

تاریخ وصول: ۹۰/۶/۹

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۲۰

بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا در مثنوی و مقایسه آن با جهان‌بینی شبستری در گلشن‌راز

لیلی عباسی منتظری^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، کاشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، یاسوج، ایران

نواز الله فرهادی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، یاسوج، ایران

چکیده مقاله:

معرفت و خداشناسی شرط اساسی ورود به طریقت و نیل به حقیقت است. در واقع تلاش انسان همواره بر این مبنا بوده است تا حقایق ذات خداوند را از راه‌های مختلف شناخته و از این رهگذر حس فطری پرستش را در درون خویش ارضا نماید، هرچند که هنوز هم بعد از گذشت قرون متمادی نتوانسته است به کنه ذات حق تعالی پی ببرد و تلاش وی در این زمینه در حدّ و مرز اندیشه محدود مادی تا حدودی ناکام مانده است. اگرچه در طول تاریخ افراد بسیاری این اصل و جنبه‌های مختلف آن را بررسی کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد صوفیه ژرف‌تر به این موضوع پرداخته‌اند؛ خاصه عارفان بزرگی نظیر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شیخ محمود شبستری. این مقاله کوششی در جهت بررسی جهان‌بینی این دو عارف در حیطه مسأله معرفت و چگونگی رسیدن به شناخت بهتر خداوند است.

کلید واژه‌ها:

مولانا، شبستری، معرفت، خداوند، دل.

^۱ - Droozan@yahoo.com

پیشگفتار

همانطور که می‌دانیم واژه عرفان از ریشه «عَرَفَ» به معنی «شناختن» است؛ بنابراین اساس و محور سلوک عارفان و نیز مبانی علم عرفان بر معرفت حق تعالی و چگونگی رسیدن به حقیقت می‌باشد. اساساً این مفهوم از آغاز پیدایش حسّ پرستش در بشر شکل گرفته است و پیروان هر دینی بر اساس عقاید و اصول خاص خود تلاش کرده‌اند خدای مورد پرستش خود را شناخته و به دیگران معرفی کنند. اما «نخستین طرح اجمالی و نسبتاً مدوّن معرفت‌شناسی عارفان به‌وسیله ابن‌سینا در نمط نهم و دهم اشارات و دومین آن به‌وسیله ابن‌عربی در مقدمه الفتوحات‌المکیّه نگاشته شد و پس از ابن‌عربی پیروان او در آثارشان بدین مهم اشاراتی داشته‌اند. آخرین فصل حکمه‌الاشراق در تبیین انواع انوار و سوانح نوریّه و نیز رساله فوایح‌الجلال نجم‌الدین کبری نیز در زمره این نگارش‌هاست.» (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۱) در دو اثر برجسته «مثنوی و گلشن راز» نیز این مسأله بازتاب وسیعی داشته‌است و مولانا و شبستری، هر دو، به طور مفصّل و جامع به شرح و بیان زیرمجموعه‌های اصلی آن پرداخته‌اند. به عنوان مثال مولانا در بیت (۲/۵۳) بیان می‌کند که هر صفتی از صفات حق تعالی راهی در جهت رسیدن به معرفت است، زیرا هر کدام از صفات حق بیانگر یک ویژگی ذاتی او می‌باشد. البته وی علاوه بر این، مشیّت و اراده خداوند را در رسیدن به حقیقت مؤثر می‌داند (۲/۲۰۱) و عقیده دارد پس از مشیّت حق تعالی، کوشش بنده نیز باید صورت بگیرد تا در هر دو طرف (عارف و معروف) زمینه‌های لازم فراهم شود و معرفت حاصل گردد؛ به همین دلیل در ابیات (۲۲-۲/۳۲۰) جاهلان و ناآگاهان را که در جهت نیل به حقیقت تلاش نمی‌کنند درخور رسیدن به شناخت و معرفت نمی‌داند. علاوه بر مشیّت حق و اراده بنده، مولانا معتقد است که خداوند با اسیرکردن بنده به عشق، راه دیگری را در جهت رسیدن به معرفت بر او می‌گشاید؛ اهمیّت

بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا.../۱۶۳

این مسأله تا بدانجاست که وی معرفت را به مثابه گنجی جاودان می‌داند که آدمی را به بی‌نیازی می‌رساند:

روز حکمت خور علف کآن را خدا بی‌غرض داده است از بهر عطا
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی ز آنچه حق گفتت «کُلُوا» من رزقه
رزق حق حکمت بود در مرتبت کآن گلوگیرت نباشد عاقبت

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۴۸-۴۶/۳۷)

خداوند متعال در قرآن کریم نیز به همین امر اشاره کرده است و می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) شبستری نیز در این زمینه می‌گوید:

ازو هرچه بگفتند از کم و بیش نشانی داده‌اند از دیده خویش

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۰۹)

به عقیده وی، حق برای شناخته‌شدن در کثرات تجلی کرده است و استناد او در این باب به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹) می‌باشد:

عدم در ذرات خود چون بود صافی ازو با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث کنت کنزاً را فروخوان که تا پیدا بینی گنج پنهان

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸-۱۳۷)

با توجه به حجم وسیع شواهد به‌دست‌آمده از دو کتاب مثنوی و گلشن راز، در این زمینه به‌صراحت می‌توان گفت که اصل معرفت و خداشناسی در جهان‌بینی مولانا و شبستری از جایگاه بالایی برخوردار بوده‌است و شاید چندان دور از واقع نباشد اگر این دو اثر را وسیله‌ای در جهت نیل به حقیقت و رسیدن به شناخت بهتر خداوند بدانیم. شایان ذکر است که نحوه ارجاع شواهد استخراج‌شده از مثنوی به این صورت می‌باشد که شماره دفتر در سمت چپ قبل از ممیز و شماره بیت در سمت راست پس از ممیز آمده است؛ همچنین در مورد ابیات و شواهد گلشن‌راز نیز ارجاع از طریق شماره بیت بوده‌است.

ویژگی‌های معرفت

مسئله معرفت نیز همانند مسائل دیگر در حوزه عرفان از ویژگی‌های مختلفی برخوردار است؛ اما محور اساسی کلام مولانا و شبستری مربوط به دو ویژگی اصلی و کلی آن است که خود ویژگی‌ها و مختصات دیگری را در برمی‌گیرد. آنچه که در زیر عنوان می‌شود بیان این دو ویژگی و شرح مفصل آن‌هاست.

ازلیت معرفت

به عقیده عرفا تجلی حق در روزالست، که منجر به عاشق شدن مخلوقات به حق تعالی گردیده، درحقیقت بیانگر شناخت مخلوقات از ذات و صفات خداوند بوده و بر همین اساس است که قدمت معرفت را با عشق یکی می‌دانند؛ زیرا مخلوقات با دیدن خالق خود، او را شناختند و به او عشق ورزیدند. شبستری در این زمینه می‌گوید:

به یاد آور مقام حال فطرت	کز آنجا بازدانی اصل فطرت
الست بر بکم ایزد که را گفت؟	که بود آخر که آن ساعت بلی گفت؟
در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند	به دل در قصه ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی	هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی
تو بستی عقد عهد بندگی دوش	ولی کردی به نادانی فراموش
کلام حق بدان گشته است منزل	که با یادت دهد آن عهداول

مولانا نیز می‌گوید:

چشم هر قومی به سویی مانده است کآن طرف یک روز ذوقی رانده است

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۸۹۱)

در حقیقت بار امانت الهی که در الست مطرح می‌شود از دیدگاه عرفا از جمله مولانا و شبستری، همان عشق و معرفت الهی است و از میان مخلوقات تنها انسان بود که حامل بار امانت الهی شد و خداوند نیز او را برای این کار آفریده بود تا گنج پنهان ذات خود را به وسیله او بر مخلوقات بشناساند. ابن عربی در توصیف مقام انسان در حمل بار امانت الهی، او را به صفت جامعیت وصف می‌کند و می‌گوید: «امر اقتضا کرد که آئینه عالم صیقل یابد و آدم عین

صیقل آن آئینه و روح آن صورت بود و ملائکه از جمله قوای آن بودند و این نشئه انسانی اهلیت هر منصب عالی و منزلت رفیع را نزد خدا برای خود مسلم می‌داند؛ زیرا که جمعیت الهی در اوست، چون از جهتی برمی‌گردد به جناب الهی و از جهتی به جانب حقیقه الحقایق، و از جهتی دیگر - در نشئه‌ای که حامل این اوصاف است - برمی‌گردد به خواسته‌های طبیعت کلیه که همه قابلیت‌های عالم را از بالا و پست در خود دارد.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵۶) مولانا صفت ظلومی و جهولی انسان را که خداوند در قرآن در برابر حمل بار امانت به او نسبت داده است از دانایی برتر می‌داند و آن را بیانی در باب مدح و ستایش مقام انسان به شمار می‌آورد:

کرد فضل عشق انسان را فضول	زین فزون‌جویی ظلوم است و جهول
جاهل است و اندر این مشکل شکار	می‌کشد خرگوش شیری در کنار
کی کنار اندر کشیدی شیر را؟	گر بدانستی و بدیدی شیر را
ظالم است او بر خود و بر جان خود	ظلم بین کز عدل‌ها گو می‌برد
جهل او مر علم‌ها را اوستاد	ظلم او مر عدل‌ها را شد رشاد

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۷۹-۴/۶۷۵)

شبستری نیز این دو صفت را غایت مدح آدمی می‌داند و معتقد است که ظلومی انسان به این دلیل است که انعکاس تابش نور حق را در وجود خود بپذیرد و به معرفت برسد:

ظلومی و جهولی ضد نورند	و لیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر	نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک	نگردد منعکس جز بر سر خاک

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶۵-۲۶۳)

ناتوانی در شناخت کنه ذات خداوند

با وجود اینکه معرفت حق تعالی تنها از انسان برمی‌آید و این یکی از دلایل اشرفیت وی بر مخلوقات است و نیز راه‌های شناخت حق به تعداد انفاس خلاق است، باین حال کنه ذات حق قابل شناخت نیست و نمی‌توان به‌طور عمیق وجود او را درک کرد. بنابراین شناخت ما از

حق یک شناخت ناقص است، زیرا او در محدوده وهم و خیال مادی ما نمی‌گنجد و عظمت وجودی و فطری بیکرانی دارد. درحقیقت «قول ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» که قسمتی از سؤال معروف شمس تبریز از مولانا هم در اولین گفت و شنود آن‌ها بدان مربوط بود نشان می‌دهد که در این زمینه نیز دعوی کمال از مقوله شطحیات است» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۵۴۳) مولانا در این زمینه می‌گوید:

از حلاوت‌ها که دارد جور تو وز لطافت، کس نیابد غور تو

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۱۵۷۸)

شبستری نیز می‌گوید:

زخالش حال دل جز خون شدن نیست کزان منزل ره بیرون شدن نیست

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۷۹۳)

بنابراین «لازمه نیستی، نداشتن اسم ثبوتی، و یا بی‌نام بودن ذات، غیرقابل شناخت و غیرقابل اکتناه بودن آن است. چیزی که فاقد ماهیت و فاقد شخص باشد با ادراک متعارف قابل احاطه و فهم نیست و بالعکس چون وجدان نمی‌شود، می‌توان به یک معنا وجود را از آن نفی کرده آن را معدوم مطلق دانست و قاعده معروف «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» را نیز به آن تسری داد و در مورد آن قائل به سکوت شد و نه کلام. چیزی که نام ندارد از آن خبر نیز نمی‌توان داد.» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۷۶)

راه‌های رسیدن به معرفت

اگرچه راه‌های رسیدن به معرفت بسیار زیاد است، اما آنچه که در این قسمت بیان می‌شود، طرق و ابزاری است که مولانا و شبستری به آن‌ها پرداخته و در مثنوی و گلشن‌راز به‌طور جامع و مفصّل آن‌ها را شرح داده‌اند.

خودشناسی

خودشناسی یکی از راه‌های مهم خداشناسی و رسیدن به معرفت حق تعالی است. از آنجا که انسان بر صورت حق خلق شده است، بنابراین با شناخت خود به‌طور کامل و جامع، خدای

بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا.../۱۶۷

خود را نیز خواهد شناخت. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «همه چیز از تو و در توست. امری خارج از تو نیست. پس امید نداشته باش که نفست را به غیر خودت بشناسی؛ زیرا چیزی نخواهی یافت. پس تو دلیل بر خودت و بر او هستی و چیزی که دلیل بر تو باشد نیست.» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۱) شبستری در این زمینه می‌گوید:

تویی تو نسخه نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۳۴)

مولانا نیز می‌گوید:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هرکه خودبشناخت، یزدان را شناخت

ای خنک آن را که ذات خود شناخت اندر امن سرمدی قصری بساخت

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳۳۴۳ و ۵/۲۱۱۶)

خداوند نیز در قرآن کریم، انسان را بر نفس خویش بصیر می‌داند: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بِصِيرَةٌ» (قیامت، ۱۴) در حقیقت «خدا به انسان آنچنان نزدیک و با او یگانه است که آگاهی انسان به خدا عین آگاهی او به خودش است، بلکه انسان فقط وقتی می‌تواند به خودش آگاه باشد که به خدا آگاه باشد و محال است کسی «خودآگاه» باشد ولی «خداآگاه» نباشد. انسان آن وقت خودش را بازمی‌یابد که خدای خودش را باز یافته باشد.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۴۲) مولانا در ابیات (۱/۵۲۷) و (۳/۲۶۵۰-۵۸) معتقد است که انسان به وسیله خودشناسی می‌تواند حقایق بسیاری را ببیند و درک کند. بر همین اساس بیان می‌کند که آفت و نقص دانش حاکمان شرع، منجمان و علمای ظاهر ناشی از نرسیدن به شناخت درست و منطقی از ذات خویش است. به نظر وی خودشناسی از تمامی دانش‌های مادی و محدود و ناقص برتر است، زیرا موجب می‌شود که ناچیزی خود را در برابر هستی مطلق الهی درک کنیم. وی ذیل تفسیر آیه «وهو معکم اینما کنتم» (حدید، ۴) بیان می‌کند که ما در جست‌وجوی حقیقت سختی می‌کشیم و به راه‌های طولانی و دور متوسل می‌شویم، حال آن که حق در درون ماست و باشناخت خود می‌توانیم او را ببینیم و حس کنیم:

یک سبد یر نان تو را بر فرق سر تو همی خواهی لب نان در به در؟

در سر خود پیچ، هل خیره‌سری رو در دل زن چرا بر هر دری؟

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۵-۱۰۷۴/۵)

علاوه بر این شبستری با تأکید بر خودشناسی به عنوان راه اصلی در نیل به حقیقت، رسیدن به شناخت نفس را در همراهی پیر می‌بیند؛ زیرا وجود پیر به مثابه آینه‌ای است که حقیقت وجود سالک در آن منعکس می‌شود:

ز رویش خلوت جان گشت روشن بدو دیدم که تا خود کیستم من
علی‌الجمله رخ آن عالم آرای مرا با من نمود آن دم سراپای

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۸۹ و ۹۸۴)

تجربید

یکی دیگر از راه‌های رسیدن به معرفت، ترک تعلقات مادی و رسیدن به مرتبه فناست. «بدین‌گونه آن کس که می‌خواهد به کمک عقل جزوی راه به عقل کل و حکمت بالغه و بی‌پایان بیابد، مادام‌که هنوز به کمال نرسیده است و از اتصال به کل و فنای در آن واقف نیست به «خودی» خویش «شعور» دارد و صفات بشری که در او هست او را از استغراق در کلیت باز می‌دارد، اما به مجرد آن که این اوصاف وی فانی شد جزویت وی به کلیت می‌پیوندد.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۶۱۲) مولانا می‌گوید:

تو برادر موضع نا کشته باش کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از نون و القلم تا بکار در تو تخم آن ذوالکرم

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۶-۹۶۵/۵)

در حقیقت فنای صفات و افعال زمینه‌ساز ظهور و تجلی حق به بهترین نحو در ذات بنده فانی است و زمینه را برای رسیدن به شناخت بیشتر هموار می‌سازد. از آنجاکه این مسأله ارتباط تنگاتنگی با دل و روح آدمی دارد، بنابراین شبستری و مولانا، هر دو، ذیل مبحث «دل» آن را به‌طور اساسی مورد بررسی و کنکاش قرار داده‌اند که در جای خود به آن اشاره می‌شود و از بیان آن در این قسمت صرف‌نظر می‌نماییم.

کشف و شهود

«علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلاً از راه افکار تقریر شده است به دست نمی‌آید بلکه علم تنها آن است که خدا در قلب عالم می‌اندازد و نور الهی است که هر که را بخواهد از فرشته و رسول و نبی و ولی، بدان مختص می‌کند. کسیکه کشف ندارد علم ندارد.» (این عربی، بی تا: ۲۱۸) بنابراین از نظر عرفا بهترین و کامل‌ترین راه برای شناخت حق تعالی، طریق مکاشفه است. در این طریق، سالک با مشاهده حقایق و گذشتن از منازل و مقامات و ترک تعلقات دنیوی، حق را به حق می‌بیند. لاهیجی می‌گوید: «کاملی را که از مراتب کثرات موهومه صوری و معنوی عبور نموده باشد و به مقام توحید عیانی رسیده و به دیده حق‌بین به حکم «کنت بصره الذی یبصر به» در صور جمیع موجودات، به دیده حق مشاهده حق نماید، چون خود را و تمامت موجودات را قائم به حق ببیند، لاجرم غیریت و اثنیّت از پیش نظرش برخاسته و هر چه می‌بیند و می‌داند، حق دیده و حق دانسته است و در مشاهده جمیع اشیا، نظره اولش بر نور وجود واحد مطلق است و صاحب این شهود «ذوالعین» است که حق را ظاهر می‌بیند و خلق را باطن و خلق، نزد وی مرآت حق است و حق، ظاهر و خلق در وی پنهان است.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۵۲) شبستری از طریق مکاشفه به وادی ایمن تعبیر کرده و می‌گوید:

در آ در وادی ایمن که ناگاه
درختی گویدت انی انالله
محقق را که وحدت در شهود است
نخستین نظره بر نور وجود است

(همان، ۳-۸۲)

مولانا نیز با بیان تفاوت میان علم کشفی و علم تحقیقی، همواره برتری طریق مکاشفه را بیان می‌کند، به نظر او علم تحقیقی در شناخت حق ناتوان است و سالک را بیشتر گمراه می‌کند، در مقابل علم کشفی حقایق را آشکار می‌کند و وی را به مرتبه یقین می‌رساند، زیرا مبتنی بر رؤیت است:

دفتر صوفی سواد حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد
گام آهو دید و بر آثار شد

چند گاهش گام آهو درخور است بعد از آن خود ناف آهو رهبراست
چون که شکر گام کرد و ره برید لاجرم ز آن گام در کامی رسید
رفتن یک منزلی بر بوی ناف بهتر از صد منزل گام و طواف

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۶۵-۲/۱۶۰)

اصل و محور طریق مکاشفه مبتنی بر دل است. نزد مولانا، دل و صفای باطن در رسیدن به معرفت چنان اهمیت دارد که زیبایی اصیل و پایدار را زیبایی دل می‌داند؛ بر همین اساس است که دل و احوال آن معنای اصلی حقیقت می‌باشد و از عالم ماده فراتر است و به عالم معنا و منشأ حقیقت گرایش دارد و به دلیل همین گرایش معنوی است که مولانا در ابیات (۴-۲/۱۲۷۳) و (۹-۲/۱۳۶۷) در بیان تفاوت میان جسم و دل می‌گوید، پاکی و صفای دل پایدار و باارزش است، زیرا متصل به دریای حق است، در صورتی که پاکی جسم باید پیوسته تقویت شود، وگرنه از بین می‌رود، زیرا مادی و این جهانی است. همچنین در ابیات (۶۳-۴/۱۷۶۰) دل را زمین حق تعالی می‌داند و می‌گوید چون به عالم معنا متصل است و بذری که در آن ریخته می‌شود حقیقی و معنوی است، بنابراین محصولش بی‌شمار است و آن عبارت از بهره‌های معنوی و روحانی است. به همین دلیل طعام دل چیزی جز رؤیت حق تعالی نیست و غذاهای مادی را نمی‌پذیرد:

پیش او گوساله بریان آوری؟ که کشی او را، به کهدان آوری؟
که بخوراین است ما را لوت و پوت نیست او را جز لقاءالله، قوت

(همان، ۱-۳/۴۰۰)

شبستری نیز ذیل تفسیر حدیث «قلب المؤمن عرش الله الاعظم»، دل را مرکز و اصل وجود می‌داند که عرش به دور آن می‌چرخد؛ زیرا دل برزخ میان غیب و شهادت و مشتمل بر احکام هر دوست، اما عرش فقط مشتمل بر احکام شهادت است:

ببین یک ره که تا خود عرش اعظم چگونه شد محیط هر دو عالم؟
چرا کردند نامش عرش رحمان؟ چه نسبت دارد او با قلب انسان؟
چرا در جنبشند این هر دو مادام که یک لحظه نمی‌گیرند آرام

مگر دل مرکز عرش بسیط است که این چون نقطه و آن دو محیط است
برآید در شبانروزی کمابیش سراپای تو عرش ای مرد درویش

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۶-۲۱۲)

از نظر عرفا در دایره وجود برای کثرات و تعینات دو سیر مفروض است، به اعتبار سیر اول که سیر نزولی از عالم ملکوت به عالم ماده است و مبداء این سیر، ذات حق تعالی می‌باشد، احکام و آثار اعیان و کثرات به این جهان منتقل می‌شود و به اعتبار سیر دوم که سیر صعودی و در جهت خلاف سیر اول می‌باشد و مبداء این سیر، دل انسان است، اسماء و صفات و در یک کلام تجلیات نامتناهی حق تعالی به عالم ملکوت برمی‌گردد. (کاکایی، ۱۳۸۵: ۳۰۸) بنابراین شبستری در مقام تحیر از این تقابل می‌گوید که نمی‌دانم دل عکس و بازتاب وحدت است یا وحدت بازتاب احوال دل است؟ و در ردّ این نظر می‌گوید امکان ندارد که دل عکس و بازتاب وحدت باشد، زیرا اگر اینگونه می‌بود می‌بایست دل نیز مثل ذات ساکن می‌بود، حال آنکه دائماً در تقلّب احوال است و این به واسطه مظهریت حق تعالی است:

ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست
ز عکس خال او دل گشت پیدا و یا عکس دل آنجا شد هویدا
دل اندر روی او یا اوست در دل به من پوشیده شد این راز مشکل
اگر هست این دل ما عکس آن خال چرا می‌باشد آخر مختلف حال؟

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۸-۷۹۵)

شایان ذکر است اهمیت و ارزش دل در طریق مکاشفه و رسیدن به معرفت بیشتر به خاطر تجلی حق تعالی در آن و منزل و جایگاه خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعی ارضی و لا سمائی و وسعی قلب عبدی المؤمن التّقی النّقی» است که خداوند درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است. شبستری می‌گوید:

بدان خردی که آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل

(همان، ۱۵۰)

مولانا نیز با استناد به حدیث «انا عند منكسرة قلوبهم» جایگاه حق تعالی را دل شکستگان می‌داند و می‌گوید:

فهم و خاطر تیزکردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۵۳۶)

برهمین اساس، دل دائماً در تطورات تجلی و در مقام تلوین صفات است و پیوسته بر یک حال نمی‌ماند و به‌جهت غلبه اسمای جمالی و جلالی هر لحظه به شأنی است. شبستری می‌گوید:

دل ما دارد از زلفش نشانی	که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
گهی چون چشم مخمورش خراب است	گهی چون زلف او در اضطراب است
گهی روشن چو آن روی چو ماه است	گهی تاریک چون خال سیاه است
گهی مسجد بود گاهی کنشت است	گهی دوزخ شود گاهی بهشت است
گهی برتر شود از هفتم افلاک	گهی افتد به زیر توده خاک

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸۰۲-۷۹۹ و ۷۷۶)

به‌واسطه این احوال مختلف است که پیامبر(ص) دل را میان دو انگشت حق تعالی تصور کرده و فرموده است: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶) مولانادر این زمینه می‌گوید:

دیده و دل هست بین اصبعین	چون قلم در دست کاتب ای حسین!
اصبع لطف است و قهر و در میان	کلک دل، با قبض و بسطی زین بنان
ای قلم! بنگر گر اجلالیستی	که میان اصبعین کیستی؟

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۸۱-۲۷۷۹/۳)

بررسی اصل معرفت و خداشناسی از دیدگاه مولانا.../۱۷۳

ویژگی دیگری که بر اهمیت و ارزش دل می‌افزاید این است که دل نظرگاه حق می‌باشد و این اصل مأخوذ از کلام پیامبر (ص) است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَ أَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَ أَعْمَالِكُمْ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۹) مولانا می‌گوید:

صد جوال زریساری، ای غنی!
حق بگوید دل بیمار ای منحنی!

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۵/۸۸۲)

دلیل این امر آن است که دل مجمع اضداد و صفات جمالیّه و جلالیّه است و بالطبع رفتار آدمی نیز مأخوذ از غلبه یکی از این دو صفت است. بر همین اساس خداوند در آخرت، آدمی را بر اساس دل و اعمال حاصل از آن می‌سنجد و به مال و نسبت و اصل و صورت و ظاهر کاری ندارد. شبستری در بیان تضاد موجود در دل می‌گوید:

درو در جمع گشته هر دو عالم
گهی ابلیس گردد گناه آدم

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۵۱)

مولانا شرایط رسیدن به معرفت از طریق دل را در موارد زیر بیان می‌کند:
الف) صبر در انجام عبادت و ریاضت در راه حق:

پرده‌های دیده را داروی صبر
هم بسوزد هم بسازد شرح صدر

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۲/۷۱)

ب) رسیدن به مقام فنا و پیوستن با ذات حق (بقا):

مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست
هستی او دارد که با هستی عدو است

(همان، ۲/۱۴۷۴)

ج) ترک نفسانیات و بهره‌مندی از خوراک معنوی:

این دهان بستی دهانی باز شد
کو خورنده لقمه‌های راز شد

(همان، ۳/۳۷۴۹)

(د) پیوستن روح مطلق الهی با روح جزوی ما:

پس زجان جان چو حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان

(همان، ۲/۱۱۹۰)

بنابراین طریق دل، مطمئن‌ترین و کامل‌ترین راه در نیل به حقیقت است و آدمی را به یقین می‌رساند. مولانا معتقد است که از هر دل راهی به عالم معنا وجود دارد، یعنی گرایش به معرفت در دل‌ها فطری است، تفاوت در قابلیت ذاتی و استعداد درونی آدمی است که چه میزان از این واردات غیبی را بتواند بپذیرد:

هست که، کآوا مثنای می‌کند هست که، کآواز صدفا می‌کند

می‌زهند کوه از آن آواز و قال صد هزاران چشمه آب زلال

(همان، ۲/۱۳۳۳-۴)

تفکر

یکی دیگر از راه‌های موجود در رسیدن به معرفت حق تعالی، تفکر و اندیشیدن است. این مسئله در فرهنگ اسلامی نیز مورد تأیید و سفارش بوده و همواره به انسان امر شده است که درباره چگونگی آفرینش مخلوقات تأمل و تدبّر نماید، تا از این رهگذر به عظمت وجود خالق پی ببرد. اهمیت این مطلب تا حدی است که شبستری منظومه گلشن‌راز را با اشاره به آن آغاز نموده و خداوند را بر ارزانی داشتن این نعمت بر مخلوقات سپاس گفته است:

به نام آن که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان بر افروخت

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱)

مولانا نیز اصل وجود آدمی را نیروی اندیشه و تفکر می‌داند و معتقد است آدمی بدون این نیرو، ارزشی ندارد:

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۱۴۱۶)

از نظر عرفا اندیشه درست، تفکری است که از ماسوی‌الله پاک و محض و خالص شده، در بند حق تعالی باشد، بر همین اساس فکر مجرد را می‌ستایند و معتقدند که علاوه بر تجرید، شرط دیگر تفکر آن است که با تأییدات الهی همراه باشد، زیرا بدون تأثیر حق و قدرت او، اندیشه ما که بالقوه است بالفعل نمی‌شود. شبستری می‌گوید:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعه‌ای از برق تأیید

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸۵)

مولانا نیز بر همین اساس اندیشه را محصول تجلی حق تعالی و تأیید او می‌داند و آن‌چه که از نظر او مهم است در گذشتن از صورت بالفعل اندیشه و توجه کردن به باطن بالقوه آن است (۴۷-۱/۱۱۴۴). البته تفکر و نقش آن در رسیدن به معرفت پس از رعایت شرط تجرید و تأیید حق تعالی، در صورتی درست و منطقی است که در ذات مخلوقات و در جلوه‌های آفرینش باشد، در غیر این صورت تفکر در ذات حق شایسته نیست و گناه می‌باشد، زیرا «مرتبه ذات مقام سکوت است و فهم و عقل بشری عاجز از ادراک آن، بنابراین توصیه عرفا همگام با شرایط الهی، پرهیز از تفکر در ذات است. نهی در اینجا جنبه ارشادی دارد؛ یعنی این نهی برای آگاهاندن از این است که چنین امری نشدنی است.» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۷۸) این امر مأخوذ از کلام پیامبر (ص) است که فرمود: «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (عجلونی، ۱۳۵۱: ۳۱۱) شبستری می‌گوید:

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۱۲)

وی در ادامه دلایل بی‌حاصل بودن تفکر را در ذات حق تعالی در موارد زیر بیان می‌کند:
الف) قدیم بودن ذات حق و اینکه معلول هیچ علتی نیست:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

(همان، ۱۱۳)

مولانا نیز همین عقیده را دارد و می‌گوید:

تو ننگجی در کنار فکرتی نی به معلولی قرین چون علّتی

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳/۱۳۴۳)

ب) تجلی حق در کثرات:

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۱۴)

ج) تنزیه ذات حق تعالی:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

(همان، ۱۱۶)

بر همین اساس راه درست و منطقی، اندیشیدن در آلاء و نشانه‌های آفرینش است که این امر به‌نوبه خود به دو دسته تقسیم می‌شود:^۱

تفکر در آفاق:

مطابق این اصل سالک باید با دیده اعتبار در افلاک و انجم و مراحل سیر و احوال آنان و نیز اثرهایی که از آنان به عالم سفلی می‌رسد تعمق و تدبّر نماید تا کمال قدرت حق تعالی و انتظام نظام عالم هویدا گردد و به حقیقت نائل شود. شبستری می‌گوید:

مشو محبوس ارکان و طبایع برون آی و نظر کن درصنایع

تفکر کن تو در خلق سماوات که تا ممدوح حق گردی در آیات

(همان، ۱۱-۲۱۰)

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در این زمینه ر. ک: (فراسوی ایمان و کفر، ۴۱-۳۳۰)

وی همچنین در آیات (۳۷-۲۱۷) بیان می‌کند که تفکر در آفاق باعث می‌شود که متوجه این امر شویم که آفرینش حق بی دلیل نیست و در آفرینش هر موجودی حکمتی نهفته است. درقرآن کریم نیز همواره بر این مسئله تأکید شده است:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰)

تفکر در انفس:

بر مبنای این اصل، دل و روح انسان بدلیل جامعیت و گرایش به عالم معنا، جلوه‌گاه ذات حق تعالی و مظهر عین ظهور است، لذا با تفکر در اصل و اساس روح می‌توان به اسماء و صفات حق رهنمون شد و به حقیقت و معرفت رسید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر	که مادر را پدر شد باز مادر
جهان را سر به سر درخویش می‌بین	هر آنچ آید به آخر پیش می‌بین
در آخر گشت پیدا نفس آدم	طفیل ذات او شد هر دو عالم
نه آخر علت غایی در آخر	همی گردد به ذات خویش ظاهر؟

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶۲-۲۵۹)

خطاها یا موانع در رسیدن به معرفت

با توجه به اینکه طریق معرفت و راه‌های رسیدن به شناخت حق تعالی فراوان است، بنابراین شناخت ساده‌ترین و درعین‌حال کامل‌ترین راه، همواره آدمی را دچار حیرت و سردرگمی ساخته و منجر به انتخاب طرق ناصحیح و غیرذی‌نفع گردیده است. آنچه که در ادامه بررسی می‌شود مواردی است که مولانا و شبستری، هر دو، به معرفی و شرح آن‌ها در مثنوی و گلشن‌راز پرداخته‌اند.

اضداد

«فرمول اصلی جهان آفرینش، فرمول تضاد است و دنیا جز مجموعه‌ای از اضداد نیست. هستی و نیستی، حیات و موت، بقا و فنا، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی و بالاخره خوشبختی

و بدبختی در این جهان توأمند.» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۳) مولانا در ابیات (۹۲-۳/۹۹۰) بیان می‌کند که جزو تا کلّ تمام پدیده‌های هستی آکنده از تضاد است و این مسأله در تمام زوایای زندگی ما حضور دارد. شبستری نیز در ابیات (۳-۱۵۲) ترکیب عالم را از اضداد می‌داند و معتقد است که این اضداد تکمیل‌کننده یکدیگرند تا مخلوقات را به کمال برسانند. درحقیقت اساس معرفت هر چیزی به ضدّ آن است و مولانا در دفتر چهارم بیت (۱۳۴۶) و شبستری در گلشن‌راز بیت (۱۳۳) این مسأله را به‌خوبی بیان کرده‌اند. اما در باب حق‌تعالی از آنجایی که وجود پاک او از شراکت هر موجود دیگری در مقام ربوبیت، مقدّس و مبرّأ است، بنابراین ضدّ و ندی ندارد تا با توسّل به آن بتوان به وجود پاک حق پی‌برد و او را شناخت. امام علی(ع) در خطبه (۱۸۴) نهج البلاغه به این امر اشاره کرده و معتقد است که خداوند بین موجودات تضاد و مقارنه ایجاد کرده و برای ادراک آن‌ها جهازهای حسّ و شعور را پدید آورده است تا از این طریق معلوم شود که ادراک وجود او به‌وسیله آلت و محل نیست. مولانا در این زمینه می‌گوید:

نور حق را نیست ضدّی در وجود	تا به ضدّ او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصار ما لاتدرکه	و هو یدرک بین تو از موسی و که

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳-۲/۱۱۴۲)

ظهور جمله اشیا به ضدّ است	شبستری نیز می‌گوید:
چو نبود ذات حق را ضدّ و همتا	ولی حق را نه مانند و نه ندّ است
ندارد ممکن از واجب نمونه	ندانم تا چگونه داند او را
	چگونه داندش آخر چگونه؟

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۳-۹۱)

بنابراین فرمول تضاد در جهان آفرینش اگرچه یکی از طرق اساسی در شناخت مخلوقات و موجودات مادی به‌شمار می‌رود، اما در زمینه شناخت حق‌تعالی یکی از موانع محسوب می‌شود و ما را به معرفت نمی‌رساند.

استدلال یکی دیگر از موانع موجود در رسیدن به معرفت است. این اصل نه تنها باعث رسیدن به معرفت نمی‌شود، بلکه موجب گمراهی بیشتر نیز می‌گردد. شبستری می‌گوید فلاسفه و اهل استدلال با استفاده از دلیل و مدلول و قوانین منطقی، وجود واجب را به وسیله ممکن اثبات می‌کنند و یکی از مشکلاتی که در این زمینه برایشان پیش می‌آید گرفتار شدن در دور و تسلسل است و از آنجاکه میان واجب و ممکن مناسبت ذاتی نیست، زیرا ذات حق منزّه از تشبیه است، بنابراین به معرفت نخواهند رسید:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان
زامکان می‌کند اثبات واجب	ازین حیران شد اندر ذات واجب
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشته محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغّل	فرو پیچید پایش در تسلسل

(همان، ۹۰-۸۷)

وی در ادامه در بیت (۹۴) اهل استدلال را به کسانی تشبیه می‌کند که با نور شمع در جست‌وجوی خورشیدند، زیرا استدلالیون در اثر گرفتار شدن در دلایل و براهین و چرایی پدیده‌ها از حقیقت و اصل واقعیت دور می‌شوند؛ این درحالی است که بنا به گفته مولانا ذات حق و تجلی او دلیل بر وجود اوست و دیگر نیازی به براهین مادی در اثبات وجود حق نیست:

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رومتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱۷-۱/۱۱۶)

به عقیده شبستری قائلان به استدلال، چون هنوز به مرتبه شهود نرسیده‌اند، بنابراین نمی‌دانند که حق در ممکنات تجلی کرده و به آنان هستی بخشیده است و هرچه دلیل بیشتری به کار می‌برند، بیشتر از حق تعالی دور می‌شوند.^۱ بر همین اساس است که از لفظ «من» تعبیر به نفس

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در این زمینه ر. ک: (گلشن‌راز، ۱۰۱-۹۹)

ناطقه می‌کند و شبستری در پاسخ به آنان می‌گوید که بروید خود را بشناسید، در این صورت خواهید دید که مراد از «من» ذات واحد حق تعالی است که متعین به تعین شده و «جان و تن» به‌مثابه جزوی از اجزای آن حقیقت و مظهری از مظاهر آنند. مولانا در ابیات (۵۶-۲/۳۷۴۹) می‌گوید که «اهل استدلال سخن‌های دقیق و مستند به دلیل و برهان می‌گویند و ولع دارند که با این سخن‌ها گرهی از کار جویندگان بگشایند، اما به جایی نمی‌رسند و کار آن‌ها را به کار مرغی تشبیه می‌کند که در دام افتاده‌است و می‌تواند گره بندهای دام را باز کند، اما همواره باز می‌کند و دوباره می‌بندد تا ماهر شود و فراموش می‌کند که از دام گشوده باید گریخت. این مرغ بال و پر خود را آسیب می‌زند و آزاد نمی‌شود. اهل استدلال هم پس از همه کوشش‌ها باز اسیر سخن‌های دقیق خویش‌اند و به حق واصل نمی‌شوند.» (استعلامی، ۱۳۶۹: ۳۴۰) در حقیقت تلاش آن‌ها برای یافتن و رسیدن به حقیقت بیهوده‌است. البته علیرغم اینکه مولانا اهل استدلال را قبول ندارد، باین‌حال وجود استدلال را کاملاً نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است تا زمانی که سالک هنوز به‌مرحله کمال نرسیده، استدلال لازم است و طی طریق را بر او آسان می‌کند:

این دلیل راه، رهرو را بود کو به هر دم در بیابان گم شود
 واصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل و راهشان باشد فراغ

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۴-۲/۳۳۲۳)

بنابراین دلیل و استدلال هم تنها تا قبل از رسیدن به کمال و معرفت اهمیت دارد اما بعد از آن نه تنها باعث رسیدن به حقیقت نمی‌شود بلکه موجبات گمراهی بیشتر را فراهم می‌کند.

تقلید

یکی دیگر از مسائلی که در فرهنگ اسلامی و بالطبع در جهان‌بینی عرفانی به‌شدت نفی شده، جستجو و طلب‌کردن حقیقت از راه تقلید است؛ زیرا این امر باعث می‌شود که یک‌سری دستورات و قوانین مدون، بدون در نظر گرفتن درست بودن آن‌ها، در طلب‌کردن و یافتن حقیقت مورد تقلید و پیروی قرار بگیرد و چه بسا که انسان را به بیراهه کشانده و از راه حقیقت دور کند. مولانا می‌گوید از آن‌جا که ما حقیقت ادیان را به پیروی از گذشتگان و از راه

تقلید فرا گرفته‌ایم، بنابراین اطلاع چندان موثق و صحیحی از مذهب نداریم و از حقیقت و معنای واقعی آن غافلیم:

از پدر و ز مادر این بشنیده‌ای
لاجرم غافل در این پیچیده‌ای
گر تو بوی تقلید از این واقف شوی
بوی نشان از لطف چون هاتف شوی
(همان، ۱۵-۲/۵۱۴)

اگرچه تقلید یکی از موانع رسیدن به حقیقت و معرفت است، با این حال مولانا معتقد است تا زمانی که سالک به کمال نرسیده است با استفاده از تقلید می‌تواند تحت هدایت پیری راه‌دان و آگاه، به معرفت و شناخت خداوند برسد، اما پس از رسیدن به کمال دیگر تقلید جایز نیست:

گرنبینی آب، کورانسه، به فن
سوی جو آور سببو، در آب زن
چون شنیدی کاندرا این جو آب هست
کور را تقلید باید کار بست
جو فروبر، مشک آب‌اندیش را
تا گران بینی تو مشک خویش را
چون گران دیدی شوی تو مستدل
رست از تقلید خشک آن‌گاه دل

(همان، ۹-۳/۳۰۶)

وی در ابیات (۵/۱۲۷۳-۹۵) مقلدان را نکوهش می‌کند و می‌گوید که اینان معرفت و ادراک باطنی ندارند اما تظاهر می‌کنند که به معرفت رسیده‌اند، به همین دلیل سرشار از غرورند و اگر آن‌ها را از جهالتشان آگاه کنند متنبه نمی‌شوند. علاوه بر این اشاره می‌کند که این‌ها اگر به ظاهر هم آگاه باشند، نیروی ذهنیشان را صرف اشکال گرفتن و دلیل آوردن می‌کنند. همچنین در ابیات (۴/۲۱۷۲-۷۴) آنان را به ظاهر بینی متهم کرده و می‌گوید تنها در جستجوی دلیل‌اند، نیز در ابیات (۲/۴۸۵-۹۵) می‌گوید که این‌ها برای علایق دنیوی بی‌تابی می‌کنند و از حقیقت غافلند و نام خدا را وسیله‌ای برای بهره‌گیری از منافع دنیوی قرار می‌دهند و در طریق حق نیستند. شبستری نیز مقلدان را پای‌بند حلقه دلایل و تقلید خویش می‌بیند و می‌گوید:

چو محبوسان به یک منزل نشسته
به دست عجز پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبار
نمی‌داری ز جهل خویشتن عار

دلیران جهان آغشته در خون تو سر پوشیده ننهی پای بیرون
چه کردی فهم از این دین العجایز که بر خود جهل می‌داری تو جایز

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸۴-۱۸۱)

بنابراین تقلید نیز همانند استدلال تا قبل از رسیدن سالک به کمال اهمیت دارد و می‌تواند به عنوان یک ابزار در جهت نیل به حقیقت محسوب شود، اما پس از آن یکی از موانع است و نمی‌تواند ما را به حقیقت و معرفت حق تعالی برساند.

نتیجه‌گیری:

بر اساس آنچه گفته شد در می‌یابیم که:

۱) معرفت و خداشناسی یکی از نقاط کلیدی در فهم جهان‌بینی وحدت‌گرا و کل‌نگر مولانا و شبستری است.

۲) هر دو عارف در بیان این مسأله به راه‌های گوناگون موجود در ادیان و مکاتب مختلف بشری اشاره داشته و مزایا و معایب هرکدام را مورد تحلیل و بررسی دقیق و عمیق قرار داده‌اند.

۳) هر دو پس از بررسی تمامی جوانب، طریق مکاشفه را از سایر طرق برتر و بالاتر دانسته‌اند؛ چرا که جایگاه معرفت و کلید خودشناسی در قلب و نهاد آدمی است. در نتیجه از هرگونه شایبه‌ای، در صورت رعایت شرایط خاص مربوط به تجرید، پاک و مبرا است و منجر به رسیدن به یقین و تصدیق محض در شناخت حق و اثبات وجود او می‌شود.

۴) با توجه به دیدگاه هر دو در استناد به مکاتب مختلف، به نظر می‌رسد طریق عرفان و تصوف و سیر و سلوک عارفانه را در رسیدن به کمال و شناخت حق تعالی بر سایر طرق مقدم دانسته و معرفت خداوند را یک حس عارفانه می‌دانند.

۵) به عقیده آنان (مولانا و شبستری) اگرچه معرفت امری ازلی و قدیم است و از ابتدای خلقت با آدمی بوده و هست، با این حال اصلی نسبی است و نمی‌توان به کمال آن نایل شد؛ زیرا عقل محدود و متناهی، گنجایش ادراک نامحدود و نامتناهی را ندارد و نمی‌تواند به کنه ذات خداوند پی ببرد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، تصحیح: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: انتشارات کارنامه، چاپ چهارم.
- ۵- استعلامی، محمد، (۱۳۶۹)، مثنوی معنوی، تهران: انتشارات زوار، چاپ ششم.
- ۶- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۲)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم.
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، سرنی، تهران: انتشارات علم، چاپ پنجم.
- ۹- عجلونی، اسماعیل، (۱۳۵۱)، کشف الخفا و مزیل الألباس، بیروت: انتشارات دار السلام، چاپ سوم.
- ۱۰- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
- ۱۱- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۵)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- ۱۲- لاهیجی، محمد، (۱۳۸۵)، مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار، چاپ ششم.
- ۱۳- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۵)، فراسوی ایمان و کفر، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۱۴- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.