

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۱۳

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۲۵

سال هفدهم، شماره ۶۷، بهار ۱۴۰۰

مقاله پژوهشی

[DOR:20.1001.1.2008.0514.1400.17.7.9.7](https://doi.org/10.1.1.2008.0514.1400.17.7.9.7)

شگردهای معرفتی و مفهوم خدا از دیدگاه مولوی

علی ابوالحسنی^۱

چکیده

دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی درباره مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخورداری وی از میراث متنوع مشرب‌های کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینیان، اهمیت دارد. مولانا معتقد است که در پس همه پدیده‌های این عالم، وجودی است کامل، آگاه، نامتناهی و دارای همه صفات و اسمای حسنی. مولوی این وجود را خدا می‌نامد. خداوند منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. خداوند خالقی است که همه کاینات را از «عدم» و فقط به اراده خویش آفریده است. کانون و محور اندیشه مولانا، خداوند «فعال ما یشاء» و قادر مطلق است. انسان مورد نظر مولوی، موحد و یگانه‌پرست است. او محو در صفات و اسمای خداوند است. این انسان برای پیروزی بر تعارضات درونی و تمایلات حیوانی، همواره در جهاد و مبارزه با خود است. سلوک عرفانی، عبادت عاشقانه و خودسازی، توشه راه اوست. او به عشق و محبت الهی همه مخاطرات «سفر الی الله» را پذیرفته، دم به دم خود را به حوزه جاذبه ربوبی نزدیک می‌سازد. بدین ترتیب مولانا با استفاده از زبان بلند عرفان و هنر، صنعت شعر و نثر روح‌نواز، دیدگاه خود درباره خدا، جهان و انسان و رابطه آن‌ها را بیان می‌کند. در این پژوهش تلاش گردیده است تا با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای به بررسی موضوع انواع معرفت و مفهوم خدا از دیدگاه عرفانی مولوی، پرداخته شود و نویسنده در این نوشتار، به تحلیل بیشتر شیوه‌های معرفت و شناخت خدا پرداخته است.

کلید واژه‌ها:

خداشناسی، صفات خدا، عرفان، مولانا، معرفت.

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Ali.abolhasani@pnu.ac.ir

پیشگفتار

معرفت در لغت به معنی شناخت است و در اصطلاح اهل عرفان، شناخت خود و جز خود به گونه‌ای که هست، یعنی با نیروی معرفت می‌توان حق را از باطل تمیز داد و با قوه حاصل شده از آن به اسرار حیات پی برد. معرفت، علم به اسراری است که جز با تزکیه و تصفیه دل از اشتغال غیر حق و شایبه و تردید علوم حسی بر قلب صاحب معرفت پدید نمی‌آید.

شناخت خداوند مسأله‌ای همزاد با تأملات بشر است. تأملات فلسفی در امکان و چگونگی شناخت خداوند که از گذشته، شکل مدون‌تری یافته است، دانشمندان را به گروه‌های مختلفی چون معطله و مایوسان از شناخت عقلی خدا، شبیه‌گرایان، مؤوله پیروان الهیات سلبی و امثال آن‌ها تقسیم کرده است. امکان شناخت خدا و امکان سخن گفتن از خدا مسئله دیرین اما زنده تأملات فلسفی در مشرب‌های مختلف است. عجز از شناخت خداوند در بسیاری از این تأملات منعکس شده است.

افلاطون گفته است: «پیدا کردن صانع و سازنده جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد». (افلاطون، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۷۲۴-۱۷۳۶)

افلوپین هم گفته است: (نه مفهومی از خداوند هست و نه دانشی برای شناخت او) (افلوپین، ۱۳۷۰، ج ۲ انثاد پنجم رساله چهارم فقره دوم)، کانت: «وجود خدا به وسیله عقل قابل اثبات و رد نیست»: (کانت، ۱۳۶۷، ۲۰۸). تیلیخ: «خدا برای تفکر، واقعیت غیر قابل تفکر است که من ذاته، فی ذاته و لذاته است» (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۳۱۵/۱-۳۱۸). نمونه‌هایی از فیلسوفانی هستند که علی‌رغم گوناگونی مشرب‌ها و روی آوردها با مسئله امکان شناخت خدا به معنای فلسفی کلمه درگیر بوده‌اند. تمایز شناخت هویتی و شناخت اسما و صفات یکی از راه‌های حل مسئله است که نزد حکما و متکلمان مسلمان رواج یافت. تنزیه‌گرایی و شبیه‌گرایی و جمع بین این دو نیز سه رهیافت عمده و رایج است. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۶۹).

مولانا جلال‌الدین بلخی نیز در تأملات خود با مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا درگیر بوده است. وی به دلیل کثرت‌گرایی روش‌شناختی و تساهل در مواجهه با مشرب‌های مختلف از میراث متنوع بشری در مسئله یاد شده بهره‌مند شده است.

مولوی معتقد است که برای شناخت خدا راه‌های فراوانی وجود دارد، ولیکن او به شناخت از طریق حواس ظاهری اعتماد ندارد او با ذکر داستان «فیل هندوان در تاریکی» به ناتوانی حواس ظاهری در شناخت حقیقت اشاره می‌کند. به عقیده مولوی حواس بشری از درک حقیقت و توصیف آن ناتوان است.

معرفت و شناخت مولوی به خدا، آمیزه‌ای از مباحث فطری و استدلالی و شهودی است. البته نه از سنخ استدلالات اهل کلام و فلسفه، چرا که توحید مولوی هرگز از دایره فطرت الهی انسان بیرون نرفته است.

مولوی در عالی‌ترین مرتبه خدانشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هر کسی می‌تواند بی‌واسطه، خدا را به شهود قلبی خود بشناسد؛ بنابراین توحید شهودی مولوی و عرفای هم‌مشرک او با توحید عقلانی و استدلالی حکما و فلاسفه فرق دارد. اشراق او اشراق قلبی است به عقیده مولوی حق تعالی در همه مظاهر هستی ظاهر و آشکار است و مانع شهود و دیدار ما، نَفْسِ ظَلَمْتِ گستر تاریک ماست که ما را از دیدار حقیقت ناتوان می‌سازد.

۲-۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

از مهم‌ترین مسائل ریشه‌ای و اعتقادی قرآن کریم که پیش از سایر مسائل مورد توجه قرار گرفته است؛ اعتقاد تحقیقی به توحید است. خدای سبحان به پیامبر (ص) فرمود: *فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* (محمد/۱۹). ما نیز که امت پیامبر هستیم. در توحید پژوهی می‌بایست بدان حضرت تمسک جویم که فرمود: *«الْقَدَّ كَانْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»* (احزاب/۲۱) و اگر معذور نباشیم، حتماً وزر و گناهِش را به دوش خواهیم کشید؛ همچنین در رفعت مکانت توحید پژوهی بس که سید کائنات فرمود: *«مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا اخْلَاصُهَا؟ قَالَ انْ تَجْرِعْ عَنِ الْمَحَارِمِ»* بنابراین بر اساس قرآن و سنت از وظایف خطیر هر مسلمانی مبدأ شناسی (توحید نظری) و آموختن چگونگی بار یافتن به مقام خلافت الهی و مظهر صفات جمال و جلال شدن است و از همین روست که همه بزرگان نحوه آغاز کتاب خود، این پیام بزرگ (توحید عملی) فطری را گنجانده‌اند و به بیانی ارادت خود را به ساحت این مفهوم با عظمت ابراز نموده‌اند.

۳-۱. پیشینه تحقیق

توحید پژوهی از دیرباز دغدغه دین‌پژوهان بوده و در این باب آثار گران‌سنگی و سودمندی با رویکردهای مختلف پدید آمده است. در مورد مبحث توحید در مثنوی، اگرچه تحقیقات شروع و حواشی و تفسیرهای مختلفی با محوریت مثنوی انجام شده است؛ لکن در مورد توحید در مثنوی تنها به دو اثر، «خدانشناسی در مثنوی»، (۱۳۹۰)، از قادر فاضلی و «کلام در کلام مولوی»، (۱۳۷۹)، از

جلیل مشیدی می‌توان اشاره کرد. نگارنده در این کتاب ابتدا مقدماتی درباره هر مبحث کلامی بر اساس آرای متکلمان آورده، سپس آرای مولوی (جلال‌الدین محمد بلخی) را ذکر نموده و طی آن نمونه‌های توارد، تشابه یا افتراق سخن مولوی را با متکلمان فرقه‌های اسلامی فراهم آورده است. از این رو، جای‌جای کتاب را با شواهد متعدد، از جمله اشعار مولوی مشحون ساخته است.

همچنین مقاله، «توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری»، از مرتضی شجاری چاپ شده در مجله اندیشه نوین دینی می‌توان اشاره کرد. آنچه موجب تمایز تحقیق حاضر با پژوهش‌های یاد شده می‌شود؛ این است که تاکنون هیچ پژوهشی در رابطه با انواع معرفت و مفهوم خدا از دیدگاه عرفانی مولوی صورت نگرفته است؛ بنابراین تحقیق حاضر در این زمینه برای اولین بار صورت می‌گیرد و نوآورانه است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. مفهوم خدا از دیدگاه مولوی

با همه محدودیت‌هایی که بشر برای ادراک ذات خدا پیش رو داشته ولیکن همواره درصدد ارائه مفهومی برای خدا بوده است. هر کسی می‌کوشد تا خدای ناشناخته را تعریف کند. فیلسوف تعریفی می‌دهد، دیگری قول او را جرح می‌کند و سومی منکر هر دو می‌شود. در آثار نویسندگان برای «خدا» از نظر لغوی تعریف‌های متفاوتی بیان شده است.

آنچه درباره این مفهوم در تفسیر کبیر -بزرگ‌ترین تفسیر عقلی در تاریخ اسلام - مطرح شده چنین است: «اینکه در فارسی «ذات باری» را خدا می‌گویند، به سبب آن است که حق تعالی به ذات خویش واجب است، چه خدای در پارسی مرکب است. از «خود» که معنی آن ذات شئی و نفس و حقیقت آن است و از «آی» که به معنی جاء است. پس وقتی می‌گوییم خدای، یعنی آنکه به نفس خویش در وجود آمد. بدین تفسیر که دادیم خدای در فارسی همان واجب‌الوجود در تازی و در کلام فلاسفه است» (رازی، ۱، ۱۳۸۲: ۴۲).

نیز برخی درباره لفظ «الله» اختلاف کرده‌اند و در تعریف اسم شریف «الله» گفته‌اند: اسمی است عربی و مشتق که بر ذات الهی علم شده است؛ اما در اشتقاق آن نیز اقوالی گونه‌گون آمده است. گفته‌اند «اصل آن إله است، آنگاه همزه آن حذف شده و الف و لام بر آن داخل شده و اختصاص به باری تعالی یافته است و به سبب همین اختصاص گفته است «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؟» (مریم/۶۵). آیا او را [در آفریدگاری و معبودی] همانمی [و همتایی] می‌دانی؟ و أَلَهُ فَلَانِي يَا لَهُ: عَبْدًا؛ فَلِإِلَهِ عَلِي هَذَا هُوَ الْمَعْبُودُ؛ و گفته‌اند: اصل آن از أَلَهُ يَا لَهُ است یعنی تَحْيِيرٌ و این برای آن است که چون بنده درباره صفات او بیندیشد در آن‌ها حیران بماند و برای همین است که روایت شده است «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ

الله و لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ؛ و گفته‌اند: اصلِ آن از لَاءِ يَلُوهُ لِيَاها است، یعنی اِحْتَجَبَ و گفته‌اند این اشاره است بدان چه خود می‌گوید «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام/۱۰۳). (راغب اصفهانی، ۱۹۶۱: ۲۲).

مولوی به نقل از سیبویه خدا را آن معنی یا ذاتی می‌داند که مردمان در نیازمندی، ترسان و نالان نزد او می‌روند؛ و نیازهای خود را از او می‌جویند.

مَعْنَى «اللَّهُ» كَفَتِ أَنْ سَأَلْتَهُ	يُؤَلِّهُونَ فِي الْحَوَائِجِ هُمْ لَدَيْهِ
كَفَتِ إِلَهِنَا فِي حَوَائِجِنَا إِلَيْهِ	وَ التَّمَسُّنَا وَ جَدْنَا هَا لَدَيْهِ
صد هزاران عاقل اندر وقت دزد	جمله نالان پیش آن دینان فرد
در گهگی را کآزمودم در کرم	حاجت خود را بدان جانب برم
هین از او خواهید نه از غیر او	آب در یم جو مجو در خشی جو
ور بخواهی از دگر هم او دهد	بر کف میلش سخا هم او نهد

(مثنوی، ۷۲/۴-۱۱۶۹)

و این معنا مأخوذ است از معارف: «معنی الله آن است که مَفْرَعِ خلق باشد که یفزعون الیه فی النوائب و يرجعون الیه عند الحوائج» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۳۳)؛ یعنی خدا آن مفهومی است که پناهگاه مردمان است و آنان در سختی‌ها، نیازمندی‌های خویش را به سوی او می‌برند.

واژه «خدا» در میان مردمان با الفاظ متفاوتی بیان می‌شود. ولیکن این الفاظ متفاوت برای نامیدن یک معنی به کار می‌رود، چنانکه در فتوحات می‌خوانیم: «ترکیب حروف آن بر حَسَبِ زبان و معنایی که مایه نامیدن او به آن اسم می‌گردد، نزد آفریدگان معقول و مفهوم است؛ و به همین دلیل تازی می‌گویند: یا الله، پارسی او را می‌گویند: ای خدای رومی او را می‌گویند: ای ایشا؛ و ارمنی او را می‌گویند: ای اصفاح؛ و ترکی او را می‌گویند: ای تنکری؛ و فرنگی می‌گویند: ای کریتور؛ و حبشی او را می‌گویند: ای واقعی» (ابن عربی، ۱۹۶۷: ۳۶۰) و این‌ها الفاظ متفاوتی هستند برای یک معنی و این همان است که مولوی به بیان دیگر در تمثیل «منازعت چهار کس جهت خریدن انگور که هر یکی آن را به نام دیگر فهم کرده بود» شرح می‌دهد که بیشتر اختلاف مردم از توجه نکردن به معنی و مشغول شدن به ظاهر است. می‌گوید:

در گذر از نام و بنگر در صفات	تا صفات ره نماید سوی ذات
اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون به معنی رفت آرام اوفتاد

چارکس را داد مردی یک درم آن یکی گفت این به انگوری دهم
 آن یکی دیگر عرب بد گفت لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا
 آن یکی ترکی بُد و گفت ای گُزُم من نمی خواهم عنب خواهم اژُم
 آن یکی رومی بگفت این قیل را ترک کن خواهم من استافیل را
 در تنازع دست بر هم می زدند که زسر نامها غافل بُدند
 مشت بر هم می زدند از ابلهی پُر بدند از جهل و ز دانش تهی
 صاحب سَرّی عزیزی صد زبان گر بُدی آنجا بدادی صلحشان
 پس بگفتی او که من زین یک درم آرزوی جمله تان را می خرم
 (مثنوی، ۲/۳۸۰)

۲-۲. معرفت خدا

برای تحقیق درباره شناخت خداوند در ذهن انسان نمی توان به یی اصل و منشأ واحد قائل شد. در تورات خدا در رعد و برق سخن می گوید، فراتر از زمان تورات، به وقایع خارق العاده و حوادث طبیعی که نشان دهنده وجود و حضور خدایان است، برمی خوریم. گذشته از این باید به پدیدارهای اخلاقی و اجتماعی و اوامر و نواهی وجدان التفات کرد؛ اما آنچه در این بخش از رساله بدان پرداخته ایم، راههای شناخت و معرفت خداست از دیدگاه مولوی است و به اختصار می گویم که: مولوی اشکال معرفت را نامحدود تلقی می کند، به عقیده وی راههای معرفت و شناخت بی نهایت است و هر کس با در نظر گرفتن استعدادهای درونی خویش می تواند راهی به سوی حق بیابد. همان گونه که در روایات اسلامی آمده است: «الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ». مولوی می گوید:

چونکه من از دست شدم در ره من شیشه منه هر چه نهی پا بنهم هر چه بیابم شکم
 (دیوان کبیر، ۳۶۲)

«کوزه ادراکها تنگ تر از تنگناست.» ولیکن آحاد بشر با همه محدودیت های فکری خود در پی شناسایی معبود خویش اند و هر یک از طریقی به سوی آن یگانه ره می پویند، چنانکه در جایی می گوید: «اگر راهها مختلف است اما مقصد یکی است، نمی بینی که راهها به کعبه بسیار است؛ برخی از دریا و بعضی از خشکی. اگر به راهها نظر می کنی اختلافی عظیم پیداست، اما چون به مقصد نظر می کنی همه یگانه اند. چون به کعبه رسیدند معلوم شد آن جنها در راه بود مقصود یکی

است.» (مولانا، ۱۳۸۴: ۱۲۷).

معرفت و شناخت مولوی به خدا، آمیزه‌ای از مباحث فطری و استدلالی و شهودی است. البته نه از سنخ استدلالات اهل کلام و فلسفه، چرا که توحید مولوی هرگز از دایره فطرت الهی انسان بیرون نرفته است.

برای رسیدن به معرفتی که مورد نظر مولوی است و آن معرفت شهودی یا شهود قلبی است، ابتدا انواع معرفت را از دیدگاه مولوی بررسی می‌کنیم تا به بهترین نوع از معرفت از نظرگاه وی دست یابیم. انواع معرفت از نظر وی عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. معرفت حسی

مولوی ادراک حسی را در توصیف خدا ناتوان می‌داند و با ذکر تمثیل فیل در شهری که مردمان آن کور بودند، کوشش بشر را برای توصیف ذات الهی باطل می‌شمارد. مولوی «داستان فیل در خانه تاریک» را از سنایی گرفته و بدین‌سان بیان می‌کند:

پیل اندر خانه تاریک بود / عرضه را آورده بودندش هُنود
از برای دیدنش مردم بسی / اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود / اندر آن تاریکی اش کف می‌سود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد / گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید / آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی کف را چو بر پایش بسود / گفت شکل پیل دیدم چون عمود
همچنین هر یی به جزوی که رسید / فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظر گه گفتشان شد مختلف / آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی / اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(مثنوی، ۶۹/۳-۱۲۵۹)

در این داستان تمثیلی علاوه بر ناتوانی ادراک حسی در توصیف ذات الهی، خطاهای شناخت به دلیل جزئی‌نگری و تجزیه کردن امور و پدیده‌ها مطرح شده است. شناخت یک پدیده، مستلزم شناخت ابعاد آن و همبستگی‌هایش با پیرامون خود و با پدیده‌های دیگر است.

این‌همه خوش‌ها ز دریایی است ژرف / جزء را بگذار و بر کل دار طرف

(مثنوی، ۹۸۸/۳)

به عقیده مولوی حس آدمی به دلیل محدودیت خود بُعد وحدت جوئی آدمی را اشباع نمی‌کند؛ بنابراین آدمی باید برای رسیدن به عالم توحید به معرفت حسی اعتماد نکند:

ز آن سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران
(مثنوی، ۳۰۹۹/۱)

۲-۲-۲. معرفت فطری

انسان به حکم غریزه‌ای فطری که در نهاد او متمکن است، همیشه به بی عقیده روحانی گرایش دارد. آحاد بشر به هر مرحله از مدنیت که رسیده‌اند و به هر نژادی که منتسب بوده‌اند، دغدغه‌ای باطنی در ضمیرشان موجود بوده و هست که منتهی به اعتقاد به غیب می‌شود و به صورتی از صور ایمانی درمی‌آید و این غریزه فطری یا فطرت حالت یا هیأتی است که برای پذیرش هر دینی در انسان تعبیه شده است. «الْفِطْرَةُ هَيْأَةٌ مَّتَّهِيَاءٌ فِي الْإِنْسَانِ لِقَبُولِ آيَةٍ دِينٍ» (جرجانی، ۱۹۷۸: ۱۷۱) خدا در دل بشر میلی طبیعی بشناخت خود نهاده است که آن را شناخت فطری گویند؛ اما این شناختی که ما از خدا می‌یابیم، مانند شناخت ما از موجودات دیگر نیست، زیرا هستی او با هستی همه موجودات دیگر اختلاف دارد و ممکن نیست که ذات او را بدانچه موجودات دیگر را بدان وصف می‌کنیم توصیف کنیم.

این شناخت در آحاد مختلف بشری متفاوت است. از این نظر مولوی معتقد است که مؤمن و مسیحی و یهودی و کافر و زرتشتی همگی به دلیل فطرت خویش رو به سوی خداوند یکتا دارند. معبود کل، حقیقتی است که حق است و گرچه حقیقت یکی بیش نیست و راه‌ها همه به سوی او ختم می‌شود ولیکن بعضی راه را گم کرده‌اند.

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مُغ جمله را رؤسوی آن سلطان آغ
(مثنوی، ۲۴۱۹/۶)

پس حقیقت، حق بود معبودِ کُلِّ کز پی ذوق است سیرانِ سُبُلِ
لیک، بعضی رؤسوی دم کرده‌اند گر چه سر اصل است، سر گم کرده‌اند

(مثنوی، ۳۷۵۵/۶)

۳-۲-۲. معرفت استدلالی

مولوی یکی از راه‌های معرفت را استدلال عقلی می‌داند و بیان می‌کند همان‌طور که گوش و چشم و دهان و تناسبی که میان آن‌هاست نشانی از خالق خویش دارد. وجود مخلوقات دلیلی بر

وجود خالق است و مصنوع بی صانع پدید نمی‌آید.

جیم گوش و عین چشم و میم فم
کی بود بی کاتبی‌ای متهّم
پس یقین در عقل هر داننده هست
اینکه با جنبنده جنباننده هست
گر تو او را می‌بینی در نظر
فهم کن آن را به اظهار اثر
(مثنوی، ۱۵۲/۴)

یکی از شیوه‌های شناخت را از اثر پی به منتر بردن و از مصنوع پی به صانع بردن دانسته‌اند ولیکن مولوی این شیوه از معرفت را نیز بسنده نمی‌داند و بیان می‌کند که عقل (عقل جزوی) از معرفت خدا عاجز است؛ زیرا هر علمی وابسته مقایسه و تقابل اضداد است؛ اما خدا کلّ وجود است و هیچ چیز بیرون از او نیست تا بتوان او را در مقابله با آن شناخت.

پس نهانی‌ها به ضدّ پیدا شود
چونکه حقّ را نیست ضدّ، پنهان بود
(مثنوی، ۱۱۳۱/۱)

برای نشان دادن عجز عقل جزوی، مثالی از خلقت عیسی مسیح می‌آورد که عقل جزوی از فهم و ادراک اموری از این قبیل عاجز و ناتوان است:

درون سینه چون عیسی نگاری بی‌پدر صورت
که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بوعلی سینا
(دیوان کبیر، ۲، ۱۳۸۶: ۱۶۸۲)

مولوی در هر چیز «او» را می‌جوید و «او» را همه‌جا می‌یابد. می‌گوید عقل باید مست شود تا از استدلال‌رهایی یابد، آن‌کس که مست یار است دیگر پایبند استدلال عقلی نیست.

آنکه بی باده کند جان مرا مست کجاست
وان که بیرون کند از جان و دلم دست کجاست
آنکه جان‌ها به سحر نعره زنند از او
وانکه ما را غمش از دست بردست کجاست
جان جان است و گر جای ندارد چه عجب
اینکه جا می‌طلبد در تن ما هست کجاست
پرده روشن دل بست و خیالات نمود
وانکه در پرده چنین پرده دل بست کجاست
عقل تا مست نشد چون و چرا پست نشد
وانکه او مست شد از چون و چرا رست کجاست
(دیوان کبیر، ۱۳۶۳، ۴۱۲/۱)

بدین ترتیب مولوی انواع معرفت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: معرفت‌های جزئی را محصول حواس و عقل جزوی و معرفت کلی را نتیجه شهود و ترکیه نفس و تکامل روحی می‌داند:

بحث عقل و حس اثر دان یا سبب بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب

(مثنوی، ۱۵۰۶/۱)

جان شو و از راه جان جان را شناس یار بینش شونه فرزند قیاس

(مثنوی، ۳۱۹۲/۳)

۲-۲-۴. معرفت بی واسطه و شهودی

مولوی در عالی‌ترین مرتبه خدانشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند. «آنچه صوفیان معرفت شهودی می‌خوانند چیزی مشابه با گُنوس در آیین هلنیستی است و آن عبارت است از تجربه‌ی سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منور گردیده است» (خلیفه، ۱۳۸۹: ۳۵).

عارفان شناخت شهود قلبی را بر تمام روش‌ها ارجح دانسته‌اند و این «شناختی است که از عالم حس برکنار است و بر اساس عبادت و ریاضت به دست می‌آید» (شایان مهر، ۱۳۸۰: ۳۴۸).

بدون شک عقل و قلب انسان از منابع معرفت بشر است. انسان برای شناخت هم به دریافت‌های درونی و هم به آگاهی‌های عقلانی نیاز دارد.

آنچه بیان آن ضروری به نظر می‌رسد، این است که «قلب» در نظر صوفیه تنها محل محبت و عاطفه نیست، بلکه مرکز ذوق و ادراک نیز بشمار می‌آید. آنچه موجب شده که عرفای اسلامی قلب آدمی را به عنوان مرکز ذوق و ادراک بشمار می‌آورند، چیزی جز پیروی از آیات شریفه قرآن مجید نمی‌باشد.

روش معرفتی مولوی از کشف و شهود عالی برخوردار است. به عقیده وی برای رسیدن به معرفت شهودی باید به ریاضت و تصفیه درون همت گماشت، آنگاه که دل از هواجس نفسانی صاف شد، خواهد دید که هر چه هست، صانع است و مصنوع پرتوی از اوست.

آینه دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را

(مثنوی، ۷۳/۲)

«هر کس که به مرتبه کشف رسد و حجاب تعین را از پیش دل برگیرد، حق را در تمام مراتب وجود مشاهده می‌کند و آفتاب حقیقت را در هر وجود متعینی، قائم و تابناک می‌بیند و در بند صورت نمی‌ماند» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۱۷).

شگردهای معرفتی و مفهوم خدا از دیدگاه مولوی / ۱۵۷

هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر سینه ببیند آفتاب

(مثنوی، ۱۳۹۹/۱)

اشراق او اشراق قلبی است. به عقیده مولوی حق تعالی در همه مظاهر هستی ظاهر و آشکار است و مانع شهود و دیدار ما، نفسِ ظلمت گستر تاریک ماست که ما را از دیدار حقیقت ناتوان می‌سازد می‌گوید:

آفتابی در سخن آمد که خیز که برآمد روز برجه کم ستیز
تو بگویی «آفتابا کو گواه؟» گویدت «ای کور از حق دیده خواه»
روز روشن هر که او جوید چرا عین جستن کوریش دارد بلاغ
در میان روز گفتن «روز کو؟» خویش رسوا کردن است ای روزهو

(مثنوی، ۲۷۱۹/۳)

مراد مولوی از معرفت شهودی، این است که هر کسی می‌تواند بی‌واسطه، خدا را به شهود قلبی خود بشناسد؛ بنابراین توحید شهودی مولوی و عرفای هم‌مشرک او با توحید عقلانی و استدلالی حکما و فلاسفه فرق دارد. به عقیده مولوی بهترین روش شناخت آن است که خدا را به خودش بشناسیم، می‌گوید:

بس بود خورشید را رویش گواه ای شیء اعظم الشاهد: إله

(مثنوی، ۱۱۶۱/۱)

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

(مثنوی، ۱۱۶۱/۱)

این مفهوم را در آثار بسیاری از بزرگان، عرفا و فلاسفه می‌یابیم. چنانکه امام علی می‌گوید:
«اعرفوا الله بالله...» خداوند را به وسیله خود خدا بشناسید.

ذوالنون مصری گفته است «عَرَفْتُ رَبِّي وَ لَوْ لَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي» (قشیری، ۱۹۴۷: ۱۴۲)

پروردگارم را به پروردگارم شناختم و اگر پروردگارم نبودی پروردگارم را نشناختمی.

این‌همه، اقتباس است و یا تلمیح است به آیه ۵۳ از سوره فصلت (۴۱) که گوید «أَوَلَمْ يَكْفِ رَبِّي أَنَاةَ عَلِيٍّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» آیا بسنده نیست که پروردگار تو بر همه چیزی گواه است؛ یعنی حق بر هستی خود گواه است؛ و از اینجاست که گفته‌اند «سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْأَهْوَى» و در همین معنی گفته شده است:

چو برون آمدی ز جسم و ز جای پس بینی خدای را به خدای

(سنایی، ۱۳۸۵: ۶۷)

ملّاصدرا (فوت، ۱۰۵) از این معانی «برهان صدیقان» را پرداخته است؛ و خلاصه آن این است که «استوارترین برهان‌ها و شریف‌ترین آن‌ها برهانی است که در آن حدّ وسط حقیقه چیزی جز او نیست و راه به مقصود همانا عین مقصود است؛ و این راه راه صدیقان است؛ کسانی که بر او از ذات او گواه می‌آورند... و این حجّت در غایت متانت و قوّت است و اصل آن به ریشه طریقه اشراقیان نزدیک است؛ که بر قاعده نور استوار است. البته اصل این برهان از خود صدر الدّین شیرازی نیست، بلکه از اخوان الصفا است در رسائل (۴۸-۴۷/۳، خیر الدّین زرکلی) و شرح اشارات ابن سینا (۱۱۹/۳، چاپ دکتر سلیمان دنیا)؛ و او تنها این برهان را بسط داده و پرورانده است (حلبی، ۱۳۸۶: ۴۹۸).

هر چه جز عشق خدای احسن است گر شکر خواری است آن جان‌کندن است
از خدا غیر خدا را خواستن ظن افزونیست و کُلی کاستن!

(مثنوی، ۷۵/۵-۷۷۳)

۲-۲-۵. معرفت یادآوری است

برخی از اندیشمندان چون: افلاطون، ابن عربی و مولوی، معرفت را یادآوری دانسته‌اند. «إننا الإنسان عالم بالذات، إلا أنه ينسى فكل علم يحصل هو تذكّري، ولا يشعر به أنه تذكّري إلا أهل الله والعارِفون...» (ابن عربی، ۱۹۷۶: ۴۱۵) بی‌گمان آدمی بالذات و در سرشت خود عالم است، جز اینکه فراموش می‌کند، پس هر دانش و معرفتی که برای او حاصل می‌گردد همانا یادآوری است و بدین معنی که معرفت یادآوری است، آگاهی نمی‌یابد، مگر مردان خدا و عارفان این معنی که علم یادآوری است، نظّر افلاطون بوده است، به عبارت دیگر، افلاطون معتقد بوده است که: معرفت امری ابتدا به ساکن نیست و در واقع یادآوری اموری است که قبلاً دانسته بوده‌ایم، ولی بر اثر گرفتاری در عالم متغیّرات و جهان مادی گرد فراموشی بر روی آن‌ها نشسته است، ولی بر اثر تدریب ذهن و تهذیب نفس، در دوره حیات، معارف و شناخته‌های پیشین خود را بیاد می‌آوریم.

و این برخلاف نظر شاگرد او ارسطو است که معتقد بوده: علم کسبی و آموزشی است و انسان وقتی به جهان می‌آید ذهن او همچون لوح ساده‌ای است که بر آن هیچ نقشی نیست و آدمی به تدریج و اندک‌اندک دانش می‌آموزد و از جزئیات و محسوسات با کسب و تعلّم به درک کلیات و امور معقول می‌رسد.

در این مبحث، مولوی هم به همین عقیده افلاطون بوده است، چنانکه در آن ابیات مشهور می‌گوید که «ارواح پیش از آن‌که در بدن‌ها درآیند اجزاء آدم بودند و در بهشت به سر می‌بردند و آوازهای ملکوتی می‌شنودند. اکنون که آن ارواح در بدن‌ها اسیرند در شوق رسیدن بدان عالم و شنیدن آن آوازه‌ها ناله سر می‌دهند» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

نالۀ سُـرنا و تهدید دُـلّ	چیزکی ماند بدان ناقور کُلّ
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها	از دوارِ چرخ بگـرفتم ما
بانگِ گردش‌های چرخ است اینکه خلق	می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند که آثار بهشت	نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت این لحن‌ها بشنوده ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی	یادمان آید ز آن‌ها اندکی

(مثنوی، ۴/۴۰-۷۳۶)

معرفت تنها به عنایت حق ممکن می‌گردد.

گفته‌اند «کارها به عنایت است و باقی همه حکایت» (انصاری، ۱۳۵۸: ۱۸۱) در نظر مولوی اساس ایمان و شناخت خدا، نور و عنایت و لطف و «اذن خدا» است و اگر آن نباشد ایمان و معرفت حاصل نمی‌آید. به عقیده وی ذره‌ای عنایت خدا بهتر از هزاران کوشش طاعات پرست است:

ذره‌ای سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پرست
(مثنوی، ۴/۶۴۳)

مسیرتعالی هم که باید به نیروی محرکه عشق پیموده گردد از عاشق و به اراده او آغاز نمی‌گردد، بلکه جذبه متعال، آغازکننده سیر تعالی است. «بیداری و حصول کمال، تنها از راه عنایت حق حاصل می‌آید نه به یاری حوا و عقول» (وزین پور، ۱۳۸۸: ۷۳).

گفت آن اللّهِ تاو، لیبک ماست وآن نیاز و درد و سوزت، بیک ماست
ترس و عشق تو کمند لطف ماست زیر هر یارب تو، لیبک ماست
(مثنوی، ۳/۱۹۷)

به عقیده مولوی او که معشوق است، همانا عاشق هم هست، اصلی که درباره آن چندین نوبت سخن رانده است که عاشق سرانجام به حالت معشوق و مطلوب به صفت طالب درمی‌آید و نسبت

معکوس می‌گردد و لطف خدا آدمی را هرگز رها نخواهد ساخت.

تشنگان گر آب جویند از جهان آب جاوید هم به عالم تشنگان

(مشوی، ۱۷۴۱/۱)

عاشقان را جستجو از خویش نیست در جهان جوینده جز او بیش نیست

(دیوان کبیر، ۴۲۵)

این‌همه اقتباس از کلام‌الله است: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَنْمِنَ إِلَّا بِأُذْنِ اللَّهِ...» هیچ‌کس را ممکن نیست که ایمان آورد مگر به دستوری خدا (یونس/۹۹) مؤمن و عاشق و سالی به اختیار خود نیست و بی فیض فائض راه به جایی نمی‌تواند بُرد و این معنی از آیه «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید/۲۸) و برای شما نوری قرار دهد که با آن [به راه راست = شناختِ خدا] بروید، نیز مستفاد می‌گردد.

در جامع صغیر روایتی دربارهٔ کریمهٔ ۵۳ از سورهٔ زمر (۳۹) آمده است که: «مرجئانه ترین و امیدوارکننده‌ترین آیه در قرآن این است که می‌گوید: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ = بگو ای بندگان من! ای کسانی که بر جان خود گزافه کردید و ستم را ندیدید، از مهربانی خدا نومید مشوید، زیرا که خدا همهٔ گناهان را می‌بخشاید که او آمرزگار مهربان است» (سیوطی، ۱۹۵۴: ۷۷).

مولوی گاهی به زبانی که به رسوم و آداب زندگانی بشری نزدیک می‌شود با خدا سخن می‌گوید که: مرا به خانهٔ خویش مهمان کرده‌ای و سفرهٔ کرم گسترده‌ای، مگر این قدر نمی‌دانی که من مست و خرابم و همه چیز را خواهم شکست؟ در این صورت چرا مرا تنبیه می‌کنی و گوشم را می‌مالی؟ مگر نه این است که من سر خیل مهمانان تو هستم؟

چون من خراب و مست را در خانهٔ خود ره دهی پس می‌ندانی این قدر این بشکنم آن بشکنم؟

خوان کرم گسترده‌ای مهمان خویشم کرده‌ای گوشم چرا مالی اگر من گوشهٔ نان بشکنم

نی نی منم بر خوان تو سر خیل مهمانان تو جامی دو با مهمان خورم تا شرم مهمان بشکنم

(دیوان کبیر، ۴۲۵)

به عقیدهٔ وی دنیا سفرهٔ فیض الهی است و همه میهمان این خوان کرم‌اند. لذا «دست‌درازی بدین

سفره و سیراب کردن غریزه نباید مستلزم عقوبت باشد» (دشتی، ۱۳۸۳: ۲۲۶).

۲-۶. شناخت و معرفتِ خدا به علم است نه به فطرت و ضرورت

با این همه، شناخت و معرفتِ خدا به علم است نه به فطرت و ضرورت. چنانکه خدای تعالی می‌گوید فَاعْلَمُ أَنَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (محمّد/۱۹) و باز می‌گوید «وَيُعَلِّمُوا أَنَا مَا هُوَ الْوَاحِدُ» (ابراهیم، ۵۲) و باز می‌گوید «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل، ۷۸)؛ به ترتیب یعنی: بدان که معبودی جز خدا نیست - و این خطاب با رسول (ص) است - و باید بدانند که او معبودی یگانه است؛ و خدا شما را از شکم‌های مادرتان بیرون آورد [درحالی‌که] چیزی نمی‌دانستید؛ بنابراین، این معنی با نظر عقلی به دست می‌آید و آنگاه ایمان در مرتبه دوم می‌آید. در آیه شریفه آمده «وَلَا يُحِيطُونَ بِعِلْمِهَا» (طه، ۱۱۰)، [آفریدگان] به دانش بر او احاطه نکنند.

ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک
(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۰۰)

۲-۷. اثبات وجود خدا

تو را چنانکه توئی هر نظر کجا بیند در دل چگونه آید؟ از راه بی‌قیاسی
گار گوئی می‌شناسم لاف بزرگ و دعوی ور گوئی من چه دانم؟ کفر است و ناسپاسی
(دیوان کبیر، ۲۹۳۸)

مسأله وجود خدا همواره به عنوان یکی از سرفصل‌های مهم کاوش‌های بشری مطرح بوده است و در طول تاریخ، متفکران متعلق به مشرب‌های فکری مختلف به بیان استدلال‌هایی برای اثبات وجود خدا پرداخته‌اند و در ماهیت ذات و صفات او سخن گفته‌اند و این مطلب از نظر اشارت دورترین و از نظر وجدان نزدیک‌ترین چیزهاست.

همچنان که خداوند برای این معانی مثلی زد و فرمود: «اعمالهم كسرابٍ بقیعٍ یحسبُهُ الضَّمَانُ ماءً» (نور، ۳۹) یعنی اعمال ایشان [کافران] همانند سرابی است [در] زمین همواری که تشنه آن را آبی می‌پندارد.

آنان که خدا را در نمی‌یابند، نه از این جهت است که ذات خدا پنهان است و صفات او دیرباب. بلکه به سبب شدت ظهور و شکوهمندی نور اوست. عرفا معتقدند ذات اقدس الهی از حیث تحقق و ثبوت، از هر چیز، ظاهرتر است و اما از حیث حقیقت و کُنّه، از همه موجودات مخفی‌تر است. می‌رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش را نقاب

(مثنوی، ۶/۶۹۱)

به عقیده مولوی خدا آشکار است و نیازی به اثبات ندارد. آنچه مانع شهود است از سوی ماست

که حائلی از اوهام بر روی بصیرت و فهم خویش افکنده‌ایم و دیده یکتا بین را در پرده اوهام پنهان داشته‌ایم. می‌گوید:

حق پدید است از میان دیگران
 دو سر انگشت بر دو چشم نه؟
 گر نبینی، این جهان معدوم نیست
 تو ز چشم انگشت را بردار هین
 نوح را گفتند اَمّت «کو ثواب»؟
 گفت «او ز آن سوی وَ اسْتَعِشُوا ثِیَاب»
 رو و سر در جامه‌ها پیچیده‌اید
 لاجرم با دیده و نادیده‌اید
 (مثنوی، ۱۴۰۰/۱)

مضمون ابیات فوق مأخوذ است از معارف: «همچنان که اگر انگشت برابر مردم دیده بداری، به سبب آن بی انگشت نه آسمان را بینی و نه زمین را و از این همه عالم به پرده بی انگشت محروم شوی؛ نیز سر انگشت نادانی پیش دیده دانش تو ایستاده است تا آن جهان را نبینی و ندانی؛ حق تعالی از غایت قرب از ما دور است و ما او را ادراک نمی‌کنیم» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ۱/۴۱۴).

ولیکن باید بدانیم که «نا دیدن و نا یافتن دلیل بر نابودن چیزی نیست» (عَدَمُ الْوُجُودِ لَا یَدُلُّ عَلٰی عَدَمِ الْوُجُودِ). و این معنی در حدیقه نیز بیان شده است:

نور خود ز آفتاب نبریده است
 عیب در آینه ست و در دیده ست
 هر که او در حجاب جاوید است
 مثل او چو بوم و خورشید است
 گر ز خورشید بوم بی نیروست
 از پی ضعف خود، نه از پی اوست
 نور خورشید در جهان فاش است
 آفت از ضعف چشم خفاش است
 (مثنوی، ۱۴۰۰/۱)

به عقیده مولوی خدا ثابت است و نیاز به دلیل ندارد، می‌گوید: «روزی مرد دانشمندی که ذهنی و اندیشه‌ای فلسفی داشت پیش مولانا شمس الدین تبریزی - قَدَّ اللهُ سره - گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده‌ام. بامداد مولانا شمس الدین فرمود که دوش ملائکه آمده بودند و آن مرد را دعا می‌کردند که الحمدالله که خدای ما را ثابت کرد. خدایش عمر ده‌اد در حق عالمیان تقصیر نکرد. ای مردک خدا ثابت است اثبات او را دلیلی می‌ناید. اگر کاری می‌کنی خود را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است (فیه ما فیه، ۱۳۸۴: ۹۲).

خدا از خورشید تابان آشکارتر است و آن که بعد از مشاهده به دنبال دلیل است در ضرر و زیان بسر می‌برد. «الْحَقُّ أَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ، فَمَنْ طَلَبَ الْبَيَانَ بَعْدَ الْعَيَانِ فَهُوَ فِي الْخَسْرَانِ».

هر که بر هستی حق جوید دلیل او زیانمند است و اعمی و ذلیل (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۲۳)

۳. صفات خدا

باید دانست که مسأله اختلاف در ذات و صفات خدا میان دانشمندان آراء و مذاهب از آن جهت است که به دلیل نامتناهی بودن ذات خداوندی که مثل و نظیری ندارد، انسان راهی به درک کنه ذات او نداشته است، از این روی کثرت گمان‌ها و تخیلاتی که مردم را از اندیشیدن دربارهٔ چونی خدا و چگونگی صفات سزاوار او، عارض می‌شده، راه به جایی نمی‌برده و دل‌ها از دریافت‌ها خشنود نمی‌گشته، چراکه شناخت کنه ذات حق فراتر از ادراک ماست. تا آنجا که انسان اندیشه‌ای از اندیشه‌های گوناگون را باور می‌کرده و دلش خشنود می‌گشته و جانش آرام می‌یافته است؛ اما آنچه در بیان صفات خداوند در سوره توحید آمده چنین است که: «او خدایی یگانه است؛ خدای صمد است (یعنی مردم حوائی خود را نزد او برند و به او گویند)؛ هرگز نزاده و زاییده نشده و کسی او را همتا نیست».

«و له الاسماء الحسنی» و این عنوانی است مأخوذ از قرآن مجید (اعراف/۱۷۹؛ حشر/۲۴)؛ برای نامه‌ای خداوند. از جمله اسماء الحسنی نامه‌ای: الله، رحمان، رحیم، مَلِی، قدو، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باریء و مصور است که در آیات ۲۲-۲۴ سوره حشر در قرآن مجید مذکور می‌باشد.

۱-۳. صفات ثبوتیه و سلبيه

اشاعره که مولوی نیز از آنان است معتقد بوده‌اند که «خداوند هم دارای صفات ثبوتیه است یعنی صفاتی که دارای معنی نفی و سلب نباشند، مثل علم و قدرت؛ و هم دارای صفات سلبيه است؛ یعنی صفاتی که در مفهوم آن‌ها سلب معتبر باشد مانند مکان نداشتن و جسم نبودن و غیره» (مصاحب، ۱۳۸۷: ۱۵۶۷).

۲-۳. صفات جمالیه و جلالیه

«صفات خداوند از یک نظر به دو نوع منقسم است: «صفات جمالیه، صفاتی است که به لطف و رحمت خدا تعلق دارند نظیر رحمان، رحیم، غفور، تواب، ستار و...؛ صفات جلالیه، صفاتی است

که به قهر و عزّت و عظمت و سعّت خدا تعلق دارند. نظیر متکبر، قهار، منتقم، عزیز و... (جرجانی، ۱۹۷۸: ۱۱۷).

۳-۳. صفات ذاتیه و فعلیه

صفات خدا از نظر دیگر به دو قسم صفات ذاتیه و صفات فعلیه تقسیم می‌شود: «مقصود از صفات ذاتیه، صفاتی است که خدا بدان‌ها وصف می‌شود ولیکن به ضدّ آن‌ها وصف نمی‌شود؛ مانند علم و قدرت و عزّت و عظمت و حیات... مقصود از صفات فعلیه نیز، صفاتی است که خدا را به ضدّ آن هم می‌توان وصف کرد مانند صفت رحمت که خداوند را به صفت غضب هم می‌توان وصف کرد» (همان: ۱۱۷)

درباره اسماء و صفات خداوند میان فرقه‌های مختلف از جمله متکلمین (از معتزله و اشاعره) و شیعه و فلاسفه اختلافاتی هست که برای تفصیل آن‌ها باید به کتاب‌های کلامی رجوع کرد.

۳-۴. اسماء و صفات خدا از نظر مولوی

تجلی اسماء و صفات الهی در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد و از میان کتب عرفانی، مثنوی مولوی حائز اهمیت است. به عقیده مولوی انسان همچون آب زلالی است که صفات ذوالجلال را در خود نشان می‌دهد. آفریده‌ها مظهر صفت‌های حق جلا و علا هستند؛ صفاتی از قبیل: علم، عدل، لطف، فضل و صفات بی‌نهایتی که به شماره در نمی‌آیند.

انعکاس صفت‌های حق در آفریده‌ها همچون عکس اجسام است در آب روان. اصل همیشه ثابت است ولیکن مظهرها در سراسر زمان تبدل می‌یابند» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۴۷۱).

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال

علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ در آب روان

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق

قرن‌ها بگذشت این قرن نوی است ماه، آن ماه است، آب آن آب نیست

عدل آن عدل است و فضل، آن فضل هم لیبی مُستبدل شد آن قرن و اُمم

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام

(مثنوی، ۳۱۷۰/۶)

نکته مهم این است که درباره وجود خدا و صفات او شایسته نیست کسی به گمان و تخمین سخن بگوید بلکه باید پس از تصفیة نفس بدین موضوع اهتمام ورزد؛ زیرا در غیر این صورت این

کار به شی و حیرت و گمراهی می‌انجامد. چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ» (حج/۸) یعنی: و از مردمان کسی هست که درباره خدا جدال می‌کند، بدون دانشی و بدون هدایتی و بدون کتابی روشن.

بنابراین عرفا معتقدند تنها با تهذیب نفس و تصفیة درون به مقام قرب حق رسیده و «پس از شهود حق نقش دوئی از دیده عارف برمی‌خیزد و وجود حق را در جمیع ذرات عالم مشاهده می‌نماید که در هر نشئی به اسمی و صفتی خاص تجلّی نموده است» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۶۰).

به عقیده مولوی در عین حال که شناخت کنه ذات حق فراتر از ادراک ماست، می‌توان خدا را از طریق صفاتش شناخت:

چون نداری تاب ذاتش چشم بگشا در صفات
چون نبینی بی‌جهت راه، نور او بین در جهات
(دیوان کبیر، ۴۱۰۶)

وی می‌گوید که از میان صفات بی‌نهایت خداوند، تنها دو صفت از آن را می‌شناسیم که خدا به واسطه آن صفات به انحای مختلف ظاهر می‌گردد:

شِطْرَنْجِ که صد هزار خانه ست
از جمله آن دو خانه دِیَدم
(دیوان کبیر، ۱۵۶۱)

«حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیاء مظهرند هر دو را، مؤمنان مظهر لطف حق‌اند و کافران مظهر قهر حق» (فیه ما فیه، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

مولوی در آثار خود «خدا» را به اسامی و صفات مختلف نام برده است؛ و بیان آن‌همه در این مختصر آب در هاون کوبیدن است. چراکه کلام مولوی مشحون از خداست و حاکی از حضور خداست. خدا به‌طور مطلق واجد همه صفات است، لیکن در ذات خویش فراسوی همه آن‌هاست. صفاتی از قبیل رحمت، معرفت، حیات، قدرت و اراده و... او واجد همه این صفات است؛ اما نمی‌توان گفت خدا رحیم است نه چیز دیگر، یا عالم است و نه چیز دیگر.

نتیجه‌گیری:

الفاظ مختلفی که مردمان برای نامیدن خدا به کار برده‌اند، الفاظ متفاوتی هستند برای یک معنی. از نظر مولانا خداوند خود دلیل وجود خود است و برای اثبات وجود او هیچ دلیلی بهتر از خودش نیست. همان‌گونه که آفتاب خود دلیل آفتاب است. مولوی از خودشناسی به خداشناسی می‌رسد و می‌گوید: «هر که خود بشناخت یزدان را شناخت»، خدا در اندیشه مولوی، روشن‌ترین و قاطع‌ترین چیزهاست و خدا هرگز به تصور انسان نمی‌گنجد؛ زیرا هر تصویری او را محدود می‌کند. ما

می‌توانیم خدا را بشناسیم؛ زیرا خدا بالذات بدیهی است. ولی هرگز کنه و ماهیت خدا بر ما آشکار نیست و عقل‌ها در این وادی حیران‌اند. لذا ارائه هرگونه تعریفی درباره ذات خدا غیرممکن است و آنچه قابل شناخت است، تنها صفات اوست و ما از طریق صفات خدا، به‌نوعی معرفت دست می‌یابیم؛ اما این معرفت، معرفت حقیقی و حقیقت شناخت ذات خدا نیست. به عقیده مولوی، خدا قادر مطلق است: «اللَّهُ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ» و هر آنچه را که اراده کند، بدون اسباب و علل به عرصه وجود می‌آورد. در عرفان مولوی خدا بندگانش را دوست دارد و آنان او را دوست دارند «یَحِبُّهُمْ وَ یَحْبُونَهُ». و در پایان می‌توان گفت که: مراد از وحدت وجود مولوی، وحدت صفاتی است؛ یعنی اینکه انسان باید خود را به خدا شبیه سازد و شبیه شدن به خدا چنین است که صفاتش را خداگونه سازد و به مقام رضا برسد و به تمام تعینات و خودبینی‌ها و دگر بینی‌ها پشت پا زده، اراده‌اش در اراده خدا فانی شده مظهر اراده و فعل خدا بشود و با او یکی گردد. مولانا از خدایی سخن می‌گویند که از طریق صفاتش شناخته می‌شود و از میان صفات بی‌نهایت خدا، تنها دو صفت از آن بر ما شناخته شده است و به تعبیر مولوی، صفات جمال و جلال خداست؛ اما برای رسیدن به چنین شناختی از راه عشق می‌توان به مقصود رسید.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۳۸). فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، اسکندریه.
- ۳- _____ (۱۹۷۶). فتوحات، بیروت: دارالفکر.
- ۴- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ سوم.
- ۵- افلوپین. (۱۳۷۰). دوره آثار افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۵۸). سخنان پیر هرات «رساله دل و جان»، به کوشش دکتر محمدجواد شریعت، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۷- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۹). سوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات روزنه.
- ۸- بهاء ولد. (۱۳۵۲). معارف، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ۹- تبلیغ پل. (۱۳۸۱). الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- ۱۰- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۹۷۸). التعریفات، قاهره.
- ۱۱- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۱۲- _____ (۱۳۹۰). دیوان حافظ یا رندی نامه، تهران: زوار.
- ۱۳- خلیفه، عبدالحکیم. (۱۳۸۹). عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۴- دشتی، علی. (۱۳۸۳). سیری در دیوان شمس، تهران: زوار.
- ۱۵- رازی، ابن مسکویه. (۱۳۸۲). تهذیب الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- ۱۶- راغب اصفهانی. (۱۹۷۱). محاضرات الادباء و محاورات الشعراء والبلغاء، بیروت.
- ۱۷- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۶۳). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- سلطان ولد. (بهاء‌الدین فرزند مولانا). (۱۳۸۹). ابتداءنامه، تصحیح محمد علی موحد؛ علی‌رضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- ۱۹- سنایی، مجدود بن آدم. (بی‌تا). دیوان، تصحیح مدرس محمدتقی رضوی، تهران: انتشارات سنایی.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۵). مثنوی‌های حکیم سنایی (طریق‌التحقیق)، چاپ دوم، تهران: انتشارات بابک.
- ۲۱- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۹۵۴). جامع صغیر، مصطفی محمد عماره، قاهره. ش ۱۵، صص ۷۱-۹۸.
- ۲۲- شایان مهر، علیرضا. (۱۳۸۰). دایره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: نشر کیهان.
- ۲۳- شبستری، محمود. (۱۳۸۱). گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: طهوری.
- ۲۴- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۷). «توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری»، مجله: اندیشه نوین دینی.

- ۲۵- _____ . (۱۳۸۷). «توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری»، مجله: اندیشه نوین دینی،
- ۲۶- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۰). شرح مثنوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۷- صاحب الزمانی، ناصرالدین. (۱۳۷۴). خط سوم، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات عطایی.
- ۲۸- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۴۷). منطق الطیر، مقدمه محمدحسین فروغی، اصفهان: چاپ کتابخانه تأیید اصفهان.
- ۲۹- عوفی، محمد (بی‌تا). جوامع الحکایات. تهران: چاپ دکتر مظاهر مُصفا.
- ۳۰- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۰). شرح مثنوی، جزء اول از دفتر اول، چاپ نهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- قشیری، ابوالقاسم محمد بن علی. (۱۹۴۷). رساله قشیریّه، تصحیح فروزانفر، مصر: چاپ مصر.
- ۳۲- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۷). تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۳- کاشانی، عزالدین. (۱۳۵۲). مصباح الهدایه، چاپ همایی، تهران: سنایی.
- ۳۴- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۷۴). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سعدی.
- ۳۵- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۷). دائره‌المعارف فارسی، جلد دوم، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۳۶- مولوی بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۳). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ هفتم، تهران: پژوهش.
- ۳۷- _____ . (۱۳۸۴). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: زوآر.
- ۳۸- _____ . (۱۳۸۶). دیوان کبیر، به کوشش توفیق سبحانی، در دو جلد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۹- نظامی گنجوی. (۱۳۱۹). خسرو و شیرین تصحیح وحید، تهران: انتشارات وحید.
- ۴۰- وزین پور، نادر. (۱۳۸۸). آفتاب معنوی، چهل داستان از مثنوی، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر.

Received: 2018/12/4

Accepted: 2019/7/16

Types of Knowledge and Concept of God from Rumi's Point of View

Ali Abolhassani¹

Abstract:

Maulana Jalaluddin Balkhi's view on the issue of the possibility and how to know God is important because of his diverse theological, philosophical and mystical heritage of his predecessors. Rumi believes that behind all the phenomena of this world, there is a complete, conscious, infinite existence with all the attributes and names of goodness. Rumi calls this existence God. God is the eternal source of existence and life. God is the Creator who created the whole universe from "nothingness" and only by His will. The center of Rumi's thought is God, "our active Isha" and the Almighty. Rumi is the monotheistic and monotheistic man. He disappears in the attributes and names of God. This man is always in jihad and fighting against himself to overcome internal conflicts and animal desires. Mystical conduct, romantic worship and self-improvement are his baggage. By divine love and affection, he has accepted all the dangers of the "journey to God" and is gradually approaching the realm of divine attraction. In this way, Rumi uses the long language of mysticism and art, the poetry industry and spiritual prose to express his views on God, the world and man and their relationship. In this research, an attempt has been made to study the subject of different types of knowledge and the concept of God from Rumi's mystical point of view by descriptive-analytical method and by using documentary and library sources. Is.

Keywords: *Theology, Attributes of God, Mysticism, Rumi, Knowledge*

¹. Faculty Member, Payame Nour University.