

پرسش‌گری و امر مقدس در منظومه فکری مولوی

لیلا پژوهنده*

عقل اینجا ساکت آمد یا مصل (مثنوی، ۳۴۸۹/۱)

چکیده

در این مقاله رابطه و نسبت پرسش‌گری با امر مقدس در منظومه‌ی فکری مولوی به شیوه‌ی تحلیلی بررسی می‌شود. در آغاز جهان‌نگری مولانا در رویکردی کلی در باب خاستگاه، جایگاه، حدود، توانایی و ویژگی‌های ترازهای معرفتی، و سپس جایگاه علوم، فنون، هنرهای بشری و شیوه‌های فلسفی و منطقی، و لزوم به‌کارگیری و سودمندی موضوعات یاد شده نه تنها در زندگی دنیوی، حتی گاهی به عنوان وسیله‌ای برای رستگاری آن‌جهانی بررسی می‌شود؛ هرچند مولوی در هر حال امتیاز غیرقابل‌انکاری برای بینش و شهود عرفانی برآمده از خاستگاه وحیانی قایل است. در قلمروی امر مقدس مولوی ضمن اشاره به آسیب‌ها و زیان‌های به‌کارگیری دانش‌های بشری در این ساحت، و لزوم سنجیت و مناسبت میان ابزار و موضوع مورد مطالعه، به ناتوانی و ناکارآمدی پرسش‌گری در قلمروی امر مقدس و لزوم صبر و سکوت در ساحت قدسی و وحیانی انسان کامل (عقل کل) و قرآن کریم تأکید می‌ورزد که این دو نزد مولوی واسطه‌ای میان انسان و خدا و متصل به خاستگاه الهی قلمداد می‌شوند و از امتیاز مصونیت از خطا و اشتباه برخوردارند

واژگان کلیدی: امر قدسی، پرسش‌گری، مراتب عقل، انسان کامل، قرآن کریم، کلام وحیانی، مولوی

*. دانشیار دانشگاه قم، leila.pazhoohandeh@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۹/۰۹]

مقدمه

نوشتار حاضر به بررسی منظومه فکری مولانا جلال الدین محمد بلخی، اثرگذارترین عارف ایرانی تاریخ فرهنگ و اندیشه و نگاه او به موضوع پرسش‌گری در قلمرو امر مقدس می‌پردازد، و بر آن است تا نظر مولوی را در باب الزام یا امکان یا نفی پرسش‌گری و طرح چون و چراهای فلسفی و منطقی در قلمرو امر مقدس بررسی نماید. در بخش آغازین جهت دریافت بهتر جهان‌نگری مولوی، ابتدا مراتب اندیشه و ترازهای معرفتی، و پس از آن جایگاه خردورزی و پرسش‌گری بررسی می‌شود، و سپس در بخش بعدی مسئله پرسش‌گری در قلمرو امر مقدس را با عنایت به منظومه فکری مولانا دنبال می‌کنیم و نظر وی را در باب نسبت و رابطه پرسش‌گری و امر مقدس - انسان کامل و قرآن کریم - بررسی می‌کنیم.

در جهان‌نگری مولانا در قلمرو امر مقدس - همچون دیگر عارفان و صوفیان تمدن اسلامی - انسان کامل و قرآن را از جایگاه منحصر به فرد و تشخص ویژه‌ای برخوردار می‌یابیم. از این رو، نگاهی به خاستگاه، قرارگاه، ویژگی‌ها و کارکرد موارد یاد شده در ارتباط با بحث حاضر و در تبیین بهتر موضوع، راهگشا خواهد بود؛ هرچند این دو عنصر سرنوشت ساز در فرهنگ دینی و عرفانی از حقیقتی واحد سخن می‌گویند و از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.

مولوی مصرانه معتقد است که «از اشکال بنده را رحمت حق بیرون آرد نه قیل و قال» [در همین رابطه وی به نقش بنیادین، الهی و معنوی انسان کامل و کتاب و حیانی قرآن اشاره می‌کند، و به لزوم سکوت و تأمل و امتناع از چون و چرا و پرسش در حضور انسان کامل و محضر قرآن تأکید می‌ورزد.

از آنجا که مولانا سکوت، پرهیز (از گفتن و قیل قال)، ترک سؤال و جواب و تسلیم را در مواجهه با کلام و حیانی و انسان کامل، تنها راه دستیابی به حقیقت می‌شمارد، تلاش می‌کنیم تا با توجه به ویژگی‌های هستی‌شناسانه، مرزی و بنیادی انسان کامل و قرآن، میان این اوصاف و ویژگی‌ها، و لزوم صبر و سکوت در ساحت قدسی و حیانی انسان کامل (عقل کل) و قرآن کریم که از جانب مولانا بر آن تأکید رفته، رابطه‌ای راستین بیابیم.

با سیطره مدرنیسم^۰ و علم زدگی^۱ یا علم پرستی ناشی از آن^۲ - و به دنبال پست مدرنیسم بر جهان غرب، نفی امر مقدس، به زیر سؤال بردن ادیان بزرگ الهی به گونه‌ای که هیچ جایی برای دین و مذهب باقی نمی‌ماند و «جایگاه هرگونه ایدئولوژی صرفاً به یکی از هزاران کالای موجود در جریان حراج سوپرمارکت‌های عقاید تنزل پیدا کرده است»، و در فضای پر اضطراب و وهمناک آن تنها از ایدئولوژی هنر، و نظریه سخن می‌رود، شاید پژوهش‌هایی از این دست از این منظر سودمند باشد.

چه بسا برای دریافتن نسبت و رابطه پست مدرنیسم، اسلام و سایر ادیان؛ پست مدرنیسم و نهضت‌گرایی قومی - دینی یا بنیادگرایی؛ و همچنین پست مدرنیسم غربی و اسلامی ناگزیر باشیم یک بار دیگر

خاستگاه امر مقدس را از منظر سنت گرایان، عارفان، و متألهان اسلامی در نظر آوریم و مؤمنانه بدان بیندیشیم (احمد^۲، ۱۳۷۹، ۲۲۳-۲۳۶؛ نک: اسمیت، ۱۳۸۱، ۸۱-۱۰۹).

۱. مولوی و پرسش‌گری

۱.۱. مراتب اندیشه و ترازهای معرفتی

مولوی در آثار خود به ساحت‌ها و مراتب متعدد فکر و اندیشه به مفهوم عرفی و بر پایه آرای فلسفی، کلامی و عرفانی نظر داشته است (همایی، ۱۳۷۴، ۶۸۶/۲-۶۹۴).

در رویکردی کلی، تقسیم عقل و اندیشه به جزوی (جزیی) و کلی؛ یا دانش تقلیدی و تحقیقی، می‌تواند جهان‌نگری^۴، نگرش و جهت‌گیری مولانا، و همچنین جایگاه، حدود و توانایی خردورزی و پرسشگری را در قلمرو الهیات تا حدی روشن سازد:

از نظر وی علم جزوی، «فرع آن علم بزرگ است و پرتو آن است» (مولوی، ۱۳۶۹، ۳۰۲). «و این علم نسبت به احوال فقرا، بازی و عمر ضایع کردن است» (همان، ۲۱۵). مولوی معتقد است «این علم‌ها و هنرها، چون پیمودن آب دریاست؛ طریق یافتن گوهر نوعی دیگر است» (همان، ۲۶۹). از این رو در ادامه به برخی ویژگی‌های این دو تراز معرفتی می‌پردازیم.

عقل جزوی که نتیجه آن، علم تقلیدی است، در عین زیرکی، موجب کبر و منکر عشق است. از آخربینی و عاقبت بینی بهره‌ای ندارد. در پیچاپیچ تردید و وسوسه به خطا درمی‌افتد. اسیر ظلمت و صورت و شهوت است. سودجو است و مطلوب و مقصودش پست است. کوتاه پرواز و حس‌گراست، دنیا را قبله خود قرار داده و از فکر صیده‌های عالی غافل است: «فکرش اینکه چون علف آرد به دست» (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۸۵۷/۲؛ نک: همان، ۴۱۳۸/۶؛ ۱۸۹۷/۶).

بدین گونه عقل جزوی در نهایت، علم بنای آخور را نتیجه می‌دهد و از آن فراتر نمی‌رود (همان، ۱۵۱۶/۴-۱۵۱۹). از این جهت وی تمامی این علوم را «رموز» بی‌ثمری می‌شمارد:

| | |
|---|----------------------------|
| «خرده کاری‌های علم هندسه | یا نجوم و علم طب و فلسفه |
| که تعلق با همین دنیاستش | ره به هفتم آسمان بر نیستش |
| این همه علم بنای آخور است | که عماد بود گاو و شتر است» |
| مولانا معتقد است: «از پی این عالمان ذو فنون -گفت ایزد در نبی لایعلمون» - (همان، ۲۶۴۳/۳) | |

مولوی ضمن اینکه بر سودمندی عقل جزوی تأکید می‌کند، محدوده این کارایی و سودمندی را در قلمرو عالم ماده و زندگی دنیوی محدود می‌داند و عقل جزوی را به تنهایی از دستیابی کمال و سعادت و رستگاری آدمی، و بهره‌مندی از نور وصال ناتوان می‌یابد (همان، ۶۷/۱-۱۰۶۶-۳۳۳۹/۴-۳۳۴۲؛ ۳۳۳۹-۳۳۴۲/۴) و هنر این عقل را بر تسلیم و اتکای آن بر ساحت جان و دل، و رهنمونی و راهنمایی آدمی تا بارگاه عشق و جان برمی‌شمارد. از این منظر عقل جزوی چون ابزاری کارآمد تا محدوده مشخص

و معینی در خدمت آدمی قرار می‌گیرد تا پاسخگوی بخشی از نیازهای آدمی گردد و با وجود نقص، محدودیت، نارسایی و تمام معایب یاد شده، زمینه را برای کمال آدمی فراهم سازد (همان، ۳۳۱۹/۴-۳۳۲۳؛ ۱۹۸۱/۱-۱۹۸۲؛ ۲۱۱۰/۴-۲۱۱۱؛ ۱۹۶۰/۴-۱۹۶۸)

«عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زبان توست و راهزن است. چون به وی رسیدی خود را به وی تسلیم کن، تو را با چون و چرا کاری نیست» (مولوی، ۱۳۷۵، ۸۸).

بنابراین در مقام مقایسه، عقل به عنوان ابزار، وسیله و واسطه به سرچشمه وحی الهی قلمداد می‌شود؛ درحالی که شهود ایمانی و عشق از امتیاز بی‌واسطه بودن و ارتباط مستقیم با خاستگاه وحیانی برخوردارند. مولوی حق را آفتاب و عقل را «سایه حق» می‌شمارد (مولوی، ۱۳۷۹، ۲۱۱۱/۴، نیز نک: همان، ۳۴۴۹/۱؛ ۸۵۸/۲-۸۵۹؛ ۳۴۴۹/۱).

به دلایلی که یاد شد «هر که در خلوت به بینش راه یافت^{۱۰} او ز دانش‌ها نجوید دستگاه»، و از این رو چنین انسانی از «اخبار و دانش» احساس ملالت و دل‌تنگی می‌کند (همان، ۳۸۵۶/۳-۳۸۵۷).

البته در مواردی نیز رها شدن و دل‌شستن از عقل جزئی ظلمت زای گمان افکن، شرط لازم دستیابی به معرفت جانی و شهود یقینی است و چنین عقلی نه واسطه و وسیله، که مانع و بازدارنده در راه کمال به شمار می‌آید: «عقل بفروش و هنر حیرت‌بخش» (همان، ۱۱۴۶/۳؛ نک: همان، ۱۵۹/۲، ۳۱۷۴/۲-۳۱۷۵؛ ۱۱۲۳/۳؛ ۵۶۸/۱؛ ۱۱۳۰/۳). مولوی برای اثبات ادعای خود، تمثیل‌ها و شواهدی را برمی‌شمارد (همان، ۱۱۳۱/۳؛ ۳۴۶۷/۱؛ ۱۵۷۴/۴ به بعد).

از طرف دیگر مولانا کسب بینش معنوی را در بسیاری از موارد مستقیماً به خواست، قدر و اراده الهی نسبت می‌دهد و خدمت را از اسباب و وسایل کسب بینش معنوی می‌شمارد: «ورکنی خدمت نخوانی یک کتاب» (همان، ۱۹۳۱/۶-۱۹۳۲).

در ابیات دیگر مولانا با تقسیم عقل و دانش به دو دسته، عقل مکسبی یا تحصیلی را که در «مکتب»، «از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر» فرا گرفته می‌شود، در برابر نوع دیگر و برتری از عقل قرار می‌دهد که «بخشش یزدان» و «چشمه آن در میان جان» است (همان، ۱۹۶۰/۴-۱۹۶۴).

«غیر این عقل تو، حق را عقل‌هاست
که بدین عقل آوری ارزاق را
که بدان تدبیر اسباب شماست
ز آن دگر مفرش کنی اطباق را»
(همان، ۳۲۳۴/۵-۳۲۳۵)

۲.۱. خردورزی و پرسش‌گری

در آثار مولوی بر وجوب و سودمندی علم‌آموزی و تأثیر دانش، و همچنین به کارگیری و بهره‌مندی از استدلال و چون و چراهای منطقی جهت کشف مجهولات خود و یا دیگران و یا فهم موضوع تأکید رفته است (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۰۳۰/۱-۱۰۳۴؛ ۲۷۷/۳؛ همایی، ۱۳۷۴، ۴۳۸/۱؛ ۲۹۹۷/۴-۲۹۹۴؛ زمانی،

میناگر، ۲۹۲؛ قانعی، ۲۲۰). همایی همچون دیگر مولوی پژوهان، منظور مولوی را از عقل بحثی فلسفی که آن را انکار و تحقیر می‌کند، همان چون و چراهای ملحدانه، ظنون و اوهام می‌داند (در این رابطه و نیز ریشه‌های اختلاف عارف و فیلسوف نک: همایی، ۱۳۷۴، ۴۹۹/۱ به بعد؛ سروش، ۱۳۸۲، ۱۳۷ به بعد؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ۷ به بعد؛ ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۹۸-۴۰۱؛ کریمی، ۱۳۸۴، ۱۶۰-۱۷۰؛ زمانی، ۱۳۸۴، ۴۸۰-۴۸۲، ۴۸۵-۴۸۷).

«مولوی هرگز با عقل روشن‌بین رحمانی که سرمایه تمیز و مصالح و مفاسد دنیا و آخرت انسانی است؛ و همچنین با علوم مثبت عقلی که از مداخله گمان و پندار بر کنار باشد [از قبیل فنون ریاضی]؛ یا علوم نقلی که مستند و متکی به مبادی وحی و الهام مبعوثان الهی باشد [از قبیل علوم قرآنی و فقه و حدیث]، و امثال آن مخالف نیست؛ بلکه جداً با این دسته از علوم موافقت دارد... با فن منطق نیز از جهت ماهیت آن علم؛ هیچ مخالفت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد» (همایی، ۱۳۷۴، ۵۱۹/۱-۵۲۰).

در نگاه کلی می‌توان گفت چنانچه پرسشگری با انگیزه و نیت جستجوی حقیقت، راه یافتن به تراز معرفتی بالاتر و دریافتن شهود عقلی و بصیرت عقل عرش، عقل غفل، حکمت ایمانی یا بحر دانش و یقین و آرامش و رستگاری حاصل از آن، به‌عنوان وسیله و ابزار کارآمد به کار گرفته شود؛ در سودمندی آن تردیدی نیست و از مواهب الهی به انسان به شمار می‌آید. اما چنانچه عقل استدلالی یا عقل فلسفی و شیوه‌ها و رویه‌های مرتبط با آن، فراتر از جایگاهی که در خور آن است نشانده آید و در حق آن غلو شود؛ محل اشکال و اعتراض واقع می‌گردد. از این‌رو توقف در مرحله استدلال فلسفی و اعتقاد به کفایت آن به تنهایی و غفلت از مقامات معنوی و فرو ماندن در مراحل پایین‌تر از شهود و مکاشفه، انتقادی است که بر اهل پرسش‌گری و چون و چراهای فلسفی وارد است (ابراهیمی، ۱۳۷۶، ۱۰/۱-۱۱؛ ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۹۹؛ برای اطلاعات بیشتر نک: پژوهنده، ۱۳۹۱).

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| در گره‌ها باز کردن ما عشیق | «مولعیم اندر سخن‌های دقیق |
| در شکال و در جواب آیین فزا | تا گره بندیم و بگشاییم ما |
| گاه بندد تا شود در فن تمام | همچو مرغی که گشاید بند دام |
| عمر او اندر گره‌کاری است خرج | او بود محروم از صحرا و مرج |
| لیک پرش در شکست افتد مدام | خود زبون او نگردد هیچ دام |
| نگسلد یک یک از این کر و فرت» | با گره کم کوش تا بال و پرت |
| | (مولوی، ۱۳۷۹، ۳۷۳۳/۲-۳۷۳۸) |

به نظر می‌رسد مولوی با انتساب تمامی علوم، فنون و هنرهای بشری و حتی شیوه‌های منطقی و فلسفی در قلمرو علم عقلی به سرچشمه وحی و الهامات ربانی (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۲۹۷/۴-۱۳۰۰؛ ۱۲۹۶-۱۲۹۴/۴؛ ۲۱۳۵/۱-۲۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۹، ۲۱۲ و ۲۱۸) نسبت به بهاء تسامح و تساهل قابل

توجهی نشان می‌دهد. همچنین به نظر خانم شیمل مولوی کمتر از معلم روحانیش سنایی، عقل ستیز بوده است (شیمل، ۱۳۷۵، ۴۱۳).

بنابراین به نظر می‌رسد با طرح نظریه علوم و فنون بشری به خاستگاه وحیانی که از مبانی کلامی متکلمان اشعری متأثر بود، توانست از تضاد و سرگردانی که بهاء درگیر آن بود از جهت عقلی و منطقی نجات یابد.

با وجود این به نظر می‌رسد در لحظات جذبۀ بی‌خودی و استیلائی عشق، مولوی با بی‌مهری، تحقیر و نکوهش بیشتری از قلمرو عقل سخن می‌گوید (مولوی، ۱۳۷۹، ۳۵۶/۲؛ ۱۰/۴-۱۳۰۹-۱/۳۴۴۸؛ ۲۶۴۳/۳-۲۶۴۴/۳، ۱۸۵۷/۲).

«ای شهسوار امر قل، ای پیش عقلت نفس کل

چون کودکی کز کودکی، وز چهل خاید آستین»

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴/غزل ۱۷۹۳/بیت ۱۸۸۲۷)

وی در مواردی، عقل جزوی را با «عقل زاغ، استاد گور مردگان» (مولوی، ۱۳۷۹، ۴/۱۳۰۹-۱۰) می‌سنجد و «سبوی آب دانش‌های» بشری را با «دجله علم خدا» قیاس می‌کند (۲۸۴۷/۱-۴۸؛ نیز نک: ۳۵۸۱/۳-۳۵۸۳) و بر رجحان، امتیاز و برتری عشق و شهود بر علوم رسمی و کسبی تأکید می‌ورزد.

آن دگر باشد که بحث جان بود

«بحث عقلی گر در و مرجان بود

باده جان را قوامی دیگر است»

بحث جان اندر مقامی دیگر است

(همان، ۱۵۰۱/۱-۱۵۰۲)

در داستان رومیان و چینیان در مثنوی، مولوی پیروزی و برتری رومیان (صوفیان) را به دلیل ترجیح محو و فقر بر نحو و فقه دانسته است. صوفیان با صافی کردن خود، «بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر» و «بی کتاب و بی معید و اوستا» بر طالبان «نقش و قشر علم» برتری جستند (مولوی، ۱۳۷۹، ۱/۳۴۶۰-۳۴۹۷؛ نک: همایی، ۱۳۷۴، ۲/۶۱۶-۶۱۹).

۲. مولوی و پرسش‌گری در قلمرو امر مقدس

با وجود اینکه مولانا همه علوم و فنون بشری را به سرچشمه دانش الهی و آن جهانی نسبت می‌دهد؛ به دلیل بی‌واسطه بودن علم لدنی و نزدیک‌تر بودن آن به سرچشمه وحی الهی، مصون بودن از خطا، لغزش و گمان و موارد دیگری که یاد شد، وجود آن را شرط لازم برای نزدیکی به قلمرو و ساحت حقیقت برمی‌شمارد، و میان دانش‌های بشری و «طریق» حقیقت و نجات و رستگاری آن جهانی - به عبارتی میان موضوع و قلمرو مورد شناخت و ابزار دستیابی به آن^۵ مناسبتی نمی‌یابد و چنان که پیشتر اشاره شد، حد و مقدار علوم یاد شده را به اندازه «بنای آخور»، و به دست آوردن «علف»

می‌داند و البته در شرایط خوش‌بینانه‌تر ابزار و وسیله کارآمد برای زمینه‌سازی رستگاری آن جهانی.

از این رو از نگاه مولوی، جویندگان حقیقت با در نظر گرفتن معیار سنخیت و مناسبت میان ابزار و قلمرو مورد مطالعه، به این نتیجه رسیدند که: «دانشی باید که اصلش زان سر است» (همان، ۱۱۲۴/۳) و در همین راستا و بنا بر آنچه گفته شد:

«دل ز دانش‌ها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند این طریق»
(همان، ۱۱۲۳/۳)

بنابراین مولوی با تأکید بر لزوم این مناسبت: «تا لدن، علم لدنی می‌برد» (همان، ۱۱۲۵/۳)، از آموختن و فرا گرفتن علوم و فنون بشری اظهار شگفتی می‌کند:

«پس چرا علمی بیاموزی به مرد کش بیاید سینه را زان پاک کرد»
(همان، ۱۱۲۶/۳)

عطار نیز در *اسرارنامه* چون و چرا کردن را «نیات خاک وهم» می‌شمارد و تحیر خود را از این خطای آشکار اعلام می‌دارد: «بگو تا خود چرا باید چرا گفت؟» (عطار، ۱۳۶۱، ۴۹).
پیش از مولانا نیز بهاء اظهار حیرت کرده است، از اینکه مردم می‌پرسند: «نهر کوثر از بهشت به عرصات چگونه می‌آید؟» و می‌گوید: «تا خارهای چگونگی جستن در انسان باشد، هرگز فضای راحت بی‌چونی را نخواهد. از بهر این معنی بود که انبیاء کم‌سخن بودند» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ۲۱۷/۲؛ مایر، ۱۳۸۲، ۲۳۵).

دانش‌های این سری و این جهانی پاسخگوی سؤال، تقاضا و نیازهای وجودی، بنیادی و معنوی بشر نیست و جواب درخور و شایسته و بایسته‌ای به پرسش‌های مرزی آدمی نمی‌دهد (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ۱۱۳۷/۳؛ درباره دانش‌های بشری و دلایل نیاز به عقل الهی نک: قانع، ۱۳۹۰، ۲۳۳-۲۳۵).
مولوی همچنین در باب لزوم سنخیت میان پرسش و پاسخ، توجه و در نظر داشتن خاستگاه، سرچشمه و به تبع آن تراز وجودی میان سؤال و جواب را یادآور می‌شود (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۱۳۷/۳؛ نیز نک: همان، ۱۱۲۴):

«هم از آن سو جو جواب ای مرتضی کین سؤال آمد از آن سو مر تو را»
(مولوی، ۱۳۷۹، ۱۱۳۷/۳؛ نیز نک: همان، ۱۱۲۴)

شهود عقلی یا ایمانی که مولانا با تعبیر «عشق با فر و بها» از آن یاد می‌کند، تنها عامل رهایی و آزادی از وسوسه، بحث‌های فلسفی و گفتگوهای بی‌ثمر شمرده می‌شود:

«عشق برد بحث را ای جان و بس
کو ز گفت و گو شود فریاد رس»
(مولوی، ۱۳۷۹، ۳۲۴۰/۵، ۳۲۳۳، ۳۲۳۰)

در مثنوی نیز مولوی به استناد آیه (اعراف، ۲۰۴) ضمن پاره‌ای استدلال‌ها و اشاره به اختلاف مراتب میان انسان‌ها و لزوم پیمودن مدارج کمال و تعالی به صورت تدریجی: «گوشها را حق بفرمود اَنْصِتُوا» (همان، ۱۶۲۱/۱-۱۶۲۴؛ همان، ۳۴۵۵/۲-۳۴۵۶)، به همین نتیجه می‌رسد: مولوی در داستان «لقمان کریم صبرخو» سکوت و صبر را مایهٔ سرعت و سهولت در یافتن پاسخ و گشایش فروبستگی‌ها، و گرانبایه‌ترین کیمیا، و پناه و دافع غم برشمرده است:

«چون نپرسی زودتر کشف شود
مرغ صبر از جمله پیران تر بود»
(همان، ۱۸۴۲/۳-۱۸۵۴)

«گر شوم مشغول اشکال و جواب
تشنگان را کی توانم آب داد
گر تو اشکالی به کلی و حرج
صبر کن الصبر مفتاح الفرج
احتما کن احتما ز اندیشه‌ها
فکر شیر و گور و دلها بیشه‌ها»
(همان، ۲۹۰۷/۱-۲۹۰۹)

مولانا «گفت» و «نشان جستن را» در برابر امر قدسی مایهٔ رسوایی و نشان بیماری‌های اخلاقی و روحی می‌داند، و «صبر و خاموشی» را در برابر امر «انصتوا» عامل جذب رحمت الهی برمی‌شمرد (همان، ۲۷۲۳/۳-۲۷۲۶؛ دربارهٔ فواید خاموشی و مضرات سخن نیز نک: همان، ۵۶۵/۱-۵۷۷). با این وجود چنانچه در مواردی چاره‌ای از سخن گفتن نباشد، این سخن و پرسش‌گری در برابر امر قدسی شرایط و آداب خاصی را اقتضا می‌نماید:

«ور بگوویی شکل استفسار گو
با شهنشاهان تو مسکین وار گو»
(همان، ۳۴۵۶/۲-۳۴۵۷)

توجه داشته باشیم که صرف نظر از آفات بیست‌گانهٔ زبان به نظر غزالی، نفس گفتار زیان بخش است و جان آدمی را از نیل به احوال روحانی و معنوی بازمی‌دارد و با عبادت راستین خدا مزاحمت دارد (ملکیان، ۱۳۸۹، ۳۲۹-۳۳۰). مولوی ضمن بزرگداشت جایگاه سکوت و خاموشی^۷، اَنْصِتُوا را در ابیات یاد شده در مجالس سبعة تفسیر نموده و تأکید کرده است که منظور وی از این تعبیر چیزی فراتر از خاموشی و سکوت است:

«و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین فرمود که چون وحی گزارد و قرآن خواند، خاموش کنید^۸ و یقین است که صحابه پاک به وقت قرآن خواندن پیغامبر - علیه السلام - افسانه نگفتندی و

حکایت نکردندی به همدیگر، الا سؤال کردند. پس مراد از اینکه فرمود: «خاموش کنید»، معنی آن است که سؤال نکنید در میان سخن او» (مولوی، ۱۳۷۹، ۲۷۲۳/۳-۲۷۲۵؛ همو، ۱۳۷۲، ۵۵).

«ای عقل کل، ای عقل کل، تو هرچه گفتی صادقی

حاکم تویی، حاتم تویی، من گفتگو کمتر کنم»

(مولوی، ۱۳۶۳/۳، ۱۳۷۴/۱۳۷۳-۱۴۵۳۳)

دیدیم که مولوی مصرانه موضع انسان را در برابر سخن الهی و ساحت گفتگوی وحیانی، سکوت، تسلیم، سرسپردگی، اخلاص و ایمان محض می‌شمارد. البته از نظر او انسان در این تعامل و از رهگذر این سرسپردگی و تسلیم حیات معنوی، زندگی اجتماعی و سلامت جسم و جان را تضمین می‌کند و پاداش ایمان و اخلاص بی‌شائبه خویش را می‌یابد:

«انصتوا بپذیر تا بر جان تو آید از جانان جزای انصتوا»

[مولوی، ۱۳۷۹، ۲۷۲۶/۳]

در جهان‌نگری مولانا در قلمرو امر مقدس - همچون دیگر عارفان و صوفیان تمدن اسلامی - چنان‌که دیدیم انسان کامل و قرآن را از جایگاه منحصر به فرد و تشخص ویژه‌ای برخوردار می‌یابیم. از این رو نگاهی به خاستگاه، قرارگاه، ویژگی‌ها و کارکرد موارد یاد شده در ارتباط با بحث حاضر و در تبیین بهتر موضوع، راهگشا تواند بود؛ هرچند این دو عنصر سرنوشت ساز در فرهنگ دینی و عرفانی از حقیقت واحد سخن می‌گویند و از یکدیگر تفکیک ناپذیرند:

«هست قرآن حال‌های انبیاء ماهیان بحر پاک کبریا»

(نک: همان، ۱۵۳۷/۱-۱۵۴۰؛ ۳۱۲۸/۵-۳۱۳۰)

بهاء نسبت و رابطه پیامبران را با کتاب مقدس به خوبی می‌نمایاند. از نظر او خواندن قرآن ورود به بهشت پیامبران است: «در قرآن مینگر تا در ایشان نگریسته باشی و در عالم ایشان رفته باشی و امی باشی فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی» (بهاء ولد، ۱۳۳۳، ۴۲۹/۱)

به همین ترتیب این رابطه در بافت متن زیر به گونه‌ای طرح شده است که درهم تنیده و گسست ناپذیر می‌نماید: «بنگر که بسیار متکلمان در جواب و سؤال تصنیف‌ها کرده‌اند و سخن را در باریکی جایی رسانیده‌اند که از هزار طالب زیرک یکی ره نبرد از باریکی، و هنوز ایشان از ظلمت شبهت و اشکال بیرون نیامده‌اند تا بدانی که رحمت خدا باید تا بنده از اشکال بیرون آید که: و عنده مفاتح الغیب، و ای بسا کسان که به قیل و قال مشغول نشدند و گوش و هوش به استماع کلام کاملان داشتند، از همه شبهت و

اشکال خلاص یافتند... و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین فرمود که چون وحی گزارد و قرآن خواند، خاموش کنید...» (مولوی، ۱۳۷۲، ۵۴-۵۵).

۱.۲. انسان کامل، پیامبران، اولیاء

«اکنون کلام عارف کامل، داروی خارش‌های سؤال و جواب و قال و قیل مشرقی و مغربی است، زیرا سخن مغز مغز است، نه سخن پوست پوست و از مغز مغز، صحت حاصل آید و همه خارش سؤال و جواب و شک و شبهت و انکار و تاریکی برود و همه علت‌ها و رنجوری‌ها برود از دل، و درون آدمی را صحت دینی و ایمانی حاصل آید، بدین سخن که: وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (مولوی، ۱۳۷۲، ۵۵).

مولانا به استناد این تفکر که «زنده کردن کار آواز خداست» (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۹۳۲/۱)، و با «سرافیل وقت» دانستن اولیاء (همان، ۱۹۳۰/۱) و تأکید بر همسانی سخن خداوند با انسان کامل: «مطلق آن آواز خود از شه بود - گرچه از حلقوم عبدالله بود» (همان، ۱۹۳۶/۱)، صفات و خصوصیات را بر سخن انسان کامل و حضور وی مترتب می‌شمارد، صفاتی نظیر بقا و جاودانگی، حیات آفرینی، تولد روحانی، بیداری و لذت معنوی و... (همان، ۲۰۷۸-۲۰۸۱؛ ۲۹۳۴/۱؛ ۳۶/۵؛ ۲۹۳۴/۱؛ ۱۳۷-۱۳۵/۱، ۱۳۷۴، به بعد؛ همایی، ۱۳۷۴-۲۶۹؛ ۲۹۴).

مولانا در تمثیل: «منارعت چهار کس جهت انگور...» (مولوی، ۱۳۷۹، ۳۶۸۱/۲)، با سخن گفتن «از نزاع ترک و رومی و عرب»، نقش و جایگاه انسان کامل یا «سلیمان لسین معنوی» و «عشق کل اوستاد» را که «صد زبان» و «صاحب سر» معرفی شده و برحقیقت همه جان‌ها و زبان‌ها آگاه است، در ایجاد اتحاد و صلح و آشتی باز می‌نمایاند. او همراهی و همدلی با سلیمان را موجب اتحاد و آشتی اختلاف‌ها، و تنها عنصر وحدت آفرین و یقین آور و آرامش بخش در جهان تردیدها و ترددها، و جدایی از او را مایه ماندگاری در ظلمت جهل و غفلت می‌شمارد (نک: همان، ۱/ ۳۷۲۷-۳۷۴۲):

«پس شما خاموش باشید انصتوا تا زبان تان من شوم در گفتوگو»
(همان، ۳۶۸۷/۲-۳۶۹۲؛ نیز نک: همان، ۳۷۲۷/۲-۳۷۴۲)

مولانا حضور پیامبران و اولیاء را در صحنه تاریخ و فرهنگ بشر به عنوان واسطه‌ای در مرز دو عالم: «عالم بی‌حرف» و «عالم حرف» می‌یابد. وی همچنین در مثنوی به تفضیل به ارتباط تنگاتنگ میان عقل کل و انسان کامل اشاره کرده (همان، ۱۴۳۰/۵ به بعد)، و جایگاه عقل کل را در میان سایر عقول بشری، با نقش و جایگاه انسان کامل یا «خلیفه وقت» در میان سایر انسان‌ها مقایسه نموده است (مولوی، ۱۳۶۹، ۱۰۶ و ۱۵۶).

باید گفت اطلاق عقل یا نفس کل بر حقیقت انسانی یا انسان کامل^۹ - که رایج‌ترین تصویر «کلمه الهیه» یا «The Logos» در تمدن اسلامی است - و همچنین عناوین و اوصافی که مولانا به انسان کامل نسبت می‌دهد، در ادبیات عرفانی پیشینه‌ای طولانی دارد (نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴، ۱۸۱؛ نسفی، ۱۹۶۲، ۱۴۲ و

۱۵۲؛ مایل هروی، ۱۳۸۰؛ فروزانفر، ۱۳۷۵، ۴۲۴/۲ - ۴۲۵؛ زمانی، ۱۳۸۰، ۱۱۰۹/۱؛ نیکلسون، ۱۳۷۴، ۱۵۷۵/۱.

از این منظر در نظر گرفتن انسان کامل در ادبیات خدانشناسی به عنوان مظهر و مظهر همه اسماء و صفات حق یا به تعبیر دیگر مظهر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید، ۳) که به علم همه اسماء رسیده و به «جوامع الکلم» موصوف شده است؛ و نیز اّتصاف انسان کامل به «کون جامع»، «کلمه جامع» در نظر ابن عربی و یا «جلس الله» در آراء نفّری و حتی در نام‌ها و اوصافی چون «دانا»، «جام جهان نما»، «آینه گیتی نما» با بن‌مایه‌ها و ریشه‌های حکمت ایرانی که در *انسان کامل* نسفی آمده است، از منظر اّتصاف او به صفات خداوند و تصرف او در عالم محسوسات و جهان معنی، و همانند بودن و همسانی گفتار او با کلام خداوند شایسته تأمل است (مایل هروی، همان؛ نسفی، ۱۹۶۲، ۴-۵؛ مولوی، ۱۳۷۹، ۱۴۳۰/۵).

بدین ترتیب اقتدار تکان دهنده و (ارتباط هستی‌شناسانه با سخن و کلمه)، از دیگر ویژگی‌هایی است که در ادبیات خدانشناسی به انسان کامل نسبت می‌دهند. نويا در کتاب ارزشمند خود از قول نفّری از بهره‌مندی انسان کامل (برخوردار از عین صفات خدا) از قدرتی سخن می‌گوید که می‌تواند سرنوشت جهان را - که در انحصار خداست - در دست بگیرد و به دعوت خدا تکون اشیاء را ببیند و حرکت خلاق را تکرار کند (نويا، ۱۳۷۳، ۲۳۴-۳۲۷؛ تورتل، ۱۳۷۸، ۱۲۱؛ همایی، ۱۳۷۴، ۲۵۷/۱-۲۵۸).

آنچه در مثنوی و دیگر آثار مولوی در خصوص نقش و جایگاه سخن و کلمه خلاقه الهی، و رابطه انسان کامل با کلام وحیانی، و اّتصاف او به صفات خداوند، و تصرف او در عالم محسوسات و جهان معنی، و همانند بودن و همسانی گفتار او با کلام و سخن خداوند، و اّتصال و پیوند وی با سرچشمه علم الهی و کلام ازلی آمده است (مولوی، ۱۳۷۹، ۱۹۳۰/۱-۱۹۴۲؛ نیز نک: فروزانفر، ۱۳۷۵، ۱۹۳۰/۱-۱۹۴۲)، به نتایج دیگری از جمله مصون بودن سخن انسان کامل از خطا و لغزش منجر می‌گردد (همایی، ۱۳۷۴، ۲۶۱-۲۵۸/۱). عارفان به همین نتیجه به دست آمده استناد می‌کنند و بنابر آن هرگونه نقد، پرسشگری، چون و چرا و اشکال را بر سخن انسان کامل از اساس نادرست و ناروا می‌شمارند.

شمس تبریزی بر پایه این تفکر که «در درویش کامل، متکلم خداست»، اعتراض و ایراد اشکال بر کلام درویش را مساوی با نسبت دادن صفت نقصان به جانب الهی می‌شمارد: «آخر این درویش از این سر تعلم نکرد. تعلم او از آن سوی است. به لطف خدا تعلم آن سویی بدین سو افتاد، از حدیث این سو با او چه اشکال توان گفتن؟» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ۱۷۳-۱۷۵).

«این سخن هم ناقص است و اَبتر است آن سخن کی نیست ناقص آن سر است^۱»

(مولوی، ۱۳۷۹، ۱۲۷۷/۳)

آن که از حق یابد او وحی و خطاب هر چه فرماید بود عین صواب»

(همان، ۲۲۵/۱)

مولوی وجود ولی را در میان خلق به رابطه و نسبت عقل با تن می‌سنجد، و در نتیجه ضمن تأکید بر اهمیت تسلیم (همایی، ۱۳۷۴، ۶۱۶/۲-۶۱۹)، عدم اطاعت خلق را از ولی مایه «پیشانی و پشیمانی» احوال آنان می‌شمارد: «... اکنون چون مطیع شوند چنان باید شدن که هر چه او کند مطیع باشند و به عقل خود رجوع نکنند، زیرا که شاید به عقل خود آن را فهم نکنند» [مولوی، ۱۳۶۹، ۸۷]:

«سؤال در سخن، جواب همه سؤال هاست بتمام، زیرا که این سخن، صیقل آینه کل است و چون در آینه کل درنگری، کل روی خود را ببینی، هم بینی راه، هم چشم راه، هم پیشانی راه، هم گوش هم بناگوش راه. اکنون چون مشغول شوی به جزوی و از آینه کل غافل شوی، شومی آنکه آن ساعت آینه کل را ترک کرده باشی، آن جزو نیز فهم نشود» (مولوی، ۱۳۷۲، ۵۴؛ مولوی، ۱۳۷۹، ۹۲۲/۱).

این اطاعت که در آغاز تقلید صرف و کورکورانه می‌نماید، در نهایت: «رست از تقلید خشک آنگاه دل» (نک: مولوی، ۱۳۷۹، ۳/۳-۴۳۰-۴۳۰۵؛ کریمی، ۱۳۸۴، ۸۶-۸۷). مولوی جهت اثبات ادعای خود به داستان موسی و خضر (دربارۀ سؤال و جواب موسی و خضر از منظر تفاسیر نک: برومند، ۱۷۴) و لزوم صبر و سکوت او در حضور خضر اشاره می‌کند (مولوی، ۱۳۷۹، ۲۹۷۴/۱-۲۹۷۶).

عارفان اسلامی به این نکته ظریف اشاره داشتند که دانش‌های بشری بنا بر ماهیت خود به واسطه پرسش‌گری و شیوه‌های دیالکتیکی مسیر تکامل را می‌پیماید، درحالی‌که کمال و بی‌نقص بودن دانش‌های آن سری و وحیانی، نه تنها از طرح این‌گونه مباحثات بی‌نیاز می‌سازد، حتی می‌تواند به تناسب از نگاه عارفان، مباح، بی‌ثمر، مذموم، و یا حرام هم باشد (نک: عین القضاة، ۱۳۶۲، ۱/۲؛ هجویری، ۱۳۰۴، ۱۱؛ مایر، ۱۳۸۲، ۲۳۷-۲۳۸).

در همین راستا عین القضاة به سالکان توصیه می‌کند که «خدمت کفش پیر کن و گنگ و کرو کور باش» (عین القضاة، ۱۳۶۲، ۱۰۳/۲).

شمس تبریزی نیز بر همین موضوع تأکید دارد: «چون درویش سخن آغاز کرد هیچ اعتراض نیاید کرد بر وی... هر سخن که بر مدرسه باشد و در مدرسه تحصیل کرده باشند، به بحث فایده آن زیادت شود. اما آن سخن از این فایده و بحث دور است، بدین هیچ تعلق ندارد» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ۱۷۵/۱).

از نگاه مولوی و با عنایت به خاستگاه دانش‌های وحیانی که: «اصل این همه علم‌ها از آنجاست، از عالم بی‌حرف و صوت در عالم حرف و صوت نقل کرد»، ملازمت و مصاحبت با صاحبان این علوم روح و جانی تازه به دانش‌های بشری می‌بخشد (مولوی، ۱۳۶۹، ۱۵۶). شمس تبریزی به منافع و «برکت صبر» در حضور انسان کامل و افزون گشتن دانش و علم مستمع اشاره می‌کند: «چون تأنی کند هم جواب بیاید، هم جواب گوینده؛ اگر جواب نشنوی و نیاید، معنی بیاید» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ۱۷۴/۱-۱۷۳).

مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال»

«ای لقای تو جواب هر سؤال

(مولوی، ۱۳۷۹، ۹۷/۱)

۲.۲. قرآن کریم

«از این رو می‌فرماید: فاذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا یعنی: چون مصطفی - علیه السلام - قرآن خواند و وحی گوید، شما که صحابه‌اید، مشغول شنیدن باشید و هیچ سؤال نکنید: لعلکم ترجمون تا به برکت آن که استماع حقیقت آینه کل کنید و خاموش کنید، بر شما رحمت کنند و شما را از همه اشکال‌ها بیرون آرند که از اشکال بنده را رحمت حق بیرون آرد، نه قیل و نه قال» (مولوی، ۱۳۷۲، ۵۴).

مسئله کلام الله یا سخن خداوند در گستره تاریخ مباحثات کلامی، به‌خصوص در عصر اقتدار و سلطه فرهنگی معتزله، از بحث‌انگیزترین مسائل نظری (کلامی - فلسفی) و عملی (سیاسی - اجتماعی) بوده است که بر دیگر مباحث کلامی سایه می‌افکند (دادبه، ۱۳۷۷، ۷۳۸/۹-۷۳۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۷۴، ۲۶۰-۲۶۳).

در تفکر اشعری برای تطبیق نظریه (کلام الله) با قرآن - که همواره مصداق بحث متکلمان درباره کلام الهی به عنوان مجموعه‌ای از حروف و کلمات به زبان قومی خاص بوده است - دو مفهوم جداگانه از کلام الله شکل پذیرفت: نخست معنایی ازلی، واحد و نامتناهی که صفت ذاتی خداست (کلام نفسی) و دیگر قرآن کریم به عنوان کتابی شامل حروف و عبارات که از راه وحی بر زبان پیامبر جاری شده (کلام لفظی حادث) و تعبیر و ترجمان آن معناست و بر حقیقت کلام الله دلالت می‌کند (تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۶-۱۱۷؛ همو، ۱۴۰۹ق، ۱۴۴/۴-۱۴۶؛ جوینی، ۱۴۰۵ق، ۱۰۵ به بعد؛ انواری، ۱۳۷۹، ۵۸/۹؛ برای اطلاعات بیشتر نیز نک: ولفسن، ۱۳۶۸، ۲۵۴ به بعد). به نظر می‌رسد مولوی در توصیف ماهیت قرآن به هر دو مفهوم یاد شده نظر داشته است: (مولوی، ۱۳۷۹، ۴۲۸۴/۳-۴۲۸۸؛ همایی، ۱۳۷۴، ۶۷۰/۲-۶۷۱).

۱.۲.۲. مواجهه با قرآن

«ور پذیرایی چو برخوانی قصص مرغ جانت تنگ آید در قفص»
(مولوی، ۱۳۷۹، ۱/۱۵۴۰)

«طرز تلقی مولانا از قرآن، حاکی از استغراق تام و مخصوصاً از عشق و تسلیم مخلصانه گوینده مثنوی نسبت به کلام الهی است و وی در طی آن در عین آنکه در اسرار و معانی گه‌گاه به شیوه‌ای نزدیک به طریقه اهل اشارت، مثل ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، گرایش دارد، ظاهر را هم بی‌هیچ تأویل می‌پذیرد و چون و چرا و بحث عقلی را در مقابل آن به هیچ‌وجه جایز نمی‌یابد» (زرین کوب، ۱۳۶۴، ۳۴۳/۱). افزون بر این «تعظیم فوق‌العاده مولانا در حق قرآن کریم که از آن به کتاب و ذکر و نبی هم گه‌گاه تعبیر می‌کند همواره با نوعی تسلیم و انجذاب روحانی مقرون است و حال وی در برابر این وحی مبین الهی به

نوعی فناء در ذکر و فناء در مذکور، یا به آنچه صوفیه فناء در شیخ و مرشد می‌خوانند شباهت دارد» (همان، ۳۷۸-۳۷۹).

در نظر او «قرآن همچو عروسی است» که با «بحث» و فلسفه و استدلال، لذت و «خوشی و کشفی» نصیب مصاحبان خود نمی‌سازد. مولوی با اشاره به اقتدار و حاکمیت بی‌نهایت قرآن ادعا می‌کند که تنها در صورت تسلیم در برابر خواست و اراده قرآن و کسب اجازه از ساحت آن می‌توان از تجلی جمال شناسانه آن بهره جست (مولوی، ۱۳۷۵، ۱۶۸).

وضعیت و موقعیت تکان‌دهنده و حیرت‌زای آدمی در برابر قرآن تا حد زیادی به ماهیت و سنخ متمایز و تراز وجودشناختی بی‌مانند آن مرتبط است: «وحی خود به ما خبر می‌دهد که یک مکاشفه است، لکن نه از سنخ یک رؤیای اسطوره‌ای یا شهود عارفانه یا انس و شغف استحسانی و نه آنکه کلامی که در آن نازل است از سنخ کلام فلسفه و شعر است. وحی می‌تواند بالقوه همه اینها را در خود داشته باشد، شهود عارفانه، استدلال فلسفی، نسبت استحسانی، که چنین نیز هست. کلام وحی حقیقتی فراتر از همه اینها است. کلام وحیانی مکاشفه‌ی یک نفخه است. نفخه، پیش و بیش از آنکه نظری و دانستی باشد، دمیدنی و زیستنی است. به همین دلیل تنها و تنها به برکت حقیقت و حقانیتی که در نسبت و ارتباط با «دیگری» (حق) وجود به فیض آن در مقام عصمت رسیده است، می‌تواند شما را در نخستین مواجهه‌ها یا خلع سلاح و تسلیم حقانیت خویش کند و یا آنکه به مقابله برانگیزاند» (ملاصالحی، ۱۳۷۳، ۷).

از این رو سخن وحیانی و متون مقدس نگاه آدمی به زندگی را دگرگون می‌سازد. انسان را در موقعیت وضعیتی تکان‌دهنده و حیرت‌زا قرار می‌دهد و در کشاکش و چالش تضادها و تناقض‌ها آدمی را به تأمل و تردید وامی‌دارد و از همین رهگذر، امکان بالندگی، زاینده‌گی و تولد معنوی را فراهم می‌آورد و به عبارت دیگر افقی دیگر به روی آدمی می‌گشاید که از سنخ و جنس جهان روزمرگی نیست و درعین‌حال از آن جدایی‌ناپذیر است. (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ۳۲۱-۳۳۳).

خشوع دینی مؤمنان و مسلمانان آگاه و خردمند، «الذین اوتوا العلم»، در برابر عظمت و جذبه رازآلود و هیبت ناک و به کلی دیگر آن، از شنیدن آیات قرآن به زیبایی در قرآن به تصویر کشیده شده است: «و یحزّون للاذقان یبکون و یزیدهم خشوعاً» (اسراء، آیه ۱۰۹-۱۰۷)

حیرتی آید ز عشق آن نطق را
زهره نبود که کند او ماجرا
(مولوی، ۱۳۷۹، ۳۲۴۱/۵)

اتو با برشمردن عظمت یا استیلاء^{۱۱} به عنوان یکی از عناصر مهم امر قدسی، احساس خشوع دینی را نتیجه مواجهه عظمت با آگاهی مخلوقانه برمی‌شمارد، و تأثیر آن را نوعی حالت استغراق و در خود فرو رفتن بیان می‌کند «موجودی که چیزی جز خاک و خاکستر و عدم نیست» (پیدایش، باب ۱۸، آیه ۲۷).

امر قدسی یا مینوی از نظر اتو، واجد نوعی رازآلودی و هیبت‌ناکی نیز هست، ویژگی یا عنصری که اتو از آن با تعبیر راز هیبت‌ناک^{۱۲} - یاد می‌کند. حالتی که در آرامش عبادت مؤمنانه یا در شور و جذبه بی‌خودی و خلسه و قرار گرفتن در فضای آیین‌ها و مناسک مذهبی و فضاها و مکان‌های قدسی، احساس می‌گردد. چنین حالتی ممکن است موجب نوعی خاموشی، هراس مینوی^{۱۳} -، و خشوع مخلوق در حضور آن کس یا آن چیزی شود که دقیقاً نمی‌داند چیست؟ در حضور چیزی که رازی بیان‌ناپذیر و برتر از همه مخلوقات است. «احساس مخلوقیت» یا «آگاهی مخلوقانه» در برابر امر قدسی و به کلی دیگر^{۱۴} و هیبت مینوی ناشی از آن با ترکیب و هماهنگی شگفت و رازآلود با عنصر جذبه^{۱۵} یا رحمت در نهایت به نوعی حالت مستی و بی‌خودی و تسکین می‌انجامد، موضوعی که نقش مهمی در متون مقدس ایفا می‌کند و به نظر اتو فهم ماهیت شگفت و دست‌نیافتنی آن دشواری‌های زیادی برای مفسران و متکلمان پدید آورده است^{۱۶} (اتو، ۱۳۸۰، ۸۳-۸۴، ۶۷، ۶۰).

مولانا بر پایه خبری در وصف مجالس خطابه پیامبر(ص): «به مجلس پیامبر در آمدم درحالی که گویی بر تارک اصحاب او پرنده نشسته بود»، به درخواست پیامبر از یاران خویش «خواستی از ما حضور و صد وقار» اشاره می‌نماید و مقام حیرت را این‌گونه تفسیر می‌کند:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| «پس نیاری هیچ جنبیدن زجا | تا نگیرد مرغ خب تو هوا... |
| حیرت آن مرغ است خاموش کند | بر نهد سردیگ و پر جوش کند» |
| (مولوی، ۱۳۷۹، ۵/۳۲۵۰، ۳۲۴۷) | |

۲،۲،۲. نگاهی به ویژگی‌ها، جهت‌گیری و سبک کتاب مقدس و قرآن

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| «حرف قرآن را بدان که ظاهری است | زیر ظاهر باطنی بس قاهری است |
| زیر آن باطن یکی بطن سوم | که در او گردد خردها جمله گم |
| بطن چهارم از نبی خود کس ندید | جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید» |
| (همان، ۳/۴۲۴۴-۴۲۴۶) | |

گراهام در مقاله «نوشتار مقدس»،^{۱۷} قدرت را از اوصاف ویژه و تعیین‌کننده‌ای شمرده است که کلمات نوشتارهای مقدس در هر سنت مذهبی واجد آنند. وی ضمن توصیف این اقتدار تکان‌دهنده، حیاتی و بنیانی در میان اقوام، مذاهب و ادیان مختلف، معتقد است که «اقتدار، مرجعیت، فرا زمینی و قداست ویژه نوشتار مقدس در مقابل متون دیگر در هر دو سنت دینی و دین‌سالارانه و غیر دین‌سالارانه از اساسی‌ترین ویژگی‌ها و کارکردهای نوشتار مقدس در سنن مذهبی و ادیان مختلف به شمار می‌آید»:

«کلام چه بر گونه مکتوب و چه ملفوظ، به حساب ظاهر حامل اقتداری ژرف و سترگ در حیات آدمیان است. کلمه در عمیق‌ترین و بنیادی‌ترین سطح یک کنش است. کلمات چندان که فعال و کنش‌مندند،

دال و حاکی نیستند؛ لذا بر زبان جاری ساختن و ادای یک نام و اسم به گونه آیینی و در شعایر، تا اندازه‌ای به مثابه کنترل یا احضار مسمی است. نزد مؤمنان، یک کلمه مقدس نه صرفاً یک کلمه، بل واژه‌ای مؤثر و با قدرتی رهایی بخش است و قدرت بی‌شبه و نظیر و دگرگون شونده آن، چنان‌که در سنن و ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام شاهدیم، علی‌العموم از آنجا نشأت می‌یابد که خدایی، کلامی آنچنان را ملفوظ یا مکتوب ساخته باشد» (گراهام، ۱۳۷۹، ۳۳۲/۲-۴۳۳؛ Graham, 1987, 13/140؛ و نیز نک: فرای، ۱۳۷۹، ۲۶، ۳۴-۳۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۷، ۹۷-۱۱۹؛ Edwards, 1979-1988, 4/1102-1103؛ و نیز درباره نقش جادویی و سحرآمیز گفتار و سخن در ادبیات و متون هندی، اوستایی و پهلوی نک: آموزگار، ۱۳۸۲، ۳۳-۴۵).

مکاشفه‌پذیری، رمزآمیز بودن، قناعت کلامی، دخالت و حضور جدی «امر الهی و قدسی»، سیالیت و شناور بودن در ارض وجود و تاریخ، غنای صور ازلی و خصیصه مرزی بودن، همه از نکات کلیدی و محوری قصص و حیانی‌اند. از این رو در آنها رابطه وجود شناختی و نسبت میان انسان، خدا و هستی از سنخی دیگر تفسیر می‌شود:

«با توجه به همه مسائلی که یاد شد، قصص و حیانی بنا بر ماهیتشان، پیش و بیش از آنکه ابزار شناخت باشند و دانستنی، قصه و ماجرای وجود خود آدمی است، در نسبت با «دیگری»؛ زیستنی هستند، انس و همنوایی می‌طلبند و اقرار و ایمان و عشق و اشراق و تجربه باطن... قصص و حیانی به برکت غنای صورتهای ازلی‌شان رگ و پی هستی و حیات آدمی را با عوالم دیگر در مراتب و سطوح مختلف پیوند می‌دادند و آفاقی را به روی احساس و ادراک و ضمیر آدمی می‌گشودند که وجود گویی با حرکات و سکناات کائنات، خود را محسوس می‌یافت... در قصص و حیانی صورتهای پیراسته می‌آیند، پیراسته از موارد و عناصر و رویدادهای جزئی و خام، پیراسته از اسراف کلامی و واقعه نگاری جزء به جزء. قصه و حیانی حرکتی پرگارگونه دارد. از مرکز محیط وجود را رسم کرده و با یک حرکت پرگارگونه به مرزها و حریم‌های وجود می‌آید و در درون و بیرون دایره هستی ما، افق می‌گشاید» (ملا صالحی، ۱۳۷۳، ۱۲-۱۳).

مولوی در نقد ستیزه‌گرانی که مفاهیم قرآن را به داستان، افسانه، اساطیر و مجموعه‌ای از امر و نهی‌های معمولی تقلیل می‌دادند، به ساحت‌های فرازمینی، قدسی و اعجاز گونه قرآن اشاره می‌کند:

| | |
|--|---|
| <p>نیست تعمیقی و تحقیقی بلند نیست جز امر پسند و ناپسند ذکر یعقوب و زلیخا و غمش کو بیان که گم شود در وی خرد این چنین آسان یکی سوره بگو»</p> | <p>«که اساطیر است و افسانه نژند کودکان خرد، فهمش می‌کنند ذکر یوسف، ذکر زلف پرخمش ظاهرست و ه کسی پی می‌برد گفت: اگر آسان نماید این به تو (مولوی، ۱۳۷۹، ۳/۴۲۳۸-۴۲۴۲°)</p> |
|--|---|

در همین رابطه مولوی به تمایز پاسخ و کلام الهی با دیگر پاسخ‌ها و سخن‌ها اشاره می‌کند. برخلاف قواعد نظام طبیعی و بشری که هر پرسشی، پاسخی خاص خود را می‌طلبد و هر پاسخ متقابلاً جوابگوی پرسش بخصوصی است، کلام الهی پاسخگوی طلب، سؤال و نیاز تمامی اجزاء و عناصر نظام هستی است (مولوی، ۱۳۶۹، ۳۵). مولوی همچنین به بیش و معرفت برآمده از انس با قرآن اشاره می‌کند و عقیده دارد در پرتو «نور فرقان» آدمی بر تمامی پرسش‌ها و پاسخ‌ها احاطه و سیطره می‌یابد: «هم سؤال و هم جواب از ما بدی» (مولوی، ۱۳۷۹، ۲/ ۸۵۲-۸۵۳)

اثر باخ در تحلیل «بازآفرینی واقعیت»، دو الگوی کهن در ادبیات مغرب زمین، دو متن و با آنها دو سبکی را که متبلور می‌سازند با موشکافی و بینشی عمیق مقایسه کرده است تا به نقطه آغازی جهت بررسی بازنمایی ادبی واقعیت در فرهنگ اروپایی دست یابد. وی در تحلیل و مقایسه داستان اسحق در عهد عتیق و اودیسه هم، نشان می‌دهد که این دو سبک در تقابل با یکدیگر، نماینده نوع‌هایی بنیانی‌اند و اما آنچه در رابطه با موضوع مورد بحث در این گفتار قابل تأمل است، تفسیری است که وی از موضع داعیه کتاب مقدس نسبت به حقیقت ارائه می‌دهد:

«داعیه داستان‌های عهد عتیق نسبت به بازنمایی تاریخ جهان و رابطه مصرانه آنها - رابطه‌ای که دائماً بر اثر تعارضات از نو تعریف می‌شود - با خدایی یگانه و پنهان، که درعین حال ظاهر نیز می‌شود و تاریخ جهان را با میثاق و سختگیری رهبری می‌کند، به این داستان‌ها منظری می‌بخشد که با آنچه شعرهای هم‌ری ممکن است داشته باشد کاملاً متفاوت است» (اوئرباخ، ۱۳۷۱، ۵۴؛ Auerbach, 1973, 16-17).

او نشان می‌دهد که جهت‌گیری کتاب مقدس در اساس به سوی «واقع‌نمایی» نیست (اگر هم در واقع نمای موفق شده باشد، صرفاً وسیله است نه هدف)؛ جهت‌گیری کتاب مقدس به سوی حقیقت است «بدا به حال کسی که آن را باور نکند!» (درباره نسبت وحی با حقیقت و واقعیت تاریخی نک: ملا صالحی، ۱۳۸۷، ۲).

«داعیه کتاب مقدس نسبت به حقیقت نه تنها در مقایسه با ادعای هم‌ری به مراتب مصرانه‌تر است، جبارانه نیز هست - همه ادعاهای دیگر را طرد می‌کند. جهان داستان‌های کتاب مقدس بدین ادعا قانع نیست که واقعیتی تاریخی باشد - مصر است که تنها دنیای واقعی است و سرانجامش خودکامگی است. هیچ صحنه‌ای، مسأله‌ای یا حکم و آیینی حق ندارد که مستقل از آن ابراز وجود کند و مقرر است که همه آنها، تاریخ همه افراد بشر، محلی درخور در چارچوب آن بیابند و از آن تبعیت کنند».

«اوئرباخ در ادامه توضیح می‌دهد که این ادعا گزاف و زیاده‌روی نیست، زیرا که داعیه کتاب مقدس را مبنی بر حجیت مطلق نه داستان‌ها بلکه اصول عقاید دینی رقم می‌زنند. در واقع داستان‌های کتاب مقدس برخلاف داستان‌های هم‌ری، روایت «واقعیت» صرف نیستند: «اصول عقاید و وعده الهی در آنها مجسم است و جدانشدنی از آنها» و به همین جهت است که در مواجهه فردی «برخلاف هم‌ری که می‌کوشد تا ما را وادار کند که چند ساعتی واقعیت خود را فراموش کنیم، داستان کتاب مقدس در صدد است که بر

واقعیت ما فایق آید: از ما انتظار دارد که حیات خود را از عوامل ساختار تاریخ جهانی آن حساب کنیم» (همانجا، ۵۲-۵۳؛ ibid, 14-15).

فرای معتقد است که سادگی زبان کتاب مقدس سادگی ناشی از ساده انگاری نیست: سادگی شکوهمند و مبین اقتدار است، و نه، آن گونه که در نثر توصیفی دوران خود شاهدیم، نثر اقتدار دموکراتیک. در نثر گسسته کلمات قصار یا پیشگویی، هر جمله را سکوت فرا می‌گیرد، یعنی همان چیزی که در سخن فیلسوفان یونانی پیش از افلاطون دیده می‌شود: هراکلیت، فیثاغورس و آناکسیماندر، کلام خود را بر زبان می‌رانند و بعد از گفتن باز می‌ایستادند برخلاف آنچه درباره سقراط مرعی می‌داشته‌اند. بر میدان آن‌ها بوده است که تفکر و تأمل کنند، نه این که با آن‌ها چون و چرا کنند. کتاب مقدس هم از سبک مشابهی استفاده می‌کند. این سبک، به جای آن که خاص دیر باشد، خاص آوردگاه است. کتاب مقدس با صدای خدا و از طریق صدای انسان سخن می‌گوید، به همین جهت ربطورقای آن بر مدار دو قطب پیشگویی و حجیت قرار دارد. هر قدر بافتار شاعرانه و مکرر و استعاری تر باشد، مفهوم حجیت بیرونی بیشتر بر آن چیره می‌گردد (فرای، ۱۳۷۹، ۲۵۲-۲۵۶؛ علایی، ۱۳۸۶، ۱۰۴-۱۰۵؛ درباره سبک و ویژگی ایجاز و قناعت صور در کلام و حیانی نک: ملا صالحی، ...، ۳؛ همو، ۱۳۷۳، ۸).

به نظر می‌آید-با وجود تمام تفاوت‌ها- آنچه اوئرباخ به عنوان داعیه کتاب مقدس مبنی بر حجیت مطلق و اشمال آن بر اصول عقاید و وعده الهی، همچنین جهت‌گیری آن به سوی حقیقت و نه واقعیت: «بدا به حال کسی که آن را باور نکند!» مطرح می‌سازد، در مواردی با اوصاف و ویژگی‌های قرآن و آنچه عارفان اسلامی و مولوی بر پایه نظریه کلام الله یا کلام نفسی از قرآن ارائه می‌دهند، (نک: پژوهنده، ۱۳۸۳) قابل مقایسه است.

به همین ترتیب توصیف فرای از سبک شکوهمند و مبین اقتدار کتاب مقدس که ربطورقای آن بر مدار دو قطب پیشگویی و حجیت قرار دارد و هیچ‌گونه چون و چرایی را در ساحت خود بر نمی‌تابد، در رابطه با قرآن تأمل برانگیز می‌نماید. همچنان که کتاب مقدس با صدای خدا سخن می‌گوید، از قرآن نیز به تعبیر مولوی «بوی خدا» استشمام می‌گردد (افلاکی، ۱۳۷۵، ۴۵۸/۱).

نتیجه‌گیری

در منظومه فکری مولوی خاستگاه همه علوم، فنون و هنرهای بشری همچنین شیوه‌های فلسفی، منطقی و استدلالی در قلمرو علوم عقلی به سرچشمه وحی و الهامات ربانی منتسب است. از نگاه او چنانچه سؤال و جواب و پرسشگری با انگیزه و نیت جستجوی حقیقت، راه یافتن به تراز معرفتی بالاتر و دریافتن شهود عقلی و بصیرت عقل عرش، عقل عقل، حکمت ایمانی یا بحر دانش و یقین و آرامش و رستگاری حاصل از آن به‌عنوان وسیله و ابزاری کارآمد به کار گرفته شود، در سودمندی آن تردیدی نیست و از مواهب الهی به انسان به شمار می‌آید.

بنا بر این پرسش‌گری در نگاه کلی در جهان‌نگری مولوی با وجود تمامی نقص‌ها و محدودیت‌ها و با در نظر گرفتن شرایط، لوازم، ویژگی‌ها و حدود آن نه تنها می‌تواند در امور دنیوی مفید و سودمند باشد، چه بسا ظرفیت، کارایی و توان فراهم نمودن بستر مناسب جهت سعادت و رستگاری ابدی را نیز دارا است؛ هرچند در بسیاری موارد وی قلمرو و شأن بینش عشق یا عقل کل را برتر از این‌گونه مباحث استدلالی می‌شمارد.

مولوی همچون بسیاری از سنت‌گرایان و عارفان معتقد است چنان‌چه عقل استدلالی یا عقل فلسفی و شیوه‌ها و رویه‌های مرتبط با آن، فراتر از جایگاهی که در خور اوست نشانده آید و در حق آن غلو شود، محل اشکال و اعتراض واقع می‌گردد. شهود عقلی یا عقل ایمانی که حاصل تسلیم و سرسپردگی در برابر کلام وحیانی قرآن یا انسان کامل است نزدیک‌ترین وسیله وصول به حق است. بنابراین اگر عقل استدلال‌گر در جای آن نشانده آید، این عقل و زیرکی دشمن ما می‌شود و کوری معنوی، شر اخلاقی و فاجعه اجتماعی به بار می‌آورد (ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۹۹). از این‌رو توقف در مرحله استدلال فلسفی و اعتقاد به کفایت آن به تنهایی و غفلت از مقامات معنوی و فرو ماندن در مراحل پایین‌تر از شهود و مکاشفه، انتقادی است که بر اهل پرسش‌گری و چون و چراهای فلسفی وارد است.

یادآوری می‌شود که وجود اعتراض، انکار، تحقیر، نفی و مذمت عقل بحثی یا فلسفی، منطقی و استدلال که بخش چشمگیری از آثار مولوی بدان اختصاص یافته، به مفهوم متمایز و متفاوت از «فلسفه» و «فلسفی» در آثار وی مرتبط می‌شود. چراکه در بسیاری موارد به تأیید مولوی پژوهان مراد مولوی از «فلسفه» و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بلکه مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده، حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چراهای ملحدانه و ظنون و اوهام است.

نکته تأمل‌برانگیز دیگر اینکه مولوی در باب ماهیت، ضرورت سنخیت محدودیت، و انگیزه پرسشگری با ژرف اندیشی و ظرافت کم‌نظیری سخن می‌گوید، و ضمن پرداختن به ویژگی‌های تفکر اصیل و راستین، به نقد تفکر فاقد اصالت، کم‌مایه و گمراه‌کننده می‌پردازد. مسائلی که وی در نقد پرسشگری مطرح می‌سازد، در مواردی با آراء متفکران یونان باستان و اندیشمندان معاصر قابل مقایسه است (نک: پژوهنده، ۱۳۹۱) -

از این رو، بنا بر اینکه در چه سطح و با چه انگیزه، شرایط و ویژگی‌های مباحث فلسفی و استدلالی طرح می‌گردد، و در صورت توجه یا عدم توجه به موارد یاد شده از منظر مولوی و دیگر عارفان، می‌توان این‌گونه مباحث را در طیف وسیعی از اوصاف لازم، سودمند، مباح، مذموم و مضل تلقی کرد. ورود به ساحت مقدس و مواجهه با امر قدسی، از جمله شرایط خاص و ویژه‌ای است که پرسش‌گری در قلمرو آن به شکل مشخص و حتمی با چالش، انتقاد صریح، نفی، طرد و ذم همراه است و عارفان به صراحت و بی‌پروا، اوصافی چون: مذموم، مضل و یا حتی حرام را در این وادی به کار می‌گیرند.

نظر به ظرافت و حساسیت موضوع، تأکید می‌شود اوصاف، ویژگی‌ها و احکامی که در قلمرو امر مقدس برمی‌شماریم، تنها در همین محدوده کارایی دارد و قابل تعمیم به موارد دیگر- که از شرایط، لوازم، و ویژگی‌های دیگری برخوردارند- نیست.

در جهان‌نگری مولانا در قلمرو امر مقدس- همچون دیگر عارفان و صوفیان تمدن اسلامی- چنان‌که دیدیم انسان کامل و قرآن از جایگاه منحصر به فرد و تشخیص ویژه‌ای برخوردارند. اوصاف و ویژگی‌هایی چون صفت ذاتی قدیم خداوند (کلام نفسی) که مولوی در باب قرآن مطرح می‌سازد، همچنین آنچه در مثنوی و دیگر آثار مولوی در خصوص نقش و جایگاه سخن و کلمه خَلَاقَةُ الهی، رابطه انسان کامل با کلام وحیانی، و اتصاف او به صفات خداوند، و تصرف او در عالم محسوسات و جهان معنی، و همانند بودن و همسانی گفتار او با کلام و سخن خداوند، و اتصال و پیوند وی با سرچشمه علم الهی و کلام ازلی آمده است، سنخ و تراز وجودی متمایز امر قدسی، و مصونیت و عدم امکان خطا پذیری در محضر قرآن و حضور انسان کامل را بدیهی می‌سازد. عارفان به همین امر و نتیجه به دست آمده استناد می‌کنند و بنابر آن هرگونه نقد و پرسش‌گری و چون و چرا و اشکال را بر سخن انسان کامل و قلمرو قرآن از اساس نادرست و ناروا می‌شمارند.

پی‌نوشت‌ها

1. scientism

۲. درباره ویژگی‌های جهان‌بینی که تجددگرایان از علم ساخته و پرداخته‌اند، نگاه کنید به: (ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۷۵-۴۰۱، ۳۷۷-۴۰۵؛ اسمیت، ۱۳۸۱، ۱۱۰-۱۱۱).
۳. اکبر احمد، استاد جامعه‌شناسی و مطالعات اسلامی دانشگاه کمبریج
۴. مولوی تعبیرات دیگری را نیز برای نشان دادن این دو قلمرو به کار گرفته است. نظیر عقل بحثی، عقل مذهبی، عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی، عقل من لدن یا عقل لدنی (زمانی، ۱۳۸۴، ۴۶۷ به بعد).
۵. البته از نگاه مولوی، خلوص نیت و دوری از هواها و اغراض نفسانی می‌تواند علوم ظاهری را به بینش عرفانی مبدل نماید [مولوی، ۱۳۷۹، ۳۴۵۱/۱-۳۴۵۲؛ زمانی، ۱۳۸۴، ۲۸۴].
۶. برخلاف محققان یاد شده، به نظر می‌رسد مستشرقانی چون نیکلسون (۱۳۷۴، ۹۷-۹۸) و شیمیل (۱۳۷۵، ۴۱۳) با صراحت و اطمینان بیشتر و تردید کمتری از عقل ستیزی مولوی سخن می‌گویند و تلاش کمتری به کار می‌برند تا دشمنی و تحقیر و توهین مولوی به عقل را نفی یا توجیه کنند. همچنین برخی مولوی پژوهان معتقدند که تعریف مولوی از عقلانیت و تقسیم آن به دو ساحت متمایز و مشخص در رویکردی کلی و باور به قدرت شهود مطلق حقایق و ماهیات امور که هرگز در معرض خطا قرار نمی‌گیرد، در نهایت به نوعی جزم اندیشی و مرجعیت‌طلبی معرفتی و مخالفت با عقل باوری انتقادی منجر می‌گردد که می‌تواند از جهت پیامدها و لوازم آن خطرناک باشد (همدانی، ۱۳۸۷، ۳۰۱-۳۰۷).

۷. دربارهٔ مراتب سکوت (نک: هاکسلی، ۱۳۸۱، ۱۵۱-۱۴۵) و کارکردهای الهیاتی آن در آثار مولانا (نک: کاکایی، ۱۳۸۱، ۱۲۹-۱۵۰) و فلسفه سکوت در مثنوی (ملکیان، ۱۳۸۹، ۳۱۷ به بعد).
۸. به نظر می‌رسد خاموشی و سکوت در شواهد یاد شده، با آن چه بهاء‌ولد آگاهی از امی بودن در محضر قرآن و پیامبر می‌شمارد قابل مقایسه است (بهاء، ۱۳۳۳، ۴۲۹/۱).
۹. مفهوم لوگوس علاوه بر الهیات یهودی و مسیحی در نظام‌های فلسفی و خدانشناسی یونان، هند، مصر و ایران نیز یافت می‌شود. در بسیاری از مکاتب، نظریهٔ اصلی لوگوس که حاکی از پیوند و اتصال میان خدا و انسان است و نیز نقش لوگوس در آفرینش خلقت، از چشم‌اندازهای متعدد قابل ملاحظه است
The Columbia... 7/449; The New... 3/1604; Edwards, 4/1101-1107
۱۰. نه اشکال است در دین و نه علت بجز تسلیم نیست این دین و ملت
(عطار، ۱۳۶۱، ۴۸)

11. Majestas

12. Mysterium Tremendum

13. Numinous Dread

14. wholly Other

15. Fascination

۱۶. در ادبیات خدانشناسی در مواردی نیز سخن از غرقه گشتن در غلوات وجد و شوق الهی در حین عبادت یا استماع قرآن است که موجب نوعی بی‌حسی و جدایی از عالم ماده می‌گردد (ریتر، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۹، ۲/۲۸۹).

17- Scripture

فهرست منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۱)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
- عهد عتیق (۱۸۵۶م). ترجمه ولیم گِلن، لندن.
- آتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- آموزگار، زاله. (۱۳۸۲). «*جادوی سخن در اساطیر ایران*»، بخارا، تهران: س ۶، ش ۲ (پی در پی ۳۲).
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
- احمد، اکبر. (۱۳۷۹). «*پست مدرنیسم و اسلام*»، *پست مدرنیته و پست مدرنیسم تعاریف نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان.
- اسمیت، هیوستون. (۱۳۸۱). «*اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه*»، *سیری در سپهر جان مقالات و مقولاتی در معنویت*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- افلاکی (عارفی)، شمس‌الدین احمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفین*، تصحیح تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.

- انواری، محمدجواد. (۱۳۷۹). «اشعری»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- اوثریباخ، اریخ. (۱۳۷۱). «بازآفرینی واقعیت: مقایسه دو الگوی کهن در ادبیات مغرب زمین»، *کیان*، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران، س ۲، ش ۹.
- بهاولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۳۳). *معارف*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ.
- پژوهنده، لیلا. (۱۳۹۱). «چیستی و چرایی پرسش و پاسخ از دیدگاه مولوی»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، تهران: پاییز و زمستان ۱۳۹۱، سال چهل و پنجم، شماره دوم.
- پژوهنده، لیلا. (۱۳۸۳). «کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار) نزد مولوی»، *مقالات و بررسی‌ها*، تهران، بهار و تابستان ۱۳۸۳، دفتر ۷۵ (۲).
- تفتازانی، مسعودین عمر. (۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م). *شرح المقاصد*، با تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب.
- تفتازانی، مسعودین عمر. (۱۴۱۱ ق). *شرح العقاید النسفیة*، به کوشش محمدعدنان درویش، دمشق: دارالفکر.
- تورتل، کریستین. (۱۳۷۸). *شیخ ابوالحسن خرقانی: زندگی، احوال و اقوال*، ترجمه ع. روح بخشان، تهران: نشر مرکز.
- جوینی، عبدالملک. (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، به کوشش اسعد تمیم، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- دادبه، اصغر. (۱۳۷۷). «اشاعره»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دادبه، اصغر. (۱۳۷۴). *فخر رازی*، تهران: طرح نو.
- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴ و ۱۳۷۹). *دریای جان: سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، (ج ۱)، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران: الهدی؛ (ج ۲)، ترجمه مهرآفاق بایبوردی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *سرنی*، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۰). *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۴). *میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی*، تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). «حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان»، *ناقد*، اسفند ۱۳۸۲، ش ۱، صص ۱۳۷-۱۵۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۴). ترجمه و یادداشت بر *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا* نوشته رینولد. ا. نیکلسون، تهران: نشر سخن.

- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمدبن علی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس*، با تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، ویرایش علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شیمیل، آن‌ماری. (۱۳۷۵). *شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، مترجم حسن لاهوتی، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۵۶). *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۶۱). *اسرارنامه*، به تصحیح سید همایون گوهرین، تهران: انتشارات زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- علایی، مشیت. (۱۳۸۶). «اسطوره و زبان در کتاب مقدس»، *قال و مقال*، بهار ۱۳۸۶، ش ۱.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۲). *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: انتشارات زوار.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۹). *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*، ترجمه صالح حسینی، با ویرایش کامران فانی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۵). *تسرح مثنوی شریف*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قانع‌ی خوزانی، مهناز. (۱۳۹۰). *اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی*، تهران: نگاه معاصر.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی. (۱۳۸۸). «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، تهران: ۱۳۴۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره ۱.
- کریمی، سودابه. (۱۳۸۴). *بانگ آب: دریچه‌ای به جهان نگری مولانا*، تهران: نشر شور.
- گراهام، ویلیام ا. (۱۳۷۹). «نوشتار مقدس»، *دین پژوهی*، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۰). «انسان کامل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۲). *بهاء ولد (والد مولانا جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: سروش.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه‌حلهها)*، تهران: طرح نو.
- ملاصالحی، حکمت‌الله. (۱۳۸۷). «تحویلی در کلام و قصص و حیانی»، *شهرزاد*، ش ۱.
- ملاصالحی، حکمت‌الله. (۱۳۷۳). «داستان و حیانی مکاشفه مثالی»، *ادبیات داستانی*، س ۲، آذر و دی ۱۳۷۳، ش ۲۶ و ۲۷.

- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). *حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵). *اسطرلاب حق، گزیده فیہ مافیہ*، به انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: انتشارات سخن.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۹). *کتاب فیہ مافیہ*، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳). *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر ثالث - نشر همای.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۲). *مجالس سبعه*، تصحیح و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران: کیهان.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۹۶۲). *کتاب الانسان الكامل*، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسن، رینولد الین. (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- نیکلسن، رینولد الین. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی*، با ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، با پیشگفتار سیدجلال الدین آشتیانی، با ویرایش بهاءالدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هاکسلی، آلدوس. (۱۳۸۱). «سکوت»، *سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویت*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۶ م). *کشف المحجوب*، به سعی و اهتمام و تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد: مطبعه دارالعلوم.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۷۴). *مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید؟*، تهران: نشر هما.
- همدانی، امید. (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هاییدگر*، تهران: نگاه معاصر.
- ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.

Auerbach, Erich. (1973). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

Edwards, R. B. (1979-1988). "Word", *The International Standard Bible Encyclopedia*, Edited by Geoffrey W. Bromiley and ..., Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.

Graham, William A. (1987). "Scripture", *The Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New_York, Macmillan Publishing Company and London, Collier Macmillan Publishers.

The Columbia Encyclopedia, "Logos", New york, Columbia university Press, 1993.

The New Encyclopaedia Britannica, "logos", Edited by Robert P. Gwinn and ..., Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1989.

