

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی-قرآنی»

سال دوم/ شماره دوم/ تابستان ۱۳۹۳

معانی خوف و رجا در قرآن و تاویل آن در مثنوی مولوی

نسرین کریم پور^۱ و محمد کاظم یوسف پور^۲

چکیده

مفهوم خوف و رجا از بعد معرفت‌شناختی و نظام اصطلاح‌شناسی در قرآن و در آثار عرفانی، به‌ویژه مثنوی معنوی جایگاهی ویژه دارد. از این رو این مقاله کوشیده است ابتدا مفهوم این دو واژه را در قرآن کریم بکاود و سپس تأویلات عرفانی این مفاهیم را در نگاه و اندیشه مولوی بررسی نماید. در این رهگذر، سیر مفهومی و تاریخی این دو مفهوم در اندیشه و کلام متصوفه و عرفا تا عصر مولانا نیز به اختصار بررسی می‌گردد.

نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که مولانا با تکیه بر قرآن و آموزه‌های دینی، احادیث و روایات به این دو مقوله مکمل نگریسته و در تبیین مفهوم و حقیقت خوف و رجا با تأثیر از کلیت اندیشه عارفان اهل سکر، اندیشه خاص و تفکر عاشقانه خود را به کار گرفته‌است. مولانا با تلفیق رجا و عشق، رجا را بر خوف برتری می‌دهد تا اندیشه غالب در مثنوی، یعنی عشق و وصال، در اجزای آن نیز تبلور یابد.

کلیدواژه: خوف، رجا، قرآن، عرفان، مثنوی

مقدمه

«حکمت ربوبیت در دل مؤمن، خوف و رجا تعبیه کرده تا به امتزاج هر دو اعتدالی در او پدید آید و مزاج ایمان مستحکم گردد». (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۹۴). خوف و رجا در نظام اصطلاح‌شناسی عارفان جایگاهی ویژه دارد؛ از یک طرف با اصطلاحاتی مانند قبض و بسط، صحو و سکر، هیبت و انس در ارتباط است و از طرف دیگر جهت‌گیری کلی دو جریان عمده تصوف را در سیر تطور تاریخی آن نشان می‌دهد: تصوف زاهدانه و تصوف عاشقانه.

رجا را صفت حضرت عیسی (ع) و خوف را صفت یحیی نبی (ع) دانسته‌اند و این هر دو را به کمال در پیامبر اسلام (ص) (رک: هجریری، ۱۳۸۳: ۵۴۴). در این مقاله می‌کوشیم تا حقیقت این دو صفت را با مراجعه به معتبرترین منبع مسلمانان، قرآن کریم، بررسی و کشف نماییم و سپس خط سیر مفهومی - تاریخی آنها از کلام اولین صوفیان صاحب‌دل دنبال کرده، کمال این دو را در کلام سرآمد عارفان عاشق، مولانا، نشان دهیم.

الف - مفهوم خوف و رجا در قرآن

۱- رجا:

^۱ دانش آموخته دوره دکترای ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

^۲ دانشیار دانشگاه گیلان yusofpur@yahoo.com

بی تردید قرآن کریم مهم‌ترین منبع اندیشه‌ها و الهامات عارفان مسلمان بوده‌است و اصرار نویسندگان آثار تعلیمی عرفانی در مبتنی بودن تمامی مباحث بر آیات قرآن، ظاهرتر از آن است که به شرح و بسط نیاز داشته باشد. بنابراین بجاست که سخن در شرح این دو اصطلاح را نخست در قرآن کریم دنبال کنیم. بررسی مفهوم رجا را در قرآن از سه منظر پی می‌گیریم: تعریف رجا و زیرمجموعه آن، آنچه ضد رجا و قبیح شمرده می‌شود، آثار و تبعات رجا.

تعریف رجا و زیرمجموعه آن بر اساس آیات الهی:

در تفسیر المیزان در تعریف لغوی واژه رجا آمده‌است: «رجا به معنی امیدواری و مظنه رسیدن به چیزی است که باعث مسرت باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ج ۱۷۱/۲۰). آیاتی که به رجای الهی اشاره دارند در قرآن بسیار و متنوع است. جدول صفحه بعد نشان‌دهنده شماری از این آیات و مضامین است:

نام سوره	شماره آیه	مضمون آیه
انعام	۱۲	فرض رحمت خداوند بر خویشتن
هود	۱۱۸-۱۱۹	خلقت انسان به‌عنوان رحمت الهی
قصص	۸۶	قرآن به‌عنوان رحمت الهی
یونس	۵۷	
زمر	۵۳	رحمت واسعه الهی
اعراف	۱۵۶	
انعام	۱۶۰	
فرقان	۷۰	تبدیل سیئات به حسنات
احزاب	۴۳-۴۴	محبت خداوند و رحمت او و استغفار فرشتگان برای انسان‌ها
مؤمن	۷-۹	
شوری	۵	
فاطر	۴۵	تأخیر در مجازات
کهف	۵۸	
نساء	۱۶ و ۱۷	پذیرش توبه
توبه	۱۰۴ و ۱۰۶	
نساء	۴۸	امیدبخش‌ترین آیات قرآن
زمر	۵۳	
ضحی	۵	
نساء	۱۰۴	امید به رحمت الهی
اسراء	۵۷	
بقره	۲۱۸	
اعراف	۹۵	سبقت رحمت الهی بر غضب او
حجر	۸۵	صفح الهی و فراموشی گناه بندگان
توبه	۷۲	توصیف بهشت و پاداش و محبت الهی

	۲۵	بقره
	۶۱-۶۲	مریم
	۵۵-۵۸	یس
	۴۱-۴۹	صافات
	۵۱-۵۷	دخان و ...

ضد رجا و نهی از آن:

بر اساس آیات الهی ضد رجا، یأس و ناامیدی از رحمت و مغفرت الهی است که در قرآن به دو صورت بشدت از آن نهی شده است:

حجر / ۵۵ و ۵۶

زمر / ۵۳

فصلت / ۴۹

الف - استفاده از ماده قنوط و نهی از آن

یوسف / ۸۷

عنکبوت / ۲۳

اسراء / ۳

ب - استفاده از ماده یأس و نهی از آن

آثار رجا مطابق آیات الهی:

مطابق آیات قرآن امید و رجای الهی سه پیامد عمده زیر را در پی دارد:

الف - توفیق بر انجام عمل صالح و لقای پروردگار

مطابق با آیه ۱۱۰ سوره کهف، انسان با انجام اعمال نیک می‌تواند به لقای پروردگار خود امیدوار باشد. امید وصال موجب می‌شود تا انسان انگیزه انجام اعمال صالح و توفیق عمل به آن را پیدا کند.

ب - بخشش گناهان

مطابق آیه ۵۳ سوره زمر، که از امیدبخش‌ترین آیات الهی و وعده انکارناپذیر خداوند است، انسان با امیدواری بسیار برای پاکي و توبه از گناهان خود می‌کوشد و این امید او را مشمول رحمت و عفو خداوند می‌نماید.

ج - تحمل مشکلات و سختی‌ها

مطابق آیه ۱۰۴ سوره نساء، انسان با امید به پاداش و یاری خداوند، دست به تلاش می‌زند و نیروی مضاعفی می‌یابد که می‌تواند در برابر مشکلات پایداری نماید و سختی‌ها را پشت سر گذارد.

۲- خوف:

تعریف و معانی خوف

مطابق آیات الهی معانی گوناگونی برای واژه خوف در نظر گرفته شده است:

- ۱- «تألم و ناراحتی از تشویش امری که حصولش تعیینی یا مظنون باشد» (نراقی، بی تا: ۱۷۰).
 - ۲- «تأثر نفسانی در برابر چیزهای ناپسند. در این معنا خوف، ترسی است که شخص را به احتراز از امر ناپسند وامی دارد.
 - ۳- ترس از خدا که در اصطلاح بدان خشیت می گویند» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ج ۴۸۹/۱۰).
- واژه خوف در قرآن با اصطلاحات خاص زیر بنوعی مترادف است. این کلمات درجاتی از خوف را در بر دارند:^۱

خیفه (اعراف/ ۲۰۵)	حذر (مائده/ ۹۲)	رهبه (اعراف/ ۱۵۴)
وجل (انفال/ ۲)	خشیت (بینه/ ۸)	هلع (معارج/ ۱۹)
بأس (احزاب/ ۱۸)	فزع (نمل/ ۸۷)	

از میان این مترادفها، واژه خشیت جایگاه ویژه‌ای یافته است، زیرا اگرچه خوف و خشیت در یک معنا استعمال می‌شود، اما «بعضی از محققین، خشیت را مرحله بالاتر از خوف دانسته‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ج ۱۸۶/۱۰)، بدان جهت که مطابق آیات ۲۸ و ۲۱ سوره رعد، خوف به ترس از عذاب الهی در برابر اعمال اطلاق می‌گردد، اما خشیت به ترس ناشی از علم و شعور به عظمت خالق گفته می‌شود (رک: العسکری، ۲۲۷).

آیات خوف و مضامین آن:

نام سوره	شماره آیه	مضمون آیه
نازعات	۴۰ و ۴۱	سعادت ابدی خائفان الهی
رحمان	۴۶	
طه	۱-۳	خوف، شرط پذیرش و هدایت انبیای الهی
اعلی	۹ و ۱۰	
نازعات	۴۵	
مؤمنون	۵۷-۶۱	خوف عامل شتاب در انجام عمل خیر
بینه	۷ و ۸	
احزاب	۳۷	ترس تنها از خدا و نه غیر از او
آل عمران	۱۷۵	
توبه	۱۳	
رعد	۱۳	پرستش فرشتگان و همه موجودات از خوف الهی
نحل	۵۰	

اطاعت الهی توسط عاقلان به جهت ترس از خداوند و سختی حساب	۲۱	رعد
نزول آیات جهت انذار و خوف از خدا	۵۹	اسرا
عذاب اقوام دیگر، عبرتی برای خائفان	۱۰۳	هود
توصیف جهنم، قیامت و عذاب‌های الهی جهت انذار	۴۱-۵۶	واقعه
	۹ و ۱۰	طلاق
	۲۱-۳۰	نباء و ...

درجات خوف بر اساس آیات الهی

مفسران قرآن خوف را به درجات و انواع تقسیم نموده‌اند. جدول زیر تقسیم‌بندی خوف را در تفسیر عاملی (جلد اول، ص ۶۸) نشان می‌دهد:

درجات خوف	شاهد مثال آیه
خوف توبه‌کنندگان (خائفان)	نور / ۳۷
خوف زاهدان (راهبان)	انبیا / ۹۰
خوف مؤمنان (واجلان)	انفال / ۲
خوف علما (خاشعان)	فاطر / ۲۸
خوف عرفا (مشفقان)	مؤمنون / ۵۷
خوف صدیقان (هائبان)	آل عمران / ۲۸

نزدیک به همین دسته‌بندی را شیخ صدوق در کتاب *الخصال* خود ارائه نموده است. در *اسرار الصلاة* میرزا جواد ملکی صفحه ۲۶۹ نیز تقسیم‌بندی سه‌گانه زیر آمده است:

- ۱- خوف ناقص: خوفی که دل را به درد آورد، اما مانع از ارتکاب گناه نمی‌شود.
- ۲- خوف معتدل: خوفی که انسان را به اعمال نیک و جهاد با نفس برانگیزد.
- ۳- خوف زائد یا مضر: خوفی که به یأس و ناامیدی منجر می‌شود و آدمی را از عمل باز می‌دارد.

آثار خوف در قرآن:

جدول زیر آثار خوف را همراه با شواهد قرآنی نشان می‌دهد.

پاداش رضوان و رستگاری خائفان	بینه / ۸ و نور / ۵۲
کسب روحیه پندپذیری و تنبه	اعلی / ۱۰
کسب دو بهشت	رحمان / ۴۶
آمرزش گناهان	یس / ۱۱
پرهیز از گناه و پرهیزگاری	نازعات / ۴۰ سجده / ۱۶
ایمنی از عذاب قیامت	رعد / ۲۷
شایسته خطاب لاتخف	بقره / ۶۲ و ۱۱۲ و ۲۶۲، آل عمران / ۱۷۰، مائده / ۶۹، انعام / ۴۸، زخرف / ۶۸، اعراف / ۴۹، یونس / ۶۲

ب- خوف و رجا در آرای صوفیه و عرفا

تصوف در قرن اول هجری توسط زهدپیشگان خائف و پرهیزگاران ترسان پایه‌گذاری شد. آنان «با تجدید خاطره سخت‌زیستی و زهد اصحاب صفه و با تکرار آیات عذاب که ریشه خوف از آخرت را در دل‌ها استوار می‌کرد، جانب تفریط را گرفته و یکسره از دنیا و تعلقات آن روی‌گردان شدند.» (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۸) «خوانش آنان از قرآن بر اساس معنای آشکار متن» (آشوری، ۱۳۸۲: ۱۴۳) ذهنیت زاهدانه آنان را مستعد توجه انحصاری به آیات قهر و عذاب و دریافت سطحی از آن نموده، خوف عظیم از خداوند قهار را در دل‌ها ساکن می‌ساخت. چنان‌که در احوال حسن بصری - از بزرگ‌ترین صوفیان قرن اول - آمده‌است که «چندان خوف بر او غالب بود که چون نشسته بودی، گفتمی در پیش جلاد نشسته‌است و هرگز لب او کس خندان ندیدی» (عطار، ۱۳۸۰: ۳۵). خوف در دو قرن ابتدایی تصوف بیشتر جنبه عملی داشت؛ خوف، بیم از عقوبت الهی بود و رجا، تنها در سایه امید به دریافت پاداش اخروی در ازای ریاضت‌های طاقت‌فرسا و عبادات پیوسته معنا می‌یافت. از اواخر قرن دوم با پیدایش زمینه‌های نظریه‌پردازی در باب عشق و تأویل آیات، اندیشه خوف اندکی تعدیل یافت و رفته‌رفته امکان برای طرح مبحث رجا نیز فراهم شد.

در قرن سوم با تحکیم مبانی نظری در کنار جنبه عملی تصوف، اندیشه صوفیان در مورد مسائل مختلف عمق بیشتری می‌گیرد. اقوال نخستین صوفیان این قرن البته بیشتر بر مدار خوف می‌چرخد و کوشش آنان در تبیین معنی و تأکید بر آن است؛ چنان‌که از حارث محاسبی - که به محاسبه نفس معروف است - نقل شده است: «خوف آن است که البته یک حرکت نتواند کرد که نه گمان او چنان بود که من به این حرکت مأخوذ خواهم بود در آخرت» (همان، ۲۷۳). اما از پس این اقوال زاهدانه، در پی آشنایی با افکار و عقاید دیگر ملل و آمیزش فرهنگی و تأثرات فلسفی و اشراقی همراه با جریان تأویل و تفسیر قرآن، تصوف راهی تازه در پیش می‌گیرد. صوفیان با دیگرگونه‌خوانی آیات الهی «رابطه دیگری میان انسان و خدا کشف کردند که بر اثر آن، ترس بی‌نهایت ایشان از خدا جای خود را به عشق بی‌نهایت به او می‌دهد. زیرا اندک‌اندک از خلال آیات کشف می‌کنند که خدا نیز عاشق انسان و مشتاق اوست» (آشوری، ۱۳۸۲: ۱۶۹). این دگرگونه‌اندیشی موجب از بین رفتن دوگانه‌انگاری زاهدانه و کشیده‌شدن پای عرفان و جذب به حوزه تصوف و در نهایت انشعاب دو مکتب زاهدانه عراق (اصحاب صحو) و عارفانه خراسان (اصحاب سکر) گردید. با تکیه بر اندیشه خوف و رجا در آرای صوفیان این دو مکتب می‌توان به تفاوت نگاه و روش آنها پی برد.

از جنید، سرسلسله صحویان، نقل است که: «خوف چشم داشتن عقوبت است با مجاری انفاس» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۹۲). و «الرجا ثقۀ الجود من الکریم» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۵۶۷) و از بایزید، سید طایفه سکریان، است که: «شوق دارالملک عاشقان است. در آن تختی از سیاست فراق نهاده و تیغی از هول هجران کشیده و یک شاخ نرگس وصال به دست رجا داده و در هر نفسی هزار سر به آن تیغ بردارد.» (عطار، ۱۳۸۰: ۱۹۶) از یحیی بن معاذ، شوریده این قرن که در مقام رجا بود و معاملت خائفان می‌نمود، نیز نقل است که: «خوف و رجا دو قائمه ایمانند. خائف عبادت کند خوف قطیعت را و راجی امید وصلت را. تا عبادت موجود نباشد، نه خوف درست آید نه رجا» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۸۷). مقایسه این اقوال نشان می‌دهد که صحویان خوف را بیم عقوبت می‌دانند و رجا را امید دریافت پاداش الهی. در مقابل، سکریان خوفشان، بیم فراق است و رجایشان، امید وصال.

از اواخر قرن سوم و بخصوص قرن چهارم با طبقه‌بندی عرفان در سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت و نگارش کتب تعلیمی صوفیه اندیشه خوف و رجا، بسط و شرح بیشتری می‌یابد و تأویلات و تقسیمات تازه‌ای از هر یک ارائه می‌شود. چنان‌که ابونصر سراج در کتاب خود، *اللمع فی التصوف*، رجا را بر سه قسم کرده و شرح می‌دهد: «۱- رجا

در صواب (رجای عوام) ۲- رجا به فضل و رحمت الهی که در شأن بنده فرمانبردار است. ۳- رجای عارف کامل واصل (رجای فی‌الله) که از خدا جز خدا نمی‌جوید» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۵۲۷). همچنین در شرح کتاب معروف *التعرف* لمذهب *اهل‌التصوف*، در توضیح قول رویم «الخائف الذی لایخاف غیر الله»، به نفس خوف (خوف عقوبت) و حقیقت خوف (خوف از حق) اشاره شده و خائفان نفسانی و ربانی را از هم متمایز ساخته است (ر ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۷۲-۱۲۷۰).

ابوعلی دقاق، از صوفیان بنام اهل صحو این قرن، نیز خوف را به سه مرتبه خوف و خشیت و هیبه تقسیم نموده، خوف را از شرط ایمان، خشیت را از طریق علم و هیبت را از شرط معرفت دانسته‌است (ر ک: قشیری، ۱۹۰). در قرن پنجم با دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی و فعالیت فقیهان و متشرعان، اصل تصوف نیز بر وفق سلیقه آنان عرضه گردید و صوفیان متشرعی چون خواجه عبدالله انصاری و امام محمد غزالی در کتب خود به شرح مبسوط مسأله خوف و رجا پرداخته‌اند.

خواجه عبدالله در کتاب *منازل‌السائرین* خود، خوف را بر سه قسم خوف عقوبت (خوف عامه)، خوف مکر (خوف خواص) و خوف اهل خاصه (هیبت اهل اجلال)، تقسیم و شرح کرده است (انصاری، ۱۳۶۱: صص ۲۸۶ و ۲۸۵ و ۴۹). وی همچنین در کتاب *صد میدان خود*، میدان خوف را برخاسته از میدان تواضع و موجد میدان وجل (ترس زنده‌دلان) معرفی کرده است. (ر ک: همان، صص ۲۸۴-۲۸۲).

خواجه در بحث رجا آن را ضعیف‌ترین منازل مرید و باعث نرمش طریق خوف معرفی نموده و آن را در سه قسم شرح داده است: ۱- رجای عاملان (لذت خدمت به خداوند و ترک منهیات) ۲- رجای ارباب ریاضت (صافی دل و نهایت پرهیزگاری) ۳- رجای پاکدلان (رجا به لقای حق) (همان، ۶۱). وی میدان رجا را برآمده از میدان فرار (گریز به درگاه الهی) و مقدمه‌ای برای میدان طلب معرفی می‌کند و آن را مرحله پایین‌تر میدان رغبت می‌داند. (ر ک: همان، صص ۳۰۶ و ۶۳-۶۱).

در شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل‌السائرین، رجا از یک جهت معارضه با خواست الهی و از جهت دیگر اعتراض به حکمت خدا معرفی می‌شود که تنها فایده آن کاستن شدت حرارت خوف است. کاشانی مقدار خوف و رجا را برابر دانسته تا غلبه خوف، یأس از رحمت را موجب نباشد و غلبه رجا، ایمنی از مکر الهی. (ر ک: کاشانی، ۱۳۷۹: صص ۷۶ و ۷۵ و ۱۵۳ و ۱۵۲).

شرح مبسوطی که امام محمد غزالی از خوف و رجا در کتاب *کیمیای سعادت* خود آورده‌است، هم ابعاد فردی و اجتماعی دو صفت را تبیین می‌نماید و هم نشان‌دهنده آرای صوفی متشرعی است که سعی در پیوند دادن شریعت و طریقت دارد. وی سبب خوف را علم و معرفت ذکر کرده و ثمره آن را عفت و ورع و تقوی دانسته که در دل و تن و جوارح ظهور می‌یابد و انسان را از شهوات و حرام و شبهات و کبر و حسد و غفلت و شره دنیا بازمی‌دارد. تقسیم‌بندی وی از خوف نیز مفصل‌تر از دیگران است: خوف عقوبت، خوف معصیت، خوف خاتمت و خوف سابقت. نهایت و حقیقت خوف نیز صدق است که انسان را از هرچه جز زاد راه آخرت بازمی‌دارد. (ر ک: غزالی، ۱۳۸۰: ۴۰۵-۳۹۷) غزالی در باب رجا نیز با مشرب صوفیانه اظهار داشته‌است: «عبادت خدای متعال بر امید فضل و کرم نیکوتر از عبادت بر هراس از عقوبت که از امید، محبت خیزد و هیچ مقام از محبت فراتر نیست» (همان، ۳۸۵). وی حقیقت رجا را ایمان و مواظبت بر اطاعت و عمل دانسته، آن را از تمنای باطل و غرور متمایز نموده‌است.

نکته مهمی که در باب تصوف در قرن پنجم مطرح است، تبلیغ مشرب پیروان مکتب عاشقانه و مقبولیت عام آنان است. از مهم‌ترین عارفان این مکتب یکی ابوالحسن خرقانی است که با اقوال شطح‌آمیز خود، عطر رجا را به مشام جان‌ها می‌رسانید: «ای بارخدای خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا هیچ‌کس دیگر سجودت نکند» (عطار، ۱۳۸۰: ۶۷۲). عارف دیگر ابوسعید ابی‌الخیر است که در تحول و تداوم مشرب صوفیان اهل سکر بسیار مؤثر بوده و در ورود شعر در بیان صوفیان با رنگ و بوی عاشقانه نقش بسزایی داشته‌است.

قرن ششم شاهد نفوذ عمیق شعر در عرفان و تصوف و گسترش اشعار عارفانه بود. در این قرن به موازات ظهور عرفان نظری، عرفان عملی عارفان شیدای عاشق‌پیشه نیز پیش می‌رفت. آرای احمد غزالی که مولوی بسیار از او تأثیر پذیرفته، بهترین نمود عرفان عاشقانه است: «مراد در منزل رجا بود تا همه از حق به خود نگردد و مرید در منزل خوف بود گاه از حق به خود و گاه از خود به حق» (مجاهد، ۱۳۵۸: ۱۵۳).

ج) خوف و رجا در شعر پیش از مولانا

«خوانش صوفیانه قرآن با ذوق شاعرانه در بستر زبان فارسی در خراسان بزرگ از قرن سوم به دست صوفیان شاعر مشرب خوش‌ذوقی همچون بایزید و بوسعید و خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی» (آشوری، ۱۳۸۲: ۱۶۹)، زیباترین نمود خود را به دلیل شعف و شوری که ذاتاً داشت در قالب شعر یافت. این نوع بیان در زبان فارسی نخست در آثار ابوسعید ابوالخیر آغاز شد و سپس در اشعار سنایی و عطار نمود یافت و در اشعار مولوی به اوج رسید. اندیشه خوف و رجا در تصوف و عرفان در نهایت در کلام عارفانه مولانا و اشعار پرشور او به کمال می‌رسد. مثنوی وی تجلی‌گاه اوج اندیشه و نگاه عارفانه در باب خوف و رجا است که در زبان شیدای مولانا شوری دیگر یافته‌است.

برای آنکه بتوان به واکاوی اندیشه خوف و رجا در مثنوی مولانا پرداخت، ابتدا باید این موضوع را با نیم‌نگاهی به اشعار سنایی و عطار که پیشکسوتان شعر مولانا به شمرده می‌شوند، کاوید. در اشعار سنایی که نمونه ارزشمندی از اشعار صوفیانه مبتنی بر شریعت است، بحث خوف و رجا، صورتی کامل‌تر و اختصاصی‌تر نسبت به ادوار پیشین دارد. اشعار سنایی جنبه درسی و هدایتگری دارد و اگرچه از خلال این اشعار تعلیمی و گاه دستوری، عشق نیز خود را می‌نمایاند، این عشق، رنگ و بوی علم و دین دارد و به تعبیر دکتر زرین‌کوب «راوی هرچند از کوی عشق می‌گذرد، اما از مسجد و صومعه دور نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۳۹). از این‌رو اشعار سنایی و عرفان او بخصوص در حدیقه «بیشتر انفرادی و انزوایی است» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۱: ۷) و سعی دارد تا مخاطب خود را بر موازین شرع پرورش دهد و اصلاح نماید. بنابراین مسأله خوف و رجا نیز در اشعار او بر طبق شریعت و احکام دینی و در زبانی دستوری و حکمی بیان شده‌است:

در حجاب کبریا چون باریا جولان کند	تکیه کی بر مسند لاخوف و لایشری زند
با وفاداران دین چندان بپر در راه او	تا نه بال خوف ماند با تو نه پر رجا
بحر پر کشتی است لیکن جمله در گرداب خوف	بی سفینه‌ی نوح نتوان چشم معبر داشتن

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۵۸، ۴۴، ۴۶۸)

مر ورا هست جای خوف و هراس	خوانده در نص هم وقود الناس
دین باغی میان خوف و رجا	طمع لقمه دان و بیم قضا

کین ز خوف از بدی نسازد ساز وان ز شهوت به بد گراید باز

(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۶۰)

با توجه به کلیت اشعار سنایی و تقید کامل وی بر شریعت و تعلیم، می‌توان مشاهده کرد که بحث خوف قوی‌تر از رجا نمود یافته‌است. اما «نقش اساسی رواج عرفان به وسیله شعر را شاعر بزرگ ایرانی، عطار نیشابوری، ایفا می‌کند» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۱: ۸). اگرچه عرفان عطار نیز عرفانی معتدل و مطابق با شریعت است، اما اشعار او را باید اشعار پرشور عرفانی و اجتماعی دانست. عشق و عرفان در اشعار عطار «بیش از آنکه جنبه عملی داشته‌باشد، به حوزه اندیشه و قلب مربوط می‌شود و بیشتر موهبتی است تا اکتسابی» (همان، ۱۰). از این رو عطار با اشعارش «افقی به سوی بیان مکنونات عارف از راه شعر و رمز» گشوده است (همان، ۱۲) و به همین جهت اشعار او بیشتر رنگ عشق دارد:

لبیک عشق زن تو در این راه خوفناک احرام درد گیر درین کعبه رجا
پاک کن از ما دل ما زانکه ما سوخته خوف و رجا مانده‌ایم
صد عالم بی‌پایان از خوف و رجا بیرون از خوف شده مویی در خطّ امان مانده

(عطار، ۱۳۴۵: ۷۰۲، ۴۸۵، ۵۹۳)

ز خوف عاقبت هرکو خبر یافت به نو هر لحظه اندوهی دگر یافت

(عطار، ۱۳۸۱: ۲۲۰)

در عشق تو خوف و خطر بسیار است خون دل و آه سحرم بسیار است

(عطار، ۱۳۷۵: ۲۸۵)

گر بگویم خوف خود از صد یکی ذره گردی اینجا بی‌شکی
گاه می‌سوزم ز بیم زهریر گه شوم افسرده از خوف سعیر
هر که او بر زبردستان شد رحیم گشت دایم ایمن از خوف جحیم

(عطار، ۱۳۴۹: ۱۰۳، ۳۸۱، ۸۸)

حق تعالی گفت با داوود پاک بندگانم را بگو کای مشت خاک
گر نه دوزخ نه بهشتی مرا بندگی کردن نه زشتی مرا
گر نبودی هیچ نور و هیچ نار نیستی با من شما را هیچ کار؟
من چو استحقاق آن دارم عظیم می‌پرستیدم نه از امید و بیم
گر رجا و خوف نه در پی بدی پس شما را کار با من کی بدی

(عطار، ۱۳۷۶: ۱۷۱)

با توجه به اشعار عطار می‌توان دید که خوف و عشق در کنار یکدیگر قرار دارند، اما این خوف برای تعلیم و تحذیر نیست، خوف عطار بیشتر ترس جدایی است و فراق. به‌هرحال در اشعار هر دو شاعر عارف پیش از مولانا، خوف نمود بیشتری دارد و عشق را تحت‌الشعاع خود قرار داده‌است. سخن مولانا خود بهترین بیان است: «حکیم الهی و فریدالدین عطار، بس بزرگان دین بودند، لیکن اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گوییم» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۱: ۱۴).

د- خوف و رجا در مثنوی مولوی

مولانا از عارفان اهل بسط است که به هیچ‌گونه با قبض و حزن میانه ندارد. این نکته البته به‌روشنی تمام در غزلیات شورانگیز او جلوه‌گر است و ورود به آن مجال دیگری می‌طلبد. به عنوان نمونه و مدخل بحث مولانا در یکی از معروف‌ترین غزل‌های خود که می‌توان آن را به مثابه واگویی‌ای مختصر و رازناک از خلوت شش‌ماهه او با شمس تبریزی دانست، شمایی کلی از تعالیم شمس و متعاقب آن تحول روحی خود را بازمی‌گوید. این غزل ۲۱ بیت، همچون سماع مولویه، ساختار دایره‌ای دارد. دو بیت نخست از تحول شگرف روحی مولانا می‌گوید:

مردم بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
دیده سیر است مرا، جان دلیر است مرا
زهره شیر است مرا، زهره تابنده شدم

هفت بیت بعدی شرح خطاب‌هایی است ایرادگیرانه و از موضع استعلاء که او را نکوهش می‌کند و در مقابل از مولانا هیچ به‌جز تسلیم و رضا نمی‌بیند. از ابیات یادشده آنچه در این مقام مناسبت بیشتر دارد این است:

گفت که تو کشته نه‌ای، در طرب آغشته نه‌ای
پیش رخ زنده‌کنش کشته و افکنده شدم

در دو بیت بعد آن گوینده ایرادگیر بر سر مهر می‌آید و خطاب عنیفش به بیان لطیف بدل می‌شود:

گفت مرا دولت نو راه مرو رنجه مشو
زانکه من از لطف و کرم سوی تو آینده شدم
گفت مرا عشق کهن از بر ما نقل مکن
گفتم آری نکنم، ساکن و باشنده شدم

ده بیت پایانی غزل بازگشت قدرشناسانه‌ای است به شرح همان تحول روحی تا دو سر دایره به هم بپیوندد. بیت ماقبل آخر غزل نتیجه تربیت شمس را در وجود مولانا، چنان‌که درخور این مقال است، بازمی‌گوید:

از توام ای شهره‌قمر، در من و در خود بنگر
کز اثر خنده تو گلشن خندنده شدم

(مولانا، ۱۳۶۳، جزو سوم، ۱۸۰-۱۸۱)

این مایه طرب که تا جاودان در اشعار مولانا موج‌زن است از اقیانوس شادی جان شمس تبریزی برمی‌خیزد. وی که در مقالات مهم‌ترین معیار شناخت افراد را «متابعت» از پیامبر اکرم (ص) می‌داند و بسیاری از مشایخ و چهره‌های بزرگ تاریخ تصوف را به عدم متابعت می‌نکوهد، به‌صراحت تمام ابراز می‌دارد که نمی‌تواند با این سخن پیامبر (ص) که «الدنیا سجن المؤمن» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱) کنار بیاید. آنگاه تا چیزی از متابعت فرونگذارد، سخن پیامبر (ص) و

موضع خود را این‌گونه جمع می‌کند که «او نگفت الدنيا سجن العباد، سجن المؤمن گفت. عباد، قومی دیگرند» شمس، ۱۳۶۹: ۶۱۱).

با این پیوستگی که مولانا به تبع شمس به شادمانگی و طرب دارد، پیداست که از میان خوف و رجا جانب کدام را خواهد گرفت. در یک نگاه کلی به مثنوی می‌توان غلبه رجا بر خوف را احساس کرد، چنانکه خوف در سایه رجا معنا و مفهوم حقیقی خود را می‌یابد. این از آن روست که تفکر مولانا عشق‌محور و معشوق‌مدار است. مولانا ضمن آنکه جنبه تعلیمی خوف و رجا را در نظر دارد، در تبیین هر یک، تأویل و تحلیل خود را به کار می‌گیرد و سرانجام با مشرب فکری خویش، نتیجه‌ای عارفانه - عاشقانه از آنها به مخاطب ارائه می‌دهد.

رجا در مثنوی:

پراکندگی بحث رجا در مثنوی و تنوع موضوعاتی که مستقیم یا غیرمستقیم با آن مرتبطاند، دسته‌بندی موضوعی و جمع‌بندی این مبحث را دشوار می‌نماید. باین حال می‌توان این مباحث را تحت دو عنوان کلی زیر بررسی نمود: لطف، و رحمت الهی. این دو مبحث لازم و ملزوم و گاه مکمل یکدیگر در تبیین بحث رجا هستند.

الف - لطف الهی

مولوی معتقد است «بنیاد کار خداوند بر مهر و بخشش و محبت است. زیرا معشوق، جهان را از سر لطف ساخته و آن را با داد خود سامان بخشیده‌است» (قربانی، ۱۳۸۵: ۲۳۱). از نظر مولانا در میان صفات الهی، لطف بر قهر غلبه دارد و آنچه اصالت دارد لطف الهی است و قهر خداوند عرضی.

گر عتابی کرد دریای کرم	بسته کی کردند دریای کرم؟
اصل نقدش داد و لطف و بخشش است	قهر بر وی چون غباری از غش است
از برای لطف عالم را بساخت	ذره‌ها را آفتاب او نواخت

شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۲ / ۳۲ - ۲۶۳۰) ۲

به اعتقاد مولوی چنانچه با دیدی عارفانه و بصیرتی دقیق به مسأله لطف و قهر الهی نگریسته شود، این دو، یک حقیقت و صادری از واحدند. به همین جهت عارفان بر قهر الهی همان اندازه عاشق‌اند که بر لطف او و قهر را مقدمه لطف و اصلاً عین لطف می‌دانند (ر ک: ۳ / ۴ - ۲۹۶۱). دل‌های عاصیان با قهر الهی ریبوده می‌شود و قلب‌های بیداردلان با لطف خداوند جذب می‌گردد و این هر دو از محبت خداوند ناشی می‌شود (ر ک: ۵ / ۲۱۲۸ - ۲۱۲۴).

نکته مهم در باب لطف آن است که خداوند در عین آنکه الطافی مخصوص برای بندگان خاص خویش در نظر دارد، اما لطف عام او همه بندگان را بدون هیچ سبب و علتی شامل می‌شود، زیرا خداوند بخشاینده و کریم است و بخشش بی‌علت، کریمان را می‌زید:

می‌نجوید لطف عام تو سند	آفتابی بر حدث‌ها می‌زند
-------------------------	-------------------------

(۲۶۹۳ / ۶)

از دیگر مباحثی که مولانا ذیل مبحث لطف الهی مطرح و به تبع آن رجا را در دل‌ها تقویت می‌کند به قرار زیرند:

۱- نهی از ناامیدی

اصل بنیادین امید در نزد مولانا عشق به حضرت حق و اعتماد همه‌جانبه به لطف و مهربانی اوست. از این روست که وی با استناد به آیات قرآن (یوسف/۸۷ و زمر/۵۳) از امیدواری سخن می‌گوید. به اعتبار این آیات و اعتماد بر عشق است که مولانا بر عدم اصالت یأس تأکید می‌ورزد و نهی از ناامیدی را از زبان انبیا مؤکد می‌نماید:

انبیا گفتند نومیدی بد است	فضل و رحمت‌های باری بی‌حداست
از چنین محسن نشاید ناامید	دست در فتراک این رحمت زنید
	(۲۳ /۳ - ۲۹۲۲)

۲- عفو و بخشش الهی

از نظر مولوی بخشش و گذشت جمله اهل عالم، تنها پرتوی اندک از عفو بی‌کران و بخشایش بی‌همتای الهی است.

عفوهای جمله عالم ذره‌ای	عکس عفوهای تو هر بهره‌ای
عفوها گفته ثنای عفو تو	نیست کفوش، ایها الناس اتقوا
	(۱۱ /۵ - ۴۱۱۰)

در سایه این لطف وافر، خداوند از گناهان و غفلت‌های بی‌شمار بندگان درمی‌گذرد و بدین‌سان نور امید را در دل آنان برمی‌افروزد. این حلم و چشم‌پوشی خداوند چنان شامل و وافر است که بر هیبت و عظمت الهی پرده می‌افکند به طوری که انسان از روی غفلت و جسارت، دوباره مرتکب گناه می‌شود:

غفلت و گستاخی ما مجرمان	از وفور عفو توست ای عفولان
	(۴۰۹۵ /۵)

ابلیس نیز به یاری همین گذشت و بردباری حضرت حق می‌تواند انسان را منحرف سازد و به گناه دراندازد (ر ک: ۵/۲۱۰۰-۲۱۰۸) اما خداوند مهربان با اطلاع از غفلت بندگان با عفو و بردباری خود در مقابل علم و قهرش از انسان شفاعت می‌کند تا او را به سوی خویش بازگرداند.

شاه را غافل میدان از کار کس	مانع اظهار آن حلم است و بس
من هنا یشفع به پیش علم او	لابالی وار الا حلم او
	(۲۰۹۸ - ۹ /۵)

۳- **تبدیل سیئات به حسنات** از جمله مسائلی که مولانا در تأکید بر عدم ناامیدی و برجسته‌سازی رجای الهی بدان پرداخته است، تبدیل گناهان به حسنات است. این مسأله یکی از بزرگ‌ترین عوامل رجا و نشان‌دهنده لطف بی‌کران الهی است و آیه ۷۰ سوره فرقان بدان اشاره دارد: **الَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأَلَيْكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.**

چون مبدل می‌کند او سیئات	طاعتی‌اش می‌کند رغم وُشَات
	(۳۸۳۷ /۱)

سیئات را مبدل کرد حق	تا همه طاعت شود آن ماسبق
----------------------	--------------------------

(۲۲۲۵ /۵)

مولانا این کیمیاگری خداوند را وسیله‌ای برای رشد و اصلاح انسان و بازگرداندن او به مسیر حق می‌داند.

حق وسیلت کرد اندر رشد و سود

باز آن عین ضلالت را به جود

کژروی را محصد احسان کند

گمراهی را منهج ایمان کند

(۴۳۴۱ - ۲ /۶)

بدین وسیله نه تنها انسان با یاری خداوند به راه راست هدایت و به جبران گذشته امیدوار می‌شود، بلکه مسیر رشد و تکامل را یافته، در آن راه گام می‌نهد، زیرا انسان با مشاهده چنین لطفی درمی‌یابد که در مقابل طاعت و اطاعت خویش چه جایگاه رفیعی می‌تواند یافت، پس خویش را برای رسیدن به آن می‌پروراند و این نیز، خود از لطف الهی دست می‌دهد (ر ک: دفتر ششم، ۲۷۰۶-۲۶۹۴). توفیق دستیابی به چنین لطف بی‌نظیری نیز در سایه توبه واقعی و پایداری در راه صحیح به یاری خداوند محقق می‌شود (ر ک: ۲۲۲۸ /۵ به بعد؛ داستان توبه نصح)

ب - رحمت الهی

رحمت الهی یکی از مفصل‌ترین مباحثی است که ذیل مبحث رجا در مثنوی آمده است. تنوع مباحث این عنوان و گسترش آن در تمام مثنوی بر اهمیت این موضوع در نگاه و تفکر مولوی اشاره دارد. ابیات و موضوعاتی که مستقیم و غیرمستقیم با رحمت الهی مرتبط هستند، به قرار زیرند:

۱- سبق رحمت الهی بر غضب خداوند

گذشته از استناد به آیاتی که به سبق رحمت بر غضب اشاره دارند، مولانا بر مبنای تفکر عرفانی معتقد است «نخستین مظهر اسم اعظم مقام رحمانیت و رحیمیت ذاتی است و این دو اسم از اسماء جمالیه است» (زمانی، ۱۳۷۵، ۹۰۱) بنابراین از آنجایی که صفات جمالیه بر صفات جلالیه رجحان دارند و نیز رحمانیت الهی سنگ بنا و بنیان خلقت است، در تفکر عاشقانه مولانا نیز برتری و سبقت از آن فضل و رحمت بی‌کران الهی است (ر ک: ۱ / ۳۸۳۶ و ۲۶۷۲ و ۱۵ / ۱۵۹۱). مولوی این سبق رحمت الهی را در اشکال گوناگون تبیین نموده است. از آنجا که رحمت حق بر غضبش سبقت دارد، بینش حقیقت‌جو که بر مبنای حق استوار است، نیز بر بینش حقیقت ستیز غلبه دارد. همچنین به جهت این سبقت است که پیامبران بر دشمنان خود و سالکان راه حق بر باطل روان زشت باطن غالب‌اند.

چشم بد محصول قهر و لعنت است

سبق، رحمت راست و او از رحمت است

چیره زین شد هر نبی بر ضد خود

رحمتش بر نقمش غالب شود

(۵۱۴-۱۵ /۵)

دیگر آنکه مولوی معتقد است که مقربان درگاه الهی همان سابقون هستند که مظهر رحمانیت و رحیمیت حضرت حق شده‌اند. پس بر اساس سبق رحمت الهی این کاملان سبق یافته اهلیت دستگیری دارند و هرکه بخواهد در ایمان و عمل صالح پیشتاز باشد و مظهر اسم سابق الهی گردد، باید به این کاملان سابق اقتدا کند.

رحمت او سابق است از قهر او
سابقی خواهی برو سابق بجو
(۳۲۰۵ / ۴)

همچنین مولانا معتقد است که سبق رحمت الهی بر قهر و غضب او برای بندگان خطاکار و حتی ریاکار امکان پاک گردیدن و راست شدن کژی‌هایشان را فراهم می‌آورد.

بدین ترتیب سبق رحمت الهی، غفاریت او را نیز آشکار نموده و عیوب بندگان را می‌پوشاند و یا برطرف می‌نماید (ر ک: ۱۹۳-۸ / ۵).

۲- رحمت عام و رحمت خاص

مولوی در تبیین دو صفت رحمان و رحیم به تشریح دو نوع رحمت جزئی و کلی خداوند پرداخته‌است. وی رحمت عام یا جزئی را از آن همگان و کسانی که از حیث باطنی و معرفتی در درجه پایین‌تری قرار دارند می‌داند و رحمت خاص یا کلی خداوند را از آن والاهمتان طریق حق.

رحمت جزوی بود مر عام را
رحمت کلی بود همّام را
(۱۸۰۷ / ۳)

نکته مهم تفسیر مولانا از این دو نوع رحمت و یکی دانستن این دو در باطن و اصل آنهاست. به اعتقاد او «رحمت جزئی حق با رحمت کلی‌اش وحدت ذاتی دارد... بنابراین دریای رحمت الهی راهنمای همه خلائق اعم از ناقصان و کاملان است» (زمانی، ۱۳۷۴: ۶۰ - ۴۶۵).

رحمت جزوش قرین گشته به کل
رحمت دریا بود هادی سبل
(۱۸۰۸ / ۳)

بدین ترتیب با آنکه رحمت عام الهی خود مایه امیدواری است، اما به جهت قرار گرفتن در مسیر رحمت کلی، باعث تشویق و تحریض بندگان جهت رسیدن به رحمت خاص و مبدأ اصلی آن است.

۳- توفیق توبه و پذیرش آن

مولوی توبه را دری از درهای بهشت توصیف می‌نماید که به اقتضای رحمت الهی همیشه و بر روی همگان باز است (ر ک: ۲۵۰۳ / ۴). توفیق توبه و پذیرش آن را نیز از نشانه‌های لطف الهی و بر اساس رحمت فراگیر و استوار حضرت حق معرفی می‌شود:

باز رحمت پوستین دوزیم کرد
توبه شیرین چو جان روزیم کرد
(۲۳۰۷ / ۵)

بازت آن توّاب لطف آزاد کرد
توبه پذیرفت و شما را شاد کرد
(۲۸۷۱ / ۳)

مولوی همچنین ویژگی‌های توبه واقعی و نتیجه‌ای را که چنین توبه‌ای در درگاه رحمت واسع‌ه الهی دارد به زیبایی بیان داشته است (ر ک: ۵ / ۲۳۲۵ - ۲۲۲۸).

۴- مظاهر دیگر رحمت الهی از نگاه مولانا

۴-۱) رهایی از خودبینی و دست کشیدن از تکبر از نشانه‌های رحمت الهی و خود جاذب رحمت خداوند است چنانچه انسان از درخت خودبینی فرود آید، رحمت الهی وی را از دایره بسته بشری خارج کرده، با خود پیوند می‌دهد (ر ک: ۴ / ۶۶-۳۵۶۱، ۵ / ۲۰۳۶ و ۴ / ۲۳۷۴-۲۳۶۷).

۴-۲) فهم و دریافت چگونگی سبق رحمت حق از عهده عقول محدود انسان‌ها خارج است. در این راه انسان باید خود را در اختیار حضرت حق و حیران امر او قرار دهد تا این حیرت و سرگشتگی با زبان حال از ذات الهی هدایت را طلب نماید و با اظهار فروتنی از قهر الهی نجات یابد. در این حالت است که رحمت الهی دستگیر انسان خواهد شد. (ر ک: ۴ / ۵۴-۳۷۴۷).

۴-۳) تفکر انسان در اعمال خویش و تلاش برای اصلاح آن مایه جذب رحمت است. هرگونه کژی را رحمت الهی می‌تواند به راستی و درستی تبدیل نماید (ر ک: ۵ / ۶۰-۲۱۵۵).

۴-۴) عدم نزول عذاب و مانع اظهار گناه و خطای بندگان از روی رحمت واسع‌ه الهی و بخشایش خداوند است. نه آنکه حضرت حق گناه بندگان خویش را نمی‌بیند و یا از آنها غافل است، بلکه این تأخیر و مهلت، فرصتی است که به واسطه رحمت الهی به انسان داده می‌شود.

ور نیاید تیر، از بخشایش است
نه پی نادیدن آرایش است

(۴ / ۲۴۶۶)

۴-۵) به اعتقاد مولانا انسان کامل واسطه فیض و رسیدن رحمت الهی به مردمان است. دریای بی‌کران رحمت حضرت حق با روح انسان کامل پیوند دارد. خداوند با صفت رحمانیت بر دو جهان تجلی کرد و آینه دل انسان کامل را برای تجلی رحمت خویش مناسب یافت. انعکاس نور رحمت الهی از مرآت قلب انسان کامل، جهان را غرق بخشایش خداوند می‌نماید (ر ک: ۵ / ۹ - ۸۷۸ و ۶ / ۳۰۷۶).

۴-۶) مولانا در تائویل و تحلیل امتحان و ابتلای الهی، آن را مظهر و نشانه‌ای از رحمت الهی معرفی می‌نماید. ابتلائات الهی به صورت، نعمت است و به سیرت، رحمت تا انسان را هرچه بیشتر به مبدأ هستی نزدیک و او را شایسته پیوند با پروردگارش سازد (ر ک: ۶ / ۱۷۳۶).

۴-۷) رابطه عاشانه مولانا با معشوق ازلی، مناجات‌های زیبایی را در مثنوی خلق کرده‌است. وی در مناجات عاشقانه خود رحمت الهی را آنچنان بر گناه بنده برتری می‌دهد که حتی پس از مرگ نیز شامل حال بنده خواهد شد. چشمان فضل خداوند اگرچه بی‌نیاز است، از روی کرم بر بنده خویش گریان خواهد شد و رحمت و گذشت خویش را شامل حالش خواهد ساخت.

در کمال زشتی‌ام من منتهی	لطف تو در فضل و در فن منتهی
چون بمیرم فضل تو خواهد گریست	از کرم گرچه ز حاجت او بریست
بر سر گورم بسی خواهد نشست	خواهد از چشم لطیفش اشک جست
نوحه خواهد کرد بر محرومی‌ام	چشم خواهد بست از مظلومی‌ام

(۶ / ۱۱-۲۷۰۷)

۵- رابطه اشک و رحمت الهی

در مثنوی کراراً به اهمیت اشک و تأثیر گریه و عجز در نزول رحمت الهی اشاره شده است. این ابیات را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی نمود:

۵-۱) رحمت الهی موجد حالت عجز و نیاز و اظهار خالصانه آن از ژرفای دل است (ر ک: ۴/۴۴۳-۳۷۵ و ۳۷۳-۳۶۵ و ۳۶۱-۳۶۵).

۵-۲) رحمت الهی مایه نجات و دستگیر گرینده ناتوان از رسیدن به حاجات معنوی و مبارزه با نفس است (ر ک: ۲/۱۹۴۰-۵۴).

۵-۳) رحمت الهی موجد میل به تضرع و گریستن نشانه یاری الهی و بهانه‌ای برای لطف و عنایت به بنده است (ر ک: ۱/۸۱۷-۲۱).

۵-۴) گریستن از روی انکسار و فروتنی، جاذب رحمت الهی است (ر ک: ۵/۱۴۳-۱۳۴).

۵-۵) قدر و ارزش اشک ندامت و چشم گریان مجرمان و تائبان، زمینه را برای عفو و رحمت الهی فراهم می‌سازد (ر ک: ۵/۱۶۰۷-۱۵۹۵ و ۱۹-۱۶۱۷).

۵-۶) چشم تر و زاری در دفع بلا و عذاب الهی نقش مؤثر دارد (ر ک: ۵/۱۶۰۵-۱۵۹۸).

هین امید اکنون میان را چست بند
خیز ای گرینده و دایم بخند
که برابر می‌نهد شاه مجید
اشک را در فضل با خون شهید

(۵ / ۱۹-۱۶۱۸)

این گریه البته گریه شوق است و شادی‌بخش و با غم و دل‌گرفتگی میانه ندارد. این گریه و عجز نشانه آگاهی و هدایت‌یافتگی است که خود نتیجه رحمت و لطف بی‌منت‌های پروردگار است:

هرکه او بیدارتر پردردتر
هرکه او آگاه‌تر رخ زردتر

(۱ / ۶۲۹)

نکته مهم در باب رجا، نقطه اشتراک میان لطف و رحمت الهی است. این عامل وحدت‌بخش که رجا را تقویت می‌کند، عنایت الهی است. «امیدواری به کرم حضرت باری جاذب عنایت است» (کاشفی، ۱۳۸۶: ۱۰۴) و در مقابل، عنایت نیز رحمت لم‌یزلی و لطف ازلی خداوند را که موجد امیدواری است، به بندگان ارزانی می‌دارد. پردازش زیبا و دقیق مولانا از عنایت به‌خوبی جایگاه برتر رجا بر خوف را به مخاطب منتقل می‌نماید. مولانا در تبیین عنایت الهی، این فضل بی‌علت، بی‌همتا و بی‌واسطه خداوندی را برتر و مطمئن‌تر از مجاهدت‌ها و مساعی انسان معرفی می‌نماید که در معرض فساد و تعدی شیطان است (ر ک: ۶/۷۷-۳۸۳۹). در نتیجه عنایت الهی سراسر موجد رجا و وصال و مبرا از هر خوف است حتی اگر خود را به صورت امتحان و ابتلا بر بنده ظاهر نماید (ر ک: ۶/۳۳-۳۹۲۸).

خوف در مثنوی:

خوف در بیان مولانا، تحت تأثیر بینش تائیلی و اندیشه عرفانی - عاشقانه او، در سایه رجا معنا می‌یابد. جنبه تعلیمی کلام او با تفکر عشق‌اندیش به هم می‌آمیزد تا خوف نیز چون رجا مایه و باعث حرکت و جنبش مخاطب به سوی معشوق باشد. مبحث خوف را در مثنوی می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی نمود:

اساس ایجاد خوف: مولانا خوف را سنگ بنای اصلاح و قوام جهان و امور دنیایی می‌داند:

حق ستون این جهان از ترس ساخت
هر یکی از ترس جان در کار باخت
حمد ایزد را که ترسی را چنین
کرد او معمار اصلاح زمین
(۲۲۰۱-۲ / ۶)

اختصاص و انحصار خوف به خداوند: حقیقت خوف، ترس از معبود ازلی است: «این خوف، روح انسان را چنان پولادین می‌سازد که ترس‌های دنیایی در برابرش زانو می‌زند» (قبادی، ۱۳۸۶: ۱۵۲) و هر خوفی غیر از خوف حق موجب هلاک انسان است (ر ک: ۳ / ۷-۲۲۰۵ و ۶ / ۴۱۸۸).

خوف از خداوند موجب آگاهی و تنبه است: خوف انسان را به تفکر در اعمال و خویشتن خویش وامی‌دارد و موجبات تزکیه نفس او را فراهم می‌سازد:
در خزان و باد خوف حق گریز
آن شقایق‌های پارین را بریز
(۴۴۶۱ / ۶)

خوف موجب پشیمانی از اعمال ناپسند است: انسان به واسطه خوف از خداوند دست از گناه شسته، طلب مغفرت می‌نماید. این امر رحمت و عفو الهی را در پی دارد و انسان به امید کسب این دو، به توبه رو می‌کند:
خاطر مجرم ز ما ترسان شود
لیک صد امید در ترسش بود
(۴۳۸۱ / ۳)

خوف، آگاهی‌بخش است و در خودشناسی به آدمی یاری می‌رساند: انسان به یاری آگاهی و تنبه حاصل از خوف به خودشناسی می‌رسد و گوهر وجودی او آشکار می‌گردد. بنابراین خوف از فضل و لطف الهی است که به انسان عطا شده است:

حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن
بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
(۲۹۶۳-۴ / ۲)

خائف راستین و مخاطب خطاب لاتخف: خوف راستین که خداوند آن را ابزار هدایت ساخته است موجب تهذیب آدمی شده، او را شایسته عنایت الهی می‌سازد. چنین خائفی از امن الهی برخوردار و مخاطب خطاب لاتخف می‌شود:
من بترسانم وقیح یاهو را
آن که ترسد من چه ترسانم ورا
(۴۳۸۲ / ۳)

لاتخافوا هست نزل خائفان
هست درخور از برای خائف آن
(۱۴۲۹ / ۱)

خوف و رجا توأمان‌اند: در مثنوی آنگاه که مولانا قصد صراحت بیشتری در ارشاد مخاطب دارد و یا وارد مباحث کلامی و حکمی می‌گردد، در تبیین مقوله خوف و رجا، این دو را با یکدیگر همراه می‌کند. وی مطابق با قرآن و روایات و آموزه‌های عرفانی، معتقد است که خوف و رجا یکدیگر را تعدیل می‌نمایند و هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند راهبر و به مقصد رساننده باشند زیرا تمسک به یکی از این دو صفت امکان انحراف و خطا را فراهم می‌نماید:

این جهان با این دو پر اندر هواست
زین دو جان‌ها موطن خوف و رجاست
(۱۸۵۳ / ۶)

مولانا در بحث خوف و رجا توأمان، به نکات زیر توجه داده است:

کاشفی در *لب لباب معنوی* آورده است: «بدان که رجا آمیخته باید با خوف تا مؤدّی به ایمنی نشود؛ فلا یأمن مکر الله الا القوم الخاسرون» (کاشفی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

مطابق قرآن و مشرب عارفان، رجا جاهلانه و بی‌پشتوانه، احساس اطمینان و امنیتی کاذب را ایجاد می‌کند که سبب غفلت و فریب انسان است. مولانا معتقد است که انسان باید در اوج رجا نیز از خوف مکر الهی غافل نباشد و با تهذیب نفس، پیوسته از احساس امنیت کاذب عبور نماید تا در طی طریق تکامل خویش به ایمنی واقعی که انسان را شایسته خطاب لاتخف می‌نماید دست یابد:

لاتخافوا از خدا نشنیده‌ای

پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای

(۳۰۳۹ / ۲)

چون فرشته گشت از تیغ ایمنی است

از سلیمان هیچ او را خوف نیست

(۳۱۸۵ / ۵)

۲- لطف خفی و خوف خفی

گاه لطف و خوف چنان درهم می‌آمیزند و یا در لباس یکدیگر ظاهر می‌شوند که تشخیص آنها دشوار می‌گردد. مولانا این امر را وسیله‌ای جهت تشخیص و تمایز حالی‌بینان ظاهرین از اهل تمییز معرفی می‌نماید (ر ک: ۴۲۰-۴۴۴) زیرا به اعتقاد او، اهل بصیرت و آنان که روح خویش را پالوده‌اند، درک خواهند کرد که در میان قهر الهی چه الطافی نهفته است و در لطف‌های ظاهری، مکر و استدراجی است که خوف و قهر در آن درج است (ر ک: ۶۸-۱۶۶۵). از این رو انسان باطن‌اندیش و هوشیار با حرکت در میانه خوف و رجا به درجه تشخیص می‌رسد و به مقام ينظر بنور الله نائل می‌شود:

قهر را از لطف داند هرکسی

خواه دانا، خواه نادان، یا خسی

لیک لطفی قهر در پنهان شده

یا که قهری در دل لطف آمده

کم کسی داند مگر ربّانی

کش بود در دل محکّ جانبی

(۱۵۰۶-۸ / ۳)

درجات خوف و رجا:

در طرح و تبیین درجات خوف و رجا، بینش تأویلی و عرفانی مولانا آشکارتر است، به‌خصوص در نتیجه و حاصل این بحث، مشرب فکری و بیان خاص و نگاه عاشقانه مولانا بسیار بارز است. مولانا، منطبق با اندیشه رایج در عرفان، خوف و رجا به درجات مبتدی، منتهی، یا عوام و خواص تقسیم می‌کند، اما در این تقسیم‌بندی متوقف نمی‌شود، بلکه تأویل عاشقانه و قلب شیفته او تفسیر و تصویر منحصر به فرد دیگری را ارائه می‌دهد.

در اولین مرتبه، وی خوف و رجا را در مرحله شریعت و از آن سالکان مبتدی و عوام بندگان می‌داند. نتیجه این مرحله و حاصل خوف و رجا این مرتبه، ایمان است، اما این ایمان از نظر وی ایمانی تقلیدی است:

پس محبّ حق به امید و به ترس

دفتّر تقلید می‌خواند به درس

(۴۵۹۵ / ۳)

در مرحله ایمان تقلیدی، سالک مبتدی هنوز از خودی خود نرسیده و به مراتب فنا نرسیده است. عامه بندگان نیز بر اساس موازین شرعی و تعلیمات دینی اکتسابی، به خوف عقوبت و رجا در پاداش الهی مشغول‌اند:

جمله در زنجیر بیم و ابتلا

می‌روند این ره به غیر اولیا

(۴۵۸۲ / ۳)

مرحله بعد زمانی است که سالک خائف در ادامه طی طریق خود به حدی می‌رسد که هیبت جای خوف را در دل او می‌گیرد و فنای فعلی در وی ظاهر می‌شود. در این مرتبه انسان به مرحله سطوت که نتیجه فنای وصفی است، نایل

می‌شود و لذت حضور خویش را فراموش می‌کند و به مقامی که دوگانگی از آن برخاسته و محلی برای خوف و رجا باقی نمی‌ماند، می‌رسد، «زیرا این هر دو از آثار بقای نفسانیت و خودی است و در این حالت بر اثر وصول، فنای ذاتی حاصل می‌گردد» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۵۲۷). مولانا در این مرحله میان زاهد خائف و عارف مجذوب محبت الهی که از خوف گذشته و به مقام امن رسیده است، تمایز قائل می‌شود:

عاشقان پُرآن تر از برق و هوا (۲۱۹۲ / ۵)	زاهد باترس می‌تازد به پا
که گذر کردند از دریای خون لاجرم باشند هر دم در مزید (۴۳۶۴- ۵ / ۶)	عارفان زانند دایم آمنون امنشان از عین خوف آمد پدید

در آخرین مرحله، عارفان که در سیر تعالی خویش و در بالاترین درجه سلوک خود، با آگاهی از بدایت کار و وقوف بر حکم سابقه حبّ ازلی و لطف الهی از خوف و رجا فراغت یافته‌اند و به مرحله فنای ذاتی و عشق الهی رسیده‌اند، درجه منتهیان عاشق را می‌یابند. در این مرتبه عاشقان از قبض و بسط عارفان نیز رها شده، در مقام امن و هیبت که مقام یگانگی و اتحاد و عشق است، ساکن می‌شوند. مولانای عاشق، در این مرحله، خوف را که وصف بنده می‌داند، در پای عشق که وصف ایزد است، قربانی می‌کند و رجا و امید را به وصال و عشق پیوند می‌دهد. او شدت اشتیاق به وصال را با رجای عاشقان یکی می‌نماید. بدین‌گونه رجای واقعی را مشخص و آن را با مشرب خاص خویش از رجای مصطلح در عرفان متمایز ساخته و بر خوف برتری می‌بخشد.

جمله قربانند اندر کیش عشق وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف... کآسمان را فرش سازد درد عشق (۲۱۹۳ / ۵ و ۲۱۸۴-۵)	ترس مویی نیست اندر پیش عشق عشق وصف ایزد است اما که خوف کی رسند آن خائفان در گرد عشق
--	---

نتیجه‌گیری

مطابق آیات قرآن، خوف و رجا در پرورش روح ایمان و رستگاری انسان مکمل یکدیگرند و هر دو نشان از محبت بی‌نهایت پروردگار نسبت به بندگان دارند. عرفان اسلامی در سیر تاریخی خود دریافت تدریجی و رو به تکامل مفهوم خوف و رجا را نشان می‌دهد. تصوف با خوف مطلق و بی‌نهایت از معبود آغاز شد، اما با پیدا شدن زمینه‌های حبّ الهی و تعمیق مفاهیم نخستین در نهایت به رجای عاشقانه و دریافت مفهوم حقیقی خوف دست یافت. ورود اندیشه عارفان اهل سکر و عاشقان وصال یار به شعر در تکامل تفکر عارفانه - عاشقانه و رشد طریق عرفان نقش بسزایی داشت.

بنیان اندیشه اهل سکر با گذر از مسیر شعر در بیان مولانا به اوج کمال خود رسید. مولانا با بینش عمیق و مهارت بی‌نظیر خود در تأویل دقیق و منحصر به فرد آیات الهی با ذخیره سرشار معنوی و عرفانی خویش، تبیین مفاهیم عرفانی را به اوج رساند. در بحث خوف و رجا، وی با دیدی معرفت‌شناختی در ابتدا این مقوله را از جنبه تعلیمی آن تشریح می‌کند. در این مرحله مطابق با آیات الهی و شریعت به تبیین عملی و مستدل خوف و رجا می‌پردازد و زوایای مختلف این دو صفت را در مسیر رشد و اصلاح سالک طریق حق، آشکار می‌کند؛ سپس با بینشی عرفانی به تحکیم و تعمیق مبانی خوف و رجا می‌پردازد، به‌گونه‌ای که باطن و حقیقت این دو را روشن و رجای واقعی و خوف

سازنده را در مخاطبان خود نهادینه می‌سازد. در نهایت تأویل و تفسیر ویژه مولانا و شور و مستی عاشقانه او، متناسب با کلیت روح حاکم بر مثنوی، اجزای به‌کاررفته را نیز با خود همسو می‌سازد و مشرب عاشقانه و تفکر وصال‌طلب مولوی رجای الهی را با عشق پیوند می‌دهد. با ایجاد چنین وحدتی است که مولانا رجا را برتر از خوف و در مفهومی بسیار وسیع و عمیق به مخاطب عرضه می‌نماید.

پی نوشت

- ۱- برای آشنایی از معانی دقیق این اصطلاحات، رک: معجم الفروق اللغویه.
- ۲- نقل ابیات و ارجاعات مثنوی همه از مأخذ مذکور در بخش منابع است. عدد سمت راست شماره دفتر و اعداد دیگر از چپ به راست شماره ابیات همان دفتر است که در مأخذ یادشده به صورت لاتین ثبت شده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آشوری، داریوش (۱۳۸۲) *عرفان و رندی در شعر حافظ*، چ ۴، تهران: مرکز.
- العسکری، ابوهلال (بی تا) *معجم الفروق اللغویه*، تهران: نشر اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۱) *منازل السائرین*، روان‌فرهادی، تهران: مولی.
- بابایی، احمد علی (۱۳۷۸) *برگزیده تفسیر نمونه*، آیت‌الله مکارم شیرازی. چ ۵، قم: دارالمکتب الاسلامیه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) *با کاروان حله*، چ ۱، تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۹) *سر نی*، چ ۸، تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸ - ۱۳۷۰) *شرح جامع مثنوی*، تهران: اطلاعات.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی (۱۹۶۰) *اللمع فی التصوف*، مصر: بی جا.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۶۲) *دیوان سنایی غزنوی*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- _____ (۱۳۷۷) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شمس الدین محمد تبریزی (۱۳۶۹) *مقالات شمس تبریزی*، به تصحیح و تنقیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- شیخ الاسلامی، علی (۱۳۸۱) «*عرفان و شعر*»، مجله دانشکده علوم انسانی و ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۲ - ۱۸۴ دوره ۵۸.

- شیخ صدوق (بی تا) **الخصال**، احمد فهری زنجانی، تهران: علمیه اسلامیه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۶) **تفسیر المیزان**، قم: رجا.
- عاملی، ابراهیم (بی تا) **تفسیر عاملی**، مشهد: باستان.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۳) **المعجم المفهرس**، تهران: دُر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱) **الهی نام**، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۰) **تذکره الاولیاء**، محمد استعلامی، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۴۵) **دیوان اشعار**، به تصحیح تقی تفضلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۷۵) **مختارنامه**، به تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۴۹) **مصیبت نامه**، به تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۷۶) **منطق الطیر**، به تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۰) **کیمیای سعادت**، حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱) **احادیث مثنوی**، تهران: امیرکبیر.
- قبادی، حسین علی (۱۳۸۶) «**تحلیل امید و یأس در اندیشه و داستان پردازی مولوی**» مجله پژوهشهای ادبی، سال ۴، شماره ۱۷.
- قربانی، منیژه (۱۳۸۵) **ژرفای دریا**، تهران: کویر.
- قشیری، عبدالکریم هوازن (۱۳۷۹) **رساله قشیریه**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹) **شرح منازل السایرین**، جلد ۱، تهران: الزهراء.
- کاشانی، عزالدین محمد (۱۳۸۵) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، عفت کرباسی - محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- کاشفی، ملا حسین واعظ (۱۳۸۶) **لب لباب معنوی**، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- کی منش، عباس (۱۳۶۶) **پرتو عرفان**، تهران: سعدی.
- مجاهد، احمد (۱۳۵۸) **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**، تهران: دانشگاه تهران.
- مستملی بخاری (۱۳۶۵) **شرح التعرف لمذهب اهل التصوف**، محمد روشن، تهران: اساطیر.

نراقی، ملا احمد (بی تا) *معراج السعاده*، قم: هجرت.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲) *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.

ملکی تبریزی، میرزا جواد (۱۳۶۳) *اسرار الصلاة*، رضا رجبزاده، تهران، پیام آزادی.

مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) *کلیات شمس تبریزی*، جزو سوم، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۸) *مثنوی معنوی*، به اهتمام دکتر توفیق هـ سبحانی، تهران، روزنه

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳) *کشف‌المحجوب*، محمود عابدی، تهران، سروش.

یوسف‌پور، محمد کاظم (۱۳۸۰) *نقد صوفی*، تهران، روزنه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی