

# خداپرستی و وحدت وجود در آثار مولوی

الساندرو بائوزانی



وحدت وجود را عموماً به عنوان «همه چیز خداست» و «خدا همه چیز است» تعریف می کنند،<sup>۱</sup> لیکن مفهوم نظری این اصطلاح می تواند دو صورت داشته باشد. نخستین، قولی است که جهان منتهای وگذا در برابر خدا هیچ است و مستغرق در واقعیت خدا، و به اعتبار نظر به بی دیگر خدا وجودی است ساری بر جهان که شاعران نغمه ستایشش را در قالب زیبای شعر در داده و متفکران از طریق منطقی و برهان در اثباتش کوشیده اند، آن کل که منبع فیضان نیروی حیاتی است، با این همه، در هر دو مورد آنچه قاطعانه وحدت وجود را از غیر آن (خداپرستی) متمایز می کند این حقیقت است که وحدت وجودیان همواره خدا را به صورت چیزی غیر شخصی تصور می کنند، این جماعت عموماً بر تری نظریه خود را بر اشکال خداپرستانه «پست تر» دین مؤکد می دارند و اشاره می کنند که: «اولاً خدا را «شخص» خواندن باعث تحدید عظمت او می شود و بر این عظمت خدشه وارد می کند، زیرا الزاماً اشاره به جسم و محدودیت های آن دارد، ثانیاً زهد وحدت وجودی احساس تعلق «من» به «تو» نیست، بلکه احساس جزء است به کل یا موج است نسبت به دریای شگرف وجود. علاوه بر این واضح است که بنیاد و اصل سه دین وحدت گرای جهان یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام در عمل بطرز قاطعی ضد وحدت وجودی است. رابطه میان انسان و خدا در کتابهای تورات و انجیل، مثل قرآن همواره به صورت رابطه بی میان «من» و «تو» یا بهتر بگوئیم میان «من» و «او» تصور شده است، با این تفاوت که یکی ازین دو، «او - خدا»، حیاتی بسیار آزادتر و پرنیروتر از حیات بسیار محدود انسان دارد. درباره ارتباط میان خدا و انسان نقل هر مثالی از این کتابهای آسمانی کاملاً بی فایده به نظر می رسد. من تنها سه قسمت را از این سه کتاب که در این باب اهمیتی بسزا دارد ذکر می کنم. یکی از آنها کشتی گرفتن یعقوب

است با خدا (سفر پیدایش، باب ۳۲، آیه ۲۵ به بعد)<sup>۲</sup> که نمودگاری ابتدائی اما عالی از اندیشه تشخیص خداست، دوم قسمت مشهوری از انجیل یوحناست: «تا هر که به او ایمان آورد هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد زیرا خدا جهان را اینقدر محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد»<sup>۳</sup> سوم آیه ایست از قرآن که بکرات توسط اقبال و مولوی نقل شده است «... کل یوم هوفی شأن»<sup>۴</sup>، گرچه تمامی قرآن، حتی شاید بیش از سایر کتابهای آسمانی، بر اندیشه شخصیت و فعالیت خدا گواهی داده است، با اینحال این نکته را می توان افزود که واژه «ال» یکی از قدیمیترین نامهای خداست که در میان اقوام سامی بکار می رفته و به عقیده برخی از دانشمندان فقه اللغة با ریشه ضمیر اشاره «ال» در زبان عبری به معنی «آن»، «او» و «تو» مربوط است؛<sup>۵</sup> با پذیرفتن چنین نظریه‌یی می توان قبول کرد که یکی از قدیمیترین تصورات درباره خدا تصویری مبهم اما نیرومند از حضور کسی است در مکانی مقدس، بنابراین از میان همه خدایان شخصی محلی و گوناگون یکی که نیرومندتر بوده، دیگران را از میان برداشته است و بی معاند با قدرت و جلال حکومت می کند، و بدین ترتیب است که ما به توحید رسیده ایم. یا چنین تصور می شده است - تصویری که تنها به ذهن های پخته فلسفی خطور کرده است - که خدایان شخصی، در طول زمان در نیرویی غیر شخصی و الهی مشارکت داشته اند، و خود در برابر آن نیرو نمودهایی بی دوام بوده اند (هر چند عمرشان از عمر انسان بیشتر بوده است). و بدین سان به فکر وحدت وجود رسیده ایم. بنابراین وحدت وجود از لحاظ نظری - و از لحاظ عملی<sup>۶</sup> - با شرک مربوط و همچنین با تعلق نظر نمودی و عرضی در باب پیدایش موجود (موجودات) ارتباط می یابد. مرد کامل وحدت وجود ولی است، این مرد اکثراً زاهدی است که حق در او بیشتر منجلی می شود و راه رستن ازین جهان و استغراق مجدد در مطلق را می نمایاند. از سوی دیگر خداپرستی با عقیده جزئی و حتی خشن و انقلابی قائل بدییکار یا «دیگر خدایان» در تحت عنوان خدا (خدای

### ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

#### 1 - Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, IX, 609.

۲ - یعقوب تنها مائت و هزاره ای با وی تا طلوع فجر کشتی می گرفت و چون او دید که بر یعقوب غلبه نمی یابد کف ران یعقوب را لمس کرد و کف ران یعقوب در کشتی گرفتن با او فشرده شد پس گفت مرا رها کن زیرا که فجر می شکافد. گفت تا مرا برکت ندهی ترا رها نکنم. یهودی گفت نام تو چیست گفت یعقوب. گفت ازین پس نام تو یعقوب خوانده شود بلکه اسرائیل زیرا که با خدا و با انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی و یعقوب از او سؤال کرد و گفت مرا از نام خود آگاه ساز گفت چرا اسم مرا می پرسی و او را در آنجا برکت دادند و یعقوب آن مکان را فینبیل نامید. (گفت) زیرا خدا را روبرو دیدم و جانم رستگار شد.

۳ - انجیل یوحنا، باب سوم، آیه ۱۵ و ۱۶.

۴ - قرآن کریم، سوره بجهاد و پنجم، آیه ۲۹.

5 - R. Otto. Das Heilige, München, 1947, XXVIII ed. p. 142

and 213.

۶ - برای مثال فلسفه هندو در نظر گرفته شود.

کبرخی از مشخصات بویژه شخصیت و فعالیت حیاتی خدایان ضعیفتر را، که ایادی وی بودند حفظ کرده است) و همچنین با نقطه نظر آفریدگاری نسبت به پیدایش موجودات، ارتباط می‌یابد. مطابق با نظریه خداپرستی، خدا آفریننده و هنرمندست و همه چیز مطابق با اراده مستقل و تحکمی او خلق و ساخته می‌شود و پدید می‌آید، و به دلیل ضرورتی شخصی از او صادر نمی‌شود. مرد کامل خداپرستی نبی است چیزی شبیه به فرمانده کل قوای خدا بر روی زمین، سخت درگیر در نبرد، بدان هدف که تنها خدای برحق بر زمین حکم راند، چنانکه در آسمانها فرمانرواست «نبی» الزاماً «ولی» نیست بلکه شخصی است که خدا او را برگزیده و به جهت انتخاب آزاد خویش و نه بخاطر کثیبات الهی و ذاتیش او را از گردن مصون داشته است.

## تصور مولوی از خدا

اکنون وقت آن رسیده است که با تحقیق در شاهکار مولوی یعنی «مثنوی معنوی» دریابیم که کدام يك از این دو تصور در باب الوهیت مورد نظر مولوی بوده است. پرفسور ر. آ. نیکلسون استاد کمبریج و صالحترین دانشمند محقق درباره مولوی در سال ۱۹۲۳ نوشت: «مولوی نه در مقام يك فقیه و نه در مقام يك شاعر وحدت وجودی نیست... می‌دانم که شاید این داوری در نظر آنان که بخش‌هایی از دیوان شمس تبریزی را خوانده‌اند، بخش‌هایی که در آن مولوی در قالب کلماتی که در نخستین نگاه وحدت وجودی می‌نمایاند به توصیف خدا می‌پردازد، مورد تردید قرار گیرد. من خود هنگامی که درباره تاریخ تصوف اطلاعاتم خیلی کمتر از امروز بود از آنها مفهوم وحدت وجودی می‌گرفتم<sup>۱</sup> لیکن امیدوارم به خوانندگانم نشان دهم که مولوی هم، مانند بسیاری از شخصیت‌های عرفانی اسلامی و مسیحی خدا را به مثابه شخصیتی خلاقه احساس

۷- همان خدایی که در قرآن چنین توصیف می‌شود: «فتبارک الله احسن الخالقین» (سوره یسوت سوم، آیه ۱۴ و نیز رجوع شود به سوره دوم آیه ۲۱ و سوره دهم آیه ۳۹ آنجا که می‌گوید اگر کسی تعالیم آسمانی این خدا را با شک و تردید می‌نگرد چیزی چون قول او بیاورد).

۸- آرمان شخصیت در تصوف (The Ideal of Personality in Sufism, 1923) نقل از سید عبدالواحد در کتاب هنر و اندیشه اقبال (Iqbal: His Art and Thought) لاهور، چاپ دوم، ۱۹۴۸، ص ۹۵ - ۹۶.

\* مؤلف گفتار پرفسور نیکلسون را در متن مقاله خویش ادامه داده است چون قسمتی از این نقل قول اشاره به کیفیت ترجمه انگلیسی این رباعی توسط وینفیلد می‌کرد و ضرورت نداشت که ترجمه آن در متن آورده شود عین مطالب پروفیسور نیکلسن در این زمینه در ذیل نقل می‌شود.

«همین مفهوم «شخصیت فعال» خدا به آقای وینفیلد اجازه داد که ترجمه‌ی دلپذیر اما نه چندان صحیح از آن به دست دهد.

Philosophers devoid of reason find this word a mere idea of the mind: 'Tis an idea-but they fail to see the great idealist who looms behind.

می کرد و ثنا می گفت و به کلمه حقیقت معنایی داد که می توان فی المثل آنرا در رباعی مشهور جامی یافت :

گوید عالم خیالی اندر گذرست  
پیوسته درو حقیقتی جلوه گریست<sup>۹</sup>.

سوفسطائی که از خرد بی خبرست  
آری عالم همه خیالست ولی

« ... مولوی خلاقیت فعال خدا را از شئی مخلوق کاملاً مجزا ساخته است این نکته به بهترین وجه در ایاتی در مثنوی که کمتر هم نقل شده است بیان گردیده و من این قسمت را برای اثبات نظر خود ضرور می دانم :

عاشق مصنوع کی باشم چو گبر  
عاشق مصنوع او کافر بود ...  
تا شکالت دفع گردد در زمان ...  
هر دو کی يك باشد آخر حلم خلم  
بلك از وی زشت را بنمود نیست<sup>۱۰</sup>

عاشق صنع توام در شکر و صبر  
عاشق صنع خدا با فتر بود  
... پس قضا را خواه از مقضی بدان  
... کفر جهل است و قضای کفر علم  
زشتی خط زشتی نقاش نیست

آنچه توسط خدا آفریده شده متبلور، صلب و بی احساس است. ازین روی در اشعار مولوی اشاره ای به الوهیت طبیعت نیست: اشیاء نشانه هایی هستند باقیمانده از عمل خلقت سریع، جامع، هنرمندانه و اصیل خداوندی. عشق بدانها به منزله عشق و پرستش مصنوع است و در زمره بت پرستی و شرک به شمار می آید. تصور از خدا به منزله نقاش یا يك هنرمند با هر تصویری به عنوان اصلی غیر شخصی که همه چیز ضرورتاً از آن صدور یافته بکلی متفاوت است.

مولوی برای اشاره به استقلال مطلق خداوند ازین جهان با اطلاق هیچ و عدم به محلی که این نیروی دور از دسترس و در عین حال فعال در آن اقامت دارد خود را راضی می کند. او عدم را کارگاه خدا می نامد. و باید توجه داشت که عدم خانه یا کارگاه خداست، نه خود خدا.

کارگاه صنع حق چون نیشیست که علوم انسانی و مطالعات پس برون کارگه بی قیمتی است<sup>۱۱</sup> ...  
کار چون بر کارکن پرده تنید  
کارگه چون جای باش عاملست  
تا ببینی صنع و صانع را به هم<sup>۱۲</sup> ...

حتی هنگامی که روح پاک با جوهر وجود انسان به هنگام مرگ یا در جذبه شدیداً به خدا نزدیک می شود، مولوی هیچگاه این نزدیکی را استغراقی کامل و واقعی تلقی نمی کند. قیاسهایی که مولوی برای بیان فنا در بخش جالبی از مثنوی (دفتر سوم بیت ۳۶۶۹ به بعد) بکار می برد فی المثل چنین اند: محو شعله شمع در حضور آفتاب (اما با اینکه شعله وجود دارد و اگر «برهنه پنبه بسوزد زان شرر») یا بیهوش شدن آهو در برابر شیر، یا در جای دیگر، محو رنگ آهن در رنگ آتش یا بدان هنگام که آهن خواص آتش را بخود می گیرد و بدون آنکه جوهر فردی خود را از دست بدهد. در چنین وضعی می تواند هم آتش و هم آهن باشد. بنابراین قیاس روح در جوار خدا آن می شود که :

سیل و جویها بر مراد او روند  
زندگی و مرگ سرهنگان او

بر مراد او رود کار جهان  
اختران زانسان که خواهد آن شوند  
بر مراد او روانه کو به کو<sup>۱۳</sup>

در قطعه دیگری که نمونه خوبی از نظریه مولوی درباره فنا و بقاست و من تقریباً همه آنرا در اینجا نقل می‌کنم، مولوی از عاشقی سخن می‌گوید که چون به حضور معشوق خویش می‌رسد می‌میرد چنانکه «گوئیا بریدش از تن مرغ جان»<sup>۱۴</sup> زیرا :

عاشق حقی و حق آنست کو  
چه نکته پرجاذبه‌ایست برای وحدت وجودی ! اما مولوی که شباهتهایی به‌رمان‌نویسان امروزی دارد، همیشه آماده است تا با آوردن واقعه‌یی غیر منتظره ما را غافلگیر کند. بدین ترتیب پس از چند بیت داستانش تحت عنوان «نواختن معشوق عاشق بیهوش را تا بیهوش آید»<sup>۱۵</sup> پایان می‌یابد. و صدر جهان - معشوق -

آنکھی آید که من دم بخشمش ...  
وصل ما را درگشادیم الصلا  
ای ز هست ما هماره هستیت  
رازهایی کهنه گویم می‌شنو ...  
بهر راز یفعل الله مایسا  
اندک اندک مرده جنبیدن گرفت  
سبز پوشد سر برآرد از فنا

دست او بگرفت کین رفته دمش  
... گفت ای جان رمیده از بلا  
ای خود ما بیخودی و مستیت  
با تو بی لب این زمان من نو بنو  
... گوش بی‌گوشی در این دم برگشا  
چون صلائی وصل بشنیدن گرفت  
ندکم از خاکست کز عشو صبا

۹- لویج ، تألیف نورالدین عبدالرحمن جامی . . . ترجمه ای . ه . وینفیلد E.H. Whinfield و میرزا محمد قزوینی . . . لندن ، ۱۹۰۶ ، ص ۴۴ . تمامی این رساله مشحون از عقاید وحدت وجودی است و همچنین در رباعی نقل شده مشکل می‌توان «حقیقت» را به معنای خدایی شخصی گرفت. به‌رحال آقای وینفیلد شاید ناخود خواسته «حقیقت» را به «ایده‌آلیست» ترجمه کرده و تقابلی اصل و ترجمه می‌تواند تفاوت میان تصور وحدت وجودی و تصور مذهبی از «حقیقت» را به‌ذهن خواننده متبادر کند.

۱۰- مثنوی مولوی طبع نیکلسون دفتر سوم ابیات ۱۳۷۲ - ۱۳۶۰ .

۱۱- ایضاً دفتر دوم بیت ۶۹۰ .

۱۲- ایضاً ، دفتر دوم ابیات ۷۶۲ - ۷۶۰ ، در باب اهمیت عرفانی عدم همچنین مراجعه شود به دفتر چهارم ابیات ۲۳۸۳ - ۲۳۴۱ تحت عنوان «بیان آنکه عنایت درویرانیت و جمعیت در پراکندگیست و درستی در شکستگیست و مراد در بی‌مراودیت و وجود در عدمست و علیهذا بقية‌الاشداد والازواج» .

۱۳- مثنوی مولوی، طبع نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۱۸۸۷ - ۱۸۸۵ .

۱۴- مثنوی مولوی، دفتر سوم ، بیت ۴۶۱۶ .

۱۵- ایضاً ، همان دفتر بیت ۴۶۲۱ .

۱۶- ایضاً ، دفتر سوم ، صفحه ۲۶۷ .

یوسفان زایند رخ چون آفتاب  
در ره طاووس و مرغ خوش سخن  
ناقه‌ی کان ناقه، ناقه زادزاد<sup>۱۷</sup>

کم ز آب نطفه نبود گر خطاب  
کم ز بادی نیست شد از امر کن  
کم ز کوه سنگ نبود گر ولاد

بنابر این به مصداق آیه کریمه «کل شیء هالک الاوجه»<sup>۱۸</sup> پس از فنای آنچه خدا نیست، راز شخصیت مدام و فعال خدا، یعنی راز «ان الله یفعل بما یشاء»<sup>۱۹</sup> آشکار می‌شود، زیرا خدا در این مرحله به مخلوقی تازه جان می‌بخشد که جهانی است از الوهیت و نه موجودی فناپذیر و ناپایدار. این جهان همان بهشت موعود است: اما مولوی درین راه آنقدر پیش می‌رود که به یک مفهوم، عنصری از زمان را در آن می‌بیند. این عمیق‌ترین مفهوم تصور اوست که: بالاترین مرتبه در تکامل حیات وصل نیست بلکه کوشش بی‌پایانی است که پس از وصل آغاز می‌شود.<sup>۲۰</sup> او عقیده خود را در بیت مشهور:

گفتم که یافت می‌نشود جستایم ما  
گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست  
آورده است و در مثنوی این مفهوم را به گونه‌ی دیگر بیان می‌کند:

حرص مردان از ره پیشی بود  
آه سری هست اینجا بس نهان  
همچو مستقی کر آبش سیر نیست  
بی‌نهایت حضرتت این بارگاه  
در محنت حرص سوی پس رود...  
که سوی خضری شود موسی روان  
بر هر آنچه یافتی با الله مایست  
صدر را بگذار صدر تست راه<sup>۲۱</sup>

بنابر این ابدیت امری است درونی و با امور بیرونی سروکاری ندارد و دریایی نیست مواج که روح چون قطره در آن غرق شود بلکه راهی است بسوی خدای بی‌شان: و ان الی ربک المنتهی.<sup>۲۲</sup> نوعی زمان

۱۷ - در مورد عقیده «تولد دوباره شخصیت»، همچنین مراجعه شود به سخنانی که اقبال در مقدمه کتاب جاویدنامه به مولوی نسبت می‌دهد.  
۱۸ - قرآن کریم، سوره یس و ششم آیه ۸۸، این آیه را مولوی درست چند بیت پیش از داستان صدر جهان نقل کرده است.  
۱۹ - قرآن کریم، سوره یس و سوم آیه ۱۹.  
۲۰ - به یادداشت نیکلسون بر دفتر سوم، ص ۱۰۹ مراجعه شود. بنا به قول او مصرع مشهور «عاقبت جوینده پاینده بود» به آسانی می‌تواند دگرگون و به صورت «عاقبت پاینده جوینده بود» خوانده شود.

۲۱ - مثنوی چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۱۹۶۱ - ۱۹۵۷. لزومی ندارد برای خوانندگان مسلمان توضیح داده شود که خضر که بوده است. تنها می‌خواهم به شیوه بسیار جدیدی که مولوی به وسیله آن قسمت بسیار دشوار و مبهم قرآن مجید را تفسیر کرده است اشاره کنم. در مورد پیشرفت لایتنامی انسان حتی در آن دنیا گاه شواهد قرآنی هم مورد استناد قرار می‌گیرد (مثل آیه ۸ از سوره صمت و ششم). این تصور که نه تنها در این جهان بلکه در بهشت عدن هم بقیه در صفحه بعد

کیفی (که اگر اقبال [لاهوری] بود آنرا «زمان مأجور» میخواند) در این کوشش ابدی وجود دارد، لیکن هراهی مستلزم داشتن دو حد است که بدان محدود شود و گرنه راه نیست و بیابانی است بی نشان: پس محدودیت و شکل ظاهری برای رسیدن به هدف روحانی مؤثر است. این موضوع گاه با آنچه همواره مورد تأکید وحدت وجودیان بوده مغایر است. بنابراین در نظر مولوی اعمال خارجی عبادت از قبیل نماز و روزه و غیره ارزشی واقعی و سازنده ندارند. اگر قرار بود که روح در قالب ماده تجلی نکند، اگر باطن در ظاهر جلوه نمی کرد پس چرا خدا جهان مادی را خلق کرد؟ مولوی در قسمتی از مثنوی از خود می پرسد که:

گر بیان معنوی کافی شدی	خلق عالم باطل و عاقل بدی <sup>۲۳</sup>
گر محبت فکرت و معیستی	صورت روزه و نمازت نیستی
هدیه های دوستان با همدگر	نیست اندر دوستی الا صور
تا گواهی داده باشد هدیه ها	بر محبت های مضر در خفا
زانکه احسان های ظاهر شادند	بر محبت های سر ای ارجمند <sup>۲۴</sup>

اگر مولوی را از وحدت وجودیان بخوانیم شگفت انگیز است که در قول وی چنین تأکیدی آشکارا بر تأثیر روحانی عبادت ظاهری یافته شود. در نظر مولوی اعمال عبادت یکی از اشکالیست که در آن عشق یعنی اتصال میان خدا و انسان، تجلی می کند: و ماهم اکنون دیدیم که این مکالمه جاودانه در جهان یا جهانها، ادامه خواهد یافت و آنگاه توانایی رؤیت آنرا می یابیم که پس از مرگ جسمانی پرده از پیش چشم ما برخیزد. علاوه بر این در نظر مولوی رابطه میان خدا و جهان بیش از آنکه رابطه ای صدوری باشد رابطه ای

همیشه رازی باقی می ماند و بدین دلیل، عنصری از کوشش برای گشودن این راز می باید، در کمندی الهی دانه هم دیده می شود (بهشت، سرود ۲۱، مزارع ۹۱ - ۹۶) آنجا که سربیر دامیانی به سؤال بشواری از جانب دانه درباره تقدیر و اختیار پاسخ می گوید و به او می گوید: اما آن روحی که برترین حد فروغ را در آسمان دریافت میدارد، آن «سرافی» که پیش از جمله فرشتگان بخداوند مینگرد نیز مشول ترا اجابت نمیتواند کرد، زیرا که آنچه تو میخواهی دانست، چنان عمیقانه در ژرفنای مشیات ازلی او جای گرفته است که نگاه هیچ آفریننده ای بدان رخنه ندارد.

سرود بیست و یکم، بهشت، کمندی الهی، ترجمه شجاع الدین شفا، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۷، ص ۳۰۳.

۲۲ - قرآن کریم، سوره پنجاه و سوم، آیه ۴۲.

۲۳ - مؤلف این مقاله در تفسیر این بیت آورده است که: «حال آنکه قرآن بکرات تأکید می کند که خدا جهان را عبث نیافرید و این آفرینش از سر شوخی نبود. بنابراین جهان مادی امریست جدی». این قول مؤلف مبتنی است بر آیات ذیل از قرآن کریم: و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لابعین (سوره بیست و یکم آیه ۱۶) و، اقصبتنما خلقناکم عبثاً - (سوره بیست و سوم، آیه ۱۱۷) و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لابعین (سوره چهل و چهارم، آیه ۳۸) (مترجم).

۲۴ - مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۲۶۲۸ - ۲۶۲۴.

خلق است. خداوند، این نگارنده اندیشه‌ها، شی را خلق می‌کند بشیوهی که یادآور نظریه اشعریه، و نظریه شدیداً ضد وحدت وجودی و ضد جبری خلق متوالی عالم در لحظات زمان است:

مصطفی فرمود دنیا ساعتیست  
در هوا کی باید، آید تا خدا  
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
مستمری می‌نماید در جسد  
چون شرکش تیز جنبانی بدست  
در نظر آتش نماید بس دراز  
می‌نماید سرعت انگیزی صنع<sup>۲۵</sup>

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست  
فکر ما تیرست از هو در هوا  
هر نفس تو می‌شود دنیا و ما  
عمر همچون جوی تو نو می‌رسد  
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست  
شاخ آتش را بجنبانی بساز  
این درازی مدت از تیزی صنع

خدایی که فعال مطلق است از روح خویش بر لا وجود (عدم) می‌دمد:

چون فسون خوانده‌می آید بجوش  
خوش معلق می‌زند سوی وجود  
زو دو اسبه در عدم موجود راند  
گفت با سنگ و عقیق کانش کرد  
گفت با خورشید تا رخشان شد او  
در رخ خورشید اقتد صد کسوف  
کو چه مشک از دیده خود اشک راند  
کو مراقب گشت و خامش مانده است<sup>۲۶</sup>

برعد مهاکان ندارد چشم و گوش  
از فسون او عدمها زود زود  
باز بر موجود افسونی چو خواند  
گفت در گوش گل و خندانش کرد  
گفت با جسم آیتی تا جان شد او  
باز در گوشش دهد نکته مخوف  
تا بگوش ابر آن گویا چه خواند  
تا بگوش خاک حق چه خوانده است

اشیاء که نشانه‌هایی از قدرت خدایند بعلت تماس با او زیبا هستند. مولوی طبیعت را دوست دارد او زین جهان بسان بوداییان که اشیاء را زشت و منتزج کننده می‌دانند نمی‌گریزد<sup>۲۷</sup>. گریز مولوی ازین جهان گریز کسی است که هر چند این جهان را زیبا می‌داند (لس فی الامکان احسن مماکان) با این همه فکر می‌کند که خدا، آن نگارنده فعال که در کارگاه عدم به کار مشغول است جهان‌هایی غنی‌تر و سرشارتر از دنیای ما آماده ساخته است یا آماده می‌سازد. جهان‌هایی که بقول او «سخن گوینده» اند:

۲۵ - مثنوی چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۱۱۴۸ - ۱۱۴۲. اقبال درش گفتار خود آنرا «زمان زنجیری» می‌خواند.

۲۶ - مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۱۴۵۵ - ۱۴۴۸.

۲۷ - فی‌المثل در برخی متون بودائی جسم انسانی با استعاره‌ی نیرومند که بیشتر حاکی از بدنیتی است به صورت توده‌ی از خون، مدفوع و استخوان توصیف می‌گردد و کوشش می‌شود که از احاسات انسان کوچکترین نشانه‌ی تحسین برای زیبایی در طبیعت زوده گردد.



انبیا زان زین خوشی بیرون شدند  
زانک جانان آن خوشی را دیده بود  
بابت زنده کسی چون گشت یار  
آن جهان چون ذره ذره زنده اند

که سرشته در خوشی حق بدند  
این خوشی در پیشان بازی نمود  
مرده را چون در کشد اندر کنار  
نکته دانند و سخن گوینده اند<sup>۲۸</sup>

«جهانهای سخن گوینده»، یکی از جنبه‌های ارتباط میان خالق و مخلوق است - همچنانکه وصل جویی موجود جنبه دیگر این رابطه را تشکیل می‌دهد - و این همان عنصر زمان کیفی است که مولوی حتی پس از فنا آنرا در وادی زندگی ابدی می‌بیند. اما مولوی همچنین عمیقاً آگاه است که اگر حجاب ظاهری از میان عاشق و معشوق - سالک و خدا - برخیزد اندیشه و کلام قاصر می‌مانند. از نیروست که در فلسفه دینی مولوی نقش بی‌بدیل «ولی» در حیات روحانی انسان تأکید می‌شود. در این سلوک روحانی اگر مکالمه بی‌واسطه انسان و خدا زود دست آید خطر در کمین است: خطر نادیده گرفتن نسبت‌ها، خطر یکی دانستن وجود ناقص فرد با وجود خدا، خطر نخوت و وسوسه عظیم انسان کامل که حتی فرشتگان ازین وسوسه برکنار نیستند<sup>۲۹</sup>.

گوش کن هاروت را ماروت را  
مت بودند از تماشای اله  
این چنین مستیست ز استدراج حق  
... امتحان می‌کردشان زیر و زبر  
... همچو من از مستی شهوت ببر  
باز این مستی شهوت در جهان  
مستی آن مستی این بشکند  
... قطره‌یی از بادهای آسمان  
تا چه مستی‌ها بود افلاک را  
... پس ز مستی‌ها بگفتند ای دروغ  
گستریدی درین بیداد جا

ای غلام و چاکران ماروت را  
وز عجایب مست استدراج شاه  
تا چه مستیها کند معراج حق ...  
... کی بود سرمست را زینها خبر ...  
مستی شهوت بین اندر شتر  
پیش مستی ملک دان مستهان  
... او به شهوت التفاتی کی کند ...  
بر کند جان را ز می وز ساقیان  
وز جلالت روح‌های پاک را ...  
بر زمین باران بدادیمی چو میخ  
عدل و انصاف و عبادات و وفا<sup>۳۰</sup>

هاروت و ماروت خود را در مرحله عالی وجود تصور می‌کردند و می‌خواستند که ابتکار عمل را، در

۲۸ - مثنوی، چاپ نیکسون، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۹۱ - ۳۵۸۸ .

۲۹ - فیلسوف و عارف نامدار روسی و. س. سولویوف صاحب ملاحظات عسیقی در زمینه  
اعلی درجه و وسوسه است. رش: بنیادهای روحانی حیات  
(Duhovnyia Osnovy Zhizni, 1884)

چاپ ایتالیا، بولونیا، ۱۹۲۲، ص ۴۶ به بعد .

۳۰ - در اینجا به شیوه‌ای بدیع توجه کنید که توسط آن خدا به عنوان نیرویی زنده که  
تقریباً با انسانها و فرشتگان، مانند گریه‌یی که با موشها، شوخی و ملامت می‌کند، معرفی می‌شود.

۳۱ - مثنوی، طبع نیکسون، دفتر سوم، بیت ۸۰۰ به بعد .

دگرگون ساختن جهان و گستردن عدل و داد در دست خویش بگیرند. اما شخصیت آزاد و فعال الهی آنانرا بخاطر این گناه کیفر داد و به سر درجه بابل افتادند و در آنجا نتوانستند جز جانشین حقیری برای دانش الهی بیابند، شکل کاذبی از دانش الهی که همانا جادو و یا مذهب وحدت وجود بوده.

مولوی اعتقاد به نبی را وسیله‌ی می‌داند برای جلوگیری از سقوط در ورطه جادوی وحدت وجود؛ شخصیت نبی بدین طریق چون نمودگاری برای شخصیت خدا می‌شود و دواپی برای هرگونه وسوسهٔ بغوت و ناموس. انسان همواره آماده است تا چون ابلیس بگوید: «آری من خدا را دوست می‌دارم و پرستش می‌کنم و نه جز او را» و اغلب بدین کار به مفهوم ابلیسی آن دست می‌زند یعنی بانوعی زمینهٔ فکری شیطانی. دوست داشتن و پرستیدن خدای ناپیدا و غیر شخصی آسان است، این بهانهٔ ساده‌ایست برای من تابه‌عبادت کاملاً خانمانه و حقیقی گردن نهم. این توحید ابلیسی<sup>۳۲</sup> باید درهم شکسته شود تا روح پاک به درک توحید الهی نائل آید. پیامبران و احترام بدانان سلاحی هستند برای تباهی این وسوسه به‌غایت پیچیده که در تحلیل نهائی منجر به وسوسهٔ وحدت وجود می‌شود، ازاینرو مولوی می‌گوید:

تا پدید آید حسدا در قلق  
حساد حق هیچ دیاری نبود  
زان سبب با او حسد برداشتی<sup>۳۳</sup>  
بس حسد ناید کسی را از قبول  
تا قیامت آزمایش دایمست  
هر کسی کو شیشه‌دل باشد شکست<sup>۳۴</sup>

انبیا را واسطه زان کرد حق  
زانکه کس را از خدا عاری نبود  
آنکسی کش مثل خود پنداشتی  
چون مقرر شد بزرگی رسول  
بس بهر دوری ولیی قایمست  
هر که را خوی نکو باشد برست

در اینجا به دو نکته اشاره شده است یکی دقت روانشناختی تحلیل مذهبی مولوی و دیگری توجه او به روحانیت فعال. انسان هیچگاه نمی‌تواند با توسل به مذهبی خاص یعنی تقلید، آسوده خاطر باشد زیرا خدا همواره بدو نزدیک است و در دل وی سودایی تازه می‌نهد بنابراین راه شدیداً پرخطر می‌شود<sup>۳۵</sup>، انسان همواره در خطر گم کردن خویش است و البته کسانی که به آن درجه از سختی می‌رسند تا بتوانند خدا را چهره به چهره ببینند، زیاد نیستند، همان سختی که در بیست ذیل در کمال زیبایی توجیه شده است (و اقبال لاهوری شیفته

### رتال جامع علوم انسانی

۳۲ - سرشت ابلیس در مثنوی به شیوای بسیار بدیع توصیف شده است، که در این مورد هم مثنوی منبع اصلی اندیشه‌های اقبال دربارهٔ ابلیس است. مخصوصاً داستان ابلیس و معاویه و کلمات شکفت و در عین حال فریبنده‌ی که در مورد اشتیاق ابلیس به بازگشت به موقعیت پیشین بر زبان او نهاده می‌شود و دلنگی که برای بهشت حس می‌کند جالب است (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۱۷ به بعد).

۳۳ - رش: آیهٔ قرآنی انا بشر منکم.

۳۴ - مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۸۱۶ - ۸۱۱.

۳۵ - خداوند حتی چنان «ستمگر» است که با انسان رفتاری آنچنان که مولوی در این بقیه در صفحه بعد

موسی ز هوش زفت بديك جلوۀ صفات      تو عین ذات می نگری در تبسمی

انسان وقتی توانست از طریق مجاهده‌یی عظیم که یادآور مجاهده ایوب برای رسیدن به معنویت است بر همه وسوسه‌های یگانگی با خدا فائق آید می‌تواند بی‌واسطه مشاهده‌گر تجلیات خدا باشد: چنین رابطه توصیف‌ناپذیر و تازه‌یی با خدا هدف غائی عاشقی است که کشته‌ معشوق شده و باز به‌تواضع او زندگی یافته است. از طریق مشاهده تجلیات خدا انسان می‌تواند به قدرتی عظیم برسد. قدرتی که دیگر ثمره افسونهای وحدت وجودی نیست بلکه تسلیم و رضا یعنی پذیرش اهانت خداست:

حاملی محمول گرداند ترا	قابل امر وی قایل شوی
سعی شکر نعمتش قدرت بود	جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر قدرت قدرتت افزون کند	جبر نعمت از کف بیرون کند <sup>۳۷</sup>

حامل دین بود او محمول شد	قابل فرمان بد او مقبول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه	بعد ازین فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردی در او	بعد ازین باشد امیر اختر او <sup>۳۸</sup>

و چنانکه ملاحظه می‌شود نظریه مولوی در این باب از نظریه «نیروانا» بسیار دور است.

### روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳۶- ابیات بیان می‌کند می‌تواند داشته باشد: (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴۶۲ - ۴۴۶۷).

عزیم او قیبه‌ها در ما چرا	گاه گاهی راست می‌آید ترا
تا بطمع آن کالت نیت کند	بار دیگر نیتت را بشکند
وز بکلی بی‌مرادت داشتی	دلشدی نومید امل کی کاشتی
وز نکاریدی امل از عورش	کی شدی پیدا برو مقهورش
عاشقان از بی‌مرادبهای خویش	با خیر گشتند از مولای خویش
بی‌مرادی شد قلا وز بهشت	خفت الجنة شو ای خوش سرشت

۳۶- رش: شش گفتار، چاپ لاهور، ۱۹۳۰، ص ۱۶۳.

۳۷- مثنوی، چاپ نیکسون، دفتر اول، ابیات ۹۳۹ - ۹۳۶. مطالعه‌ای در باب عقیده مولوی درباره مسئله اختیار بسیار جالب خواهد بود، اما جای این بحث در اینجا نیست. ابیاتی که در اینجا نقل شد فقط بدین منظور بود که نشان داده شود نظریه‌ی شخصی از مذهب یا چه نحو شایسته‌ای می‌تواند مسئله را حل کند.

۳۸- مثنوی، چاپ نیکسون، دفتر اول، ابیات ۱۰۷۶ - ۱۰۷۴.

ازین اشارات کوتاه در مورد وحدت وجود مولوی که به هیچ وجه وافی و کافی نیست، و تنها هدف زان برای من برانگیختن دیگران به پژوهش های ژرفتر است، چنین نتیجه می گیریم که نظریات مولوی در مورد عیدیه ذیل کاملاً با نظریه های وحدت وجودی مغایرت دارد:

۱ - خدا همه نیست بلکه بیرون از همه در کارگاه خویش که در وادی عدم واقع است بکار مشغول است.  
۲ - جهان معقول هر چند فانی به نظر می رسد، در واقع بطور طبیعی و بذات خویش فانی نیست بلکه خدا آنرا چنین خواسته است، این کار از سر شوخی نیست، بلکه امریست جدی و انکارناپذیر. بنابراین اصل ظاهری عبادت هم باید به جسد گرفته شود،<sup>۴۰</sup> دنیای مادی هم ارزش و اهمیتی مثبت دارد.  
۳ - اگر فعالیت آزادانه و نوعی زمان کیفی مشخصات شخصیت را تشکیل می دهند پس خدای مولوی را هم می توان شخص خواند، هر چند مولوی هیچگاه به تصریح این مطلب را بیان نمی کند. لیکن او را همیشه به صورت کسی که مطلقاً آزادانه، و حتی گاه به طریقی عجیب یا ظالمانه رفتار می کند، تصور می سازد، قدرتی جاار دائماً با انسان می جنگد تا انسان را انسان کند.

۴ - جهان معقول و حتی اندیشه های انسان نتیجه صدوری ضرور یا تجلی خلقی آزادانه است.  
۵ - عبادت این جهانی تسلیم به اراده خداست و در آن دنیا این عبادت پوشی ابدی و توصیفناپذیر دربی خدا یا در راه برقرار ساختن مکالمه با اوست.

۶ - هر گونه وسوسه در آمیختن مقولات بشری و الهی باید به وسیله ایمان به پیامبر و پس از او به امام زمان از میان برداشته شود، و این نظریه حائلی نفوذناپذیر در برابر شکل ساده لوحانه توحید است.  
شاید تنها نقطه ای که مولوی را به آرمان مذهب وحدت وجودی نزدیک می کند، مشخصه آزادی و باز خرید فرد از زندان این جهان باشد، که مولوی در موعظه های مذهبی خود بر آن تأکید کرده است، اما نظریه ولایت او هر چند در اشکالی کاملاً متفاوت با آرمان برهمنی «مکشا»<sup>۴۱</sup> بیان شده است، نه از لحاظ اجتماعی سازمان یافته و نه مبین ایمان راسخ پیامبرانه است، بلکه عقیده ای است که پیروزی روحانی جهان خدا را تأیید می کند.

شرافت مرا بر آن می دارد تا بگویم که در مثنوی مولوی به ابیات و قطعات فراوانی بازمی خوریم که در بادی نظر وحدت وجودی می نمایانند. در اینجا به ذکر دو مثال ازمثنوی می پردازیم که یکی اشاره دارد به وحدت ذاتی و غیر افتراقی وجود و دیگری به مرحله نهایی وحدت، با خداوند.

۳۹ - در مورد شباهت ظاهری و اختلاف واقعی میان دو تصور «فنا» و «تیروانا»، به مقاله جامع و جالب خاورشناس ایتالیایی م. م. مورنو مراجعه شود.

#### Mistica Musulmana e Mistica Indiana

(عرفان اسلامی و عرفان هندو) در مجله X, Annali Lateremensi, ۱۹۴۶, م.م.

۴۰ - تا نینداری که این بدکرد نیست اندرین خواب و ترا تعبیر نیست

بلکه این خنده بود گریه زوفیر روز تعبیر ای ستمگر براسیر

منبسط بودیم يك جوهر همه  
 يك گهر بودیم همچون آفتاب  
 چون به صورت آمد آن نور سره  
 کنگره ویران کنيد از منجنیق  
 و نیز : آن یکی آمد در یاری یزد  
 گفت من گفتش برو هنگام نیست  
 خام را جز آتش هجر و فراق  
 چون تویی تو هنوز از تو نرفت  
 رفت آن مسکین و سالی در سفر  
 پخته گشت آن سوخته پس باز گشت  
 حلقه زد بر در بصد ترس و ادب  
 بانگ زد یارش که بردر کیست آن  
 گفت اکنون چون منی ای من در آ

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه  
 بی گره بودیم و صافی هرجو آب  
 شد عدد چون سایه های کنگره  
 تا رود فرق از میان این فریق<sup>۴۲</sup>  
 گفت یارش کیستی ای معتقد  
 بر چنین خوانی مقام خام نیست  
 که یزد که وار هاند از نفاق  
 سوختن باید ترا در نار تفت  
 در فراق یاز سوزید از شرر  
 بازگرد خانه انباز گشت  
 تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب  
 گفت بردر هم تویی ای دلستان  
 نیست گنجایی دو من را در سرا<sup>۴۳</sup> . . .

اما به نظر من تعبیر شتازده چنین قطعاتی به عنوان دفاع از نظریه وحدت وجودی مبتنی بر تشات  
 گرفتن از خدا و فناء کامل فرد در خدا صحیح نیست.<sup>۴۴</sup> مردمی که این قطعات و داستانها را از مثنوی نقل میکنند  
 عموماً به نوعی وحدت وجود ساختگی که امروزه بسیاری از اروپائیان می کوشند تا از زندگی شدیداً ماشینی  
 به آن پناه برند گریز می زنند و فراموش می کنند که آنرا عمیقتر و بیشتر بخوانند. فی المثل همین ماجرای عاشقی  
 که سرانجام گفت «این تویی» ملاحظاتی به همراه دارد که واضحترین آن در مثنوی مولوی ابیات مربوط به عمل  
 شخصی و آزادانه خداست .

دست حق باید مر آنرا ای فلان  
 هر محال از دست او ممکن شود  
 . . . و آن عدم کز مرده مرده تر بود  
 کل رسوم هوفی شان بخصوان  
 کمترین کاریش هر روز آن بود  
 لشکری ز اصلاب سوی امهات  
 لشکری ز ارحام سوی خاکدان  
 لشکری از خاک زان سوی اجل

که بود بر هر محالی کن فکان  
 هر خروج از بیم او ساکن شود . . .  
 وقت ایجادش عدم مضطر بود  
 مر و را بیکار و بی فعلی مدان  
 کاوسه لشکر را روانه میکند  
 بهر آن تا در رحم روید نبات  
 تا ز تر و ماده پر گردد جهان  
 تا ببیند هر کسی حسن عمل<sup>۴۵</sup>

بنابراین حتی فناء در ، یا فناء با ، چنین خدای فعال لایزالی به هیچ دلیل معقولی فناء واقعی  
 و کامل و نیرو انایی نیست. چنانکه مولوی خود در همین داستان می گوید خدا می کشد و زندگی می بخشد : حتی  
 مردگان بهدم او زنده میشوند - آنچنانکه در داستان صدر جهان دیدیم . پس آنچه عاشق و معشوق در خلوت  
 می گویند اگر هم حجاب از میان برخیزد ، باز بصورت راز باقی می ماند ، اما این فناء نهائی نیست . هرگز

و نحو شخصیت در نظر مولوی تنها درجه‌ی بی‌آمادگی برای احیاء و تولدی دوباره و باشکوه‌تر است اما مولوی این تولد دوباره تنها اشاره‌هایی گنگ و مبهم می‌کند. صوفیان معمولاً در چنین مواردی اصطلاحاتی چون این سخن را پایانی نیست»، بکار می‌برند چنانکه گویی می‌خواهند از صحبت بی‌ثمر اجتناب ورزند. در مورد وحدت ازلی - برهن مسلم است که مقصودشان وحدت همه چیزها در عدم است، عدمی که از آن بواسطه عمل خلاصه و آزاد خدا پدید آمده است، و به معنی وحدت در ماده‌ی اثیری نیست که بدان باز خواهند گشت. عدم نخستین با عدم فنا تفاوت دارد. بنابراین بی‌شک اشتباه بسیاری از مفسران مولوی<sup>۴۶</sup> به چهار عامل مهم بستگی دارد:

۱ - از درک این نکته عاجز بوده‌اند که اشعار غنائی فارسی بطور سنتی در قالب اصطلاحات و استعارات وحدت وجودی یا بظاهر وحدت وجودی بیان شده‌است. و وحدت وجود تمثیلی بسیاری از شاعران ایرانی بیشتر صوری و عاطفی است و کمتر شعوری. فی‌المثل می‌بینیم که آن دسته از اشعار مولوی که بطور جدی از قالب غنائی غزل<sup>۴۷</sup> پیروی می‌کند (غزلیات شمس) معمولاً بظاهر بیشتر وحدت وجودی بنظر می‌رسند تا اشعار مثنوی.

۲ - از دریافت این نکته غافل بوده‌اند که در نظر مولوی فنا و وحدت بیشتر مرحله آمادگی برای زندگی عرفانی فردند و بیان آنها در غالب کلمات ناممکن است و ازینرو همواره به آنها اشاره می‌شود.  
۳ - این نکته را در نیافته‌اند که اهمیت مذهبی بسیاری که مولوی به عبادت و اعتقاد بد پیامبر می‌دهد بدی است استوار در برابر ناپسامانی ارزش‌ها و وحدت وجود.

۴ - از نظر روانی گرایش داشته‌اند که دینی یکتاپرستانه و شخصی چون اسلام و مسیحیت راست کیشانه را چیزی منسوخ و تحت الشعاع نظریات وحدت وجودی جدید جلوه دهند و ازینرو بی‌تأمل عقاید خویش را مولوی نسبت داده‌اند.

ترجمه احمد محمدی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۴۲ - مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، آیات ۶۸۶ - ۶۸۹.

۴۳ - ایضاً، دفتر اول، آیات ۳۰۵۶ - ۳۰۶۳.

۴۴ - برای دریافت منظور من از زمان کیفی در خدا، خواندن مجدد بحث بسیار جالب اقبال درباره زمان در کتاب شش‌گفتار لازم خواهد بود. اقبال، هم‌زمان با برگسون، زمان کیفی یا "duree" را عنصر اساسی خودآگاهی و شخصیت می‌داند. بنابراین عمری از زمان حتی به درون عمیق‌ترین و درونی‌ترین ظرفیت‌های شخصیت وارد می‌شود؛ علاوه بر آن، شخصیت به معنی زندگی در زمان واقعی است بدون توجه به تمسورات مکانی. اما وجود در زمان واقعی به معنای آفریدن است. آفرینش آزاد، نمودگار زندگی زمان کیفی است. بنابراین اگر خدا خلق

کرده باشد باید عنصری از زمان در او وجود داشته باشد. اما اقبال به‌رگونگی ایزاد می‌گیرد که او تمایز شدیدی میان «نیروی حیاتی» (Elan Vital) و مکانی کردن اندیشه قائل می‌شود. اقبال این عقیده را که خدایی شخصی مطابق با حکمت علل غائی کائنات را خلق کرده است را محل درخشانی برای حل دوگانگی میان حکمت علل غائی کاملاً روشنفکرانه (ومنکر واقعیت زمان) و «نیروی حیاتی» بی‌نظم می‌یابد.

۴۵ - مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۳۰۷۵ - ۳۰۶۷ .

۴۶ - فی‌المثل، موجب تأسف است که چنین مقاله ناقصی چون مقاله کاررا دو وو Carra de Vaux در دائرةالمعارف اسلامی به‌شخصیت بزرگ و مهمی، در اندیشه اسلامی، چون مولوی اختصاص داده شود.

۴۷ - تعریف بسیار روشنی از «غزل» در مقاله بسیار جالب ه. ه. شادر H.H. Schaefer تحت عنوان «نظریه اسلامی درباره انسان کامل؛ اصل و برداشت شاعرانه از آن» یافته می‌شود. این مقاله در Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschft (۱۹۲۵) از ص ۱۹۲ به بعد در میثت مربوط به انسان کامل چاپ شده است. صفحات ۲۵۵ تا ۲۶۱ این مجموعه به مولوی اختصاص دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی