



## راه شمس؛ ادامه راه اهل مدرسه

سید علی اکبر میر مهدی حسینی

عضو هیات علمی دانشگاه کرمان

دکتر یحیی طالبیان

استاد یار ادبیات فارسی دانشگاه کرمان

### چکیده

از دیرباز هرگاه سخن از سیر فلسفه در مشرق به میان می‌آمده، به دو راه یکی به پیروی از فارابی، ابن سینا و غیره و دیگری به تقلید از ابوسعید، عطار و مولانا، اشاره می‌شده است. این دو راه غالباً به صورتی تصویر می‌شوند که با هم فرق دارند و ضد یکدیگرند. راه اول یا راه اهل مدرسه بر انضباط فکری و علمی تاکید دارد و برای استدلال و بیانی که بر پایه استقراء استوار باشد، اهمیت فراوانی قائل است. راه دوم یا اشراق به نفی چنین انضباطی می‌پردازد و حرکت آزاد اندیشه را توصیه می‌کند. بیشتر اشراقیون چنین حرکت آزادی را ستوده‌اند و در شعرشان جای بزرگی را به آن اختصاص داده‌اند. اما به رغم این مطلب که اشراقیون خود را مستقل از اهل مدرسه معرفی می‌نمایند، اشراق کامل سازنده و تصحیح‌کننده و نه براندازنده و از بین برنده، راه اهل مدرسه می‌باشد.

مقاله "راه شمس: ادامه راه اهل مدرسه"، کوششی است که تا نشان دهد که اهل مدرسه از ابتدا با بن بست‌ها و بحرانهایی مواجه بودند و تلاش کرده‌اند تا تضادهای کلامی و فلسفی را حل نمایند. اشراق، اهل مدرسه را قادر ساخته تا به هدف خود برسند و از بند جدلهای بی پایان خلاص شوند. در مجموع، مقاله در دو بخش تنظیم یافته است. بخش اول شامل مباحثی می‌باشد راجع به جبر و اختیار که نسلهای پیاپی متکلمین از اشعری تا

غزالی را به خود مشغول ساخته است و غزالی روشی را ابداع می‌کند و اثبات می‌نماید که نه جبر و نه اختیار، هیچکدام موضوعیت ندارند. وقتی که خوب بنگریم، مشاهده می‌کنیم که چنین روشی با روشهای اشراقی هماهنگی کامل را دارد. ضمناً غزالی علاقه‌اش را نسبت به اشراق پنهان نکرده و در کتاب المنقذ من الضلال، به تحسین اشراقیون می‌پردازد. در همین بخش، بن بست فلسفی مطرح می‌شود و خاطر نشان می‌گردد که کندی، رازی و ابن سینا به بن بست پرداخته و راهی برای از میان برداشتن آن جسته‌اند. کندی از فلسفه اولی سخن می‌گوید و رازی و ابن سینا قضایایی را در ارتباط با مفهوم وجود\* مطرح می‌نمایند. این دسته از فلاسفه نیز خواسته یا ناخواسته، به اشراق رسیده‌اند. کتاب‌های بن یقضان تألیف ابن سینا موید این نظر است. بخش دوم به ذکر مثالهایی از دیوان شمس و مثنوی می‌پردازد و تحلیل‌هایی را ارائه می‌کند که اشراقیون ادامه دهنده و به طریقی تصحیح کننده راه اهل مدرسه بوده‌اند. اینان با تخیل و شعر و تمثیل، نظریه گذشته‌کندی را تایید کرده‌اند و بن بست موجود را نیز به نحوی مرتفع ساخته‌اند.

## مقدمه

شرح حال نویسان مولانا را بدینگونه تصویر می‌کنند که در شهر بلخ با جلال و حشمت می‌زیسته و شاگردان بسیاری به دور او جمع بوده‌اند. او روزی شمس تبریزی را می‌بیند و با او گفتگو می‌کند و چنان مجذوب می‌گردد که درس و مدرسه را یکسر رها کرده و به شمس می‌پیوندد. اهدافی را که این داستان رازآلود و ابهام‌انگیز دنبال می‌کند، تاکید این معنی است که اندیشه شمس مثل معجزه عمل کرده، و مولانا به یکباره منقلب شده و دریافته است که دانش او بی ارزش و در حکم هیچ می‌باشد. اما و به رغم چنین داستان یا داستان‌هایی، هیچ تغییر ناگهانی و غیر مترقبه‌ای صورت نگرفته، و اعجازی در کار نبوده است. در حقیقت اشراق ادامه راه اهل مدرسه و به طریقی برطرف سازنده مشکلات آن می‌باشد.

تفکر اهل مدرسه در اسلام به وسیله متکلمین و فلاسفه پایه ریزی شد و از

ابتدا با بحرانها و بن بستهایی مواجه بود. تقدیرگرایی و اعتقاد به این مطلب که هر عملی که از انسان صادر می‌شود، به عوامل نامرئی و ناشناخته‌ای بستگی دارد، از قبل از اسلام در میان اعراب و غیره رواج داشته است. امویان که حکمرانان جهان اسلام در قرن اول بودند، به گسترش هر چه بیشتر تقدیرگرایی دامن می‌زدند، و در این راه برخی آیات قرآن را به دلخواه و به نحوی که منظورشان تامین شود، تفسیر می‌کردند. در چنین وضعیتی و در مقابل مشی سیاسی - تبلیغاتی بنی امیه، موج قدریه پا به عرصه وجود نهاد، و حسن بصری اعلام داشت که تقدیرگرایی با روح عدالت الهی تضاد دارد، چراکه فرد مجبور را نه می‌توان به کیفر رسانید و نه به پاداش امیدوار ساخت.

بعد از قدریه و حسن بصری، معتزله موضوع مختار بودن انسان را مورد تاکید قرار دادند و کوشیدند تا برای آن جایی را در بحثها و جدلهای استدلالی و منطقی بیابند. ابوالحسن اشعری از متکلمین معتزلی مسلک می‌نویسد:

«باری تعالی بشر را مختار آفریده است و به او قدرت بخشیده تا آنچه را که به عنوان وظیفه برای او مقرر کرده، به انجام برساند. بنابراین بشر این قدرت را دارد که مومن یا کافر باشد. انسان خالق عمل خود است، یعنی عمل انسان در نتیجه اراده خود او و نه اراده خداوند، به وجود می‌آید.»<sup>(۱)</sup>

این عبارت آخر که انسان خالق عمل خود می‌باشد، به بحرانی در اندیشه‌ها دامن زد و بحث و جدلهای فراوانی را برانگیخت که تا دوره غزالی (قرن ششم) و بعد از آن نیز ادامه یافت، و چنانچه خواهیم دید، اشراقیون به بحران جبر و اختیار، برای همیشه پایان دادند مخالفان اشعری عمدتاً اهل حدیث، استدلال کردند که خالق تنها خداست، و فعل خلق را فقط نسبت به ذات او می‌توان تعمیم داد. بدین ترتیب اشعری و پیروانش در معرض این اتهام که از دین خارج شده‌اند، قرار گرفتند که فوراً تعبیری را مطرح کردند، بدین صورت که انسان، فاعل و نه خالق، است. از نقطه نظر معنی‌شناسی، فعل به معنای انجام دادن، ساختن و به وجود آوردن است و با خلق فرق چندانی ندارد. اما طرح تغییر فوق اتهام کفر را از اشعری تا حد زیادی دور ساخت.

سخن زیرکانه اشعری در اینجا به مخالفانش فهماند که به جدل قوی تری در

مقابل او، احتیاج دارند. جهنم بن صفوان و دیگران به تشریح این مطلب پرداختند که تنها خدا قدیم است، و هر چیزی به غیر از او محدث می‌باشد، یعنی در زمان و به وسیله او (خداوند) به وجود آمده است. مسلماً عمل انسان محدث است. خود انسان نیز محدث می‌باشد. در واقع رابطه انسان و عملش، عبارت از رابطه محدثی است که به صورت وسیله‌ای (که خود محدثی به شمار می‌رود) در آمده تا محدث سومی که عمل نام دارد، به وجود آورده شود. در اینجا خوب بنگریم در می‌یابیم که معتزله، باید ادعا می‌کردند که انسان قدیم است، و یا از ادعای خود مبنی بر مختار بودن انسان دست بر می‌داشتند در صورت اول اینگونه متفکران به سخنی برخاسته بودند که با عقل و منطق مغایرت مطلق داشت، و در صورت دوم یعنی بانفی وجود اختیار در انسان، ارزشهای اخلاقی را در معرض مخاطره جدی قرار می‌دادند. اگر انسان مختار نیست، آنگاه قهراً مسؤول نیز نیست و نمی‌تواند باشد اگر انسان مسؤول نمی‌تواند باشد، آنگاه آن همه تاکید درباره معاد و دوزخ به عنوان جایگاه گناهکاران و بهشت به عنوان جایگاه صالحان، چه معنی‌ای می‌تواند داشته باشد.

تحت چنین شرایطی، متکلمین به قرآن استناد جستند و آیاتی را مورد توجه قرار دادند، فعل کسب و ترکیباتی نظیر اکتساب و غیره، محور بحثهای کلامی - قرآنی قرار گرفت. طبری که معاصر اشعری (قرن چهارم) است، مفهوم کلمه «کسب» را در قرآن مورد بررسی قرار می‌دهد. در قرآن سوره بقره آیه ۷۸، خداوند می‌فرماید: فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیم ثم یقولون هذا من عندالله لیشتروا به ثنا قليلا فویل لهم مما کتبت ایدیم و ویل لهم مما یکسبون. در چند آیه قبلی، یهود متهم می‌شوند که به تحریف تورات اقدام کرده‌اند، و مطالبی را با دست خود نوشته و به خدا نسبت داده‌اند، آیه فوق به سرزنش آنها می‌پردازد. طبری در توضیح و تفسیر این آیه می‌نویسد:

«فویل لهم مما کتبت ایدیم» یعنی: وای بر آنها بخاطر آنچه که دستهایشان نوشته، و همچنین وای بر آنها بخاطر آنچه که کسب کرده‌اند. یهود به اعمال زشت دست یازیدند و مرتکب گناه شدند، و چیزی را که حرام بود، کسب کردند، یعنی آنچه را که با دست خود نوشتند به دروغ به خدا نسبت دادند و به فروش رسانیدند. منشاء کسب عمل است و کسی که کار می‌کند و زحمت می‌کشد، برای کاری که انجام می‌دهد، مزد دریافت می‌دارد. (۲)

در اینجا طبری «کسب» را به سه معنی مرتبط می‌داند، عمل ناپسند و گناه، نفع مادی و بالاخره عملی که هدف دار و مشخص باشد. اما او معنی سوم را به عنوان معنی اصلی به حساب می‌آورد و در مباحث کلامی، مورد استفاده قرار می‌دهد. «کسب» عبارت از عملی است که به واسطه آن عامل پاداش می‌بیند یا توبیخ می‌شود؛ به عبارت دیگر، «کسب» به عملی اطلاق می‌شود که در قبال آن فرد مسؤول باشد یا شناخته شود این امر که مفهوم مسؤول بودن و مسؤولیت داشتن، از کلمه قرآنی کسب استنباط می‌شود، به سخن معتزله در مقابل تفکر جهم بن صفوان، جذابیت زیادی می‌بخشیده است، و متفکرانی نظیر ابن عامر و غیره که به معتزله و نیز به پیروان جهم بن صفوان به دیده شک می‌نگریستند، سخن مذکور را کاملاً قابل قبول می‌یافته‌اند.

با وجود این، ایراد جهم بن صفوان به قوت خود باقی بوده است، و چند نسل بعد از طبری، امام الحرمین جوینی سخن معتزله را که عمل بشر مستقیماً نتیجه اختیار و قصد در اوست، رد می‌کند و قائل می‌شود که خدا به بشر قدرت عمل و نیز اختیار انجام آن را بخشیده است. بشر با قدرتی که بدین ترتیب به دست می‌آورد، به انجام اعمال می‌پردازد. بنابراین عمل متعلق به بشر است، اما از آنجا که عمل مزبور به واسطه قدرتی صورت می‌پذیرد که در اختیار خداوند است، لذا در اصل به خدا و نه بنده، تعلق دارد. در اینجا جوینی مثالی را ذکر می‌کند که به قرار زیر است:

آقایی به غلامش اختیار می‌دهد که ملک او را به فروش برساند. مسلماً غلام معامله را نه برای خود، بلکه به نمایندگی از طرف ارباب و برای او به انجام می‌رساند، و هر وضعیت دیگری باعث می‌شود که معامله باطل باشد. یعنی معامله مذکور زمانی معتبر است که ارباب اجازه دهد و غلام متابعت کند. به عبارت دیگر، در اصل این ارباب است که معامله را انجام می‌دهد. از طرفی غلام به اطاعت امر ارباب مجبور نیست، ولی در اطاعت امر، چیزی را کسب می‌کند.

غزالی نظر جوینی را تایید می‌کند و می‌گوید، همانطور که خداوند خالق هر عملی در دنیای گیاهان و حیوانات است، خالق اعمال انسانی نیز بی‌باشد و اینکه گمان کنیم که انسان به خلق اعمال می‌پردازد، کاملاً به بیراهه رفته‌ایم. از این رو شخص باید قائل شود که در آن واحد عمل بشر هم در اختیار خداوند و هم در

اختیار خود اوست، بدین صورت که خداوند عمل را خلق می‌کند، و همزمان قدرت انجام آن را در بشر به وجود می‌آورد. در ادامه این بحث غزالی به توضیح مسأله کسب می‌پردازد، و اعمال اختیاری مثل نشستن، برخاستن و غیره را با اعمالی نظیر لرزش بر اثر ترس، مقایسه می‌کند. در اعمال اختیاری رابطه‌ای میان عمل و فرد وجود دارد که همان کسب است، پیدا است که جوینی و غزالی صراحتاً جبریت را تایید نمی‌کنند، گو اینکه امر اختیار را نیز به گونه‌ای متفاوت از معتزله، مورد تفسیر قرار می‌دهند. در حقیقت این دو به این نتیجه می‌رسند که نه جبر و نه اختیار، هیچکدام دارای موضوعیت نمی‌باشند و باید کنار گذاشته شوند. هر چیزی در جهان از جمله عمل بشر، جلوه‌ای از قدرت و شوکت الهی است، و علم واقعی عبارت از معرفت نسبت به ذات اوست، و تسلیم در مقابل خداست و اراده او، همان کسب است که در قرآن به آن اشاره می‌شود.

بدین ترتیب سنت کلامی با در پیش گرفتن یک راه جدید و باطل خواندن بحث‌های مربوط به جبر و اختیار، از بحرانی که مدت مدیدی بر آن سایه افکنده بود، خود را رها کنید. اشعریان و معتزله انسان را از خدا جدا می‌دانستند، و راه نجات را در این قضیه می‌دیدند که فرد مسؤولانه به عمل خیر اقدام کند و از اعمال شر خود را دور نگاه دارد، و به خدا تقرب جوید. درک اینان از کلمه قرآنی کسب با این اصل ارتباط داشت که بشر مخلوق و از خالق یکسر جداست. بدین ترتیب انسان که از خالق جداست، سعی می‌کند تا با تسلیم نشدن در مقابل شر و نیز اقدام به عمل نیک، نشان دهد که صالح است و شایستگی دارد تا خداوند او را بیامرزد و در بهشت برین جای دهد. با این وصف چنانچه گذشت، چنین اعتقادی بحث‌های بسیار پیچیده‌ای را به دنبال داشت، و جوینی و غزالی بحران جبر و اختیار را بدین صورت حل کردند که انسان مثل هر چیز دیگری در جهان تجسم اراده و مشیت خداوند است. عمل انسان نیز مظهر قدرت خداوند می‌باشد. یعنی اصولاً بشر از خالق جدا نیست، و لذا این پرسش که مجبور است یا مختار، موضوعیت ندارد. در تفکر جوینی و غزالی، انسان به خدا تقرب نمی‌جوید، بلکه با تسلیم شدن در برابر مشیت خدا به ایفای نقشی می‌پردازد که یک جزء کوچک در یک کل بزرگ بر عهده دارد. در این تفکر کسب عبارت از همین عمل تسلیم شدن بی چون و چرا می‌باشد. در این مورد

مثال جوینی کاملاً گویا است.

پیدا است که آرای جوینی، غزالی و سایر متکلمین در قرن ششم، بسیار شبیه به عقاید و نظریاتی است که به اشراق و اشراقیون نسبت داده می‌شود. یعنی وحدت میان خالق و مخلوق که در مرکز تفکر اشراقی قرار دارد، به طریقی در تفکر جوینی و غزالی نیز منعکس است. آنگاه غزالی علاقه‌اش را به اشراق پنهان نمی‌کند و در کتاب المنقذ من الضلال پس از رد عقاید فرق مختلف، به ستایش از اشراق و اشراقیون می‌پردازد.

در تاریخ تفکر مسلمانان، نه تنها کلام در چنگال بحران گرفتار آمد، بلکه فلسفه نیز به سرنوشت مشابهی دچار گردید. می‌دانیم که فلسفه در یونان باستان پیدا شد و موجی را در بر می‌گرفت که ضدیت با سوفسطائیان که طرفداران هراکلیتوس و مکتب اصالت تغییر\* محسوب می‌شوند، برخاسته بود. سقراط اولین فیلسوف، و در پی او افلاطون، کوشیدند تا نشان دهند که جهان به دو قطب محسوسات و مجردات تقسیم می‌شود، اینان علم را عبارت از معرفتی می‌دانستند که فیلسوف به حقیقت این دو قطب پیدا می‌کند. بعدها چنین تفکری به جاهای دیگر راه یافت، و بر پایه آن در مناطق مختلف حوزه مدیترانه از جمله مصر، مکتب‌هایی تاسیس گردید. در یونان ارسطو راه خود را از آکادمیا یا مدرسه افلاطونی، جدا کرد و مدرسه جدیدی\*\* را بنیاد گذاشت و تعلیم فلسفه و علم را به صورتی رسمی درآورد. فلاسفه مسلمان با این دو مدرسه و مکاتب وابسته به آنها، آشنایی داشتند و نقاط قوت و ضعفشان را مورد بررسی قرار داده‌اند و شروح و تفاسیری را نوشته‌اند. آرای ارسطو و ارسطویان مخصوصاً مورد توجه اهل فلسفه در اسلام بوده است. در یونان باستان بودند کسانی که برای جهان به یک منشاء واحد اعتقاد داشتند. مهمترین این متفکران فیثاغورث است، و سخن او که جهان از یک وجود مقدس\*\*\* نشات می‌گیرد، شهرت دارد. در مقابل الهیات فیثاغورثی، اتمیستها از ذرات غیر قابل تقسیم و تجزیه‌ای صحبت می‌کردند که اساس عالم را

تشکیل می دهند.

ارسطو تفکری را پایه ریزی کرد که از یک سو در حد واسط نسبت به تفکر فیثاغورث، و از سوی دیگر نسبت به تفکر اتمیستها قرار دارد، ذیلاً به شرح و توضیح درباره فلسفه ارسطویی می پردازیم و به دنبال آن خواهیم دید که چگونه فیلسوفان مسلمان این فلسفه را متناقض یافتند و طریقی را ارائه نمودند که با اندیشه های اشراقی همخوانی و همسویی داشت.

بدو ارسطو در رساله های موسوم به طبیعت \* به مدرکات \*\* اولیه اشاره می کند که شامل محسوسات از قبیل سنگ، چوب، آب و غیره می باشد. او سپس به تعریف مدرکات ثانوی \*\*\* می پردازد که شامل انواع می شود مثلاً سفراط یک مدرک اولیه و انسان یک مدرک ثانوی به شمار می رود، مدرکات ثانوی دارای خصوصیات ثابتی هستند، اما مدرکات اولیه خصوصیات خود را به گونه ای تصادفی \*\*\*\* به دست می آورند. به دنبال این بحث ارسطو مسأله فرم \*\*\*\*\* را مورد بررسی قرار می دهد و نشان می دهد که فرم بر مدرکات اولیه تحمیل می شود. او توضیح می دهد که طبیعتها را به چهار طریق می توان توضیح داد. این چهار طریق که در ترجمه های عربی و اروپایی به چهار علت \*\*\*\*\* تعبیر می شوند، بدین قرارند: علت غایی، علت فاعلی، علت مادی و علت صوری. در سیستم فلسفی ارسطویی، مهمترین این علل، علت غایی است، یعنی طبیعتها به وسیله علت غایی تعیین می شوند. مثلاً آب از یک نقطه بلند به پایین فرو می ریزد، یا داس درو می کند و غیره. مدرکات اولیه یا همان ماده با توجه به میل طبیعتها، فرم لازم را پیدا می کنند. برای نمونه یک گوی برنزی را در نظر بگیرید خود گوی که درحوزه حواس ما قرار می گیرد، یک مدرک اولیه است. برنز، مدرک ثانوی و کره، فرم به شمار می رود. فرم کره ای بر برنز تحمیل می شود، چرا که برنز قابلیت یا میل آن را دارد که بدان صورت خاص درآید.

\*\*Physics

\*\*\*Secondarysubstances

\*\*\*\*Form

\*\*\*Primarysubstances

\*\*\*\*Accidental

\*\*\*\*\*Cause



در رساله‌های مابعد الطبیعه\*، ارسطو از ماهیت مدرکات\*\* می‌پرسد. او تبیین می‌کند که به چیزی که اسانس\*\*\* می‌نامد، باید قائل شد. از توضیحات بیشتری که به دنبال این مطلب می‌آورد، استنباط می‌شود که اسانس با نوعی که به طور دقیق تعریف شده باشد، یکسان است. در ادامه، بحث ارسطو به صحبت درباره فرم باز می‌گردد و تاکید می‌کند که فرم واحد است، و بر خلاف نظر افلاطون، فرمها وجود ندارند. بدین ترتیب یک فرم واحد و اسانسهای متعدد وجود دارند. فرم از اسانسها جدا نیست. اگر فرم از اسانسها جدا باشد، آنگاه فرمها و به دنبال آن فرم فرمها مطرح می‌شود و تسلسل پیش می‌آید که باطل است. ارسطو با توجه به این تئوری وحدت فرم و کثرت اسانس و همچنین علل اربعه که ذکر آن گذشت، رابطه میان علت و معلول را به رابطه‌ای درونی تعبیر می‌کند و جدایی این دو را از یکدیگر محال می‌داند.

فلاسفه اسلامی تئوری ارسطو را جذاب یافته‌اند، در همان حال کوشیده‌اند تا نشان دهند که متناقض است و نقص دارد و کندی که از او به عنوان اولین فیلسوف مسلمان یاد می‌کنند، ضمن ذکر علل چهارگانه ارسطویی، تشریح می‌کند که برای این علل، علتی وجود دارد که علت اول\*\*\*\* می‌نامد. کندی سپس به چهار چوبه فلسفه ارسطویی و منطق باز می‌گردد و به اثبات این قضیه می‌پردازد که اساساً هیچ چیزی واحد نیست و تنها خداست که واحد می‌باشد. او می‌گوید هیچ عدد یا کمیتی وجود ندارد که از آنچه که هست کوچکتر یا بزرگتر باشد، و ادامه می‌دهد که عدد دو، کوچکترین عدد است. عدد یک گرچه واحد کمیت می‌باشد، مع الوصف این عدد هیچ کمیتی را ندارد. در همان حال دو، دو برابر یک است. بدین ترتیب یک، در یک رابطه کمی حضور پیدا می‌کند. در واقع در اینجا کندی به این نکته اشاره می‌کند که عدد یک به عنوان واحد سنجش به طریقی مرکب است. هدف کندی از طرح این نظر، توجه دادن خواننده به شباهتی است که میان

\*\*Metaphysics

\*\*\*Substance

\*\*\*\*Essence

\*\*\*\*\*The first cause

مفهوم آنچه را که وجود حقیقی\* می خوانند، وجود دارد. یک از اعداد جد است، با این همه خود پایه‌ای برای همه اعداد می باشد. یک کمیت ندارد، با این وجود غیر یک کمیت\*\* می باشد. چنین خاصیتی در مفهوم یک است که به دانش مربوط به این جهان، عینیت می بخشد، کندی اضافه می کند که وجود حقیقی همان علت اول یا علت العلل است. وجود حقیقی، اصل و منشا وجود و حرکت\*\*\* است، اما از طرفی از وجود و حرکت، جدا و متنزع می باشد. بدین ترتیب کندی گرچه در درون سیستم فلسفی ارسطویی و استقرایی اندیشه هایش را بیان می کند، اما سیستم مذکور را کافی نمی داند و آن را به توضیح امر شدن، نه بودن، محدود می بیند. جهان‌شناسی ارسطویی که مبتنی بر هدف‌دار\*\*\*\* بودن طبیعت‌هاست، تنها امر شدن، تغییر و حرکت را مدلل می سازد، و به امر بودن کاری ندارد. امر بودن و علت العلل یا وجود حقیقی، در بخش مهمتری از فلسفه باید مورد بررسی قرار گیرد که کندی به آن نام فلسفه الاولی می دهد. او می گوید فلسفه الاولی دانش حقیقت اول است که علت همه حقیقتها می باشد.

با کمی تأمل در این رویکرد کندی و توجه او به موضوع علت العلل، می بینیم که بحران ناشی از تضاد میان فلسفه طبیعت‌های ارسطویی امر اعتقاد به جهان به عنوان محدث را به گونه‌ای حل کرده است. اما کندی به خوبی می داند که هرگونه پیشرفت در فلسفه الاولی و طرح مفاهیم جدید در آن غیر ممکن می باشد. آنچه را که ما می توانیم بدانیم این مطلب است که حقیقت اول یا خداوند وجود دارد، همین و بس. یعنی ذات اقدس الهی آن چیزی است که این جهان آن چیز نیست. بنابراین زبان فلسفی شامل منطقی و آنالیز، قاصر است که از عهده تبیین خصوصیات او برآید. برای توصیف ذات خداوند تنها به تمثیل و استعاره و صنعت‌های شعری باید متوسل شد. همین اندیشه کندی را رازی به طریق دیگری مطرح می کند و فلسفه ارسطویی را نارسا و غیر قابل قبول می خواند. رازی می نویسد:

«ارسطو طبیعت را دارای روحی می‌داند که در اجزای آن حضور دارد، و همین روح است که به طبیعت خرد و قدرت انتخاب می‌بخشد. این نظر ارسطو بکلی باطل است، زیرا منطقاً نمی‌توان قائل شد که یک چیز بدون روح است، دارای روح باشد... در پاسخ به جالینوس (رازی به ذکر آرای کسانی می‌پردازد که مشی ارسطویی داشته‌اند) باید گفت که او طبیعت را به دو صورت کاملاً متناقض توصیف می‌کند. از طرفی او می‌گوید، خلق دندان و دهان به وسیله طبیعت از روی قصد و هدف انجام می‌گیرد، و از طرف دیگر اشاره می‌کند که فقط روح اختیار آن را دارد که حرکت کند. اگر فقط روح است که آزادی انتخاب دارد، آنگاه نیز همان است که می‌تواند دارای قصد و هدف باشد. او (جالینوس) می‌گوید: طبیعت به موجودات زنده قدرت، حرکت و فعالیت می‌دهد. اما حقیقت امر درست برعکس این قضیه است، بدین صورت که فقط یک موجود زنده می‌تواند طبیعت را به حرکت در آورد» (۳)

ابن سینا که او را مهمترین فیلسوف مسلمان دانسته‌اند، نیز استحکام فلسفه ارسطویی را مورد تردید قرار می‌دهد. او با این فلسفه یکی هم از طریق مکتب فلاسفه مسیحی عرب در بغداد (قرن پنجم) که المغربیون می‌نامد، آشنا شده است. در سطور گذشته تلویحاً یاد آور شدیم که ارسطو امکان یک علت العلل را که به خود وابسته باشد، نفی می‌کند و قائل می‌شود که یک روح کلی یا جهانی وجود دارد و مشترک میان طبیعت و متحرک وابسته به خود، می‌باشد. این نظر ارسطو که در کتابهای متافیزیک او بیان شده، با نظرش که طبیعتها هدف دار هستند (در فیزیک)، هماهنگی کامل دارد. ابن سینا سعی در اثبات این معنی دارد که ارسطو و شارحان فلسفه‌اش راه را اشتباه رفته‌اند و منشأ حرکت را در ارتباط با امر شدن و نه بودن، جستجو کرده‌اند.

ابوبشیر که یکی از اینگونه شارحان است، درباره طبیعت می‌گوید که در همه چیز هست، یا اینکه وجود پیدا می‌کند، همچنین طبیعت آن چیزی است که اشیاء حیوانات و غیره را به وجود می‌آورد بعلاوه امکان دارد که طبیعت به ابزاری در دست خداوند تشبیه شود که امر حرکت و تغییر را مستمر می‌سازد و تداوم می‌بخشد. در هر صورت طبیعت (حقیقی یا مجازی) فرمها را خلق می‌کند که به نوبه

خودشان زمینه را برای پیدایش روح در جسم، فراهم می‌نمایند. واضح است که اینجا ابوبشیر نقش مستقیم و مطلق خداوند را به عنوان خالق طبیعت و جهان، به گونه‌ای مورد تردید قرار می‌دهد. ابن سینا تفسیر ابوبشیر از طبیعت را فریاد می‌کند و می‌گوید:

«بعضی گمان می‌کنند که حرکت طبیعت از خود آن ناشی می‌شود و محتوم است. اشکال سخن این افراد در این مطلب است که میان واجب نسبی و واجب مطلق هیچ فرقی قائل نمی‌شوند. من به ابوبشیر پاسخ می‌دهم که اگر برای جهان واجب است که به صورتی باشد که هست، و حرکت در آن به نحوی صورت بگیرد که می‌گیرد آنگاه نقش علت اول در چنین جهانی چیست. او (ابوبشیر) ممکن است بگوید، نقش علت اول نگهداشتن جهان به صورتی که هست، می‌باشد. این حرف بی‌معنی است، زیرا نقش علت اول حرکت بخشی به جهان و نیز ضروری ساختن آن حرکت برای جهان است. اینگونه افراد از طرفی ضروری بودن حرکت را در جهان به خود جهان نسبت می‌دهند، ولی از طرف دیگر، تداوم حرکت را منوط به عامل دیگری می‌دانند اما اصولاً ضرورت حرکت را که می‌گویند در خود متحرک است، فاقد این امکان می‌باشد که حرکت را بطور مستمر نگاه دارد.»<sup>(۴)</sup>

قبل از ارسطو، فلسفه بر یک روش استدلالی جامع و قوی مبتنی نبود. مهمترین دستاورد فلسفه سقراط و افلاطون در روش‌شناسی \* همان دیالکتیک است که ریشه در تکنیکهای کلامی سو فسطایان دارد. ارسطو به موضوعاتی نظیر منطق و فن و تحلیل \*\* و غیره پرداخت و رساله‌های ارزشمندی را به وجود آورد. در حقیقت ارسطو بانی فلسفه به عنوان یک دستگاه منظم و منسجم می‌باشد. ماده خام مورد استفاده در چنین دستگاهی، فکر و اندیشه است. فلاسفه مسلمان به اهمیت این نکته که کار ارسطو و شارحان رسمی است، وقوف داشتند و بعلاوه دریافته بودند که روش استدلال صحیح و علمی، همان روش استدلالی ارسطو \*\*\* می‌باشد. با وجود این اینگونه فیلسوفان اندیشه‌های ارسطو را

راجع به منشا جهان غیر اصولی از شیبایی کرده و تلاش نموده‌اند، تا ثابت کنند که موضوع از محمول\* جدا و نسبت به آن برتر است. در سیستم فلسفی ارسطویی این دو از یکدیگر جدا نیستند، و رابطه میان علت و معلول، رابطهای درونی می‌باشد.

ماحصل سخن تا اینجا بدین صورت است که سنت کلامی و متکلمان از ابتدا درگیر بحران جبر و اختیار بودند. بحث جنجال برانگیز را قدریه و معتزله و به طرفداری از این نظر که بشر صاحب عزم و اختیار است، آغاز کردند. مخالفان، موضوع محدث بودن جهان، انسان و عمل او را در برابر قدریه و معتزله مطرح نمودند. در این هنگام تفسیرهایی راجع به کلمه قرآنی «کسب» به میان آمد، و غزالی و دیگران با طرح مثال غلام و آقا، به بحران خاتمه دادند. اعتبار عمل بنده به واسطه قصد و نیت آفایش تعیین می‌شود. اما بنده در اطاعت امر آفایش مختار می‌باشد. او (بنده) در این اطاعت امر، چیزی را کسب می‌کند. چنانچه متذکر شدیم چنین اندیشه‌ای به اندیشه‌های اشراقی شباهت تام و تمامی داشت، و تصادفی نیست که غزالی اشراق را می‌ستاید و به عنوان راه نجات معرفی می‌کند. فلسفه نیز با بن بست مواجه بود. فلسفه رسمی که به تفکر ارسطویی و شارحان بستگی داشت، منشاء جهان را از طبیعت جدا نمی‌دانست.

چنین بحثی بر پایه‌های محکمی استوار نبود، و فلاسفه مسلمان در نشان دادن این معنی بسیار دقیق عمل کرده‌اند. اینان با نفی سیستم ارسطویی و نفی این مطلب که اصول فلسفه طبیعی متقن هستند، به یکباره خود را در کانون اندیشه‌های اشراقی احساس کردند. اگر طبیعت وابسته است، آنگاه فلسفه طبیعی از ارزش کمتری نسبت به فلسفه‌ای برخوردار است که کندی به فلسفه الاولی تعبیر می‌کند، آنگاه فلسفه الاولی را به روش استدلالی نمی‌توان تبیین کرد، و به زبان تمثیل و استعاره که مولانا و شمس برگزیدند، باید روی آورد. کتاب حی بن یقظان ابن سینا، بهترین گواه برای درستی و صحت این نظر می‌باشد. در این کتاب ابن سینا اشراق را مورد تحسین قرار می‌دهد. (۵)

همان تمایل نهایی که در پایان سیر علوم عقلی به سوی اشراق در بزرگانگی چون غزالی و ابن سینا سابقه داشته است، عالمی فقیه و متکلم همچون مولوی را به وادی عرفان و عشق می‌کشاند این تمایل سابقه‌ای دیرین داشته و دیدار با شمس اوج ماجراست که این تمایل تدریجی و دیرین، آشکار می‌شود.

پدر مولوی، بهاء الدین، عارف بود و بنا به برخی روایات او از نظر روحانی به مکتب احمد غزالی وابسته است.<sup>(۶)</sup> برهان الدین محقق ترمذی از مریدان بهاء‌ولد به آشنا ساختن جلال الدین با علم لدنی و رموز عمیق‌تر زندگی عارفانه پرداخت. برهان الدین دریافت که شاگردش به مجموعه آثار منتور پدر یعنی (معارف) علاقه‌مند است. روایت شده که برهان‌الدین، جلال الدین را وادار به چله نشینی بسیار کرد تا اینکه به عالیترین درجات اشراق دست یافت و به توصیه برهان‌الدین مدتی را در سوریه سر آورد تا مشایخ صوفیه را ملاقات کند. سپس‌الار نقل می‌کند که وی در دمشق با ابن عربی، سعدالدین حموی، اوحدالدین کرمانی و بسیاری دیگر از صوفیان حلقه ابن عربی دیدار کرد.<sup>(۷)</sup>

### سابقه دیدار شمس با مولانا

گفته صریح شمس در مقالات مسلم می‌دارد که آشنایی شمس با مولانا سابقه پانزده شانزده ساله داشته است. او در طی این سالها مولانا را می‌شناخت و مراقب حالات وی بود اما ظاهراً این آشنایی یک طرفه بود. مولانا او را نمی‌شناخت یا اگر هم می‌شناخت از حقیقت احوال او بی‌خبر بود و او را در خور اهمیتی چندان نمی‌دید. شمس نه تنها خود مولانا که پدر او و لولای او سید برهان‌الدین محقق، معروف به سید سرداران و عده‌ای از تبار اصحاب او مانند شیخ صلاح‌الدین زرکوب و شیخ ابراهیم را می‌شناخت و دیگران که او را نمی‌شناختند بحثی نیست. چون او خود می‌گوید که: «با هیچ خلق سخن نگفتم‌ام الا با مولانا».<sup>(۸)</sup>

در این که در این مدت پانزده شانزده ساله چرا شمس با مولانا برخورد نمی‌کند جواب آن است که مولانا بایستی بماند و آن قدر پخته شود تا بتواند شمس را دریابد. آمدن به سراغ مولانا ملازمه داشت با آفتابی شدن شمس، یعنی پرده از

روی کار خویش برداشتن و باز نمودن خود و سخن گفتن با اصحاب مولانا و در افتادن با آنان که مریدان دیرین سلطان العلماء بودند. مریدانی که خانه و زندگی خود را در خراسان رها کرده و در رکاب وی تا بلد روم و قونیه آمده بودند و فرزند او را که در آن شهر اسم و رسمی پیدا کرده بود، می پرستیدند. باید صبر می کرد و منتظر می ماند تا مطمئن شود که اگر خود را با غوغای مریدان درگیر می سازد، باری تیرش در مولانا به هدف خواهد نشست: «من بر این بودم و بدین آمدم که اگر در مریدان وفا بود، و اگر نبود؛ چون مولانا به دست است» (۹)

شمس می گوید مولانا هم باید مثل آن روسها لباس بپوشد و مدتی به کبریت فروشی تن دهد تا «پاره ای از آن انانیت کم شود، را مسلمانی بر او پیدا آید» و «تا بدانی که این علمها را به اندرون هیچ تعقلی نیست» (۱۰)

شمس می خواهد همه هستی مولانا را مسخر خود گرداند. کافی نیست که مولانا دست از اعتبارات و تعقلات اجتماعی خود بشوید، مریدان را به حال خود گذارد. فقیه شهر باید بلند شود و در حلقه سماع در آید و برقصد. اینها گفتنش آسان است و به کار بستنش سخت است. (۱۱)

از بعضی از سخنان مولوی بر می آید که او از اختلافات و مباحثه بین جبری و قدری مانده و آزرده بوده و راهی تازه می جست از این رو می گوید در غزل من جبر و قدر هست از این دو بگذرد و این بحث جز شور و شربه همراه ندارد (۱۲) و ملاقات با شمس گویی راهی برای فرار از این بن بست بوده است که گوید از مباحثه درگذرید و به شمس که بازتاب نور واحدست بپردازید:

کمال وصف خداوند شمس تبریزی گذشته است ز او هام جبری و قدری

فخرالدین رازی فیلسوف و مفسر قرآن و در دوران کودکی جلال الدین یکی از علمای شهر بود. او قلباً با فلسفه و نزدیکی معقولات با دین مخالف بود. این نگرش را که پیش از این، در یک سده قبل، در اشعار سنایی آشکار گشته بود، جلال الدین هم به ارث برد و دوستش شمس الدین که زازی را «کافر سرخ» می خواند، این طرز فکر را قویتر ساخت. نیم سده پس از مرگ رازی، مولانا جلال الدین از سرودن این بیت مثنوی پرهیز نکرد که:

فخر رازی زازدار دین بدی (۱۳)

اندر این بحث از خرد ره بین بدی

درباره اولین ملاقات مولوی با شمس گفته‌اند که: شمس از مولوی سؤالی کرد بایزید بزرگتر بود یا محمد؟ چون مولانا جواب داد که محمد ختم پیغمبران بود و او را بایزید چه نسبت؟ شمس پرسید پس چرا محمد «ما عرفناک حق معرفتک» می‌گوید و بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» بر زبان می‌آورد. مولانا پس از آن این پاسخ را می‌دهد: «بایزید تنگ ظرف بود به یک قدح که درکشید عربده آغاز کرد» و «محمد دریانوش بود هر چه در می‌کشید تشنه‌تر می‌شد» (۱۴)

دقت در پرسش و پاسخ نشان می‌دهد که مباحث مربوط به شناخت باری دغدغه ذهنی عالمان و عارفان زمان بوده است. شاید مهمترین تأثیر در تغییر نگرش مولوی و گزینش راه تازه و شکستن بن بست موجود فکری نه دیدار بلکه همان سخن نخستین شمس باشد که به یکباره مولوی را در خود فرو برده باشد که حاصل سالها تعقل و اندیشه در علم ظاهری ایجاد بن بست بود که با تأمل در سخن شمس به نقل از بایزید این مانع برداشته و راهی برای خروج از تنگناها یافته می‌شود.

### حاصل خلوت مولوی با شمس

حاصل خلوتهای مستمر و صحبتهای طولانی «مولوی» با شمس تبریزی آن شد که مولانای روم طریق علم بحشی را در نیل به حق کلی مسدود دید و تنها علم کشفی را که از وجد و حال و عشق و جذبه حاصل می‌شد وسیله نیل بدان یافت و کوشید تا جاه فقیهانه مولانایی و حشمت قبل و قال سلطان العلمایی را در موج شعر و حال، خفه و خاموش کند و از طریق از خودرهایی و نیل به فنا، به آنچه مطلوب واقعی عالم و عارف و زاهد و صوفی چیزی جز آن نیست، دست یابد.

آنچه مولانا را در وجود شمس بدانگونه حیران و فانی ساخت، تأثیر فوق العاده‌ای بود که او در رهانیدن وی از علم ظاهر و معرفت بحشی داشت برخلاف برهان محقق... که وی را از تلقین علم باطن به تکمیل علم ظاهر هم تشویق کرده بود. (۱۵)

از مهمترین مباحثی که در حوزه علوم ظاهری بویژه فلسفه مطرح بود علت اول و فاعل حقوق سلسله اسباب و جبر و قدر بود.



## مروری بر مهمترین اندیشه‌های فلسفی و کلامی مولوی

علت اولی از نظر مولوی آنچه در عالم اتفاق می‌افتد فاعل واقعی خداست چراکه اسباب و علل را وی به وجود می‌آورد و عزل و خرق سببها هم کار اوست. اینکه خداوند خود را سميع و بصير خوانده است اشارت بدان است تا انسان وی را همواره بر اعمال خود شاهد و ناظر بداند و «ور نه علت اولی که باحث فلسفی بر ذات وی اطلاق می‌نماید مثل همان لفظ علت متضمن سقم و فناست و البته نارواست و دون مقام عظمت و جلال حق است.» (۱۶)

### فعل ما و صدور از جانب حق و سلسله اسباب

فعل ما هر چند قائم به ما و مسبب به اسباب است، در واقع وجود ما و حصول اسباب هیچ یک موجب کافی در ایجاد آن نیست. چنانکه اعراض قائم به جوهر هستند اما جوهر خالق آنها نیست فقط محل آنهاست فعل ما و اختیار ما قائم است اما وجود ما فقط محل آنهاست. صدور آنها از حق است و قدرت و اختیار ما در مرتبه وجودی ما تأثیری در ایجاد آنها ندارد.

کار حق مقید و موقوف به اسباب و علت نیست و در عالم هر چه هست و هر چه نکون می‌یابد حکم و تقدیر اوست. خود قابلیت هم عطای اوست و اگر شرط قابلیت مربوط به ماسوای او می‌بود هیچ معدومی به هستی نمی‌آمد.

قدرت بر خرق سببها و نفوذ در ماوراء حس مرتبه‌ای است که هر کس جانش از حکم طبایع بیرون نیست، بدان راه ندارد؛ از این رو فقط وقتی انسان تولد ثانی می‌یابد و از مشیمه دنیای حس و عالم اسباب رهایی می‌یابد می‌تواند پای بر فرق علتها بگذارد و از قید قشر و غلاف عالم حس رهایی بیابد و آنگاه دیگر علت پرستی را کیش و آیین خود نمی‌سازد و خدا را هم علت اول نام نمی‌نهد.

توجه به سبب نباید انسان را از سبب گردان که هم سبب ساز و هم سبب سوزست غافل بدارد، اما اینکه سنت الهی بر آن جاری است که جریان امور از طریق اسباب و وسایط نفاذ دهد برای آن است که دور غفلت در عالم استمرار یابد و طالب

همواره بتواند مطلوب و مراد خود را به نحوی دنبال کند ورنه اراده حق البته از عزل سبب معزول نیست و برای وی همیشه ممکن است که بر خلاف آنچه عادت طبیعی می خوانند هوا و نار را سفلی کند و آب و خاکی را علوی گرداند.

عارف البته در عالم اسباب توقف ندارد چراکه وی به ماسوی ناظر نیست و از طریق معلول به دنبال علت نمی گردد. برای او بین اسباب بعید و اسباب قریب تفاوت نیست تا چون به سبب قریب درنگرد فعل و اراده انسان را ببیند و حکم به جبر اختیار کند و چون به سبب بعید درنگرد فعل و اراده انسان را نبیند و حکم به جبر نماید. وی چون همه عالم را در نور حق مشاهده می کند و در هر چه می نگرد اول خدا را می بیند پس وجود اسباب را قابل ملاحظه نمی یابد.

پس عارف که با این نظر به عالم نگاه می کند انسان را در فعل خویش «مختار مضطر» می یابد که آنچه بر دست او می رود جز حکم و مشیت حق نیست و معلوم است که وقتی صاحب این رتبه می گوید «مارایت شیئا الا و رایت الله قبله» جای تعجب نخواهد بود. (۱۷)

## استمرار ملاقات با شمس

مولوی در برخورد اولیه و در استمرار خلوت با وی در می یابد که سالها که بر اثبات وجود خالق استدلال می کرده، بر بیراهه می رفته او اکنون با شهود بی واسطه می تواند به مظهر او عشق بورزد و بدو پیوندد و به همین لحاظ از شمس به «سرور پادشاهان معشوقان در مرتبه آخرین» تعبیر می کند و برای جبران همین خسران گذشته است که «فلاسفه آماج اصلی حملات مولوی اند، فیلسوفک یا فلسفی که مولوی گاهی فیلسوف را چنین می خواند، تنها نقشی ظاهری بر دیوار را می بیند و نمی فهمد حتی کمتر باور می کند که نخل با محمد (ص) سخن می گوید: زیرا او تنها بر حسهای خود اعتماد دارد و صدای روحانی باطنی هر حادثی را نمی شنود.» (۱۸) مولوی با برداشت قرآنی که:

جمله قرآن هست در قطع سبب عز درویش و هلاک بولهب  
 بر خلقت بی واسطه آفریدگار تأکید می کند و از نظر او علل ثانویه حجابهایی

هستند که ما را از نظاره او باز می‌دارند یکتا پرست حقیقی کسی است که همه عالم را ظهور و تجلی او ببیند و اسباب و واسطه را به کناری بنهد و این اشارت همان سخن غزالی است که بارها در احیاء العلوم بیان کرده است.

به ساقی در نگر، در مست منگر  
به یوسف در نگر، در دست منگر

۱۱۰۰۰/۱۰۴۴/۲۵

خداوند قادر است که کوهها را مانند پشم زده متلاشی کند و لخته‌ای خون را در ناف غزال مشک خوشبو گرداند.

ز عین خار بینی شکوفه‌های عجیب  
ز عین سنگ بینی که گنج قارون است  
که لطف تا ابد است و از آن هزار کلید  
نهان میانه و سفینه نون است

۵۱۶۸-۹/۴۸۵/۱۵

لطف آفرینش همواره می‌تواند شگفتیهای بیشتری را ایجاد کند. (۱۹)

## عقل و دلیل

ابزار اصلی اقامه دلیل عقل است و در نظر عرفا عقل جزئی بین و ظاهر نگر شیطانی است. اقبال هم به پیروی از مولوی عقل بدون عشق را بیماری شیطانی عالم می‌داند. مرضی که نه تنها سبب سقوط بشر می‌شود بلکه هر چیز زیبا را هم ویران می‌سازد. چشم عقل نمی‌تواند زیبایی نهان در پس پرده ظاهر را که همچون نفخه ربانی در پس هیأت ظاهری آدم نهان بود، تشخیص بدهد. (۲۰)

عقل به عنوان ابزار سیر استکمالی در مراتب علم ظاهری کارساز است و به انواع دانش و تحقیق و کسب علم مشغول می‌شود:

عقل دو عقل است اول مکسبی  
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر  
که در آموزی چو در مکتب صبی  
از معانی و ز علوم خوب و بکر  
عقل تو افزون شود بر دیگران  
لیک تو باشی ز حفظ آن گران  
عقل دیگر بخشش یزدان بود  
چشمه آن در میان جان بود

در مقابل عقل مکسبی، عقل کلی هم وجود دارد که نورش آفاق را منور می‌کند. عقل جزوی فقط دفترها را سیاه می‌کند. عقل آفاق دارد پرزماه

مثنوی دفتر ۳/۲۳۴

مولوی در نهایت سیر استکمالی دانش با ابزار عقل به جایی می‌رسد که عقل جزوی را همچون وزیری می‌داند که برای اداره مملکت به کار می‌آید یا شحنه و پاسبان است لیکن آنگاه که درخشندگی شمس پدید آید، پاسبان و شحنه به چه کار آید و با این بیان مولوی می‌گوید وقتی شمس تبریزی مظهر معشوق ازلی در نظر باشد تعقل با عقل جزوی به چه کار آید و در اینجا است «عقل همچون سایه‌ای است که وقتی آفتاب حق پدیدار می‌شود. سایه همچون شمع پیش آفتاب نابود می‌شود» (۲۱) و آفتاب حق در منظر حق که دل است، دیدنی است؛ جایی که حق در آن نظر می‌کند دل حقیقی همچون آینه است که مولوی در تمثیل نقاشی چینیان و رومیانی که دیوار را صیقل دادند برای آنکه نقاشی چینیان در آن منعکس شود، بخوبی تجسم کرده است با پرهیز و ریاضت و عبادت و نیکی است که آدمی در دل علوم انبیا را «بی کتاب و بی معبد و بی اوستا» می‌بیند و کسی که با عشق او می‌بیند و سرانجام عاشق رابه فناء معشوق سوق می‌دهد.

ببینی اندر دل علوم انبیایی بی کتاب و بی معبد و بی اوستا

مثنوی دفتر ۱/۲۴۶

دل مثل روزنست، خانه بد و روشنست تن به فنا می‌رود دل به بقا می‌رود

۹۴۱/۸۹۸/۲۵

مولوی در واقعه معراج پیامبر در بیان ناتوانی عقل در سیر کمالی، جبرئیل را که راهنمای سفر پیامبر بود، کنایه‌ای از عقل می‌شمارد که نمی‌تواند از اندازه معینی تجاوز کند. عقل هر چند همچون جبرئیل راهنمای سفر علمی است لیکن آنجا که راز عشق را بازگو می‌کنند، عقل نامحرم است. همچنانکه جبرئیل گفت: «لودنوت اغلّة لا حرقّت» بنابراین باید ابزاری دیگر جست و آن دل است.

## مولوی و دل

مولوی در تفسیر «القلوب تتشاهد» پس از بحثی کافی می‌گوید: «خداوند اقسام نعمتهای این دنیا را به بنده نشان می‌دهد و حق آنها را در نظر او می‌نمایاند و مصور می‌گرداند پس یتیم شود او را که خوف از خداست و امن از خداست و همه راحتها و مشاهدات از خداست و اکنون این خوف او را به خوف خلق نماید زیرا این مشاهده به دلیل نیست چون حق معین به وی نمود که همه ازوست. فلسفی این را داند اما به دلیل داند. دلیل پایدار نباشد و آن خوشی که از دلیل حاصل شود، آن را بقایی نباشد. تا دلیل را به وی می‌گویی گرم و خوش و تازه می‌شود و چون ذکر دلیل بگذرد، گرمی و خوشی او نماند،<sup>(۲۲)</sup> تنها عشق است که جاودان و ماندنی است.»

چند ازین قبل و قال؟ عشق پرست و بیال تا تو بمانی چو عشق در دو جهان بی زوال

۱۲۲۹۱/۱۳۵۲/۳۵

زبان تشبیلی مولوی در انتساب بی واسطه اعمال به خداوند متنوع است از جمله گوید:

جمله جواب و سؤال زوست، منم چون رباب می‌زندم او شتاب زخم که یعنی بنال

۱۲۲۹۵/۱۳۵۲/۳۵

نظر مولانا به بعضی از آلات موسیقی به تصویر آفرینی می‌انجامد که در نهایت قدرت و اراده معشوق را بدون هیچ واسطه‌ای القامی‌کند و این همان اندیشه معروف عرفاست که همه جز او هیچند. «صدای تار در فرمان معشوق است. ناله چنگ را که عاشق در عشق او می‌نوازد به فرمان او ناله سر می‌دهد»

چنگ و قانون جهان تارهاست ناله هر تار در فرمان تو

۲۲۵۸۵/۲۲۲۳/۵۵

\*\*\*

چنگ را در ره عشق او از بهر آن آموخته کس نداند حالت من ناله من او کند.

۱۲۸۰۷۴۱/۲۵

## مولوی و جبر و اختیار

مولوی در بحث و جدالهای فلسفی و کلامی در دوره‌ای از زندگی خود درگیر بوده است و تأملات وی در این موضوعات در مثنوی جلوه کرده است. او در موضوع جبر و اختیار بحث کرده و سرانجام راه میانه را برگزیده است و سرانجام از خداوند آرزو کرده است که او را از این حالت دودلی و هول و هراس نجات دهد، دل او را سرشار از جذب و عشق کند تا بی واسطه بدو بپیوندد و در ملاقات با شمس گویی به آرزوی خود رسیده است.

مولوی در مقابل اندیشه اختیار مطلق معتزله و جبر مجبره و عقیده جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند اختیار را برگزیده است بیان تمثیلی مولوی در قدرت خالق و اختیار مخلوق با الهام از آیه «و ما رمیت اذ رمیت»

گفت اینزد ما رمیت اذ رمیت	تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
ما کمان و تیراندازش خداست	گر بپرانم تیر آن نی زماست
حمله مان از باد باشد دم به دم	ما همه شیران ولی شیر علم
جان فدای آنکه ناپیداست باد	حمله مان از باد و ناپیداست باد

مثنوی دفتر ۱/۶۱۵

و در بیانی کلی تر اعتقاد به اختیار را فطرت و سرشت بشری می‌داند:

قدرت خود را همی بینی عیان	در هر آن کاری که میلست بدان
اندر آن جبری شوی کاین از خداست	در هر آن کاری که میلست و خواست

مثنوی دفتر ۱/۶۳۵

مولوی در رفع شبهه توهم اختیار بدین نکته اشاره دارد که جبر اصل نیست و اختیار هم پندار باطل نیست. حالت اضطرار را در حوادثی از قبیل بیماری گوشزد می‌کند و این نکته را یادآور می‌شود که احساس اختیار در ژرفای وجود انسانهاست و مواقع اضطرار نمود پیدا می‌کند.

می‌کنی از جرم استغفار تو	آن زمان که می‌شوی بیمار تو
می‌کنی نیت که بازآیم به ره	می‌نماید بر تو زشتی گنه
جز که طاعت نبود کاری گزین	عهد و پیمان می‌کنی به بعد از این

مثنوی دفتر ۱/۶۲۴

بسیاری از فلاسفه اسلامی بویژه امامیه از قبیل خواجه نصیر طوسی و قطب الدین محمد رازی در مسأله جبر و اختیار همان مسلک امر بین الامرین و حالت ما بین جبر و اختیار را اختیار کرده‌اند. ملاصدرای شیرازی نیز با مسلک مختار مولوی نزدیک گشته به طوری که می‌توان گفت پیرو مکتب و مسلک او شده و حاجی ملاحادی سبزواری نیز از خواص و اتباع فلسفه ملاصدرا بوده است. (۲۳)

مولوی در مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر پافشاری کرده و در شش دفتر مثنوی بنا به مناسبتی اثبات اختیار کرده است. دلایل مولوی:

۱- اختیار امری وجدانی است ۲- تردید و تردد در امور دلیل اختیار است. ۳- تفاوت واضح بین حرکت دست مرتعش که مرض رعشه دارد با حرکت دست کاتب. ۴- امر و نهی و وعده و وعید و ثواب و عقاب بر شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترک نداشته باشد، قبیح است. ۵- حالت ندامت و پشیمانی و خجلت و شرمساری دلیل اختیار است.

مولوی حتی برای حیوانات اختیار قائل است، لیکن او اختیار بشر را مقهور اختیار خالق می‌داند و در بیان ضعف و در بیان ضعف و زبونی انسان در مقابل دستگاه خلقت بدین نکته اشاره دارد که انسان نباید به اختیار نیم بند خود که یک پایه آن روی اضطراب و اجبار است، مغرور شود و خود را فعال مایشاء بداند. (۲۴)

جالب آنکه سرانجام مولوی از دست اختیار نالیده و به خداوند پناه برده است که او را از شر این اختیار نجات دهد و روح او را باده‌ای از خمخانه غیب بچشانند که وی را به عالم بی‌اختیاری جنون و مستی عشق الهی بکشاند. (۲۵)

مولوی در باطن تمنا می‌کند و ما را نیز تشویق می‌کند که در عشق الهی به حالت جذبه برسیم اما این حالت آنگاه دست می‌دهد که سرمست از باده معنوی با بیخودی کامل از اختیار نیمه بند رهایی یابیم.

جهد کن کز جام حق یابی نوی  
بیخود و بی اختیار، آنگه شوی  
آنگه آن می‌با بود کل اختیار  
تو شوی معذور مطلق مست وار

مثنوی دفتر ۵/۳۱۰۵

اگر سالک به مقام فناء فی الله و معیت با حق که آخرین مقام وصول سالک

است نرسیده باشد حالت اختیار در خود احساس می‌کند اما چون به آن مقام رسید که یقینات او در هستی مطلق مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد. (۲۶)

## ورای جبر و قدر

انسان تا وقتی در عالم توقف دارد به آنچه ماورای اسباب است ناظر نیست چون بر عقل جزوی تکیه دارد. در تفریر این معنی مولانا تمثیل معروف غزالی را در باب مور و نقش خط یاد می‌کند که مراتب ادراک خلق را نشان می‌دهد و اینجا موری که بر روی کاغذ می‌رود چنان حرکت قلم را بر کاغذ می‌بیند، نقش خط را که بر کاغذ ترسیم می‌شود به آن منسوب می‌دارد، اما مور دیگر که چشم تیزتر دارد آن نقشها را نه از قلم بلکه از حرکت انگشت می‌بیند. مور دیگر که ازین دو تیزتر باشد، بازو را در ورای انگشت می‌بیند تا مهتر موران که در ورای جسم خط نویس عقل و جان آدمی را ببیند و نقش خط را بدو منسوب می‌دارد اما باز ازین نکته غافل می‌ماند که عقل و جان هم بی آنکه تقلیب خداوند در کار باشد فاقد روح و تأثیر است و از این حیث با جماد تفاوت ندارد. (۲۷)

باری همیشه توقف در اسباب است که جبری می‌خواند و قدری را به قدر می‌کشاند چرا که جبری می‌پندارد فعل و خواست او نقشی در نیل به مقصود ندارد و آنچه شدنی است اسباب آن بدون خواست و مراد وی آماده گشته است و قدری هم گمان می‌کند تا خود اسباب را بجوید بدانچه مقصود اوست نمی‌تواند دست بیابد، و بدینگونه توجه به اسباب و تفکر در منشأ و تأثیر آن انسان را با مسأله جبر و قدر مواجه می‌کند و احساس اختیار و مسؤلیت انسان هم جبر مطلق را در آنچه به افعال او مربوط است، محل نفی یا تردید می‌سازد.

پس از مرور دیدگاههای اصلی مولوی در مباحث عمده فلسفی است که می‌توان نظریه عشق مولوی را درک کرد که بنیان علت و عقل و جبر و قدر را فرو می‌ریزد و دیوار دویبت را ویران می‌کند.



## مولوی و عشق

عشق به حق کامن در عبد، و با وسائل خاص ظاهر می شود. مولانا عارف کاملی بود که با شمس الدین بر سبیل اتفاق مواجه شد و آنچنان استعداد ذاتی و مقام حال او مستعد جهش و جذب و آماده از برای جرقه‌ای بود که خرمن وجود او را بسوزاند و تبدیل به شعله تابناک کرد. چه بسا نزد مولانا نیز حقایقی بود که شمس بعد از انقلاب احوال دوست و مرید خود می توانست از آن تأثیر پذیرد.

نظریه عشق را هم مولوی در پایان راه پر نشیب و فراز قیل و قال مدرسه و مرور سنت فلسفی گذشتگان و توجه به تنگناهای آن ابراز می دارد و: «مولانا جلال الدین رومی عشق را در همه اشیا ساری می داند و ظهور سلطان عشق در مملکت وجود انسان احکام و ظهورات و بروزاتی دارد که مولانا به مناسبت در مثنوی و غزلیات پرده از این راز بر می دارد و رهنما و قائد او عشق است و گرمی عشق ظهور احکام عشق و معشوق در وی شور و حال غیر قابل توصیف پدید آورده است و در سراسر عالم بحقیقت عشق را مشاهده می نماید و جلوه‌ای کاملتر از این حقیقت را در شمس الدین تبریزی که وی را نور مطلق و «آفتابی از انوار حق» توصیف می نماید و مرتبه‌ای نازلتر از این حقیقت را در «شه حسام الدین که نور انجم است» می یابد و بالاخره به زلف عشق از مظاهر عبور می کند. لازمه ظهور تام سلطان عشق آن است که تعینات شمسی و نجمی را از قلب او بر می دارد و جز عشق همه را موهوم می بیند. (۲۸)

پس از یادآوری سابقه گرایش مولوی به عشق و یا به تعبیری علم باطن و یا کشف و شهود و یا دانش بی واسطه است که می توانیم احساس کنیم که این نیروی شگرفی که در شمس بوده است به یکبارگی مولوی را دگرگون نکرده است. زیرا بسیار سالها باید صبر کرد تا انسانی خام پخته شود. سنگی خارا به لعل و یاقوت و گهر بدل گردد. جلال الدین هم همین اعتقاد را درباره شمس دارد:

شمس تبریز که سرمایه لعل است و عقیق ما زو لعل بدخشان و عقیق یمین

برای ادامه شناخت است و مولوی در این میدان بی همتاست. **قیسقه و رزیه نامه**  
که بهیناب او در هستی مطلق مستهک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد. (۲۶)

## بیان تمثیلی مولوی

وقتی که سیر معرفت و شناخت عقل در نهایت سیر تکاملی و نهایی علوم ظاهری به نهایت می‌رسد و کمیت عقل لنگ می‌ماند آنجاست که باید به ابراز عشق پناه برد و در اینجاست که مولوی صور خیال تمثیلی و استعاری و تشبیهی عشق را حتی از همان مشاهدات معمولی پیرامون خود می‌گیرد و در القای بیان عاشقانه خود سود می‌جوید. دیدار مصادره کالای مردم او را به یاد شحنه می‌اندازد و عشق را به شحنه تشبیه می‌کند که حکم به مصادره همه دنیا می‌کند.

شحنه عشق می‌کشد از دو جهان مصادره	دیده و دل گرو کنم بهر چنان مصادره
عشق شهیت چون قر، کیسه گشاو سیمبر	سیم برده به سیمبر نیست زبان مصادره
هر چه برد مصادره از تن عاشقان گرو	باز رسد به کوی دل نورفشان مصادره
فصل بهار را بین، جمله به باغ و ادهد	آنچه زیباغ برده بد ظلم خزان مصادره
دیده و عقل و هوش را شب به مصادره برد	صبح دمی ندا کند باز ستان مصادره

مولوی در تعبیرات خود گاه به وجود شمس الدین به عنوان شخصی حقیقی نظر دارد لیکن بارها شمس الدین آفتاب حق را تداعی می‌کند و در گذر راز و نیازهای عاشقانه با معشوق ازلی شمس استعاره از وجود پروردگار می‌شود که در دستگاه علم ظاهری باید به دنبال اثبات آن بود و برهان فلسفی و کلامی بر آن آورد. لیکن در مکتب عشق می‌توان بدان عشق ورزید و عاشقانه با وی متحد شد. همچنانکه مولوی با مظهر او یعنی شمس الدین یکی شد و در پرتو نور شمس آفتاب حق را مشاهده کرد.

در پیش تو داشت جام باقی شمس تبریز شاه و ساقی  
سبحان الله زهی رواقی آخر تو به اصل اصل خویش آ

تعبیر ساقی و شاه تعبیر از عاشق و معشوق است و ساقی جام باقی در پیش طالبان می‌گذارد. و این تعبیر با برخی از معتقدات رواقیان هماهنگ است که بر بازگشت به اصل و بر اتحاد بین روح و تن انسان به عنوان انسان صغیر و عالم به

عنوان عالم کبیر (۲۹) تأکید دارند و مولوی نیز این بخش از اعتقادات آنان را در این غزل تحسین می‌کند و ابیاتی از مثنوی هم به طریقی اشاراتی به اندیشه آنان دارد. (۳۰)

مولوی در دیدار خود با شمس او را در دریای عشق خطاب می‌کند:

دریای عشق را دل من دید ناگهان  
از من بجست دروی و گفتا «مرا بیاب»

او به عیان در شمس الدین نور خیره کننده آفتاب حق را مشاهده می‌کرد و در حقیقت شمس حق خود را در سیمای شمس الدین متجلی ساخته بود زیرا به اعتقاد مولوی هیچکس را یارای نزدیک شدن به شمس الدین نبود و اگر شمس الدین پرده از رخ بر می‌گرفت، عالم را می‌سوخت و این خود بیان تمثیلی و شاعرانه او از نور بی منتهای حضرت حق است و وقتی که حسام الدین از مولوی می‌خواهد که درباره شمس سخن بگوید، مولوی سرباز می‌زند و می‌گوید از شمس باید در پرده استعاره‌ها و کنایات و تمثیلات سخن گفت.

گفتمش پوشیده خوشتر سرباز  
خود تو در ضمن حکایت گوش دار  
خوشتر آن باشد که سر دلبران  
گفته آید در حدیث دیگران

مثنوی دفتر ۱۳۵/۱

تمثیلات در بیان استعاری فاعل علی الاطلاق این ثمر را دارد که حقایق بی منتها را در درجات منزل و مراتب فروتر می‌آورد تا در حد ادراک عقول درآید و اگر هم ادراک نمی‌شود احساس عاطفی و عاشقانه بدانها خود راه چاره است.

در نظر مولوی از شمس سخن گفتن که مظهر اعلائی آن نور پاک و مطلق است به روشنی ممکن نیست.

گفت مکشوف و برهنه بی غلول  
باز گو دفعم مدهای بوالفضول  
گفتم ار عریان شود او در عیان  
نی تو مانی نی کنارت نی میان  
آفتابی بجز وی این عالم فروخت  
اندکی گر پیش آید جمله سوخت.

مثنوی دفتر ۱۴۱/۱-۱۳۷

شمس الدین وقتی طلوع می‌کند آفتاب عالمتاب باید از میان بیرون رود.

آفتاب آفتابم، آفتابا گو برو  
در چه مغرب فرو رو باش در زندان من

مثنوی دفتر ۱۴۷/۱-۲۰۵۵

## آفتاب و شمس الدین و نور حق

در بیان مولوی اغلب دیدار شمس الدین او را به دیدار خورشید رهنمون می‌کند. گویی هر وقت آفتاب می‌گوید شمس الدین همه به یاد او می‌آید و تعبیرات رسول آفتاب غلام آفتاب مؤید مدعاست خورشید گاه همتای شمس است. لیکن همیشه همتای او نیست اما هر دو نشان آفتاب حقند. در یک تداعی گسترده معنایی هر سه گویی در یک اتحاد ناگسستنی دیگری را به یاد او می‌آورد هر چند میان این هر سه تفاوتهاست. آفتاب که می‌آید قدرت و توان هر دلیل و برهانی را درهم می‌شکند؛ سایه در ضدیت و یا همراهی با آفتاب معنی می‌دهد لیکن متحد معنایی آفتاب یعنی شمس نور جان می‌افزاید و به شمس حق رهنمون می‌کند، شمسی که در تصور نمی‌گنجد و قبله همه شمس است.

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلیلی باید از وی رو متاب  
از وی ارسایه نشانی می‌دهد      شمس هر دم نور جانی می‌دهد

مثنوی دفتر ۱/۱۱۶

مولوی فنا شدن را با استعاره خورشید و ستارگان و یا خورشید و یا شمس بیان می‌کند.

چون زبانه شمع پیش آفتاب      نیست باشد، هست باشد در حساب  
هست باشد ذات او تا تو اگر      برنهی پنبه بسوزد زان شرر  
نیست باشد روشنی ندهد ترا      کرده باشد آفتاب او را فنا

مثنوی دفتر ۲/۴۱۲-۳۶۷۱

عشق ورزیدن به خورشید به معنای عشق ورزیدن به ارزشهای جاودانی است. (۳۱) ولی آنکه عاشق این دنیا است همچون کسی است که به بازتاب اشعه خورشید به دیوار عاشق است و بزودی بر او روشن می‌شود که نور از دیوار سرچشمه نمی‌گیرد و او به ناپایدار دل بسته است. جملگی ذرات و شعاعهای نورانی «در خورشید الهی فنا می‌یابند» و جزئی از آن می‌گردند، این ذره وقتی که حقیقت بیان قرآنی را درک کند به مقام بقای بعد از

فناى در خورشيد الهى نائل مى شود

چه جاى ذره که چون آفتاب جان آمد ز آفتاب ربودند خود قبا و کلاه

۲۵۴۲۰۱۲۴۰۸/۵۵

هیچ کس نمی تواند این آفتاب را به درستی توصیف کند. از آنجا که اشیا از طریق اصدادشان شناخته می شوند، سایه می تواند از وجود شمس نشانی دهد اما سایه هایی که نور را می جویند، وقتی که شمس به درخشانی تمام ظاهر شود، فنا می پذیرند. درست همانگونه که وقتی خداوند خود را متجلی می سازد دلیل از میان بر می خیزد، زیرا: «همه چیز فنا می شود بجز وجه حق» (۳۲)

و اولیاء خدا وجود ظلی دارند و بنا بر همین اصل است که شمس به عنوان ولی و همچنین خود مولوی این چنین رسالتی دارند و به همین جهت مولوی گرد نور آفتاب در گردش است!

همچون سایه در طوافم گرد نور آفتاب که سجودش می کنم گاهی به سر می ایستم

۱۶۷۳/۱۵۹۹/۳۵

و همین خورشید حادث در نظر آن کس که می کوشد تا شکوه و عظمت الهی را توصیف کند، به صورت تمثیلی شایسته تجلی است و یکی از رایج ترین صور خیال در ادبیات مذهبی سراسر دنیاست. از ادیان پیشماری که خورشید را به صورت خدا می پرستند و یا دست کم آن را یکی از خدایان می دانند و پرستش می کنند نامی به میان نمی آوریم اما پیوند این تشبیه کهن اعصار با عشق حقیقی مولوی به شمس الدین صفتی بسیار مشخص و زنده به خیالبندی مولوی از خورشید بخشیده است. (۳۳)

## استعاره خورشید

استعاره خورشید به هر معنایی که تعبیر شود به نور الهی، به پیامبر که امت خویش را رهنمایی می کند و خواه به انسان کامل و یا معشوق روحانی، بی شک تشبیه یا استعاره اصلی شعرهای مولوی است که نام شمس الدین در آن طنین افکنده و هزاران بار انعکاس یافته است. (۳۴)

بیان استعاره آفتاب مرتبط با نور شمس الدین شرح شد. دنیای استعاره های

دیگر مولوی جای خود دارد. آثار مولوی خود دریایی و «دریا» هم یکی از زیباترین الفاظی است که مولوی تعبیرات استعاری گوناگونی با آن ساخته است. در دستگاه شناخت عارفانه مولوی تعبیرات استعاره‌ها و تمثیلات دیگری هم دیده می‌شود که حقایق و رای مادی را تعبیر می‌کند. آن نشانه و تمثیل خداوند است! مولوی اغلب «بحر معانی باطنی» را در برابر دنیای ظاهر قرار می‌دهد. تجلیات ظاهری و تمام انواع آن که به چشم می‌آیند جزگانه و خاشاک نیستند که روی این بحر معنیهای رب العالمین را پوشانده‌اند. مشبه به دریا و آب ترکیبهای «بحر وحدت»، «آب حیات» را آفریده، کف دریا استعاره از دنیا و دریا استعاره از خداوند است.

آنکه کف را دید سرگویان بود و آنکه دریا دید او حیران بود  
 آنکه کف را دید نیتها کند و آنکه دریا دید دل دریا کند  
 آنکه کفها دید باشد در شمار و آنکه دریا دید شد بی اختیار

۳۹۰۸-۱۱/۵۵

مولوی برای روشن کردن معنای وحدت وجود بیش از هر خیال دیگری از تصویر اقیانوس الهی سود می‌برد. تن آدمی همچون ماهی اقیانوس در دل این ماهی یونس جان پنهان است و در انتظار است که خداوند بدو دستور دهد تا از زندان تاریک خود خارج شود.

ماهیان جان در این دنیا پرند تو نمی‌بینی به گردت می‌پرند.

۳۱۴۲/۲۵

کاربرد آب و رود در غزلیات تمثیلی است. اقیانوس زادبوم حقیقی رود است و مانند قطره‌ای که از دریا بر می‌آید، بشر نیز از این دریاست و بدین دریا باز می‌گردد من چون از دریای عمان قطره‌ام قطره قطره سوی عمان می‌روم

۱۷۲۸۰/۱۶۶۷/۴۵

آنان که سرانجام به این اقیانوس واصل شده‌اند، «غرق در ذات» خداوندند. پس از شمس مولوی همچنان نور خورشید را رها نمی‌کند. او باید یاد شمس را همچنان در روح و روان پاینده دارد. او حسام الدین را پس از شمس مورد عنایت قرار می‌دهد و او را ضیاء می‌خواند. و از اجزای نام او تعبیری دیگر می‌سازد که با نورو خورشید مرتبط است ترکیب «تیغ خورشید» انسان را به یاد شعاعهای خورشید

می اندازد و خود یادآور استمرار یاد شمس در ذهن مولوی است.

ز آن ضیاء گفتم «حسام الدین» ترا که تو خورشید و این دو وصفها  
کاین حسام و این ضیا یکیست هین تیغ خورشید از ضیاء باشد یقین.

مثنوی دفتر ۷/۴-۱۶

اما در هر حال آفتاب حقیقی برون از زمان و مکان جا دارد و دلخوشان به علم  
ظاهر نمی توانند آن را توصیف کنند.

و آنکه او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود

مثنوی دفتر ۵-۶/۴

استدلال از بیان وحدت و در جهان آفرینش عاجز است قدرت تمثیل و تشبیه  
است که می تواند این بیان را القا کند.

بیان تمثیلی مولوی وحدت جان را بخوبی تجسم کرده است که توان هیچ  
استدلالی به گرد آن نمی رسد و اگر هم افتاعی حاصل کند، در ایجاد ترغیب و جاذبه  
و کشش که در پی افتاع باید صورت گیرد، محل تردید و ابهام است: او جهان آفرینش  
را به بیضه ای مانند می کند که زرده و سپیده دارد، زرده و سپیده، کفر و ایمان این  
جهانند و خداوند با «پرگرم» خود این بیضه را می پرورد و مرغ وحدت را ارمغان  
می آورد.

این زمین و این زمان بیضه است و مرغی کاندروست  
کفر و ایمان دان درین بیضه سید و زرده را  
بیضه را چون زیر پر خویش پرورد از کرم  
مظلم و اشکسته پر باشد حقیر و مستهان  
واصل و فارغ میانشان برزخ لایسغیان  
کفر و دین فانی شد و شد مرغ وحدت پریشان

۲۰۴۸۹/۱۹۴۰/۴۵

از آنجا که شمس الدین کاملترین تجلی خداوند است در این دنیا، درخشندگی  
او جان عاشق را که به وصال دست می یابد، چنان منقلب می سازد که هر آن کس که  
پیش این معشوق سجده برد و مقبول نظر او افتد «انالحق» خواهد گفت همین انگیزه  
به حسام الدین نیز تسری داده می شود.

هر که نام شمس تبریزی شنید و سجده کرد روح او مقبول حضرت شد، انالحق می زند

در نهایت در نیت مضمون سازی شاعرانه ذره و شمس به عنوان تمثیلی از  
عاشق و معشوق از همین جا بر خاسته است که گوید: *حواسی بدیع الزمان فرورفتی*

هر ذره ز خورشیدت گویای اناالحقی هر گوشه چو منصوری آویخته برداری

۲۷۵۶۱ ۲۵۹۹۰۵۰

مولوی مانند هر عارفی به سر «اناالحق» و رابطه آن با ادعای فرعون می‌اندیشد که گفت: «انی ربکم الاعلی» منم خدای بزرگ شما (۳۵) لیکن مولوی از حلاج دفاع می‌کند و می‌گوید:

آن «انا» منصور رحمت شد یقین آن «انا» فرعون نعت شد یقین

مثنوی دفتر ۲۵۲۳، ۲

## نتیجه‌گیری

مولوی همچون بعضی از اسلاف خرد در علوم ظاهری به کمال رسید و گستره پویه عقل و برهان را در شناخت تجربه کرد و به ناتوانی آن بخوبی واقف شد و با ملاقات با شمس و استغراق در او و اعراض از گذشته علمی خود این ناتوانی را در عمل خود به عیان نشان داد و با اعلام مکتب عشق و بیان تمثیلی نتود راه شناخت را با قدرتی شگرفتر از گذشته و راز آمیزتر از پیش ادامه داد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله علوم انسانی

توجه به این نکته است که مولوی در این مرحله از راهش به سوی کمال در علوم ظاهری رسیده و به کمال رسیده و گستره پویه عقل و برهان را در شناخت تجربه کرد و به ناتوانی آن بخوبی واقف شد و با ملاقات با شمس و استغراق در او و اعراض از گذشته علمی خود این ناتوانی را در عمل خود به عیان نشان داد و با اعلام مکتب عشق و بیان تمثیلی نتود راه شناخت را با قدرتی شگرفتر از گذشته و راز آمیزتر از پیش ادامه داد.



## منابع و یادداشتها

- 1-Walger, Richard. Islamic philosophy and the classical Tradition London: Oxford,1944  
ترجمه سید علی میر حسینی، ص ۱۲۴
- ۲- همان، ص ۴۵
- ۳- همان، مقاله شوارز، ص ۳۶۰
- ۴- همان، ص ۳۶۵
- ۵- ابن سینا: حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۶، صص ۱۹-۷
- ۶- شیمیل آن ماری: شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۹
- ۷- همان، ص ۳۳
- ۸- تبریزی، شمس الدین محمد: مقالات تصحیح و تنقیح محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، ص ۷۳۹
- ۹- همان، ص ۷۶۹
- ۱۰- همان، ص ۷۶۹
- ۱۱- موحد، محمد علی: شمس تبریزی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۴۰
- ۱۲- جلال الدین محمد، کلیات شمس، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان، فروزانفر، ۱۰ جلد، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴، ج ۲، غزل ۵۸۱۲/۵۴۵
- ۱۳- شکوه شمس، ص ۳۰
- ۱۴- زرین کوب، عبدالحسین: سرنی، ۲ جلد، انتشارات علمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰
- ۱۵- سرنی، ج ۱، ص ۱۰۱
- ۱۶- سرنی، ج ۲، ص ۷۲۷
- ۱۷- سرنی، صص ۵۸۲ - ۵۸۰
- ۱۸- شکوه شمس، ص ۴۱۵
- ۱۹- شکوه شمس، ص ۳۱۸
- ۲۰- شکوه شمس، ص ۳۵۸
- ۲۱- شکوه شمس، ۳۸۵
- ۲۲- جلال الدین محمد، مشهور به مولوی: فیه ما فیه، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر،

انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۵

۲۳- همایی، جلال الدین: مولوی چه می‌گوید، نشر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی،

تهران، ۱۳۵۴، ص ۸۰

۲۴- همان، ص ۸۶-۸۱

۲۵- همان، ص ۹۱

۲۶- همان، ص ۹۸

۲۷- دیوان ج ۱۵/۱۵۵۱

۲۸- شکوه شمس، مقدمه جلال الدین آشتیانی، ص ۵۵

۲۹- فرهنگ معین ذیل رواقیان

۳۰- جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، به همت رینولد نیکسون، ۳ جلد، انتشارات مولی،

تهران، ۱۳۶۰، دفتر اول، ابیات ۱۴۳-۱۱۶

۳۱- شکوه شمس، ص ۹۸

۳۲- شکوه شمس، ص ۹۸

۳۳- شکوه شمس، ص ۹۴

۳۴- شکوه شمس، ص ۱۰۱

۳۵- قرآن مجید، سوره النازعات، آیه ۲۴

پرتال جامع علوم انسانی

۵۲۵/۲۱۸۵

۲۱- ۰۷

۲۱- ۰۰۱

۵۱- ۱۰۱

۹۱- ۷۲۷

۷۱- ۰۸۵

۸۱- ۵۲۲

۶۱- ۸۲۶

۰۷- ۸۵۷