، ص 352، حديث 7 و 8، و الجواهر السنيه فى الاحاديث القدسية شيخ حر عاملى، صص 100 - 99 عن ابى جعفر عليه السلام قال: «...ما يتقرب الى عبد من عبادى بشى‏ء احب الى مما افترضت عليه و انه ليتقرب الى بالنافلة حتى احبه فاذا احببته كنت اذا سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به و يده التى يبطش بها ان دعانى اجبته و ان سالنى اعطيته.**

**11) حاشيه اصول كافى، ج 2، ص 353، به نقل از مرآت العقول.**

**12) وسايل الشيعه، ج 7، باب 1، عن ابيعبد الله عليه السلام قال: «قال ما من شى‏ء مما احله الله ابغض اليه من الطلاق‏».**

**13) سوره ابراهيم، آيه 1.**

**14) سوره ابراهيم، آيه 5.**

**15) سوره بقره، آيه 257.**

**16) وسائل الشيعه، ج 1، باب 14، عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له كيف رايت: الشهيد يدفن بدمائه; قال نعم فى ثيابه بدمائه و لا يحنط و لا يغسل.**

**17) مثنوى، دفتر دوم، بيت 54 به بعد.**

**18) مثنوى، دفتر دوم، بيت 54 تا 60.**

**19) نهج البلاغه.**

**20) نهج البلاغه، خطبه اول.**

**21) شرح فصوص، قيصرى، ص 138، انتشارات بيدار.**

**22) همان، ص 131.**

**23) شرح فصوص، ملا عبد الرزاق كاشانى، فص آدمى، صص 17-16.**

**24) شرح فصوص، كاشانى، صص 17 - 16 «لان نشاته تحوى الحقايق كلها و جميع مراتب الوجود العلوية و السفلية باحدية الجمع التى ناسب لها حقيقة الحقايق‏»**

**قوله: الثانى: «حقيقة الحقايق اى الاحدية و هى الذات التى بتجليها يتحقق الحقايق كلها و هى حقيقة الوجود».**