

معنای «پیر» یا «قطب» محور اصلی تفکر مولوی است. پرسش از «زمان» مستقیماً با امر بنیانی «قطب» ارتباط می‌یابد. آنگاه ظهورات ربوبی که ساطع بر انسان کامل است با بنیانی دیگر، یعنی «عشق» یگانگی می‌یابد. بنابراین «عشق» و «انسان کامل» و تجلیات و ظهورات آن دو در زمان تعیین می‌یابد.

مسئله زمان در دو حیطه مشخص مورد بررسی است.

الف: زمان فیزیکی یا کمی

ب: زمان عرفانی «شهودی».

کلّیه اشکال و وجوه معرفت در باب عالم پدیدارها^۳ در زمان کمی تحقق می‌یابد که عبارت است از «معرفت حسی»^۴.

مولانا در موارد بسیار در مثنوی از معرفت حسی سخن می‌گوید. در نگاه وی معرفت حسی مظاهر و تبدلات ظواهر اشیاء را شناسایی کرده و چیزی بیش از آن نمی‌داند و آن البته نازلترین مرحله شناخت است. این معرفت ناقص‌ترین و در عین حال آشفته‌ترین ادراکات ما از پدیدارهای محسوس است. وی حیطه‌های معرفت حسی را توضیح داده و نشان می‌دهد که چگونه اعتبارات آن یکسره واهی و فاقد اعتبار است.

«عقل جزئی» مرحله فراتر از معرفت حسی قرار می‌گیرد. فیلسوفان صاحبان عقل جزئی‌اند. عقل^۵ در مفهوم ارسطویی و سپس مشایی آن در سنت اسلامی همان عقل جزئی است. مولانا حملات کوبنده‌ای به عقل جزئی می‌کند. او معتقد است که «فیلسوفان» مدعی شناخت ذوات اشیاء‌اند، در صورتی که معرفت آنان تنها مرتبه نازله و بسیار ناچیز از واقعیت اشیاء را در برمی‌گیرد. مولانا در توضیحات خویش در باب عقل جزئی با تمثیل‌های بی‌شمار خصوصیات آن را آشکار می‌سازد.

در تقسیم‌بندی عقل از طرف مولوی، تأثیرات نوافلاطونی و عمدتاً افلوطنی دیده می‌شود. افلوطن در تاسوعات یا اثنادها عقل را به عقل جزئی^۶ و عقل کل^۷ تقسیم می‌کند. بررسی معنای عقل جزئی نزد افلوطنین ما را با معنای آن نزد مولوی نزدیک می‌سازد.

نسبت «زمان» با «پیر» و «عشق» در آراء مولانا

صدیق یزدچی

بدین ترتیب نقش اصلی و عمده در عرفان از آن «عمل» است، اما غیر از مولوی هستند نظریه‌پردازان دیگری که اصول «عمل» را «تئوریزه» کرده و نظریات خود را با روشی متفاوت از روش متافیزیک معمول نظم داده‌اند. جلال‌الدین مولوی در این کار توفیقی بسزا یافته است. آگاهی‌های وسیع و ژرف وی از جریان‌های فکری عمده اسلامی و تفکرات یونانی تا آنجا که نزد مسلمین شناخته شده بوده، هنگامی که این همه را با تجربیات درونی و شهودی خود همراه می‌سازد، نظامی را پی می‌افکند که پیش روی گسترده است. مولانا به برکت دریافت‌های شهودی از عالم فراسو^۲ خبر می‌دهد. این یافته‌ها مآلاً مبذل به تفکرات عرفانی یا تأملات مولانا می‌گردد.

در این تحقیق به مسئله «زمان» پرداخته و چیستی و چگونگی آن را در پیوستگی با دو پرسش بنیانی: «قطب» و «عشق» در تأملات عرفانی مولانا مورد مذاقه و تحلیل قرار می‌دهد. روش این تحقیق برکنکاش در چیستی‌های پر مقله است. زیرا با طرح پرسش «چیستی؟» می‌توان به معرفت بیشتر و شاید دقیق‌تر در هر امر بنیانی دست یافت. تحقیق عمدتاً بر آثار مولوی تکیه داشته، به تفسیرهای دیگران در باب آراء وی توجهی نمی‌کند. «انسان کامل» در

این مطلب عنوان تز دکترایی است که در دانشگاه پاریس انجام گرفته است. این نوشته به معرفی این تحقیق می‌پردازد.

جلال‌الدین مولوی به یقین ژرف اندیش‌ترین متفکر تاریخ تصوف اسلامی است. وی فیلسوف یا مثاله مابعدالطبیعه به معنی مصطلح لفظ نیست؛ اما بدون شبهه متفکری است که نظام فکری استوار ساخته است.

مولانا پرسش‌های متافیزیکی طرح می‌کند. این پرسش‌ها با طریقت عرفانی وی هماهنگ گشته، در درون نظامی که وی پی می‌افکنده، جای می‌گیرد. اصول فکری مولوی مقولات نظم یافته‌ای نیست تا بتوان به سهولت جای هر پرسش را مرتبط با مقوله‌ای تشخیص بخشید. عرفان اصالتاً عمل است و نه نظر. کسار عرفان Spéculation نیست و لذا انسجام منطقی در نظریه‌های عرفانی معمول نیست. وبر همین شیوه نظام فکری مولوی نیز از نظم منطقی برخوردار نمی‌باشد. تأملات وی گاه صبغه متافیزیکی دارد و عمدتاً در اثر اصلی وی، مثنوی بیان می‌شود. پرسش‌ها در خلال داستان‌ها و تمثیل‌ها مطرح می‌شود. متفکر ما از جریان همین داستان‌ها و قصه‌ها و تمثیل‌ها به «نظری کردن»^۱ همان «عمل» اقدام می‌کند.

اما شناخت مولوی از «عقل جزئی» در اصول تفاوت‌هایی با تعبیر افلوپین آن دارد. در این تحقیق نگاه مولونا تعقیب شده و به جهات تاریخی مسئله توجهی نگشته است. مولانا عقل جزئی و خصلت‌های آن و همچنین توانایی و اعتبار آن را فقط در حد اعتبار آنها در اندیشه‌های عرفانی اسلامی می‌بیند. لذا با استناد به سخنان وی بررسی جنبه‌های مسئله مستدل گشته است. بدیهی است که عمل عقل جزئی و نتایج آن در افاده معرفتی ولو ناقص در زمان کمی محقق می‌گردد.

«نفس»

نظریه پردازان عرفان به مسئله «نفس» پرداخته‌اند. تقابل وجه خاکی انسان، «نفس» و وجه رحمانی وی، «قلب» یا دل در عرصه تفکرات عرفانی مورد بررسی بوده است. انسانی که به طریقت گام می‌نهد و سلوک را به انجام می‌رساند، هم در نظر و هم در مراقبه‌های درونی و عمل خویش می‌باید که خصلت‌های نفس را بشناسد تا در سلوک قلبی از عُلقه‌های آشکار و پنهان آن برهد. در اینجا جدالی نیست که سالک طریقت - حتی آن هنگام که مراتب قلب را طی می‌کند - نمی‌تواند خویشتن را از بندهای آن در امان ببیند. مراقبه مدام در این امر تکلیفی است که نتیجه‌اش شفافیت قلب و رهایی از شبهه‌های نفس است. مولانا در توضیحات خویش به دقت این جدال مدام و این تقابل «نفس» و «قلب» را می‌شکافد و وجوه بی‌پایان آن را باز می‌نماید. او می‌گوید که هیچ کس از این اژدهای هزار سر خلاصی ندارد. کار سالک در سپردن راه حقیقت از هزار توهای نفس می‌گذرد.

مولوی پرسش از نفس را به «من» می‌پیوندد چرا که این دو امر واحدند. «نفس» همان «من» است. «من» در نظام فکری مولوی با «من»^۱ دکارتی یا «من» فیشتای و دیگر متافیزیسی‌های متأخر کاملاً متفاوت است. اصلاً چستی «من» در اصطلاح مولانا با «من» دکارتی بذات متفاوت است. حتی اگر بتوان گفت که «من» در نظام متافیزیک ارسطویی به تعبیری

عالم حس عرصه معرفت عقلی جزئی است و آن هرگز نمی‌تواند بر «عرصه عجایب» گام نهد. در تمثیلی می‌گوید که عقل جزئی همان «دیوان و شیاطین» هستند که از عالم «امر» یا «عرصه عجایب» یا «عالم فراسو» رانده شده‌اند. خصلت «عقل جزئی» استبداد است و همین سبب هلاکت او می‌گردد. آنچه را که عقل جزئی به انسان می‌بخشد «علم» است، یعنی آثاری از ظواهر عالم محسوس. اما مقصد عارف (سالک) علم نیست. بیان و اشارت جنید بغدادی مقصود را کفایت می‌کند. جنید گوید: «علم توحید از یافتن جداست و یافتن او از علم جداست»^۲. بدین نحو «علم» از «یافتن» جدا می‌شود. «یافتن» معنی را القاء می‌کند. مولانا بر این شیوه می‌اندیشد که اصول عقلانی متافیزیک در کار «یافتن» نیست که در کار «علم» است. «یافتن» عرصه‌های دیگری می‌طلبد که آن نیز در دسترس جهان محسوس نیست و با ادراک حسی نیز فرق دارد.

ما نمی‌دانیم که «یافتن» چیست. چونی و چستی آن بر عقول آدمیان نامعلوم است. در نظام عرفانی عمدتاً و در تفکر مولانا خصوصاً «یافتن» ادراکی از فراسو است و زمانی میسر می‌گردد که از حصار «حس» و «عقل جزئی» بیرون رویم. آنگاه که چشم «قلب» یا «باطن» به تعبیری گشوده شد، خواهیم دید و دریافت که «یافتن» چیست؟ در حکمت مولانا مسئله «دانستن» یا معرفت و «یافتن» با مسئله زبان پیوسته است. در نگاه وی زبان معمول و متعارف انسانی در اوج شکوه خود، نهایت زبانی عقلانی است، مولانا می‌خواهد از عالم فراسو سخن گوید و بهره‌های خویش را از سیر باطنی یا قلبی به بیان آورد. اما این کار هر چه دشوارتر می‌نماید. سخن گفتن از «فراسو» و از «راز» به زبان این جهانی میسر نیست. مولانا می‌داند که «یافته» را نمی‌توان بدین زبان بیان کرد، زیرا این زبان الکن است. زبان اساساً در کار آن «فراسو» نیست که زبان انسانی، زبان عقلانی «متافیزیکی» است. زبان عقل جزئی است و زبان حس و زبان فرارو و سرانجام زبان «من» است. در این تحقیق مطلقاً به اشکال مختلف

Intellect است. فهوراً از «نفس» (L'Ame) در همان نظام تفاوت دارد. توجه داریم که اصولاً ارسطو از «من» سخن نمی‌گوید. جدایی «من» یعنی موضوع (Subject) از جهان به مثابه مورد (Object) و استقلال این «من» یا انسان در مقابل ماسوای آن با تأملات دکارتی وقوع می‌یابد. قدر مسلم «من» در عرفان مولوی مفهوم دکارتی (Rational) آن را القاء نمی‌کند و حتی «نفس» نیز نه آن چیزی است که در متافیزیک ارسطو و پیروان بعدی وی اعتبار شده است. معنای «نفس» در اصطلاح مولانا ریشه در وحی دارد.

توصیفات مولانا در باب نفس یا «من» عمدتاً متوجه آگاهی‌های اجمالی ما در مسئله سلوک «طریقت» است. «من» جلوه‌های مختلف و گناه متعارض و متضادی در مقابله با «قلب» دارد. «من» که در نفس متبلور می‌گردد «فرعونی» است، اما امکاناً در راه زنی‌های خود به هیئت «موسی» نیز در آمده و آنگاه با ظرافت‌های پنهانی رهن «قلب» شده و او را به بیراهه می‌برد.

مولانا در پرسش از «من» و «نفس» آن را با عقل جزئی پیوسته می‌بیند. در نگاه وی، عقل بلفضول و زیاده بین و خودخواه و متکبر و فرعونی یاور و راهنما و قاضی نفس می‌شود. شگفت آنکه «عقل جزئی» خود را هم خدا جو می‌بیند و هم خداخواه و آنگاه قاضی محکمه حق و باطل می‌گردد. مولانا کار «عقل جزئی» و «نفس» را یک جا می‌رسد. او تحت تجربیات درونی خویش پیوستگی و اتحاد این دو را برمی‌شمرد و در موارد بسیار در مثنوی فرعونیت و اژدها صفتی «نفس» و «عقل جزئی» را نشان می‌دهد.

مولانا در مواردی اشاره دارد که آنچه را عقل جزئی درک می‌کند و یا بهره‌ای از معرفت آن دارد، تجلیات «عقل کل» است.

نظرات فیلسوفان مغرب زمین در این باب التفات نشده است. نگاه آنان به مسئله زبان با نگاه مولانا در این مقوله متفاوت است. بنابراین سعی بر آن بوده که فقط تأملات عرفانی مولانا در مسئله «زبان» و «تفکر» باز نموده شود.

«اما ظهورات ذات و صفات ربوبیت در زمان کمی «فیزیکی»: انسان کامل، «قطب» چونان خورشیدی است که به جهت اتصال به مطلق هستی و الوهیت، به تجلی صفات ربوبی می‌پردازد. اختفای ذات ربوبی هر نوع تماس و هر معرفتی از آن هستی علی‌الاطلاق را ناممکن می‌سازد. انسان کامل در نظام عرفان مولوی همان ظهورات^{۱۰} ربوبیت است که در عرفان کمی تحقق می‌یابد. به دیگر سخن او یعنی «قطب» و آن صاحب سرّ ولایت الهیه، مقام ربوبی و اختفای مطلق را در گذر خاکی بر آدمیان افشا ساخته و آشکارای آنان می‌سازد. مولانا در موارد بسیار و از خلال تمثیلات و داستان‌ها این امانت‌دار عهد الهی را می‌شناساند و می‌گوید که حلقه پیوند با عالم راز اوست. او تجلیات و ظهورات ربوبیت را در زمان کمی که ساعت و روز و ماه و سالش هویت می‌بخشند، به انجام می‌رساند. اما چرا چنین است؟ زیرا آدمیان در زیست زمینی خود در محدوده‌های زمانی کمی اسیرند و هستی آنان، ذاتاً تاریخت^{۱۱} است و لذا ظهورات ربوبی در انسانی کامل نیز جهت تاریخی می‌یابد. مرکزیت این ظهورات که در «قطب» هر دوره و زمان است، این چنین زمانی و تاریخی می‌گردد.

زمان عرفانی

زمان عرفانی بنیان‌های دیگری را در نظام تفکرات مولوی در برمی‌گیرد. حیطه زمان عرفانی مضامینی چون ازل^{۱۲} و ابد^{۱۳} را شامل بوده و با مسائلی چون خلقت نور محمدیه (ص) و عهد الهیه، عشق و ولایت کلیه و جزیه ارتباط می‌یابد. هر یک از امور مذکور در نظام فکری مولانا چونان بنیانی عمل می‌کند و وی خصلت‌های هر یک از پرسش‌ها را بررسی می‌کند. در هستی‌شناسی^{۱۴} عرفانی بنیان‌هایی چون

است. عوالم ملکوت و جبروت حیطه‌های وجه نورانی اولیا است. مولوی یادآور می‌شود که «قلب» آن پاره غیرزمینی هستی آدمی قادر است که به حیطه‌های عوالم ملکوت و جبروت راه جوید. این امر همان «ضلع بدن» خاکی است که طی آن سالک، مستعد ورود به عالم فراسو می‌گردد.

وجه نورانی هر «ولّی» در زمان عرفانی و در ازل پیدایش می‌یابد. در آراء متفکران بزرگ عرفان، مسئله ازلت دیده می‌شود. نور وجودی هر ولّی پیش از هبوط در پیکره خاکی، عوالم راز را سیر و سیاحت کرده و بر مراتبی از واقعیات امور وقوف یافته‌اند. اولیا در این گذر عالم ملک نیز یا در کار اشتغال به عالم فراسویند یا در کار بردن مستعدانی هستند که تمنای گذر دارند. بنابراین این کار شیوه‌ای مناسب خود می‌طلبند. و آن حیطه عشق و متعلقات آن است. عشق بنیانی‌ترین وجه هستی انسان است.

دو وجهی بودن انسان کامل در پرسش‌های اصولی نظام فکری مولوی پیوسته پرسش از زمان است. قدر مسلم هستی «ولّی کامل» در اسارت زمان کمی است آن هم به جهت حیات و تعلقات آن. او گرچه در محدوده عالم ملک - عالم اضداد - می‌زید اما در هر دمی از دمه‌های زمان کمی قادر است که به ماوراء زمان کمی یا بی وقتی - در اصطلاح مولانا - ورود نماید و محرم عالم اسرار گردد. و چنین می‌شود که او، «کامل واصل» با ورود به عرصه عالم ملکوت و زمان عرفانی هستی همه جا ظاهر می‌یابد. او مصداق «موتوا قبل أن تموتوا» است. در هر دم مرده است و در همان دم زنده می‌گردد. قهراً چگونگی یا چیستی این مرگ را نه مولانا توضیح می‌دهد و نه هیچ نظریه‌پرداز دیگری. این مرگ در تفکر مولانا فقط گذر^{۱۸} از «وقت» به «بی‌وقتی» است.

آنکه آشنای سخن مولوی گردد، می‌داند که مفهوم مرگ یا «موتوا» را باید با قلب یا دل آن گونه که جنید می‌گوید، «دریافت» که آن مقام در یافتن است و نه دانستن. مولانا می‌داند که استعداد «قلبی» ما، در ورود به حیطه راز محدودیت

«نحن صنع الله و الناس صنایعنا» (ما عمل خداوندیم و مردمان عمل و آفریده ما). یا «لولاک لما خلقت الافلاک» آغازین مراتب تجلیات و ظهورات ربوبی‌اند. «نور محمدیه» در این هستی‌شناسی مقام برتر را داراست. این بنیان و معرفت بدان، شناخت نظام فکری مولوی را آسانتر می‌سازد. ذات ربوبی که هستی بحث، اما اختفای مطلق است، اقتضای ظهور می‌یابد. آنگاه اندیشه انسانی به سبب عدم تجانس ذاتی با آن هستی بحث اما مطلق، یارای نزدیکی بدان ندارد. نور محمدی (ص)، جلوه ذات می‌گردد و با ولایت مطلق الهیه اتحاد می‌پذیرد.

مولانا مسئله خلقت نورمحمدی (ص) را به مثابه اولین تجلی ذاتی و اولین صنع مقام ربوبی وامی‌رسد و سپس به مسئله ظهورات بعدی این ذات نورانی چون سلسله مراتب^{۱۵} اولیا اقدام می‌کند. مسئله نورانیت محمدیه (ص) و اولیا که چون قمرهایی به خورشید ولایت وی متصلند، دو جهت یا دو وجه پیدا می‌کنند:

۱ - جهت هستی‌شناسانه^{۱۶} که چیستی وجودی ولایت علی‌الاطلاق است و پیدایش و سیرها و مراتب آن انوار را در برمی‌گیرد و این همه در زمان غیرکمی یا عرفانی تحقق می‌یابد. این سیرها و تبدلات در ساحت (ازلی) و (ابد) و (سرمد) معنی پیدا می‌کند.

۲ - جهت شناخت شناسانه^{۱۷} است که وجه ارشادی آن بوده و چون وسیله‌ای در جهت معرفت درست عمل می‌کند. در واقع وقوع زمینی و محسوس انوار اولیا بیشتر مرتبه ارشادی آنان است.

مسئله دیگری را که مولانا در باب هستی اولیا یادآور می‌گردد، جهات مختلف عوالم سه گانه ملک و ملکوت و جبروت است. عالم ملک حیطه امور محسوس است که متعلق معرفت حسی و عقل جزئی

می‌پذیرد و به دلایل پنهان بی‌شماری ما قادر نیستیم که به حوزه‌های ژرف‌تر اسرار نفوذ و ورود کنیم مگر نخندگان سلوک «طریقت». مولانا در موارد مکث چگونگی این گذر از زمان کمی به زمان عرفانی و اتصال به ازل و ابد را توضیح می‌دهد.

عقل کل

او از عقل کل بسیار سخن می‌گوید و خصلت‌های آن را برمی‌شمرد. عقل کل کامل‌ترین ظهورات ربوبیت است. عقل کل خود و دانایی محض و شفاف و بی‌تردید است. گفتیم که عقل کل را افلوطین برای اول بار طرح کرده و اوست که برای آن جنبه‌هایی را برمی‌شمرد، اما مفهوم افلوطینی آن با آنچه که مولانا لحاظ می‌کند، متفاوت دارد. گاه آن را «نور محمدیه» می‌نامد که گفت: «اول ما خلق الله نوری». اما همین نور مقدس که اولین صادر یا اولین تجلی غیب محض است به تعبیری دیگر «عقل» می‌شود که: «اول ما خلق الله العقل» مولانا از آن به عقل کل تعبیر می‌کند و اولیا را بهره‌مند از عقل کل می‌بیند.

در اینجا نیز برای عقل کل دو جهت هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه قائل می‌شود. از جهت هستی‌شناسی عقل کل نورمحمدیه است که خود بهره‌ای از ولایت مطلقه الهیه است. اما در جهت معرفت‌شناسانه امکانی است که به موجب آن اولیا قدس ربوبی عرصه‌های ناپیدا و خفی ملکوت و جبروت و متعلقات آن را سیر می‌کنند. مولوی در موارد بی‌شماری در مثنوی جهات انتولوژیک عقل کل را بسط می‌دهد.

در آراء مولوی در باب عقل کل می‌توان فنومنولوژی آن را جستجو کرد اما خصلت‌هایی از آن که در تمثیلات مثنوی مورد مذاقه قرار می‌گیرد، اجمال‌هایی است که ما را به محدوده‌های عقل کلی نزدیک می‌سازد. اما اینکه به واقع چیست و در انسان - گرچه ازلاً - تحقق می‌یابد مولانا سکوت اختیار می‌کند.

عشق

بخش دیگر این تحقیق به پرسش

می‌سازد.

اینکه گفته می‌شود عرفان «عمل» است و نه «نظر» یعنی همین. یعنی در ساحت معرفت عقلانی این جهانی انسان است که باز و سوسه‌های نفس و غرور و کبر حضور دارد. عقل جزئی کثرت‌جو است و کثرت و هم است و باطل. اما «قلبی» که در اقیانوس بیکران «عشق» غوطه‌ور گشته و از کدورت‌های بی‌شمار و کثرت‌ها رها شده، نهنگ آسا جلوه‌های «اسرار» را باز می‌نماید. می‌توان گفت که مثنوی و دیوان شمس سخنان ملکوتی است که چون پاره‌هایی از اسرار پنهان در «قلب» بی‌کینه و بی‌کبر و دور از زنگار مولانا انعکاس یافته است.

در این مقوله داستانی را به مثال و در این اجمال می‌آوریم تا بلکه مسئله «حضور» و «شهود» و داستان «قلب» و عشق را باز گوید. و آن داستان «رومیان» و چینیان» است که مدعیان تصویرگری بودند و هر یک خانه‌ای خواستند تا صورتی را پردازند. در پایان کار چون پرده از نقش‌ها برداشتند، دیده شد که آنچه را که چینیان - این تصویرگران چیره‌دست و این مدعیان آتشین مزاج صورت‌گری (معرفت) - آن بلفضول‌های عقل جزئی و آن صاحبان داعیه‌های فرعون صفت - پرداخته‌اند، هرچه پاکیزه‌تر و هرچه شفافتر در صفحه «رومیان» (قلب) پیدا است که: «صوفیان آن رومیانند ای پسر» چرا؟ زیرا:

شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را می‌نمایند این چنین رنگین به ما چون نماند شیشه‌های رنگ رنگ نور بی‌رنگت کند آنگاه دنگ خوبی کن بی‌شیشه دیدن نور را تا چو شیشه بشکند نبود عمی این شیشه چیست و این رنگها کدامند؟ شیشه حواس ظاهر است و رنگ تلوه‌های معرفت حسی و کبرهای معرفت و فرعونیت آن. «بی‌نوری» همان قلب مصفایی است که «عشق» را یافته است. «عشق» امری نیست که در یکی از مقولات گنجد لذا افهامی که به آفت حس و عقل دچار آمده قادر نیستند تا به عرصه آن نزدیک شوند. مولانا به مسئله «عشق» و ولایت می‌پردازد و توضیح می‌دهد که

بنیانی عرفان، یعنی «عشق» می‌پردازد. حدیث قدسی: «كنت كثرًا» مخفیاً...» به مثابه اصل و بنیان هستی به نحو مطلق و ظهورات و تجلیات ربوبی است. مولوی به بیان حدیث می‌پردازد. عشق محور تمام تحرکات و تبدلات هستی است. در واقع اساسی‌ترین و شفافترین وجوه «بودن» است. معنای دقیق «ولی» یا «ولایت» پیوسته عشق است. متفکر ژرف اندیش ما، «معرفت» اصیل و «عشق» را متحد می‌بیند. معرفت آن هنگام که روشنترین و یقینی‌ترین ادراکات انسانی است و از گنه و اسرار اشیاء و موجودات^{۱۹} و یا بنیان‌های راز گونه دیگر هستی سخن می‌گوید، پیوستگی با عشق دارد. به نوعی می‌توان گفت که «شناختن» یا «دریافتن» به عشق است.

از سوی دیگر «عشق» کاملترین مرحله «طریقت» است. او می‌گوید که اصلاً طریقت خود عشق است. آنکه در راه به «عشق» دست می‌یابد بر طریقت راستین است. لذا سلوک یافتن «عشق» است. مولانا در این وادی گام‌های استوار برداشته و مقامات هزار توی عشق را پیموده و بهره‌های بس شایان از آن یافته است. او در داستان‌های متعارفی که آشنای گوش حس است، مقاماتی را رؤیت می‌کند که با گوش عقل و حس، ندای فراسویی آن را نمی‌توان شنید اما چون گوش قلب را فراهم آوریم، آوای ملکوتی را که همین روایت‌های ساده می‌گویند، خواهیم شنید. او در همین روایت و قصه‌ها «دریافت‌های» باطنی خود را که به یارای عشق باز یافته، بیان می‌کند. او می‌گوید که سالک چگونه در رنج‌های بی‌شمار و در ستیزه‌های نفس، روح خویش را به کوشش واداشته و قلب، این امانت بزرگ الوهیت را آیین مصفایی گردانده که اینک و در سایه همان «عشق» با شکوه و «پرسودا» ظهورات ربوبیت را منعکس



معرفی
و
نقد کتاب

خلقت نور محمدیه (ص) بر عشق بنیان می‌گیرد که چون آن غیب محض می‌خواهد که ظهور کند، «وجود» رقمش بر عشق زده می‌شود.

آنگاه مولوی در امر ارشاد باطنی و رابطه سالک و دستگیر «قطب» عشق را می‌بیند که بنیان این پیوند است. سالک «شیدای» نورانیت، ولی می‌شود و به یاری آن عشق، طریقت را می‌سپرد. این عشق است که دمام و در سیر و سپردن راه، شعله‌های بی‌پایان «نفس» را بر دم مسیحای خویش در سالک سرد می‌گرداند و او را از دامهای «نفس» عبور داده و مراتب سیر «قلبی» را برای وی متحقق می‌سازد.

باری سالک به یاری «عشق» ولی کاملی که صاحب ولایت است، از حیطه‌های «حسن» و «عقل» گذشته و رهسپار «عوالم معنی» می‌گردد.

پانوشت‌ها:

- 1 . Théoriser
- 2 . Le Monde Sacré
- 3 . Phénomènes
- 4 . Perception Sensible
- 5 . Intellect
- 6 . Intellect Particulier
- 7 . Intellect Universel
- 8 . Subject

۹. رساله قشیریه، ص ۱۰۱

- 10 . Epiphonis
- 11 . Historisité
- 12 . Pré - éternité
- 13 . Poste - éternité
- 14 . Ontologie
- 15 . Existential
- 16 . Ontologique
- 17 . Epistémologique
- 18 . Dépassement
- ◆ 19 . Etants