

خدا را عظیم می‌یابد و به قدری خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که در مقام مقایسه خلق و خالق، اذعان می‌کند که خلق هیچ است و آن ذره‌ای است که در حساب نمی‌آید و شایستگی توجه را ندارد.

گر تو سری قدم شوم و تو کفی علم شوم
و بر بروی عدم شوم بی تو به سر نمی‌شود^۵
اما اینکه مولوی وحدت وجودی است یا وحدت شهودی؟ سؤالی است که جواب آن نیازمند تحقیقی جدی است. واقعیت هر چه باشد در آثار مولوی شواهدی وجود دارد که بتوان با استناد به آنها رگه‌هایی از وحدت وجود در ابیات مولوی یافت. اما غلبه وحدت شهود بر اندیشه و عمل مولوی آن قدر زیاد است که با رگه‌های وحدت وجود قابل مقایسه نیست. به عنوان مثال می‌توان ابیات زیر را هم با توجه به وحدت وجود و هم با توجه به وحدت شهود تفسیر کرد.

ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی نما

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله‌شان از باد باشد دم به دم

حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد

آنک ناپیدا است از ما کم مباد

باد ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را^۶

در تفسیر ابیات فوق نظرات متعددی مطرح شده است. برخی گفته‌اند که مراد مولوی آن است که وجود مطلق و بی‌قید و شرط خداوند است و این وجود یکی بیش نیست اما وقتی این وجود مطلق تجلی می‌کند کثرات پدید می‌آیند اما این کثرت دارای هستی مقید و مشروط و در یک کلام هستی‌نما هستند.^۷

اغلب صاحب‌نظران از ابیات ذکر شده تفسیری مبتنی بر وحدت شهود ارائه کرده‌اند. بر مبنای این تفسیر مولوی شیر علم و باد را مثال آورده است برای ظهور کثرت و خفای وحدت. بدان مناسبت که حس باصره صورت شیر را بر پرده علم می‌بیند و حرکت و جنبش آن را مشاهده می‌کند ولی باد را که محرک اوست نمی‌نگرد زیرا باد به چشم دیده نمی‌شود، این تمثیل را ممکن است برای توضیح فنای فعلی آورده باشد.^۸ در تفسیر مصراع «باد ما و بود ما از داد توست» نیز همین تفسیر مطرح شده است و بیان شده که این بیت به فنای فعلی مربوط است به دلیل آن که ماهیات، عدم صرف‌اند و وجود آنها به ایجاد حق است و هستی و لوازم هستی را از حق یافته‌اند و در شهود این حقیقت، سالک از رؤیت و اسناد فعل به خود

می‌توان جست. «پوروشه هزار سر، هزار چشم، هزار پا بود. او تمام زمین را از همه جوانب فرا می‌گرفت و در آن سوی پهنای ده انگشت قرار داشت. پوروشه در حقیقت تمام این (جهان مرئی) است، و آنچه خواهد بود. او خداوند ابدیت است، و به سبب حرارت (قربانی) بدان سو نمو می‌کند. چنین است بزرگی او، پوروشه حتی از این هم بزرگ‌تر است. همه موجودات یک‌چهارم اوست و سه چهارم دیگر او جاویدانی است در آسمان. وقتی خدایان قربانی را با پوروشه بر پا داشتند، بهار روغن آن، و تابستان هیزمش... آنها (خدایان) پوروشه را که پیش از (آفرینش) تولد یافته بود، به صورت قربانی در روی علفزار مقدس ذبح کردند، و با او خدایانی بودند و آنها که «ریشی» بودند او را قربانی کردند. وقتی پوروشه را ذبح کردند، آن را به چند قطعه تقسیم نمودند: دهان او «برهن» بود، دو دستش «کشتیه» و ران‌هایش «ویشیه»، و «شودره» از باهایش به وجود آمد. از مغز او ماه پیدا شد، و از چشمش خورشید، از دهان او «ایندره» و «آگنی» به وجود آمدند، و از نفس او باد وزیدن گرفت. از ناف او فلک و از سر او عرش، و از باهای او زمین، و از گوش او جوانب و اطراف (عالم) پیدا شد. بدین‌سان جهان (هستی) تکوین یافت.»^۹

اما وحدت شهودی‌ها بر این باورند که در حقیقت و نفس‌الامر در جهان هستی کثرت وجود دارد، یعنی هم‌زمان با خدا سایر موجودات نیز هستند. به تعبیر دیگر در وحدت شهود تکثر جهان هستی مورد پذیرش واقع شده است اما عارف به قدری غرق تماشای خداست که سایر موجودات را نمی‌بیند. عارف وحدت شهودی در مقام اثبات هستی یکی بیش نمی‌بیند اما به واقع در هستی تنها یک چیز وجود ندارد.

وحدت شهود اصطلاحی است که شیخ احمد سرهندی (متوفی ۱۶۲۴م) وضع کرده است و هدف از آن گریز از انتقادات امثال ابن تیمیه بر مکتب وحدت وجود بوده است. او در نظریه وحدت شهود، بحث وحدت را از جنبه ذهنی فراتر برده، مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام شهود عرفانی، خویش را با آن مواجه می‌یابد. بدین معنا که وی همه چیز را یکی می‌بیند. بنابراین در وحدت شهود مسئله تجربه وحدت در حوزه روان آدمی رخ می‌دهد به این معنا که عارف قربانیت انسان و خدا را آن قدر زیاد می‌یابد که در ذهنش یکی شدن را درک می‌کند. در حالی که در نفس‌الامر چنین وحدتی وجود ندارد و تنها چیزی که واقعا رخ داده شهود وحدت است. یعنی عارف آن قدر اوصاف بشری را از خود دور داشته است که در عالم هستی جز خدا چیزی را نمی‌بیند، نه اینکه حقیقتاً چیزی وجود نداشته باشد. به تعبیر دیگر، عارف آن قدر



مولوی و نظریه‌های وحدت

♦ دکتر بخشملی فبرری

♦ مدرس هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی تهران، مرکزی

در عرفان اسلامی دو جریان عمده به ظهور رسیده است: جریانی که نماینده برجسته آن محیی‌الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) و جریانی که نماینده معروف آن علاء‌الدوله سمنانی است. البته ابن عربی شخصاً و به صراحت اصطلاح وحدت وجود را در آثارش به کار نبرده ولی بنیانگذار نظریه وحدت شهود این اصطلاح را در آثارش آورده است. در جریان نخست بر وحدت وجود تأکید می‌شود و در جریان دوم وحدت شهود مورد توجه قرار گرفته است. ابن عربی و شاگردانش بر این باورند که اصل هستی و وجود حقیقی یک چیز بیشتر نیست و هر آنچه غیر از او است همه وهم است و بی‌بهره از وجود اصیل. به تعبیر دیگر در اصطلاح عرفا، وحدت وجود آن است که وجود واحد حقیقی است. وجود اشیا عبارت از تجلی حق به صورت اشیا بوده و کثرات امور اعتباری هستند.^{۱۰} امروزه برای بیان مفاد و فحوای وحدت وجود از اصطلاح پانتئیسم^{۱۱} بهره می‌گیرند. پانتئیسم به غلط به معنای همه خدایی ترجمه شده است یعنی همه موجودات عالم خود بخشی از خدا هستند و در مجموع یک خدا را تشکیل می‌دهند. پانتئیسم خدا را با صفت حلول در جهان می‌شناسد و یکی از ویژگی‌های اساسی پانتئیسم آن است که خدا کاملاً حال در جهان است و به عبارت دیگر، این دیدگاه تئستی را که خدا و رای جهان است، نفی می‌کند^{۱۲} در این نگرش خدا و جهان یکی است و مانند خدای ادیان خدایی مشخص نیست. نمونه بارز پانتئیسم را در یکی از واداهای هند

فانی است و هیچ چیز را به خود نسبت نتواند داد زیرا وجهه نفسی او در هم ریخته است.^{۱۰}

دسته دیگر از صاحب نظران صریحا به وحدت وجودی بودن این ابیات اشاره نکرده اند؛ اما چون در تفسیر آنها از اصطلاحات رایج در عرفان وحدت وجودی بهره گرفته اند می توان استنباط کرد که ایشان نیز استنباطات وحدت وجودی از این ابیات را انکار نکرده اند. «مراد از نیست (عدم) در اینجا اعیان ثابت است که عدم اضافی است که بدون اضافه شدن به خارج عالم رایحه وجود را استشمام نکرده بودند و مقصود از (عدم) در این بیان عین ثابت انبیا و اولیا و اصفیا است که عشاق الهی اند.»^{۱۱}

در نظر وی این جهان معنوی نورانی عالم وحدت صرف است، و کثرات و اختلافات جهان طبیعی را در آن راه نیست، بلکه یگانگی محض است و هرگز از دوگانگی خبری نیست.^{۱۲} چنانکه گفته شد در باب وحدت وجود می توان شواهد مناسبی از آثار مولوی به دست داد، به گونه ای که می توان ادعا کرد که او نه تنها از این اندیشه آگاهی داشت، بلکه باعنائی به پیشینیان از قبیل عطار، بایزید و حلاج، رگه های وحدت وجود در بیانات او نمایان شده است.

از نظر مولوی وحدت ابتدا در میان انسانها مطرح شده است، یعنی اولین نکته این است آدمیان یگانه بودند و پس از نزول در طبیعت متکثر شدند و پیش از تکوین نیز با خدا یکی بودند. بنابراین از نظر مولوی آدمیان از وحدت به کثرت نزول و از کثرت به وحدت در حرکت و صعوداند. از این جهت است که در نظام عرفانی مولوی اصل در نسلها و نفس یگانگی است به دلیل آن که وضع مطلوبی که انسان داشت در عالم وحدت تعریف شده است و چنین امری در آن سپهر وجود دارد نه در سپهر ناسوتی انسان. بنابراین آدمیان باید از وضع موجود کثرت (نفسی، نفسانی، نسلی) به وضع مطلوب وحدت (نفسی، نفسانی، و نسلی) سیر کنند.

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب^{۱۳}
مولوی تا اینجا از یگانگی آدمیان پرده برداشته و به وحدت و یگانگی آنها اشاره می کند و از وضع موجود آدمیان در عالم خلق نخستین یاد می کند و اشاره می کند که آدمیان در آن ساحت گوهر واحد بودند. عامل افتراق آدمیان این بود که خورشید وجود واحد انسانی طلوع کرد و بازتابش آن کثرت آدمی را به بار آورد.

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد، چون سایه های کنگره^{۱۴}
سخن نهایی مولوی و «باید»ی که در برابر سالک می گذارد این است که او باید از این کثرات

عبور کند و به آن وحدت معهود برسد یعنی اگر وحدت وجودی باشد باید نسبت به آن معرفت پیدا کند و اگر وحدت شهودی باشد باید به معرفتی برسد که جهان کثیر را واحد ببیند. به تعبیر دیگر از وجودهای سایه ای و تابشی فراتر رفته، به اصل خورشید بپیوندد.

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان این فریق^{۱۵}
مولوی خود در مثنوی چگونگی تبدیل کثرتها به وحدت را بازبینی کرده است که باز نمونه نظر وحدت وجودی اوست. وقتی به این ابیات نگاه می کنیم انگار که در مکاتب وحدت وجودی ودانته به ویژه ادویته و دانته سیر می کنیم، و یا گویی شیخ محمود شبستری به تفسیر وحدت وجود این عربی پرداخته است:

آب مبدل شد در این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار

پس بناش نیست بر آب روان

بل که بر اقطار عرض آسمان^{۱۶}

مولوی اشاره می کند حرکت تمام پدیده های هستی به سوی وحدت است:

هم به اصل خود رود این خد و خال

دایما در آب کی ماند خیال؟

جمله تصویرات عکس آب جوست

چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست^{۱۷}

مولوی خود در مثنوی چگونگی

تبدیل کثرتها به وحدت را بازبینی

کرده است که باز نمونه نظر وحدت

وجودی اوست

بیت اخیر نمایانده وحدت و یگانگی نهایی انسان و خداست. به گونه ای که اگر آدمی موانع (و در تعبیر وحدت وجودی های ودانته ای کوشه ها) را کنار بزند حقیقت وحدت و وحدت حقیقی وجود اصیل آشکار خواهد شد و به تعبیر منابع هندویی «تو اویی» تحقق خواهد یافت.

چون در این جو دید عکس سبب مرد

دامش را دید آن پر سبب کرد

آنچه در جو دید، کی باشد خیال

چون که شه از دیدنش پر صد جوال^{۱۸}

تنها تفاوتی که میان خلق و خالق وجود دارد

تفاوت در نمودها و تجلیها است و الا اصل بود

همان است که مولوی اشاره کرده است؛ خدا

همان انسان و انسان همان خداست. او خود در

جایی از مثنوی اش از عنوان «دکان وحدت» یاد

کرده و در آن ناسازگاری های حیات توازن یافته

و تناقضات صوری، به وحدت خلاق از میان رفته

است و هیچ نکته انسانی یا الهی برای او یگانه نمانده است.^{۱۹} برخی از صاحب نظران صریحا اعلام کرده اند که مولوی وحدت وجودی است بلکه یا را فراتر گذاشته، وحدت وجودی بودن او را اصل فرض گرفته اند و درصدد برآمده تا از او در برابر اتهام کفر و زندقه دفاع کند و با ذکر دینداری و تقوای برخی از پیروان نظریه وحدت وجود اعلام کنند که می توان هم وحدت وجودی بود و هم دیندار.^{۲۰}

این دسته از مولوی پژوهان با استناد به ابیات مختلفی از مثنوی بر وحدت وجودی بودن مولوی دلایلی ارائه کرده اند که خلاصه آن به قرار زیر است:

(۱) مثنوی از ارکان وحدت سخن گفته است؛^{۲۱}
(۲) جهان بسان دریای وحدت است و فرد و زوجی در آن نیست؛^{۲۲} جمله عالم عرض است که از صورتها زاییده اند؛^{۲۳} جهان یک تصور بیش نیست که از عقل کل است و عقل کل شاه است و صورتها پیامبران آن.^{۲۴}

برای اثبات این نظریه به تمثیل مراتب نور استناد کرده اند که مولوی به تفصیل آن را بیان کرده است.^{۲۵}

همچو آن یک نور خورشید سما

صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان

چون که برگیری تو دیوار از میان^{۲۶}

نور هر دو چشم توان فرق کرد

چون که بر نورش نظر انداخت مرد

ده چراغ از حاضر آری در مکان

هر یکی باشد بصورت غیر آن

فرق توان کرد، نور هر یکی

چون به نورش روی آری بی شکمی^{۲۷}

و این دسته مولوی را نه تنها وحدت وجودی

که وحدت موجودی نیز دانسته اند. مرادشان از

وحدت موجود آن است که هستی یک مصداق

حقیقی بیشتر ندارد، و در سرتاسر عالم وجود یک

موجود بیشتر نیست که در آینه های رنگارنگ

ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه گر و

نمودار شده است، و هر چه جز یکی بیند از

قبیل دو بینی چشم احوال است.^{۲۸} مولوی وحدت

موجود و کثرت ماهیات و تعینات اعتباری را، به

آب جوی و نقوش مختلف ناپایدار که در آب

منعکس می شود مانند کرده است.^{۲۹}

جمله تصویرات، عکس آب جوست

چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

باز عقلش گفت بگذار زین حوال

خُل دوشاب است، و دوشاب است خُل^{۳۰}

ضمن آن که بر اعتقاد مولوی به حرکت

جوهری و تجدد امثال نیز استدلال کرده اند.^{۳۱}

آب مبدل شد در این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار



یعنی آدمی می‌تواند واجد صفاتی باشد که خدا نیز آن صفات را داراست. از این جهت می‌توان وحدت عارف و معروف را وحدتی از نوع فَنای مکاشفه‌ای (فَنای صفاتی) دانست نه از نوع فَنای ذاتی (مشاهده). بنابراین، در وحدت شهود جهان هستی دارای شخصیت‌های مختلفی است؛ یعنی ارگانیک‌هایی که دارای اراده‌های مستقلی هستند. یکی از این اراده‌های مستقل خداوند است. به تعبیر دیگر لازمه پذیرش نظریه وحدت شهود، پذیرفتن خدایی است که هم شخصی است و هم شخصیت دارد. چرا که خدایی که مطلقاً متعالی است نمی‌تواند دارای شخصیت باشد، و نیز خدایی که در کائنات حاضر مطلق باشد نمی‌تواند متصف به چنین صفاتی باشد.^{۲۳} پس خدای مورد نظر در نظام وحدت شهود خدایی است که هم جنبه تعالی دارد و هم جنبه‌ای که به لحاظ وصفی به انسان‌ها قرابت پیدا می‌کند.

پذیرش تعالی مطلق خداوند چند نتیجه به بار می‌آورد که در وحدت شهود هیچ یک از آنها نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد؛ خدا در این تلقی می‌تواند به صورت خدای مطلق به صورت «پرماتمن»^{۲۴} یعنی خدای مطلق که در هندوئیسم یکی از نام‌های خداوند است^{۲۵} یا احد وصف نشدنی افلاطون یا صورت صورت‌های ارسطو، یا موجود شناخت‌ناپذیر هربرت اسپنسر تلقی شود. با این همه حضور مطلق خدا را به «چیزی» غیر شخصی و نامشخص و یا به «همه‌چیز» بدل می‌کند و بر گفته شوپنهاور صحه می‌گذارد که «همه خدایی همان بی‌خدایی است». خدا برای این که تشخیص داشته باشد یا باید کاملاً انسان و یا دست کم در وجودش، دارای جنبه‌ای انسانی باشد. خدایی کاملاً انسانی - هرچند بچه‌گانه و به طرز خنده‌آوری مبتنی بر اصل تشبیه باشد - لااقل از این لحاظ تشخیص دارد که انسان می‌تواند با او تماسی شخصی برقرار کند. اما خدایی که مطلقاً ورای همه آن چیزهایی باشد که ما از شخصیت انسانی می‌فهمیم، مجهولی است محض که انسان می‌تواند فقط بیهوده به آن خیره شود.^{۲۶}

از این جهت است که وحدت شهود با خدایی سازگار است که بتوان با او رابطه برقرار کرد. در مثنوی ابیات زیادی است که مولوی در آنها از رابطه‌ای دو طرفه (من و تو) سخن گفته است. طبیعی است که این رابطه تنها در باب موجوداتی صادق است که شخص باشند و شخصیت مستقل داشته باشند. این گونه رابطه در نظام عرفانی وحدت وجود توجیه‌پذیر نیست.

بعضی از مولوی پژوهان معاصر بر این عقیده‌اند که آثار مولوی در نگاه اول آدمی را به این نظر نزدیک می‌کند که او وحدت وجودی است اما این نظر ناشی از عدم تأمل و تعمق است چرا که اگر این مسأله را دقیق‌تر مورد کاوش قرار

خوربویان آینه‌ی خوبی او
عشق ایشان، عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد و خال

دایما در آب کی ماند خیال^{۲۷}
نکته جالب توجه آن که صاحب نظر یاد شده از وحدت شهود به عنوان توحید الهی حاصل از کشف و شهود عرفانی یاد کرده و آن را منافی وحدت وجود ندانسته و بر این نکته پافشاری کرده است که لازمه وحدت شهود یا توحید شهودی باطل بودن نظریه وحدت وجود نیست و از آن دفاع کرده^{۲۸} و صراحتاً اعلام می‌دارد که مولوی وحدت وجودی است^{۲۹} اما هرگز نمی‌گوید: «ما خدا ایم» یا «همه چیز خداست» و «خدا عین اشیا است» و «عالم همه حق است»^{۳۰} اما دیگران این نظر را نپذیرفته همچنان بر وحدت شهودی بودن وی پافشاری می‌کنند.^{۳۱} برخی از صاحب‌نظران معاصر نیز معتقدند که مولوی وحدت وجودی بوده اما با وحدت وجودیان افراطی متفاوت است. به این معنا که او مانند وحدت وجودیان افراطی نیست که بین واجب و ممکن مرزی نمی‌شناسند و به اتحاد آنها قائل‌اند. بلکه او از وحدت وجودیانی است که معتدل بوده و به اتحاد موجودات با ذات حق تعالی را ممکن ندانسته اما اتحاد ظهوری را با ظهور وی در اشیا پذیرفته است که آن را «اتحاد ظاهر با مظهر» خوانده‌اند چرا که ظهور شیء غیر از ذات وی است. این دسته (و از جمله مولوی) قائل‌اند که قوه عاقله در افکار خویش نمایان است و نفس در احساسات و تخیلات خود، و متکلم در کلام و گفتارش، و خداوند نیز در مراتب هستی، بدون آن که از مقام شامخ خود تنزل کند، ظاهر و آشکار است. این نوع وحدت را «وحدت تجلی» گویند.^{۳۲}

از نظر این صاحب‌نظر مثنوی معنوی حاوی ابیاتی است که می‌توان آنها را از اصول و ارکان وحدت در نظر گرفت:

وحدت اندر وحدت است این مثنوی
از سمک دو تاسماک ای معنوی^{۳۳}
مثنوی ما دکان وحدت است

غیرواحد هر چه بینی آن بت است^{۳۴}
به علاوه ابیات آغازین مثنوی نیز یادآور «وحدت وجود» است چه این ابیات همه ترجمان وحدت‌اند و یا خاطره جهان وحدت را تجدید می‌کنند.^{۳۵}

در برابر نظریه ذکر شده مبنی بر وحدت وجودی بودن مولوی نظریه وحدت شهودی بودن مطرح است که طرفداران این نظریه بسیار زیادند. اشاره شد که مراد از وحدت شهود آن است که عارف هستی را یکی چیز بیشتر نمی‌بیند بلکه خود او نیز با خدا یکی می‌شود. مراد از یکی شدن عارف و خدا، یکی شدن در حوزه اخلاق و پاره‌ای دیگر از صفات انسان‌وار خداست؛

دهیم، خواهیم دانست که مولوی وحدت شهودی است نه وحدت وجودی.^{۳۶} البته منظور نیکلسون از وحدت وجود این است که همه چیز خداست و خدا همه چیز.^{۳۷} بنابراین او با این تعریف مولوی را از جرگه وحدت وجودیان خارج می‌داند. نیکلسون در دلیلی بر ادعای خودش می‌آورد بر این نکته تأکید می‌کند که چون صوفیان اولیه اسلام (تا آخر قرن هفتم) بیشتر در چارچوب دین سخن می‌گفتند و عرفان نظری و عملی خود را بر آن مبنا تنظیم کرده بودند، لذا نمی‌توانستند وحدت وجودی باشند.^{۳۸} گویی که نیکلسون وحدت وجود را امری غیردینی تلقی کرده، در عوض وحدت شهود نظری را مورد قبول دین و اولیای آن می‌داند.

نیکلسون برای اثبات نظر خود به ابیاتی از مثنوی استناد که می‌کند مضامین زیر را در بردارند: (۱) رابطه من و تویی را ثابت می‌کنند؛ (۲) تأکید بر اصالت ثبوت (پذیرفتن اصالت وجود خدا و اصالت وجود انسان)؛ (۳) تأکید بر گذشتن از ثبوت و کثرت و واحد دیدن هستی؛ (۴) مدد خواستن از خدا در هر زمان، مکان و در هر موقعیتی.^{۳۹}

برخی نیز بر این عقیده‌اند که چون مولوی به مشاهدات خود تکیه و تأکید می‌کرد، وحدت شهودی است. از این جهت در حل مسایل نظری بیشتر به کشفیات خود رجوع کرده، و کسانی را که عقاید وی را نمی‌توانند بپذیرند مستحق ملامت نمی‌داند چه، خود وی این امور را با کشف و شهود دریافته است در حالی که دیگران از چنین امکانی برخوردار نیستند.^{۴۰} از این جهت او هم مانند عطار و سنایی به وحدت وجود توجه دارد، با این همه تقریرات مولوی بیانگر وحدت شهود و در حل مسائل به جای آن که به حل نظری آنها توجه کند به کشفیات

خود استاد می‌کرد.^{۱۷} با توجه به نکات یاد شده می‌توان گفت که در برخی مواضع مثنوی ایباتی وجود دارد که وحدت وجود را تداعی می‌کند. از این قبیل مواضع می‌توان به وجود مطلق، مرتبه بی‌رنگی، تمثیل نور و کنگره و ویران کردن آن با منجینیق اشاره کرد.

اما می‌توان قرص و محکم ادعا کرد که تمام این مواضع به وحدت شهود ناظر است و به هیچ وجه این مطالب ناظر به وحدت به مفهوم وجودی آن نیست (بلکه جنبه شناختی آن مد نظر است). در این نظریه مهم به نظر است این که عارف هستی را یگانه شهود می‌کند که عبارت است از مرتبه شهود فنا که با ریاضت تحقق می‌یابد و این همه نشان می‌دهد که توحید وجودی مولوی مبنی بر تجربه شهودی است.^{۱۸}

مضاف بر اینکه این دسته از صاحب نظران تأکید دارند بر این نکته که تأکید مولوی بر بعثت رسولان مبین و موید وحدت شهودی بودن وی است زیرا اگر خلاق یا خدا پیوستگی تام داشتند در آن صورت لزومی به بعثت پیامبران نبود.

ضمن این که او وحدت گوهری نفوس پیامبران را بر اساس نص قرآن و با توجه به آیه «لا نفرق بین احد من رسله» (۲۸۵/۲) می‌پذیرد در عین حال بر این باور است که این وحدت ناشی از آن است که همه آنها در مرتبه خویش از خلافت الهی بهره دارند و به حکم صریح آیه «من یطع الرسول فقد اطاع الله» (۸۰/۴) چون این خلیفه حق و نائب او در عالم محسوس اند اطاعت آنها به مثابه طاعت حق محسوب است و این جاست که بین نایب و منوب نباید تفاوت گذاشت. به قول مولوی آنها را «گر دو پنداری قبیح آید نه خوب».^{۱۹}

همچنین توجه به رابطه من و تو در ابیات مولوی مؤید نظریه وحدت شهودی وی است و نشان از آن دارد که مولوی به رغم علاقه و اشتیاق فراوان برای اتحاد با خدا همچنان استقلال خود را حفظ می‌کند. خطاب ذات الهی به عنوان «تو» و انسان به عنوان «من» نشان دهنده این است که «من» در رد و قبول آزادی کامل دارد، اگر چه تمام اعمال او در نهایت امر به وسیله «تو» است که اراده و تعیین می‌شود.^{۲۰} پس در وحدت شهود موجودیت سایر موجودات نفی نمی‌شود و مولوی نیز به سایر موجودات چنین نظری دارد. در نتیجه نمی‌تواند وحدت وجودی باشد زیرا در وحدت وجود اصالت وجودی موجودات غیرجدایی نفی شده است.

مولوی در جاهای مختلف مثنوی به گونه‌ای سخن می‌گوید که وحدت شهود را در ذهن خواننده تداعی می‌کند؛ چرا که اغلب از نحوه تجلی حق و یاد آوردن تجلیگاه‌های در میان خلق نکات زیادی بیان می‌دارد. این بیانات هم شامل توصیف انسان کامل می‌شود و هم شامل

سایر اولیای حق و نیز اصناف آدمیان که آنها را به لحاظ صفات و کارکردهای ایشان مورد بررسی قرار داده، هر یک از آنها را نماد و نماینده یکی از صفات خداوند می‌داند، ضمن اینکه انسان کامل مطلق را نماینده تمام‌نمای صفات حق معرفی می‌کند. به عنوان مثال پادشاهان مظهر لطف و شاهی خدایند و عارفان آینه معرفت الهی و زیبارویان مجلای زیبایی او و در یک کلام آدم اصطلاقی تمام صفات خداوند است.^{۲۱}

پینوشتها:

۱. نیکلسون، رینولد عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲، ص ۸۲
2. Pantheism
۳. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱، صص ۶۱ و ۶۷.
۴. گزیده سروده‌های ریگ ود، با مقدمه انگلیسی دکتر نارا چند، سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، سپهر، ۱۳۴۸، صص ۱۸۰-۱۸۴.
۵. مولوی، کلیات شمس تبریزی، ج ۲، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳، غزل ۵۵۳.
۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۶۰۱/۱-۶۰۶.

۷. استعلامی، تعلیقات مثنوی، ج ۱، تهران، زوار، ۱۳۶۹، ص ۲۳۷.
۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف، ج ۱، تهران، زوار، ۱۳۶۷، ص ۲۵۸.
۹. هم، همان، ص ۲۶۰.
۱۰. انقروی، اسماعیل، شرح کبیر مثنوی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، برگ زرین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸.
۱۱. رکنی، محمد مهدی، «دیدار با مولوی در کتاب فیه ما فیه»، مولوی از دیدگاه ترکان و ایرانیان، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۵۲.
۱۲. مولوی، مثنوی، ۶۸۷/۱-۶۸۷.
۱۳. همان، ۶۸۸/۱.
۱۴. همان، ۶۸۹/۱.
۱۵. همان، ۶/۱۷۸-۳۱۷۹.
۱۶. همان، ۶/۳۱۸۲-۳۱۸۳.
۱۷. همان، ۶/۳۱۹۴-۳۱۹۵.
۱۸. عبدالحکیم، خلیفه، «مولوی جلال‌الدین رومی»، عبدالحسین آذرنگ، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۱.
۱۹. همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه، ج ۱، تهران، هما، ۱۳۶۶، صص ۱۹۷-۲۰۱.
۲۰. همان، ص ۱۹۵.
۲۱. همان، ص ۱۹۶.
۲۲. همان، ص ۲۰۳.
۲۳. مولوی، مثنوی، ۴۱۷/۴-۴۱۷/۴.
۲۴. همان، ۶۷۷/۱-۶۷۹.
۲۵. همایی، همان، ص ۲۰۵.
۲۶. همان، صص ۲۰۷-۲۰۸.
۲۷. مولوی، مثنوی، ۶/۳۱۳۸-۳۱۸۴.
۲۸. همایی، همان، ص ۲۰۸.
۲۹. مولوی، مثنوی، ۶/۳۱۷۸-۳۱۸۱، ۳۱۸۲-۳۱۸۷.
۳۰. همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۲۴.
۳۱. همان، ص ۳۳۴.
۳۲. همان، ص ۳۳۵.
۳۳. عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۹.
۳۴. ضیانور، فضل‌الله، وحدت وجود، تهران، زوار،

۱۳۶۹، ص ۱۹۰.

۳۵. همان، ص ۱۸۸ به نقل از مثنوی علامه‌الدوله، ص ۱۳.
۳۶. مولوی، مثنوی، ۱۵۲۸/۶.
۳۷. ضیانور، همان، ص ۱۸۸.
۳۸. عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۱۴۲.

39. Paramān

40. Deagupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, Vol. IV, New Delhi, 2000, p. 11.

۴۱. عبدالحکیم، همان، ص ۱۴۲.
۴۲. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۷۴، ص ۹۸.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۹۹.
۴۵. مولوی، کلیات شمس تبریزی، غزل ۱۳۰.
۴۶. زرین کوب عبدالحسین، سر نی، ج ۲، تهران، علمی، ۱۳۷۲، ص ۷۴۴.
۴۷. همان، ج ۲، ص ۷۴۴.
۴۸. همان، ص ۷۴۵.
۴۹. زرین کوب عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، علمی، ۱۳۷۸، ص ۸۱.
۵۰. نیکلسون، رابطه انسان و خدا در عرفان اسلامی، شفیعی کدکنی، ص ۱۰۱.
۵۱. مولوی، مثنوی، ۶/۳۱۳۸، ۳۱۳۸، ۳۱۷۴.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. گزیده سروده‌های ریگ ود، با مقدمه تارا چند، ترجمه سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، سپهر، ۱۳۴۸.
۳. استعلامی، محمد، تعلیقات مثنوی معنوی، (جلد ۱)، تهران، زوار، ۱۳۶۹.
۴. انقروی، شرح کبیر مثنوی (۱۵ جلدی)، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، برگ زرین، ۱۳۸۰.
۵. رکنی، محمد مهدی، «دیدار با مولوی در کتاب فیه ما فیه»، مولوی از دیدگاه ترکان و ایرانیان، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۶. زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران، علمی، ۱۳۷۸.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، سر نی (۲ جلدی)، تهران، علمی، ۱۳۷۲.
۸. ضیانور، فضل‌الله، وحدت وجود، تهران، زوار، ۱۳۶۹.
۹. عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد امیرعلایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۰. عبدالحکیم، خلیفه، «مولوی، جلال‌الدین رومی»، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تاریخ فلسفه اسلامی (۳ جلدی) م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۱۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف (۳ جلدی)، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
۱۲. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۳.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۵. نیکلسون، رینولد نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۱۶. نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۷۴.
۱۷. همایی، جلال‌الدین، مولانا ناصر، (۲ جلدی)، تهران، هما، ۱۳۶۶.