

# تبیین پیوند جهان‌شناسی و فلسفه سلوک

## در نگاه مولانا

محمود شیخ

دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)

### چکیده

### کلیدواژگان

جهان	مولانا	این مقاله با توصیف نظرات مولانا در باب جهان،
فلسفه سلوک عرفانی	انسان	در ذیل مباحثی چون تشبیه و تنزیه، خلقت و
معنا	صورت	حدوث جهان، وحدت وجود، و قوانین حاکم بر
	صیوررت	عالم چون دگرگونی دائم، جنگ اضداد، نظام آکل
		و مأكول و قابل مقبول، و صورت و معنا از مثنوی
		نشان می‌دهد که جهان‌شناسی مولوی کاملاً با نظام

۱. مقدمه

اگر کسی در عین بهار تفکر کند و در آن چشم دوزد که البته خواهد که نفس بهار را و چگونگی‌اش را که چون است و چیست، بینم و بدانم، از دیدار بهار، محروم بماند و نتواند دیدن؛ خیره و تاریک و بیحاصل بماند و چندانکه کوشد و بستنغد، قبض و تاریکیش افزونتر گردد ولیکن چون در صحرا و مرغزار و باغها و گلزارها نظر کند و در اشجار و اثمار و ازهار و غنچه‌ها و رنگهای گوناگون و سبزی و آبهای روان نگرد، جمال و حسن و لطف بهار را در این منظر بیند و بسط و گشاد یابد و از قبض و ملال و غم خلاص یابد و چندانکه در این بیشتر نظر کند، بسط و گشاد او بیش گردد و حسن و لطافت بهار را بیش داند.<sup>۱</sup>

عملی و اخلاقی او منطبق است. اگرچه او در اغلب موارد تحت تأثیر نظرات ابن عربی است، اما هیچگاه همانند پیروان او از عالم عمل غفلت نمی‌کند و توصیفش از جهان بگونه‌ی است که تبیین‌کننده نظریه صوفیه درباره مجاهده و سلوک باشد. مولانا، انسان و جهان را به دو بخش صورت و معنا تقسیم می‌کند: صورت انسان، صورت عالم را درک می‌کند و معنای او معنای عالم را، که بتعبیر او حق است. باین ترتیب انسان برای درک عالم باید با تبدیل حواس خود از حواس ظاهر به باطن، به شناخت و اتحاد با عالم جان برسد. مولانا در توصیف هر کدام از دو عالم معنا و صورت، فلسفه حرکت و تکامل را هیچگاه از یاد نمی‌برد: عالم ماده، عالم اضداد است، و در میان اضداد، جنگی هولناک برقرار است.

۱. سلطان ولد، بهاء‌الدین، معارف، تهران، مولی، ۱۳۶۷، ص ۴۸.

## ■ اگر کسی

در عین بهار تفکر کند

و در آن چشم دوزد که البته خواهد

که نفس بهار را و چگونگیش را که چون

است و چیست، ببینم و بدانم، از

دیدار بهار، محروم بماند

و نتواند دیدن.

\*\*\* ◆ \*\*\*

که از حضور خارجی و به عینیت درآمدن محروم است. البته تعبیر مولانا در باب عدم، مانند موارد مشابه دیگر، پراکنده است و اطلاق معنایی قطعی برای آنان دشوار. آنچه در تعبیر او از عدم برای توصیف جهانشناسی او جالب توجه است معنایی است که به مفهوم اعیان ثابتة ابن عربی نزدیک است. در این تعبیر، عدم، چون خزینه‌یی است که هر لحظه از آن کاروانهایی بسوی هستی در حرکتند:

قطره‌ای کو در هوا شد یا که ریخت،

از خزینۀ قدرت تو کی گریخت؟

گر درآید در عدم یا صد عدم

چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد

بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدمها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان<sup>۲</sup>

دیگر آنکه این عدم در کف ایجاد حق در حالتی

بین وجود و نیستی، و بتعبیر مولانا، اضطرار، به سر

می‌برد و خود، مانند وجود، عاشق حق است و سبب

اصلی ظهور یافتن او نیز همین عشق است.

۲. مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، توس،

۱۳۷۵، دفتر اول: ۱۸۸۶-۱۸۸۹.

عبارت فوق از سلطان ولد (فرزند مولانا) است.

این عبارات اگرچه تمثیلی است در اثبات ممنوعیت تفکر در ذات خداوند و توصیه به تفکر در صنع او، اما ناظر به مفهومی عمیق و تفاوتی ریشه‌دار میان دو جریان عرفانی عمده در جهان اسلام نیز هست. یکی از جریانها، عرفان حال است، یعنی عرفانی که تکیه اصلی آن بر وقت است و عارف و سالک را به عمل توصیه می‌کند. این عرفان که مولانا پرچمدار آن است، میراث بوسعید و بایزید و عرفای نامدار خراسان است. این عارفان، منطق ذوقی را که ناظر به سیر و سلوک معنوی است، با زیبایی‌شناسی، آن‌هم در عرصه شعر، پیوند داده‌اند. این مقاله بر آنست که پیوند بین جهانشناسی معرفتی مولانا و منطق ذوقی و عملگرایی او را بیان کند.

## ۲. جهانشناسی مولانا

### ۲-۱ خلق از عدم

خلق از عدم از موارد اختلاف جهانشناسی دینی و جهانشناسی عرفانی است. متکلم، عالم را حاصل خلق از عدم (نیستی) می‌داند، اما عارف معتقد است که عالم بر اثر تجلی حق به وجود آمده است. در تفسیر متکلم از خلقت، بین خداوند و خلق، بینونیت تام برقرار است و هیچ ارتباط وجودی نمی‌توان متصور بود، در صورتیکه در تجلی، حق و خلق با ارتباط وجودیشان، از نوعی همبستگی برخوردارند.

مولانا در بسیاری از ابیات مثنوی به مسئله خلق

از عدم اشاره کرده است. ممکن است در نگاه اول به

نظر برسد که مولانا از نظریه متکلمان پیروی می‌کند و

قائل به خلق از تجلی نیست، اما با دقت در ابیات او

روشن می‌شود که عدم در نگاه او چیزی فراتر از نیستی

مطلق است. بعبارت دیگر عدم، نوعی هستی است



وآن عدم کز مرده مرده تر بود،

در کف ایجاد او مضطر بود<sup>۲</sup>

عدم در کنار عشق، نقش مهمی در چرخه هستی ایفا می‌کند، باین ترتیب که عشق یک انرژی است که موجب حرکت شیء بسوی عدم می‌شود و فرمان الهی، شیء را مجدداً از عدم بسوی حیات می‌کشاند؛ لذا اسم ممیت و محیی هر لحظه در کارند:

در خزان آن صدهزاران شاخ و برگ

از هزیمت رفته در دریای مرگ

باز فرمان آید از سالارده

مر عدم را، آنچه خوردی باز ده<sup>۳</sup>

بنابراین عدم بمعنای غیب، هستی حقیقی این عالم است و این عالم، صورت اوست. معشوق حقیقی و واقعی همین عدم است که «مرد عارف را مسحور و مست می‌کند. این هستی نامرئی معشوقی است وفادار و پایدارتر از این جهان ناپایدار.»<sup>۴</sup>

مولوی در جایی دیگر صراحتاً عدم را وجود کاینات، پیش از آمدن به جهان خاکی می‌داند. «قدرت آفرینش بر این عدم وجود ظاهری را تحریر می‌کند و این سیاهی تحریرهای او، بسیاری را سودانی و شیفته می‌سازد.»<sup>۵</sup>

بر عدم تحریرها بین بی‌بنان

وز سوادش حیرت سودائیان<sup>۶</sup>

...

تا بدانی در عدم خورشیدهاست

و آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست<sup>۷</sup>

با این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که خلق از عدم مولانا با خلق از عدم متکلمان یکسان نیست و او به واژه عدم از نظر معنا وسعت بخشیده است. می‌توان عدم مولانا را در تعبیری، همان عالم اعیان ثابته دانست. در غالب موارد، او عدم را مخزن الهی می‌داند

### ■ حق گاهی

بر قلب مشبه تجلی

می‌کند و وی را موخد می‌کند

و گاهی در مظاهر و صور خویش

موخد و منزّه را دچار

حیرانی می‌گرداند.

که پیوسته اشیاء عالم را به وجود می‌آورد. از این نظر اندیشه مولانا با اندیشه ابن عربی در باب خلقت شباهت بسیاری دارد. مؤید نظر ما ابیات دیگری است که بر وحدت وجود و تجلی دلالت دارد که در قسمتهای بعد به آن خواهیم پرداخت.

### ۲-۲ تشبیه و تنزیه و ارتباط کثرت و وحدت

تشبیه و تنزیه در کلام و عرفان اسلامی دو معنای متفاوت یافته است. در نگاه متکلمان، تنزیه، سلب صفات ممکن است از واجب، و تشبیه، اسناد صفات مخلوق به واجب است. ابن عربی با تغییر در معنای تشبیه و تنزیه، بینشی جدید ارائه می‌دهد. بعقیده او تشبیه تقیید، و تنزیه اطلاق است. در این بینش، عالم، صورت حق و حق مقید است.

مطلق خواندن حق، در نظر گرفتن قید اطلاق برای او و محدود و مقید کردنش به قید اطلاق است و منزّه خود به آن چیز گرفتار می‌شود که از آن می‌گریزد. ابن عربی معتقد است که مسیر صحیح در معرفت

۳. همان، ۳۰۷۰.

۴. همان، ۱۸۹۴-۱۸۹۲؛ نیز ۱۸۹۵.

۵. مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرستها از محمد استعلامی، تهران، سخن، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۲۸.

۶. همانجا.

۷. مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر پنجم: ۳۱۸.

۸. همان، ۱۰۱۸؛ و ادامه آن تا ۱۰۲۵.

حق، جمع میان تشبیه و تنزیه است. البته شناخت از جمع تشبیه و تنزیه، شناختی اجمالی است، چرا که مراتب عالم نامتناهی است و احاطه به همه مراتب، محال است.<sup>۹</sup>

مولوی با توجه به مشی ذوقی خود، به این مسئله بگونه‌یی دیگر می‌نگرد. او مشبه را در مقابل موخذ (منزه) قرار می‌دهد. مشبه کسی است که فقط قائل به تشبیه باشد و در مقابل او، موخذ، همان منزه است که تنها قائل به تنزیه است. در این ابیات، مولانا خطاب به بینقشی که همه صور از اوست (خداوند) می‌گوید که هم مشبه و هم منزه در مقام مواجهه با تو سرگردان و حیرانند. حق گاهی بر قلب مشبه تجلی می‌کند و وی را موخذ می‌کند و گاهی در مظاهر و صور خویش موخذ و منزه را دچار حیرانی می‌گرداند. گاهی عارف حق را در رخساره دلبر تازه‌رویی می‌یابد و گاهی نیز حدود وجود خود را ویران می‌کند تا از کمند تشبیه رها شود:

از تو ای بی‌نقش با چندین صور

هم مشبه هم موخذ خیره‌سر

که مشبه را موخذ می‌کند

که موخذ را صور ره می‌زند

گاه نقش خویش ویران می‌کند

از پی تنزیه جانان می‌کند<sup>۱۰</sup>

مولوی در ادامه این ابیات، معتزلیان منکر شهود را کسانی می‌داند که هنوز در مرحله حواس ظاهری مانده‌اند. اهل اعتزال را سخرگان حس می‌داند و در مقابل اهل باطن را اهل بینش. لذا معتزلی که صاحب حس حیوانی است، نمی‌تواند حق را ببیند و در مقابل عارف که به حواس باطن رسیده است این توانایی را داراست. مولانا مسئله تشبیه و تنزیه را به حالات روحی و مقامات معنوی مستند می‌کند و می‌گوید:

نامصور یا مصور گفتنت

باطل آمد بی صورت رستنت

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فراش را<sup>۱۱</sup>

انسان تا وقتی که در بند صورت و حواس مادی خویش مانده است، نباید وارد مقوله تشبیه و تنزیه شود. تنها آنان که از صورت، رها شده و از کوری معنوی به در آمده‌اند و به داروی مجاهده و صبر شرح صدر یافته‌اند و حواس باطنی را دیده‌ور کرده‌اند، حق دارند در باب تشبیه و تنزیه سخن گویند؛ زیرا آنان هم نقش و هم نقاش را یافته‌اند.

این ارجاع بحث تشبیه و تنزیه به مقامات و حالات معنوی، در داستان موسی و شبان نیز تکرار می‌شود. در آن داستان، شبان مظهر مشبهی است عامی و موسی، در مقابل، منزه‌ی عقلگرا (متکلم) است. موسی بر تشبیه شبان خرده می‌گیرد و خداوند از عتاب موسی با شبان، لذا هر دو ناقصند و هر کدام مظهري از یک جنبه حقیقت واحد. مولانا در این داستان نیز مسئله تشبیه و تنزیه را به مقامات معنوی و روحی ارجاع می‌دهد و میان آداب‌دانان (متکلمان) و سوخته‌جانان (سالکان و عارفان) تمایز قائل می‌شود. آنچه در داستان موسی و شبان بیش از هر چیز قابل توجه است، مسئله تشخیص الهی است، مسئله‌یی که با تشبیه و تنزیه رابطه‌یی تنگاتنگ دارد. از دید مولانا، خدایی می‌تواند معشوق باشد که پاره‌یی از صفات انسانی را داشته باشد. خدای متکلمان و فلاسفه نمی‌تواند خدای معشوق باشد، چرا که رابطه وجودی او با خلق بسیار کم‌رنگ است و شباهتی برای

۹. ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران،

الزهراء، ۱۳۷۵، ص ۶۸ - ۷۴.

۱۰. همان، دفتر دوم: ۵۷ - ۶۰.

۱۱. همان، ۶۸ و ۷۳؛ نیز بنگرید به: ابیات میان این دو.



ایجاد محبت وجود ندارد. چنانکه از سیاق کلمات او برمی آید، او خدای شبان را بیش از خدای موسی می پسندد و خطای شبان در معرفت الله را بر صواب موسی اولی می داند.<sup>۱۲</sup>

مولانا اگرچه مقام حق را هم بالاتر از خدای اهل تنزیه و اهل تشبیه می داند و موسیان را آدابدانان و شبانان را سوخته جانان می خواند، اما در متن داستان از رازی سخن می گوید که حق بر موسی آشکار کرده است. از سیاق سخن برمی آید که این رازها ناظر بر ظهور نقاش در نقشهای خود می باشد. بعبارت بهتر، حق تعالی هم بر خداشناسی شبان خرده می گیرد و هم بر خداشناسی موسی و سپس در قالب رازهایی که مولانا از بیان آنها می پرهیزد، جمع میان تشبیه و تنزیه را بعنوان مسیر صحیح در معرفت الهی معرفی می کند.<sup>۱۳</sup>

سخنانی از این دست که ناظر بر وحدت و کثرت و تجلی و تشبیه و تنزیه عرفانی باشد، در مثنوی کم نیست. مولوی خود، مثنوی را «دکان وحدت» و «وحدت اندر وحدت» می داند و مخاطب را با خبر می کند که هرچه وحدت در مثنوی بینی، بت است. ابیات مرتبط با وحدت در مثنوی کم نیست. مولوی در این اندیشه، به ابن عربی بسیار نزدیک است، با این فرق که وحدتی که مولانا بیان می کند، بصورتی، بر وحدت ابن عربی فضیلت دارد. وحدت مولانا منافی سیر و سلوک و داشتن روابط عاشقانه با حق نیست و این روابط را تقویت می کند؛ اما بیان ابن عربی از وحدت تا حدودی این امر را ضعیف می کند. وحدت مولوی مجموعه بی درهم تائیده و غیر قابل تفکیک از نظر و عمل بصورت توأمان است؛ اما وحدت ابن عربی کاملاً از حوزه عمل منفک می شود، وحدت ابن عربی با این انفکاک، صوفیه را گرفتار همان چیزی می کند که قرنهای آن می گریخته است، یعنی گرفتاری

در قیل و قال و جدل کلامی و فلسفی و غفلت از سلوک عملی و شهود. لذا وحدت مولوی بیش از آنکه برآمده از عرفان غرب عالم اسلامی باشد، رنگ و بوی شرقی و خراسانی دارد. البته تقریر مولانا و مثالهای او در وحدت وجود تا حدود زیادی به آنچه ابن عربی و شاگردانش گفته اند، نزدیک است:

در بیان ناید جمال حال او

هر دو عالم چیست عکس خال او<sup>۱۴</sup>

مولوی در باب پنهان بودن معنا و آشکار بودن صورت (که واقعیت ندارد و کفی بیش نیست) نیز دلیلی در خور توجه دارد. او می گوید هر چیزی با ضد خود شناخته می شود، حال آنکه حق ضدی ندارد تا بدان شناخته شود:

پس نهانی ها به ضد پیدا شود

چون که حق را نیست ضد پنهان بود<sup>۱۵</sup>

البته او تأکید می کند که اگرچه موجودات مظاهر حقند، اما در ذات با او یکی نیستند و گرنه، بعثت انبیا و سیر و سلوک عمل و جزا و پاداش، بیهوده بود:

ور تو گویی جزو پیوسته کل است

خار می خور، خار مقرون گل است

جزو یکرو نیست پیوسته به کل

ورنه خود باطل بدی بعث رسل

چون رسولان از پی پیوستن اند

پس چه پیوندندشان چون یک تن است<sup>۱۶</sup>

۱۲. بنگرید به: مثنوی، دفتر دوم: ۱۷۶۹-۱۷۶۶؛ ۱۷۷۵-۱۷۷۲.

۱۳. بنگرید به مثنوی، دفتر دوم: ۱۷۸۰-۱۷۷۶؛ ۱۷۹۷-۱۷۹۶.

۱۴. همان، ۱۹۱؛ نیز بنگرید به دفتر یکم: ۱۷۷۵؛ ۱۱۴۹-۱۱۴۸؛ دفتر دوم: ۵۶-۵۴.

۱۵. مثنوی، دفتر اول: ۱۱۳۱.

۱۶. همان، ۲۸۱۳-۲۸۱۱.

ما در بخش بعدی به ارتباط این جهانشناسی وحدت‌محور با انسانشناسی و فلسفه سلوک مولوی خواهیم پرداخت.

## ۲-۳ حرکت بسوی تکامل در عالم

مولانا در مثنوی از دو عالم سخن می‌گوید. اولی عالم صور یا عالم ماده است. ویژگی شاخص این عالم ضدیت است و از آنجا که تضاد، موجد تنازع است، جنگی تمام‌عیار را در این عالم مشاهده می‌کند. او این تنازع و جنگ را عامل اصلی برپا ماندن جهان می‌داند:

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول

در میان جزوها حربی است هول

این جهان زین جنگ قایم می‌بود

در عناصر درنگر تا حل شود<sup>۱۷</sup>

عالم دیگر که بعقیده مولانا جان این عالم است، عالم معنا یا عبارت بهتر عوالم ربوبی است. در عالم معنا صور وجود ندارند، و لذا ضدیت و جنگی در میان عناصر موجود نیست، و چون جنگی نیست عالم بقاست و مرگی در کار نیست.

آن جهان جز باقی و آباد نیست

زانکه آن ترکیب از اضداد نیست

این تفانی از ضد آید ضد را

چون نباشد ضد، نبود جز بقا

هست بیرنگی اصول رنگها

صلحها باشد اصول جنگها

آن جهان است اصل این پرغم وثاق

وصل باشد اصل هر هجر و فراق<sup>۱۸</sup>

مولوی هردو عالم را در حرکتی بیوقفه به سمت

تکامل و تعالی می‌بیند و این مشخصترین وجهه جهانشناسی اوست. این حیات از مرحله جمادی

■ مولانا اگرچه مقام حق را هم بالاتر از خدای اهل تنزیه و اهل تشبیه می‌داند و موسیان را آدابدانان و شبانان را سوخته‌جانان می‌خواند، اما در متن داستان از رازی سخن می‌گوید که حق بر موسی آشکار کرده است. از سیاق سخن برمی‌آید که این رازها ناظر بر ظهور نقاش در نقشهای خود می‌باشد.

بسوی نباتی و سپس حیوانی و انسانی صورت می‌پذیرد. شدن با تغییر و نو شدنی که لحظه بلحظه از عدم بر تمام خلقت افاضه می‌شود، همنواست - که پیش از این از آن سخن گفته شد. آفرینش حاصل احیاء و اماته است. این نو شدن و مرگ و زندگی پی‌درپی حاصل جنگی دائمی میان اضداد است. حرکت عالم بسوی تکامل از طریق کشمکش دائمی اضداد و افاضه اماته و احیای پی‌درپی و در نهایت منتهی شدن این سیرورت به ولادت انسان.

این جهان جنگ است کل، چون بنگری

ذره با ذره چو دین با کافری<sup>۱۹</sup>

در نگاه او هیچ چیز مرده نیست؛ ماده هم صورتی از حیات است. البته از آنجا که در نگاه مولوی عالم چیزی جز صورتی ظاهری از معنایی دیگر نیست، جسم محصول جان است. لذا جان موجودیت خود را بصورت ماده آغاز می‌کند که خود آگاهی بسیار ضعیفی دارد و بر اثر فقدان اراده، بی‌اختیار به اینسو و آنسو کشیده می‌شود:

۱۷. مثنوی، دفتر ششم: ۴۶ - ۴۷؛ و ادامه این ابیات تا بیت

۵۰.

۱۸. همان، ۵۶ - ۶۰.

۱۹. همان، ۳۶.



صدهزاران سال بودم در مطار

همچو ذرات هوا بی اختیار<sup>۲۰</sup>

ماده سپس به مرتبه عالیتر خود متصل می‌شود و به مرتبه نباتی می‌رسد. این حرکت همچنان ادامه می‌یابد و در هر مرحله بر میزان خود آگاهی و اراده او افزوده می‌شود. عروج از هر مرحله حیات به مرحله بالاتر، حاصل شوق و عشقی است که از ازل برای حرکت

دائمند، ولی از نگاه مولانا ساکنند، اما اهل آن جهان که محل سیر روح است، سالکانند؛ این جهانیان منتشرند و آن جهانیان مستمر؛ اهل این جهان منقطعند و اهل آن جهان مجتمع. لذا در حالیکه این عالم، عالم اضداد است، در آن جهان ضدی نیست و همه سالکان آن یک واحدند، بی هیچ کثرتی، حتی اگر مقاماتشان از یکدیگر متفاوت باشد:

### ■ از عرفان مولانا نمی‌توان بیانی برهانی و استدلالی

در خداشناسی و جهانشناسی و هستی‌شناسی انتظار داشت. او برخلاف اینکه

در جهانشناسی خود تحت تأثیر ابن عربی است، اما هیچگاه پیرو تام او نیست. او با تعبیری که از عدم، تجلی، وحدت، صورت و معنا دارد، جهانشناسی، انسانشناسی و خداشناسی خود را با فلسفه عملی خویش پیوند می‌دهد.

گر هزارانند یک تن بیش نیست

چون خیالات عدداندیش نیست<sup>۲۱</sup>

بسوی کمال، در ذرات عالم نهاده شده است. در عالم صور هر مرحله دانی در مرتبه مافوق و عالیتر خود می‌میرد و پس از مرگ، در مرتبه بالاتر متولد می‌شود.<sup>۲۲</sup> در این سیر تا مرحله عروج به عالم معنا نوعی تنازع بقا و نظام آکل و مأكولی در کار است، و پایینتر توسط بالاتر خورده می‌شود، اما پس از رسیدن به آن عالم، آنجا که اراده شکل می‌یابد و سلوک روحانی معنا می‌یابد، دیگر جنبه تکوینی «اکل» از میان می‌رود و در مراتب معنوی «قبول» جانشین اکل می‌شود. مولوی در دفتر سوم می‌گوید تمام موجودات حلق دارند و در کار خوردندند:

جمله عالم آکل و مأكول دان

باقیان را مقبل و مقبول دان

این جهان و ساکنانش منتشر

و آن جهان و ساکنانش مستمر

این جهان و عاشقانش منقطع

اهل آن عالم مخلص مجتمع<sup>۲۳</sup>

اهل این جهان اگرچه در خوردن و خورده شدن

۳. انسان، مبدل صورت به معنا و جسم به جان نقطه اصلی پیوند اندیشه‌های مولانا با فلسفه سیر و سلوک، در معنا و مفهوم و کارکردی است که او از انسان ارائه می‌دهد. چنانکه آمد، مولانا هستی را به دوپاره تقسیم می‌کند. پاره‌ی، مجموع صور موجود در این عالم است و پاره‌ی دیگر معنای حاکم بر این صور. در عالم صور، جنگی دائمی برقرار است و مراتب بالاتر از نظر اراده و شعور، مراتب پایینتر را می‌خورند. عالم معنا، عالم وحدت است. مراتب بالاتر، مراتب پایینتر را قبول می‌کنند. تا اینجا ارتباطی بین ایندو

۲۰. همان، ۲۲۲.

۲۱. عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۴۰ - ۴۱.

۲۲. مثنوی، دفتر سوم: ۳۰ - ۳۲.

۲۳. همان، ۳۵؛ نیز بنگرید به دفتر سوم: ۲۷ - ۲۲.

عالم از سویی و بین سیر و سلوک معنوی و جهانشناسی برقرار نیست.

مولانا مانند همه دینداران، انسان را موجودی می‌داند که سری در ماده دارد و سری در ماورای آن. چنین موجودی می‌تواند حلقه پیوند دو عالم معنا و صورت باشد، باین ترتیب که انسان چون عالم اصغر و نمونه عالم بیرون از خود است، همانند آفرینش صورتی دارد و معنایی. او با حواس بیرونی خود عالم بیرون را و با حواس معنوی خود عالم معنی را می‌تواند درک کند. جسم انسان منتهای سیر و حرکت در عالم صور است: همه چیزها می‌خورند و خورده می‌شوند تا به جسم انسانی منتهی شوند. مرتبه مادی و صوری انسان نیز پس از مرگ بوسیله خاک خورده می‌شود و چرخه اکل مجدداً کار خود را از نو آغاز می‌کند. اما این انسان می‌تواند با تبدیل حواس و کشتن جسم، ماده را به معنا و لقمه را به لقمان تبدیل کند.

مولانا از این رهگذر، نظام فلسفی خود را با نظام عملیش پیوند می‌دهد و حیات آدمی را موقوف فطام می‌خواند و تبدیل مزاج را از سالک و عارف خواستار است. این فطام کنایه از مجاهده است که در نتیجه آن ماده به معنا بدل می‌شود:

پس حیات ماست موقوف فطام

اندک اندک جهد کن تم الکلام

چون جنین بُد آدمی بُد خون غذا

از نجس پاکی برد مؤمن کذا

از فطام خون غذا پش شیر شد

وز فطام شیر لقمه‌گیر شد

وز فطام لقمه لقمانی شود

طالب اشکار پنهانی شود<sup>۲۳</sup>

سالک باید صورت سرکش را با رنج مجاهده

گذازان کند تا وحدت را دریابد:

صورت سرکش گذازان کن به رنج

تا ببینی زیر آن وحدت چون گنج<sup>۲۵</sup>

### نتیجه

از عرفان مولانا نمی‌توان بیانی برهانی و استدلالی در خداشناسی و جهانشناسی و هستی‌شناسی انتظار داشت. او برخلاف اینکه در جهانشناسی خود تحت تأثیر ابن عربی است، اما هیچگاه پیرو تام او نیست. او با تعبیری که از عدم، تجلی، وحدت، صورت و معنا دارد، جهانشناسی، انسانشناسی و خداشناسی خود را با فلسفه عملی خویش پیوند می‌دهد. در نظر او جهان، صورتی است که معنای آن حق است. در انسانشناسی او نیز انسان مرکب از صورت و معناست. این نقطه محل پیوند انسانشناسی و جهانشناسی اوست. از طرف دیگر او با اعتقاد به تبدیل حواس ظاهری به حواس باطنی از طریق مجاهده تحت نظارت پیر، جهانشناسی خود را - که کاملاً مبتنی بر وحدت وجود است - با فلسفه عملی خود پیوند می‌دهد. هستی از دید او دائماً در بستری از تحول قرار دارد و هر لحظه مرگ و زندگی بیایی موجب نو شدن است. این نو شدن لحظه بلحظه نیز از جانب خداوند به هستی افزوده می‌شود و گرنه هستی، صورتی بیش از عالم معنا نیست. از سوی دیگر در عالم ماده که عالم اضداد است، موجودات دائماً در تنازعند و یکدیگر را می‌خورند. حاصل این اکل گسترده انسان است. انسان موجودی است که می‌تواند با ریاضت، نان را به جان تبدیل کند تا حرکت از چرخه بسته عالم ماده فراتر رود. در عالم جان دیگر ضدیتی در کار نیست و وحدت حکمفرماست.

۲۴. همان، ۴۹-۵۲.

۲۵. مثنوی، دفتر اول: ۶۸۳.