

# عرفان مولوی

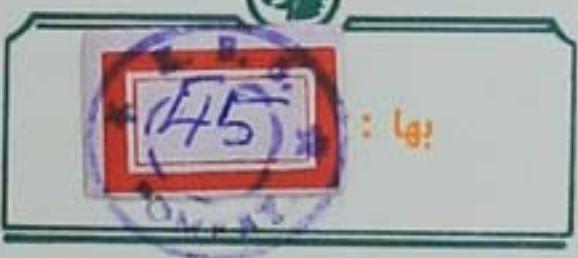
دکتر خلیفہ عبدالحکیم

ترجمہ احمد محمدی  
احمد میر علی



بها :

۱۴۵



# عرفان مولوی



# عرفان مولوی

نوشتہ

دکتر خلیفہ عبد الحکیم

ترجمہ

احمد محمدی و احمد میر علایی



تهران، ۲۵۳۶



شرکت سهامی کتابهای جیبی  
عبدالحکیم، خلیفه  
**عرفان مولوی**  
ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلائی  
چاپ اول: ۲۵۳۲ — چاپ دوم: ۲۵۳۵  
چاپ سوم: ۲۵۳۶  
چاپ: چاپخانه سپهر — تهران  
حق چاپ محفوظ است.

## فهرست مطالب

سرا آغاز (بدقلم استاد ذبیح‌الله صفا)	هفت
مقدمه مترجمان برچاپ اول	یازده
مقدمه مترجمان برچاپ دوم	نوزده
۱. درآمد	۳
۲. گوهر جان	۱۲
۳. مستله خلقت	۲۶
۴. تطور	۳۶
۵. عشق	۴۷
۶. اختیار	۶۸
۷. انسان کامل	۱۰۴
۸. بقای شخصیت	۱۲۸
۹. خدا	۱۴۱
۱۰. وحدت وجود صوفی	۱۶۰

## مأخذ کتاب

الف. مأخذ فارسی و عربی مؤلف	۱۸۱
ب. مأخذ مؤلف به زبانهای آلمانی و انگلیسی	۱۸۳
ج. مأخذ مترجمان	۱۸۷
فهرست نام کسان	۱۸۹
فهرست کتبها و رسائلها	۱۹۴

بهج



به قلم استاد ذبیح‌الله صفا

## سر آغاز

در شرح احوال و اقوال مشایخ تصوف به تازی و به پارسی بارها کتاب نوشته‌اند اما در حقیقت آنچه باید بنویسنده نوشته نشده است زیرا معمولاً در این نوشته‌ها یا تنها به ذکر احوال و اعمال و گفتارهای آنان، بی‌آنکه با توضیح و تحقیقی همراه باشد، اکتفا کرده‌اند و به عبارت دیگر به ظواهر زندگی‌شان پرداخته‌اند، و یا اگر به شرح آثارشان نظر داشته‌اند، معمولاً به بیان آنچه از آنها در می‌یافته‌اند و یا به ذکر آنچه خود می‌پنداشته‌اند، بیشتر توجه می‌کرده‌اند. در این تحقیقات هیچگاه به مطالعه‌ای برای دریافت نظرهای اساسی این بزرگان از راه تحقیق انتقادی توجهی مبذول نمی‌کردند و با اگر بیانات ظاهر آمتناقضی در حالات متفاوت آنها به چشم می‌رسید بدون ذکر عادات مسکوت می‌ماند. چه بسا نکات عمیق فاسفی و اجتماعی که بر بیان و بنان این بزرگان جاری شد، و کسی در مقام تحقیق آنها بر نیامد و آنها همچنان مکتوم باقی مانده‌اند. این وضع، هنگامی که با متفکر بزرگی چون مولوی و با اثر عظیم و شکفت‌انگیزی چون هشوی موadge باشیم، بسیار پیچیده‌تر می‌شود، زیرا شناخت مردان دیریاب بسیار به دیری صورت می‌پذیرد و با بالهای شکسته مردم عادی رسیدن به اندیشه‌های دور پرواز شهبازان عالم تفکر واقعاً دشوار است.

هفت

شناختن این گونه اندیشه‌مندان بزرگ جز از راه تحلیل دقیق آثارشان امکان پذیر نیست و تحلیل آثار چنین مردانی هم جز با اطلاع وسیع از بسیاری مسائل فلسفی و عقلی و مقایسه آنها با یکدیگر و یافتن رابطه میان آنها و بی‌جوبی جریانهایی که هریک در ادوار مختلف تمدن بشری داشته‌اند، کار باطلی است.

اندیشه مولوی محصول چند صد سال کوشش‌های فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی و فلسفی و عرفانی است. در آثار او حاصل تفکرات و بحثها و مشاجراتی را که صدها تن از بزرگان اسلامی پیش از او داشته‌اند می‌توان یافت، اما نه به صورت ساده ابتدایی خود بلکه به صورت معجونی که اجزاء آن بدقت از اینجا و آنجا گردآمده و تنتیع شده و آمیزش یافته و از خشنونتها ظاهری آنها کاسته و بر لطافت باطنی آنها افزوده شده و سرانجام به صورت مخلوط واحدی درآمده و در راه درمان بیماران به کار رفته باشد. اگر کسی بخواهد این معجون عجیب معنوی را خوب بشناسد باید اجزاء آن را قبل شناخته و نیروی آن یافته باشد که آن را با داروهای نظیر و شبیه آن مقایسه کند.

مثنوی مولوی چنین معجون روحانی مؤثر و شگفت‌آوری است که مولوی آن را برای درمان روحها و نفسها ترتیب داده و در ترکیب آن استفاده‌های اعجاب‌انگیز از عمه اجزاء معنوی افکار اسلامی کرده است. او در کثر خود هم عارف است و هم حکیم و هم فقیه و هم داستانپرداز. هم جدی و عبوس است و هم شوخ و خندان، هم صوفی خانقاہ است و هم رفیق مشکوی و خرگاه. اما بالاتر از همه اینها متغیری است که در گره‌گشایی از اسرار خلقت تکاپو می‌کند و در این تکاپو هم به همه پیشروان خود نظر دارد و هم آنجا که نظرایشان را ناقص می‌بیند از اعتراض واظهار خلاف بازنمی‌ایستد.

معرفت یافتن به افکار چنین مرد جامع‌الاطراف و کسی که از حاصل‌تعم تمدن و فرهنگ اسلامی برای ورود در یکی از مشکلترين مباحث معنوی استفاده می‌کند، واقعاً کار دشواری است و یکی از عمل آنکه هنوز تحلیل واقعی

جامعی از آن دیشنهای این مرد عجیب انجام تیافته همین دشواری کار و طولانی بودن مدت آن است.

خوبی خوشنده کتابی که اینک تقدیم خواندنگان می‌گردد راهی در همین زمینه گشوده و باب جدیدی در تحقیقات مربوط به آثار عرفای ما باز کرده است و اگرچه مؤلف آن مدعی نیست که به انکارهای مولوی در همه ابواب توجه کرده باشد ولی به هر حال به بعضی از جنبه‌های آن پرداخته و نظر به اطلاعات وسیعی که از جریانهای فکری در تمدن اسلامی یا تمدن‌های مقدم بر آن داشته، بخوبی توانسته است از عهده تحقیق در مسائلی که پیش گرفته برآید و به همین سبب «شورای عالی فرهنگ و هنر» ترجمه آن را به پارسی لازم دانسته است تا اینک که سخن از یادبود مولوی به مناسبت هفتصدمین سال وفات اوست نشراین کتاب به زبان پارسی راه‌گشای شیوه نوی در مطالعه آثار و افکار او و دیگر اندیشه‌مندان ما باشد. خوبی خوشنده مترجمان این اثر سودمند که ارزش معنوی آن را نیک دریافته‌اند تا آنجاکه ممکن بود در اینجا وظایف دشوار خود کوشیده و همه‌جا بخوبی از عهده کار دشوار خود برآمدند و این پنده که خود شاهد کوشش‌های پیگیرشان در این خدمت پر ارج بوده موقفيت‌های آنده آنان را در این گونه خدمات از درگاه خدای دانای تو انا آرزوی کند.



## مقدمهٔ مترجمان بر چاپ اول

نام جلال الدین محمد مولوی در میان اندیشه‌مندان و پژوهندگان جهان، از دیر باز تا امروز، با عرفان اسلامی-ایرانی پیوندی آنچنان دارد که نام ارسطو با فلسفه مشایی و نام افلاطون با نظریه مثالی او، و بدین سبب در هر گوشه از جهان‌هر که به تحقیق درباره عرفان ایرانی پرداخته و یا می‌پردازد در آثار و افکار جلال الدین محمد خصوصاً مثنوی او تفحص می‌کند. این‌band سبب امت که در حقیقت جلال الدین محمد نمایندهٔ واقعی فکر عرفانی و اندیشه‌اش نمونه بارز نظام فکری این مکتب امت، زیرا مولوی وارث گنجینه دانشی است که در اثر کوشش مداوم و بی‌گیر همه عارفان و متکلمان و محدثان و شاعران صوفی از قرن سوم تا قرن هفتم هجری ژراهم آمده و او با برخورداری از این میراث فرهنگی عظیم صاحب اندیشه‌ای آنچنان ژرف و اطلاعاتی آنچنان وسیع گشت که با وجود اوجایی برای دیگران باقی نماند. مثنوی مولوی دایرة المعارفی است مشحون از همه مسائلی که به نظریات عرفانی و عقاید دینی مربوط می‌شود و در حقیقت تفسیری است بزرگ از همه این عقاید. این کتاب، که خود مولوی‌گاه آن را صیقل ارواح می‌خواند و دوستدارانش بی‌آنکه مبالغه‌ای کرده باشند بر آن قرآن فارسی نام نهاده‌اند، مجموعه‌ای است از تفسیر آیات قرآنی و تعبیر احادیث و اخبار و حاوی معلومات عمیق درباره ادیان گوناگون بخصوص عتاید صوفیانه همراه با امثال و حکایات و قصه‌ها و داستانها، و در هر حال بحری است انباشته از گوهرهای گرانبهای علم و ادب و هنر آن‌قدر که در وصف نگنجد.

کلام نغز مولوی و اندیشه ژرف وی از دیر باز، هر گاه به نوعی،  
بازده

مورد پژوهش و تحلیل عالمان شرق و غرب قرار گرفته است و بحقیقت آنان که خواسته‌اند از تصوف چیزی دریابند بیشتر ریزه‌خوار خوان گستردۀ وی گشته و هر کدام از راهی بس دور بدین شهر علم پای نهاده‌اند به‌امید آنکه ره‌آورده باخود برند «هدیه اصحاب را» و الحق که هیچیک دست‌حالی بازنگشته‌اند.

از میان محققان غیرایرانی یکی نیز دکتر خلیفه عبدالحکیم محقق فلسفی اهل هند است که مسحور کلام عمیق جلال‌الدین شده و تحلیلی دقیق از آن‌دیشة عرفانی وی کرده است. تحلیلی که از هرجهت جامع است و حدود عقاید وی را درباره عرفان ایرانی که از چشمۀ فیاض اسلام سیراب شده تعیین می‌کند.

خود دکتر خلیفه عبدالحکیم در این باب معتقد است که فقط یکی از تجلیات اندیشه این‌متفسر بزرگ را مورد تحقیق قرارداده و آن نظریه مولوی است نسبت به خدا و آنان و ارتباطی که میان این دو بنابر عقاید عرفانی وجود دارد.

کتاب حاضر ترجمه‌ای است از این کاره‌ارزش دکتر خلیفه عبدالحکیم به نام *ما بعد الطبیعة* (وی *The Metaphysics of Rumi*) و چنانکه ملاحظه می‌شود مابه مناسبت عقیده و مسلک مولوی بر آن نام عرفان مولوی نهاده‌ایم. این کتاب شامل ده فصل است که نخستین آن به عنوان درآمد کتاب آمده و نه فصل دیگر به بحث درباره مسائلی که اساس فکر مولوی است اختصاص یافته، و همه آنها با یکدیگر پیوندی محکم دارند و به زنجیری می‌مانند که حلقة نخستین آن را بحث درباره جان و نفس تشکیل می‌دهد و حلقة آخرین را سخن از وحدت وجود.

مؤلف در درآمدی که براین کتاب نوشته از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که در آن می‌زیسته و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته است سخن می‌گوید، و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در جهان اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی تعیین، و تحول فکر عرفانی

را در خلال این مدت روشن می‌کند، و آنگاه سخن را به بحث دزباره مثنوی می‌کشاند و این اثر گرانبها را به منشور کثیر الوجوهی تشبیه می‌کند که منعکس کننده همه افکار و عقاید فلسفی و دینی و عرفانی است که تا عصر مولوی مورد بحث بوده، از عقاید سامی گرفته تا نظریه‌های مختلف یونانی و ایرانی و هندی و اسلامی. سپس نحوه پرداخت مولوی را به بیان عقاید و نظریات خویش روشن می‌کند و مثنوی را وسیله‌ای شاعرانه و ذوقی برای بیان افکار مولوی می‌شمارد که در آن افسانه‌ها و حکایات آلت توضیح اندیشه بیان-ناپذیر او قرار گرفته‌اند.

فصل بعد که در حقیقت نقطه شروع مباحث کتاب است به بحث درباره گوهر جان اختصاص یافته، مؤلف در این فصل تأکید می‌کند که نه تنها عقاید صوفیه مثل سایر فرق اسلامی مبتنی بر قرآن و حدیث است بلکه مولوی خود جز قرآن و حدیث مأخذ دیگری برای زمینه فکریش به دست نمی‌دهد و آنگاه به توجیه عقیده مولوی درباره آفرینش می‌پردازد و ثابت می‌کند که مبنای این عقیده همان مسائلی است که در قرآن مطرح شده و به دنبال مطالب خویش به موضوع خلق و امر اشاره می‌کند و سپس به کثرت و وحدت می‌رسد و نظریه مولوی را در این باره شرح می‌کند و عقیده اورا در این باب با عقاید عرفا و فلاسفه جهان اعم از قدما و متاخرین مقایسه می‌نماید و بالآخره از تمامی بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که به نظر مولوی «روح» جوهر، و «عالی ظاهر» اعراض آن است، و بریدن از جهان جسمانی و جنبه عینی نفس تنها وسیله رسیدن به جان پاک است.

در فصل بعد مسئله خلقت را پیش می‌کشد و پس از بحث درباره عقاید سه گانه خلق، حلول و صدور که درباره آفرینش آمده نظر مولوی را که مبتنی بر تعالیم اسلام است تحلیل می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه مولوی مثل سایر صوفیان و عرفای اسلامی با تاویل آیات قرآن درباره خلق آدم و اینکه خداوند از روح خویش در کالبد وی دمید و فرشتگان را فرمان داد تا او را سجده کنند، انسان را که در آخرین مرحله خلقت آفریده شده از سایر موجودات

ممتاز کرده و میان انسان و خدا از آن جهت که جوهر وجودی او روح الهی است رابطه‌ای نزدیک برقرار نموده است.

فصل دیگر را مؤلف این کتاب به بحث درباره تکامل اختصاص داده و در آن می‌کوشد تا نظریه مولوی را در این باب ضمن مقایسه با نظریات فلاسفه مسلمان و غیر مسلمان که معتقد به ارتقای حیاتی و تکامل بوده‌اند به نوعی اعتقاد به تنازع بقا تعبیر کند و اورا در این عقیده پیشرو داروین بداند. دکتر خایفه عبدالحکیم در این فصل پس از آوردن عقاید عده‌ای از فلاسفه غرب و شرق به این نتیجه می‌رسد که نظریه مولوی با نظریه آنان بخصوص نظریه داروین از چند جهت فرق می‌کرده است، زیرا اولاً مولوی اعتقاد داشته که حتی ماده هم خود شکلی از حیات است و همین امر ارتقای از حیات مادی به زندگی آلی نباتی را میسر می‌سازد. ثانیاً مولوی هم مثل برگسون و برخلاف دیگران برای رسیدن موجود از حیاتی پست‌تر به زندگی والاتر قابل به جذبه حیاگی بوده است. ثالثاً مولوی ارتقای حیاتی را خیلی بالاتراز مرتبه انسانی و تا آن مرحله که در وهم نمی‌گنجد می‌کشاند و حال آنکه معتقدان به چنین تکاملی این ارتقاء را از مرتبه انسانی بالاتر نمی‌برند.

بالاخره مؤلف کتاب نتیجه بحث مولوی را در باب تکامل به عشق می‌کشاند، یعنی آن نیرویی که محرك موجود است در ارتقای به زندگی والاتر، واژه‌هایی را بنیاد می‌نهد که به بحث درباره عشق اختصاص دارد.

در این بحث میان نظریه مولوی و افلاطون مقایسه‌ای برقرار می‌سازد و وجوه اشتراك و اختلاف آنها را تعیین می‌کند و چون عشق موجب نوعی جبر است طبعاً با استفاده از این نکته فصلی دیگر درباره اختیار آغاز می‌کند و زمینه‌پیدایش نظریه جبر و اختیار و عقاید مختلف اصحاب آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و بخصوص در باب نظریه غزالی به طور مفصل سخن می‌گوید و بالاخره چون به تفسیر عقیده مولوی می‌رسد از کلام او چنین نتیجه‌ای گیرد که مولوی همانطور که برای موجود سیر تکاملی قابل شده برای جبر و

چهارده

اختیار و تبدیل این دو به یکدیگر هم تنیز خاصی قابل است، بدین معنی که جبر با حیات پس از مرتبه انسانی آغاز می‌گردد و با تکامل موجود پرورش می‌باید تا به مرحله اختیار در مرتبه انسانی می‌رسد؛ اما چون انسان طبعاً جویای کمال است، عشق به کمال در او ظاهر می‌گردد. وقتی به این مرحله رسید اراده خویش را محو اراده معشوق می‌کند و به جبر می‌گراید. بنا بر این جبر بر دونوع است جبر الزامی که موجود را ملزم به انتخاب طریق می‌کند و جبراختیاری که عبارت است از تحدید نفس در راه عشق به کمال مطلوب. آنگاه از همین مقال سخن را به مسئله توکل می‌کشاند و باز با استناد به آیات قرآن و احادیث و نظریات صوفیه بعضی طولانی آغاز می‌کند و به زهد و ترک دنیا می‌رسد و نظر مولوی را در این باره با مهارتی خاص تحلیل می‌نماید.

فصل دیگر کتاب مربوط می‌شود به بحث درباره انسان کامل و خصوصیات آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی و ولی و بیان وجوه افتراق آنها.

در فصلی دیگر زیر عنوان بقای شخصیت از مسئله فنا و بقا بحث می‌شود. مؤلف بر اساس فکر مولوی نتیجه می‌گیرد که مرد کامل وجودی است فانی از خود و باقی به خدا و اینکه میان انسان و خدا پیوندی مستقیم است که به وحدت می‌انجامد و هبیج بیانی حتی بیان استعاری قادر به تبیین این پیوند نیست.

پس از این فصل سخن از خدا به میان می‌آید و بیان نظریه‌های مختلف فلسفی و دینی و عرفانی و تشریع تصویری که هر یک از این مکتبها از خدا دارند و فرق میان آنها.

آنگاه در آخرین فصل کتاب با توجه به تمامی مطالبی که آورده است بحث خود را به وحدت وجود صوفی می‌رساند و از وحدت وجود بنا به نظریه‌های گوناگون تعاریفی به دست می‌دهد و عقاید مکتبهای فلسفی رادر این باب با عقاید عرفانی می‌سنجد و ثابت می‌کند که میان وحدت وجود صوفی

با مایر عقاید وحدت وجودی فرق بسیار هست.

از احوال مؤلف کتاب اطلاع کافی در دست نداریم و مقدور هم نشد که چیزی در این باب به دست آوریم جز آنکه یکی از فضلای هند که ظاهرآ عهده دار انتشار چاپ سوم این کتاب بوده است به نام «بشير احمد دار» مقدمه ای کوتاه براین کتاب نوشته است و از مخنانش چنین برمی آید که دکتر خلیفه عبدالحکیم این کتاب را به عنوان رساله دکتری فلسفه خود نوشته و در سال ۱۹۲۵ در دانشگاه هایدلبرگ آلمان از آن دفاع نموده و به سال ۱۹۳۳ آن را چاپ و منتشر کرده است و باز آقای بشیر احمد دار اطلاع می دهد که چون کتاب هنثی مورد استفاده دکتر خلیفه عبدالحکیم یکی از نسخ چاپ سنگی آن بوده و طبعاً نشانی کامل اشعار را دربر نداشته است و بعلاوه در ترتیب و شمارش آیات قرآن نیز اشتباهاتی رخ داده است، در چاپ مجدد کتاب که بر عهده وی گذارده شده بود تا آنجاکه توانسته در رفع این اشتباهات کوشیده و هنثی چاپ نیکلسون را برای نشانی آیات مورد استناد مؤلف، مأخذ قرار داده و با کمک یکی از همکارانش آشفتگیهای شماره آیات قرآن را نیز برطرف کرده است.

نسخه ای ازین کتاب که برای ترجمه به دست ما افتاد یکی از نسخ چاپ چهارم آن بود که در سال ۱۹۶۵ میلادی در لاهور طبع شده است. بار اول که به مطالعه کتاب پرداختیم، بسادگی دریافتیم که بر رغم کوشش های ناشر، آیات و احادیث و ابیات و عقایدی که به عنوان مستند مخن مؤلف در کتاب آمده امت هنوز دچار آشفتگی و خطاست و این همان سهو هایی است که غالباً به بی احتیاطی چاپخانه نسبت داده می شود بخصوص که متن به زبانی غیر از زبان کارگران مطبوعه باشد. بدین جهت خود را ناچار دیدیم که برای تصحیح اغلات و رفع این اشتباهات به مأخذ آنها مراجعه کنیم و البته در این کار تنها به مأخذ مؤلف و نسخ خاصی که او در اختیار داشته است اکتفا نشد بلکه از طبعهای دیگر آن مأخذ و احیاناً کتابهای دیگری که در شرح بعضی از مسائل می توانست ما را یار باشد استفاده کردیم تا بدین

ترتیب ترجمه‌ای منقح و عاری از نقص در اختیار خوانندگان بگذاریم. در این‌گونه موارد، به حکم رعایت امانت در ترجمه، هرجا که مطلبی زاید بر مطالب متن کتاب آورده‌یم در ذیل آن به ذکر لفظ «مترجمان» پرداختیم. برای مقابله ایاتی از مشنوی که در این کتاب آمده است از نسخه نیکلسون استفاده کردیم مگر در مواردی که بیت مورد نظر در آن نسخه پیدا نمی‌شد، چنین سوردى را هم بیشتر با مشنوی چاپ کلله خاور مقابله نمودیم.

ایات شاعران دیگر را نیز تا آنجا که محدود بوده است با مأخذی که صحیحتر به نظر می‌رسید مقابله نمودیم و آیات قرآن کریم را با نسخه‌ای از قرآن که به وسیله فلوگل چاپ شده است مقایسه کردیم و در مورد احادیث نیز سعی کرده‌ایم که با مأخذ صحیح آنها مقابله شود.

مؤلف کتاب طبعاً قسمت زیادی از مقالات صوفیان و یا مطالب علمای اسلام را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و در متن کتاب خویش آورده است. در این ترجمه بهتر آن دیدیم که به جای ترجمة این موارد از انگلیسی به فارسی، عین متن مقالات و یا مطالب را، اعم از عربی یا فارسی، از میان آثارشان بیاییم و در متن فارسی کتاب قرار دهیم تا از حذف یا تغییر و تحریفی که معمولاً هن از دوبار ترجمه حاصل می‌شود و به مفهوم کلام لطمه می‌زند پرهیز کرده باشیم.

در خاتمه این مقال بر خود واجب می‌دانیم که از راهنماییهای بیدریغ استاد عزیز و بزرگوارمان جناب آقای دکتر ذبیح‌الله صفا صمیمانه سپاسگزار باشیم. توفیق ایشان و دیگر پادشاهان فرهنگ ایرانی را از درگاه ایزد منان آرزو می‌کشیم.

احمد محمدی، احمد میرعلائی  
تهران، بهمن ۱۳۵۲



## مقدمهٔ مترجمان بر چاپ دوم

کتاب عرفان مولوی که چاپ اول آن در اسفند ماه سال ۲۵۳۲ توسط شورای عالی فرهنگ و هنر منتشر شده بود اینک چاپ دوم آن با تجدیدنظر و به همت شرکت سهامی کتابهای جیبی انتشار می‌یابد. امید است که مقبول نظر محققان و دانش پژوهاد، قرار گیرد.

مترجمان این کتاب برخود واجب می‌بینند که از همکاری صمیمانه آقای احمد سمیعی که در تجدیدنظر براین کتاب آنان را یاوری کرده است تشکر کنند. و نیز از شرکت سهامی کتابهای جیبی که برای چاپ مجدد کتاب کوششی نموده سپاسگزار باشند.

تهران - دیماه ۲۵۳۵

نوزده



## ۹. درآمد

جلال الدین محمد مولوی (۱۲۰۷-۱۲۷۳/۶۰۴-۶۷۲) به دوره‌ای تعلق دارد که دین و فلسفه اسلامی تقریباً در همه جهات به کمال رسیده و مسائل ناشی از آنها مطرح شده و متکلمین و فلاسفه و عرفای اسلامی، پیش از وی به این مسائل جوابه‌ای گوناگونی داده بودند. اندکی پیش از مولوی کار شرح و بسط فلسفه یونانی در اسلام به همت ابن رشد (۵۹۶-۱۱۹۸/۵۲۰) به بالاترین حد خود و کلام اسلامی به دست غزالی (مرگ: ۱۱۱۱/۵۰۵) به کمال انتظام رسیده بود. اندیشه و حیات عرفانی نیز از روزگار ابوهاشم سوری<sup>۱</sup> (مرگ: ۱۵۰/۷۶۷)، یعنی نخستین زاهدی که در عالم اسلام به نام صوفی خوانده شد، تا دوران شیخ محیی الدین ابن‌العربی، که معاصر مولوی بود، و همچنین در زمینه شعر عرفانی تا سنایی (مرگ: ۱۱۳۰/۵۲۵) و فرید الدین عطار راه درازی را پیموده و طریق کمال سپرده بود. بدین‌سان، مولوی، که در پی این سیر تکاملی

۱) عبد الرحمن جامی، «نفحات الانس»، چاپ ناوالکیشور، اکنہ‌وص ۳۱: ابوهاشم الصوفی قدس الله سره شیخ بوده به شام و در اصل کسوفی است و با سفیان ثوری معاصر بوده، سفیان ثوری گوید: «لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقائق الرباع».... اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود.

اندیشه فلسفی و تجربه دینی ظهور می‌کند، یگانه وارث چنین گنجینه فکری و روحانی بیکرانی می‌شود. با توجه به اینکه اسلام به این معنی که درباره خدا و انسان نظری بسیار قدرتمند باشد دارای اصالت مطلق نبوده و بنا به تصدیق خود ادامه و احیای کیش ابراهیم و موسی و عیسی شمرده، می‌شده<sup>۱</sup> و با توجه به تأثیر نظری فلسفه یونان و حیات دین مسیحی ازیک سو و تأثیرات ایران و هند از سوی دیگر تا حدی به تنوع و غنای آن پسند و تجربه مولوی می‌توان پی‌برد. هشتمین مولوی منشور بلورین کثیر الوجوهی است که در آن بازتاب پرتوهای شکسته یکتاپرستی سامی، خردگرایی یونانی با عناصر فیثاغوری، نظریه‌های ایلیایی وجود و صبر ورت، نظریه مثل افلاطونی، نظریه علی و سیر کمالی ارسسطو، احد افلوطین و جذبهای که انگیزه اتحاد با احد است، مسائل مورد اختلاف متکلمین؛ آراء ابن سینا و فارابی در باره چگونگی و ماهیت علم، نظریه علم نبوی غزالی و آیین یک‌بنی ابن‌العربی را می‌توان دید. هشتمین مولوی با چنین گنجینه فکری، نه دستگاهی فلسفی، نه دستگاهی کلامی، نه دستگاهی عرفانی، و نه نیز التقاط مخصوص است. اگر او را صوفی بخوانیم تصوری مشخص از او به دست نداده‌ایم، زیرا تصوف نه دین جداگانه‌ای است و نه نظام فکری خاصی. هریک از صوفیان بزرگ؛ جهان‌بینی خاصی داشته‌اند، و نیکلسون که بزرگترین محقق اروپایی در این زمینه است بر این حقیقت

۱) در «قرآن» کریم آیات فراوانی یافته می‌شود که به نحوی رسالت پیغمبران پیش از محمد (ع) را تأیید کرده است. برای نمونه می‌توان به آیه ۷ از سوره بیست و یکم و آیه ۷۹ از سوره هفدهم و آیه ۴۷ از سوره بیست و سوم و آیه ۲۵ از سوره پنجم و هفتم مراجعه کرد. – مترجمان.

صحنه گذاشته است. تحقیق درباره مولوی نه تنها از این جهت جالب است که او بزرگترین شاعر عرفانی اسلام است، بلکه هم از این جهت که هیچ مسئله‌ای از مسائل حیات فلسفی و دینی نیست که وی بدان نپرداخته باشد. مولوی در طرح این مسائل مبتکر نیست، وی در پرتو تجربه شخصی درباره هر آنچه پیش ازا و آمده از نو می‌اندیشد. بدین سان تحقیق درباره مولوی، تحقیق درباره بهترین دستاوردهای حیات فلسفی و دینی در اسلام است.

مشکل بزرگ در تحقیق پیرامون مولوی از شیوه بیان او ناشی می‌شود. در مثنوی رشته‌های انگیزه‌های گوناگون در هم پیچیده چنان کلاف در همی پدید می‌آورند که برای پیدا کردن سرنشته به شکیبایی بسیار نیاز است. او بی‌هیچ نظمی مهره‌های معانی و عواطف خود را بدرشتة قصه‌ای عادی‌می‌کشد و پس از چند مصراع پندآمیز ناگهان به وجود درمی‌آید، باز به قصه برمی‌گردد و گاهی به سابقه یک کلمه در آخرین مصراع ناگهان در مسئله مابعد طبیعی فرومی‌جهد. این است شیوه کار مولوی در مثنوی. بنابراین نخستین تلاش هر کس که بخواهد در جهان‌اندیشه مولوی مدققه کند تاسختش را دریابد و محک زند این است که همه درهای پراکنده فکر او را گرد آورد و آنها را به رشته‌هایی از مسائل گوناگون کشد. ظاهراً در برخی از شرحهای متعدد مثنوی در این جهت کوشش‌هایی شده است، لیکن متأسفانه این گونه شرحها در دسترس من نبوده است.<sup>۱)</sup>

---

۱) علاوه بر این در دریافت آراء مولوی نمی‌توان مشکل دیگری را نادیده گرفت. مثلاً اشخاص قصه‌های موابی گاه باهم مناظره دارند. آیا مجازیم که یکی از آنان را سخنگوی سراینده دامستان بدانیم. اگر قصه‌سرا بیطرف—

پرداختن به تمام مسائلی که به مولوی مربوط می‌شود، مستلزم نوشتن کتابی بزرگ با مجلدات متعدد است، و به حقیقت این کار معادل است با نوشتن تاریخ جامع و کامل فلسفه و کلام و عرفان اسلامی. از این‌رو در تحقیق حاضر ما به مهمترین مسئله جهان اندیشه مولانا، یعنی مسئله شخصیت الهی و انسانی می‌پردازیم. اما این مسئله خود به مسائل فلسفی بنیادی متعددی، مانند حقیقت روح، اختیار، بقا و رابطه انسان با خدامنشعب می‌شود. ضمن اشاره تاریخی به منشاً هریک از این مسائل و گسترش آن تا دوره مولوی خواهیم کوشید تا استنباطهای اصلی مولوی را درباره این مسائل زیرهمین عنوانها خلاصه کنیم:

اختلاف میان افراد و فرق صوفیه از همان آغاز مشهود بود. از میان نویسندهان متقدم ایران، هجویری می‌کوشد تا فرقه‌های صوفیه را بر پایه عقایدشان دسته‌بندی کند. وی می‌گوید:

... ایشان دوازده گروهند، دو از ایشان مردودند و ده مقبول. و هر چندی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی متوده است اnder مجاهدات، و ادبی لطیف اnder مشاهدات. و هر چند که اnder معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند، اnder اصول و فروع شرع و توحید موافق‌اند. و ابویزید (رض) گفت: «اختلاف العلماء رحمة الا في تجرييد التوحيد» و موافق این خبری مشهور است.<sup>۱</sup> و حقیقت تصوف میان اخبار مشایع ابت

می‌بود رفع این مشکل میسر نمی‌شد، اما سراینده متمایل به جهتی می‌شود و چنان بر سر شوق می‌آید که شخصیت داستانی را کنار می‌زند تا از نظر خود دفاع کند. مسلماً این روش از نظر هنری عیبی بزرگ است اما در فهم مقصود هنرمند کارما را آسان می‌کند.

۱) اشاره است به خبر معروف اختلاف امتی رحمة.

از روی حقیقت، و مفهوم از روی مجاز و رسوم. پس من برسیل اختصار و ایجاد سخن‌اندرمیان آن مفهوم گردانم و اندر اصل مذهب هریک را بساطی بگسترانم، تا طالب را علم آن حاصل شود...<sup>۱</sup>

آنچه نقل شد مقدمه فصلی است در باره فرق صوفیه. هجویری برای این تقسیم‌بندی هیچ مبنای منطقی اختیار نکرده است و ازین رو گاه مشخصه‌ای بسیار بی‌اهمیت را معیار طبقه‌بندی قرار می‌دهد، مثلاً اختلاف در باب حالتی روحی یا مجادله‌ای لفظی در باره اصطلاحات را وجه ممیزه فرقه‌ای می‌شمارد. چنانکه پیروان ابوعبدالله حازث بن اسد المحاسبی از آنجاکه معتقد‌ند رضا از جمله مقامات نیست بلکه در شمار احوال است از سایر فرقه‌ای می‌شوند. به رغم این عیوب، کشف‌المحجوب هجویری و «ساله قشیریه» را می‌توان در شمار تحسین‌کوشش‌های علمی در راه منتظم ساختن دستگاه تصوف شمرد.

تذکرة الاولیاء عطار هرچند اطلاعات با ارزشی در اختیار می‌گذارد، هیچ ادعای صحت یادگت ندارد.<sup>۲</sup> در این کتاب نویسنده به کرامات، عشق و علاقه فراوان نشان داده است.

مسلمانان که تصوف را به منزله معنای عمیق‌تر اسلام پذیرفته بودند از مطالعه انتقادی آن دست کشیدند. شخصیت‌های گوناگونی چون اویس قرنی، امام شافعی، حلاج، عمر خیام، حافظ- که به عنوان نمونه از دوره‌های مختلف تاریخ اسلامی نامشان را یاد کرده‌ایم- و افراد گوناگونی از میان زاهدان، فقهاء، وحدت‌وجودیان، شکاکان و ابیقوریان مُهر تصوف

۱) هجویری: «کشف‌المحجوب»، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۱۸.

۲) عطار: «تذکرة الاولیاء»، تصحیح رینولد نیکلسون.

خوردہ‌اند. مطالعه انتقادی فقط در سالهای اخیر و آن هم در غرب آغاز گشت. اولین اثر کوتاه لیکن پرمغز که در این باب منتشر شد کتابی است که آدلبرت مرکس Adelbert Merx نوشته و در آن سیر تاریخی تصوف را بررسی کرده است.<sup>۱</sup> رینولد نیکلsson استاد دانشگاه کمبریج دانشمندی است که با تحقیق صبورانه و کامل و پر علاقه خویش تمامی موضوع را بسی روشن کرده است. هیچ محققی خواه غربی باشد خواه شرقی، در این زمینه نمی‌تواند از حاصل کوشش‌های او بی‌نیاز بماند. نیکلsson در کتاب تحقیق در عرفان اسلامی طرح‌های استادانه‌ای از چهره ابوسعید ابی‌الخیر، جیلی<sup>۲</sup>، ابن‌الفارض و تذکارهایی درباره فصوص الحکم ابن‌العربی و تصویری اعجاب‌انگیز از انان کامل صوفیان به دست داده است. اما برای آنکه بدانیم تا چه حد تحقیقات در این زمینه ناقص است باید به این مطلب اشاره کرد که از میان ارکان نثلاثه عرفان، یعنی غزالی و مولوی و ابن‌العربی، فقط به جهان‌اندیشه غزالی توجه کافی شده است، و این شاید از آن جهت باشد که از این سه تن، نوشته‌های غزالی روشنتر و منظومتر و سبک نگارش او به شیوه منطقی و انتقادی امروز نزدیکتر است. گرایش ابن‌العربی<sup>۳</sup> به امور فوق طبیعی و زبان

۱) Von Adelbert Merx: *Idee und Grundlinie einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg 1893).

۲) شیخ محیی‌الدین عبدالقدار جیلی (کیلی). – مترجمان.

۳) ہروفیور نیکلsson با ترجمة «ترجمان الاشواق» ابن‌العربی، همراه تفسیر خود مصنف راه را برای فهم مقاصد ابن‌العربی هموار ساخته است:

(Oriental Translation Fund. N. S. vol xx London 1911)

ونیز یادداشت‌های او بر «فصوص الحکم» از این لحاظ بسیار پر ارزش است.

(R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*)

پیچیده‌اش فهم و ارزیابی عالم فکری او را بغايت دشوار می‌کند. مسلمانان تنها به او به‌چشم پدیده‌ای شگفت‌انگیز نگریسته‌اند و هیچگاه به روشنی دانسته نشده است که آینین یک بُنی انعطاف‌ناپذیر او با یکتا- پزستی اسلام که وی خود ایمان راستین خوبیش را بدان اظهار می‌کند، چه رابطه‌ای دارد.

در مورد مولوی باید گفت که تنها شیوه بیان اوست که مانع فهم کامل آثار وی شده است. غزلیات مولانا هر چند جای جای ابیاتی روشنگر و پرمعنی دربر دارد، رویه‌مرفت محصول وجود و شور غنایی است. تا آنجاکه شعر غنایی محمل بهتری برای احساس عرفانی است تا کلام منتشر با فلسفه منظوم، دیوان شمس<sup>۱</sup> شاید آینه روشن‌نمایتی برای فکر مولوی باشد. اما اگر بخواهیم برداشت او را از مسائل مهم زندگی و دین مطالعه کنیم، غزل‌هایش ما را به‌جایی نمی‌رساند. به این مقصود باید به مثنوی او روی آورد. مولوی در تدوین این اثر عظیم قصد تعلیم و اندرزگویی داشته و می‌خواسته است با نشان دادن طریق

---

(۱) یادداشت‌های نیکلسون درباره برخی از غزلیات شمس که خود او به‌زبان انگلیسی ترجمه کرده مشبع و مفصل است. نیکلسون در پایان کتاب از روی آزمایش کوشیده است تا برخی از ایات مولوی را تحت عنوانی فلسفی قرار دهد. محقق بزرگ هندی، شبی نعمانی، نیز کوشش کرده است تا محتوای فلسفی «مثنوی» را به صورت مسائل فلسفه دین طبقه‌بندی کند.

Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i-Shams-i Tabriz*  
(Cambridge 1898)

Shibli Nu'Mani: *Swānih Maul'vi Rumi* (Electric Press,  
Amristar)

معرفت نفس راههای وصول به خداوند (طرق‌الله) را به انسان بیاموزد و حقانیت آن را بنمایاند. اما به هر خواننده‌ای این احساس دست می‌دهد که وی معلمی سخت ملال آوراست. در اثر او دانه‌های حقیقت زیر انبوهی کاه مدفون است. لیکن این معنی که ژرفاندیشترین کسان به این امید که سرانجام حقیقتی بزرگ از زبان او بشنوند این ملال را به جان خریده‌اند، دلیل بر آن است که فلز ممزوج سخن او حاوی زر ناب است. نیکلسون در کتاب تصوّد شخصیت در تصوف<sup>۱</sup>، غزالی و رومی را با یکدیگر مقایسه کرده و به نحو تحسین‌انگیزی وجوه تشابه و تفاوت این دو را بر شمرده است. او می‌گوید:

جلال الدین رومی بر این عقیده است که عقل در تقابل با عشق، از آن ابلیس است.<sup>۲</sup> او علم قال را تحریر می‌کند، و شاید اگر مولوی و غزالی دریک زمان می‌زیستند، مولوی شیوه فلسفی و علمی غزالی را به عنوان چیزی بیگانه با روح جمیعی تصوف محکوم می‌کرد، و غزالی نیز به نوبه خود گریزهای وجودآمیز جلال الدین رومی را از عالم تکلیف و شرع مردود می‌شمرد. تعلیم احیاء‌العلوم و مثنوی تا حدودی یکسان است، لیکن معلمان با یکدیگر زیاد فرق دارند. سخن غزالی منتظم و

(۱) R. A. Nicholson: *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge University Press 1923) Lecture 3.

(۲) اشاره است به این بیت از مثنوی:

داند او کو نیک بخت و محرومست زیر کی زابلیس و عشق از آدمست  
 (مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۲)  
 اقبال لاهوری در کتاب «پیام شرق» بر مبنای این بیت، مقاله‌جاتی میان گوته و مولوی در بهشت ترتیب داده است، بنا به قول شاعر، «فاؤست» و «مثنوی» دونمونه از مضمونی واحدند.

دقیق و روشن است، اما سخن مولانا، کنایه‌آمیز، آشفته، ملال آور و غالباً پیچیده است. با اینهمه غزالی به هیچ وجه نمی‌تواند در شوق و حرارت احساس، در اصالت و عمق‌اندیشه، یا در قدرت و آزادی بیان با او رقابت کند.

نیکلسوون هنگام بررسی آراء این دو درباره خدا می‌گوید که نه 'غزالی' متکلم و نه مولوی شاعر هیچیک پانتئیست (وحدت وجودی) نیستند. از غزالی علم و آین فکری و از جلال الدین احساس و ایمان و تجربه دینی، مارا حاصل می‌شود. براین معنی واقعیم که چنین قضاوتی درباره مولانا، برای کسانی محل تأمل است که برخی از قسمتهای دیوان شمس را خوانده‌اند که در آنها مولوی یگانگی خویش را با خداوند به‌گونه‌ای بیان می‌کند که در نظر اول پانتئیستی می‌نماید. خود من هم هنگامی که کمتر از امروز باتاریخ تصوف آشنا بودم از اشعار مولانا برداشتی پانتئیستی داشتم. چنان‌که در مورد ابن‌الفارض دیدیم، عارفی که به مقام جمع رسیده باشد می‌تواند با حقیقت شامل خداوند متحدگردد. مثلًا جلال الدین رومی دریکی از غزل‌هایش می‌گوید:

I am the theft of the rogues  
I am the pain of the sick.  
I am both cloud and rain,  
I have rained in the meadows.<sup>۱</sup>

باری اعتقاد به چنین وجود جهانی مستلزم اعتقاد پانتئیستی یعنی اعتقادی نیست که همه چیز را خدا و خدا را همه چیز می‌انگارد. نو-

---

(۱) در «دیوان شمس» نتوانستیم ایاتی که کاملابا این ترجمه انگلیسی مطابقت کند پیدا کنیم لیکن مضمون آن را به این صورت می‌توان تعبیر کرد: من رهزن عیاران درد همه بیماران هم ابرم و هم باران ریزم به چمنزاران مترجمان

افلاطونیان با عقیده صدور خود در واقع معتقد به خدا بودند، هرچند احمد افلوطین خدای متشخص نیست. برخی از انواع عرفان که بیشتر صبغه فلسفی دارند تا دینی، به چنین وضعی رسیده‌اند. اما بر عرفان حلاج، غزالی، ابن‌الفارض، وجلال‌الدین رومی مانند عرفان همه صوفیان اولیه جنبه دینی فائق است. برای مثال به این تعاریف تصوف توجه کنیم:

«نفرت از دنیا و عشق به خدا»، «فنای در خود و بقای در خدا»، «تخلق به اخلاق الله». موضوع چنین احساسی فاقد صفات شخصی نیست بلکه شخصیتی است چنان گسترده که هر موجود و هر فعل، هر ماده و هر قوه‌ای را شامل می‌شود. این شخصیت هم حاضر در موجودات است وهم فراتر از آنها وهرچه کاملتر در انسان تجلی می‌کند، انسانی که جنبه وجودیش به‌آن است که در سرشت واقعی خویش تصویری از خدا ببیند.

مولوی بیشتر با مسائلی از قبیل حیات دینی روح و اشتیاق روح به اتحاد با حق و سیر فی الله در حال خلسه درگیر است.

من این مطالب بسیار آموزنده را به تفصیل در اینجا نقل کردم، زیرا رساله من چیزی نیست جز کوششی برای اثبات حقیقت این گفته‌ها. من در مسئله شخصیت الهی و انسانی در تصوف به‌ویژه با اشاره به عقاید مولوی، شاعر و عارف گفتگو کرده‌ام که به رغم همه پریشانگوییها و وجود و حالها، ژرف‌بینتر از غزالی متکلم است. گذشته از این، مقصود من این بوده است که رابطه هر مسئله‌ای را با تعالیم قرآن روشنتر از آنچه تاکنون بیان کرده‌اند، آشکار کنم. فرض بر این است که پایه عقاید تمام فرق اسلامی قرآن است، از این‌رو در حیات دینی اسلام هیچ مستله‌ای به گفایت مفهوم نمی‌شود مگر آنکه از پایه و اساس مطالعه گردد.

مثنوی مولوی چکیده بی‌انتظامی است از تمام اندیشه‌های فلسفی

و کلامی جهان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری. در نظر او لجنین می‌نماید که گفته‌های مولوی تماماً التقاطی است. او هرچه را در هر دستگاه فکری درست می‌یابد برمی‌چیند و به رشته باریک قصه‌های خود می‌کشد. با این‌همه آشنایی نزدیک با مولوی نگرش خود اورا در باره زندگی کاملاً مشخص می‌سازد و نشان می‌دهد که در جنون او آراستگی و نظمی هست که از بعضی جهات منسجمتر و آراسته‌تر از بسیاری دستگاه‌های مابعد طبیعی مدرسی و عقلانی است. با این حال با اشاره به برخی از مسائل اصلی فلسفه دین سعی خواهم کرد که به رغم سبک این شاعر پر عمق که سخت بی‌انتظام است مفاهیم اصیل سخن اورا برنمایم.

## ۲. گوهر جان

### نفس متعالی

نیکلسون به حق گفته که عقاید همه فرق اسلامی بر قرآن مبتنی است و تصوف هم در شکل‌های گوناگونش ازین قاعده مستثنی نیست. اگر از اشعاری که مضامین عرفانی بوضوح در آنها دیده می‌شود بگذریم به اشعار دیگری برمی‌خوریم که در شرح و تفسیر، معنای عمیق مابعد- طبیعی و روحانی برای آنها قائل شده‌اند. اندیشه مولوی چنانکه پیشتر گفتیم، سرچشمه‌های بسیار دارد، لیکن او خود در مثنوی، منبعی جز قرآن و حدیث نمی‌پذیرد. حتی هنگامی که ساختمان اندیشه‌اش آشکارا با این دو بیگانه باشد، او هیچیک از اندیشه‌های خویش را مستقیماً به هیچ کدام از متفکران یونانی یا فیلسوفان اسلامی پیش از خود نسبت نمی‌دهد. از ارسطو به هیچ روی نام نمی‌برد و نام افلاطون را تنها یک بار در کنار نام جالینوس می‌آورد، اما این ذکر نام ارتباطی بـ اعقيدة فلسفی افلاطون ندارد بلکه افلاطون و جالینوس کنایه است از عشق درمان بخش.<sup>۱</sup>

---

(۱) ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۲۳)



درجاهای دیگر وقتی مولوی واقف است که مفهومی را از فلسفی گرفته عموماً با عبارت «حکیمان گفته‌اند» بدانان اشاره می‌کند. لیکن ناگزیر خواهیم بود که اشارات قرآنی و حدیثی اورا هنگام بحث از مسائل پادآور شویم و در مأخذ ذکرنشده مفاهیم او را پیدا کنیم.

درباره عمل آفرینندگی خدا به دو کلمه برمی‌خوریم: خلق و امر.<sup>۱</sup> این دو کلمه را به ترتیب با اندکی مسامحه برای منطبق کردن آنها بر اصطلاحات فلسفی می‌توان به طبیعت و اراده تعبیر کرد که اشاره به عالم طبیعت و عالم روح است. ظاهرآ از پیغمبر اسلام نیز در مورد حقیقت روح سؤال شده بوده است که بناه او امر می‌شود که در جواب بگوید: *يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الرُّوحِ*

→  
یک بار دیگر هم در «مثنوی» فلسفه یونان را در مقابل فلسفه ایمان قرار داده است:

تابه کی از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان  
 ۱) قرآن، ۷/۵۲. جسورانه ترین کوششی که برای تاویل عرفانی قرآن شده از این‌العربي است، رجوع کنید به:

Ignez Goldziher: *Richtungen, der Koran auslegung* (Leiden, 1920)

مولوی نیز این معنی را به شعر درآورده است:

پس له‌الخلق و له‌امرش بدان خلق صورت، امر جان را کب برآن .

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ششم، بیت ۷۸)

دو مورد اینهمانی روح، امر، مطاع، و نور محمدی رجوع کنید به مقدمه W. H. T. Gardner (London, R. A. Society, 1924)، در آنجا که به نقل از نیکلسون و ماسینیون می‌گوید که حلاج برای نخستین بار اینهمانی امر و روح را تعلیم داد. و نیز مراجعه کنید به «اصطلاحات الصوفیه» تألیف عبدالرزاق کاشانی، تصویح A. Sprenger (کلکته ۱۸۴۵).

## قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيٍّ.

این آیه کلیدی برای حل معنای روح شمرده شده که می‌رساند روح از عالم امرنشات گرفته است. عالم امر نیز به عالم اراده یا عالم روح در مقابل عالم طبیعت تعبیر گردیده است. چنین به نظر می‌رسد که این تعبیر را صحیح دانسته‌اند زیرا تقریباً همه فلاسفه و عرفای اسلامی آن را مسلم گرفته‌اند و از آن نتایجی در باره ماهیت مابعد طبیعی روح و حتی حقیقت خدا متفرع شده است. مولوی نیز به کرات به آن اشاره می‌کند:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت تر باشد آمر لاجرم<sup>۱</sup>  
 (مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۳)

درجای دیگر به کلمه کُن<sup>۲</sup> یعنی کلمه امری که هرگاه خدا اراده کند چیزی را از عدم به وجود آورد از او صادر می‌شود، اشاره می‌کند و می‌گوید که ماهیت امر فی‌نفسه واحد و لايتجزی است، ولی چون در عالم طبیعت صورت می‌پذیرد، در زمان و مکان سریان می‌یابد؛ و از آنجا نتیجه می‌گیرد که ماهیت روح یگانه و ناپیداست. چند قرن پیش از مولوی حتی فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ هق)، آن منطقی سخت‌گیر، بنیان

۱) همین مضمون در بیت ذیل به نحوی دیگر بیان شده است:  
 عالم خلقست با سوی و جهات بی جهت دان عالم امر و صفات  
 (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۳۶۹۲)

۲) علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می‌کشد زان سوی حسن عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران امر «کن» یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف (همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۱۰۰-۳۰۹۸)

تصور خویش را از روح بر همان خلق و امری که قرآن از آن سخن می‌گوید و در نظر وی عبارت است از عالم خلق و عالم امرگذاشته بود.<sup>۱</sup> بنابراین می‌توان گفت که فلاسفه اسلامی همچون عرفای اسلامی باتکیه بر قرآن روح را از عالم طبیعت فراتر برداشت و از همه قید و بندها رهانیدند، با این تفاوت که فلاسفه، از فارابی گرفته تا ابن رشد، روح را با سلمه یا عقل کل اینهمانی دادند و عارفان که به مبانی و مقدمات عرفانی وفادار بودند آن را از عقل کل هم فراتر برداشت.

کثرت در حقیقت وجود ندارد. حقیقی یکی است، پس ارواح بشری حتی در عین کثرت واحدند. کثرت محصول مقوله زمان و مکان است که تنها در مورد طبیعت (عالم خلق) مصدق پیدا می‌کند و نه در مورد روح که از عالم امر و فوق حس است. مولوی مفهوم وحدت روح را نیز با آیات قرآنی پیوند داد که در آنها گفته شده است که بشر از نفس واحدی خلق شده است.<sup>۲</sup> مولوی براین وحدت یعنی وحدت جوهر و اصل ارواح تکیه می‌کند بی‌آنکه از این معنی باک داشته باشد که آنچه از لحاظ منطقی بر این مقدمات مترتب است به نوعی یک بُنىٰ یا مطلق گرابی از سخن و دانتای هندی خواهد انجامید نه بدآنچه پانتشیسم برآن اطلاق می‌شود. با این همه او مایل نیست که از سخشن چنین نتایجی گرفته شود و هرگاه که این تناقضات منطقی او را محاصره

۱) I. Goldziher: *Algemeine Geschichte der Philosophie Die 'kultur der Genewant'* ( Berlin, 1923 ) Unter Islamische Und Judische Philosophie.

۲) هُوَالَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۖ ۹۸/۶ ، مَا خَلَقْتُمْ وَلَا بَعْثَكُمُ الْأَكْفَافُ  
واحدةٌ . ۲۷/۳۱

می‌کنند، به نوعی تجربه فوق حسی اشاره می‌نماید که از این تناظرات منطقی فراتر می‌روند و در آن تشخّص فردی در آن واحد هم هست و هم نیست.

از این وحدت روح، که بنابه ماهیتش تنها می‌توان آن را از طریق تمثیلهایی، چون وحدت نور برغم تنوع یا کثرت چرا غها، نمایاند، مولوی گاه نتایج عملی بسیار سودمندی می‌گیرد. برای مثال این کلمات قرآنی را که می‌گوید : لانفرق بین اَحَدٍ مِنْهُمْ (۱۳۶/۲) و (۸۴/۳) - جدا نکنیم یکی را از پیغمبران از دیگران؛ یا لانفرق بین اَحَدٍ مِنْ رَسُّلِهِ (۲۸۵/۲) - جدا نکنیم میان یکی از پیغمبران وی و میان دیگران، چنین شرح می‌کند:<sup>۱</sup>

هر یکی باشد به صورت غیر آن  
چون بدنورش روی آری بی‌شکی  
لا نفرق بین آحاد الرسل  
در معانی تجزیه و افراد نیست  
بی سرو بی پا بدیم آن سر همه  
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب  
شد عدد چون سایه‌های کنگره  
تا رود فرق از میان این فریق<sup>۲</sup>

ده چراغ ار حاضر آید در مکان  
فرق نتوان کرد نور هر یکی  
اطلبوا المعنی من الفرقان قُلْ  
در معانی قسمت و اعداد نیست  
منبسط بودیم و بک گوهر همه  
یک گهر بودیم همچون آفتاب  
چون به صورت آمد آن نور سره  
کنگره ویران کنید از منجنیق

I. Goldziher, Neoplatonische and gnostische Elemente in Hadis, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p.317. در آنجا می‌گوید فکر یکی بودن پیامبران در مشرب قنوی مسیحیت وجود داشته است.

(۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۶۷۸ تا ۶۸۹.

مولوی این مفهوم را مبنای نگرش به نور جهانگیر حقیقت، در تمام ادیان قرار می‌دهد و براساس همین فکر برسرتاسر مثنوی روح تساهل می‌دمد. به همین دلیل است که می‌بینید نیکلسون مولوی را برتر از دانته می‌شمارد، زیرا دانته در کمدی الهی خود محمد(ص) و اصحاب او را در دوزخ جای می‌دهد، و نیکلسون در مقایسه این دو می‌گوید: «مولوی چندسالی پس از تولد دانته در گذشت اما شاعر مسیحی از لحاظ نوع دعوستی و تساهل به پای معاصر مسلمان خوبیش نمی‌رسد».<sup>۱</sup>

فکر جاودانگی روح، به این مفهوم از وحدت واقعیت و حقیقت کاملاً نزدیک است. آنچه واقعی است حق است و واحد، و آنچه حق است و واحد لا جرم ابدی است. وجود دو مطلق محال است و مطلق را نمی‌توان خلق کرد، بنابراین جوهر حقیقی روح، جاودانه است.<sup>۲</sup> نه این استنتاج کاملاً منطقی از مفهوم لوگوس Logos یونانی، نه این احد قدیم فلسفیین و نه و دانتای هندی، هیچ‌گدام، را بر طبق نظریه جهانشناسی و انسان‌شناسی قرآن، با روح بشر نمی‌توان یکی دانست. در قرآن آیات زیادی هست که تصور عارفانه‌ای از خدا را بر آنها می‌توان مبتنی ساخت، اما برای حقیقت نامخلوق روح بشر به دشواری می‌توان مبنای منصوصی در قرآن یافت. بر طبق قرآن، انسان مخلوقی است شریف که حتی از فرشتگان خواسته شد تاو را سجده کنند، با اینهمه انسان مخلوق است و این مخلوق نه با خدا یکی است و نه در جاودانگی انباز است. لیکن صوفیان می‌دانستند

(۱) R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914), p. 100.

(۲) فصل درباره قدیمان لا یکونان، «كتاب الطوامين»، تألیف حسین بن منصور حلاج، تصحیح ل. ماسینیون (پاریس ۱۹۱۳).

که چگونه با شیوه تأویل، این معنی را از قرآن بیرون کشند. اینکه فرشتگان می‌باید به انسان سجده کنند در نظر آنان دلیل برسرشت الهی انسان است، و اشاره قرآن براینکه «در قالب آدم که از گل سرشه بود روح خویش دمید»<sup>۱</sup> به نظر آنان دلیلی است براین که روح دمیده شده در قالب آدم وبالطبع فرزندان او، روح خدایی است و بنابراین روح انسان قدیم و ابدی است.

پس از یکی دانستن روح انسان و خدا، صوفیان پا فراتر نهادند و مسئله خلق را تا آنجا که به روح مربوط می‌شد، تماماً انکار کردند و با انکار خلق، انکار خدا به منزله خالق همراه شد. مولوی در یکی از غزلیات خویش این سخن را آشکارا و بی‌ابهام بیان می‌کند:

می‌گفت در بیابان رند دهن دریده صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

مثنوی مشحون از این اشارات است. یک جاهنگامی که کلمه «زاده» را برای انسان به کار می‌برد، برفور گفته خویش را تصحیح می‌کند و می‌گوید: زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست. و نیز در سخن ازاولیاء می‌گوید: جان باقیشان نرویید و نزاد.

علاوه بر اینها ابیات بیشمار دیگری در مثنوی هست که سعی در روشن ساختن همین مفهوم دارد.

بی‌شك این مفهوم، هرچند با اندیشه یونانی کاملاً یکسان نیست، محصول آن است. در فلسفه یونانی حقیقت لوغوس است که هسته مسائل ما بعد طبیعی را تشکیل می‌دهد نه روح. ارزش خاصی که برای

---

(۱) فَإِذَا مَوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ (۲۹/۱۵).

روح افراد انسانی قائل شده‌اند سنتی است سامی که در عیسویت ریشه‌دار شده و از آن راه به اسلام رسیده است. در دو قرن اول هجری که هنوز اندیشه یونانی در اسلام رخنه نکرده بود، توجه اندیشه‌مندان اسلامی به جای فلسفه‌بافی، بیشتر معطوف به خوف از خدا و موعظه اخلاقی بود. با نشر مفاهیم افکار یونانی در میان مسلمانان، مسائل مِتناهی و نامتناهی و قدیم و حادث پیش آمد و خدای یکتاپرستان مسلمان کم کم جای خودرا به مفهوم وجود واجب الوجود داد. به محض آنکه این مسائل درباره حادث و قدیم پیش آمد مناقساتی پیدا شد که گاه به مجادله و خونریزی می‌انجامید، مثلاً در باره حدوث و قدم کلام‌الله، و همین طور در مورد جهان به طور کلی. فلسفه ارسطو، چون در نظر مسلمانان به قدم عالم قابل بود، هریک از شارحان بزرگ اسلامی را از الکندي گرفته تا این رشد با این مسئله درگیر کرده بودکه آیا آن را چون چیزی مغایر با کلام خدا طرد کنند با جسارت ورزند و آن را بپذیرند، همچنانکه فارابی پذیرفت. فلسفه اسلامی با قدم و وحدت عقل (Monopsychismus) این رشد یعنی نظریه‌ای که عقل را با خدا یا روح کل اینهمانی می‌داد پایان یافته، و عرفان به همین روش با تعالی بخشیدن به عقل کل فلاسفه به‌این اعتقاد انجامید که روح، واحد و قدیم است، و غزالی به حق معتقد بودکه کاربرد منطق در این مسائل ناگزیر مارا به آیین یک‌بنی و پانتئیسم (وحدة وجود) سوق می‌دهد، از این رو حاضر نشد که از این مسئله برپایه منطق گفتگو کند.<sup>۱)</sup> مولوی نیک به دشواری مسئله واقف است، از

۱) از مشخصات غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» این است که خواننده را در رسیدن به آستانه این گونه مسائل وسوسه می‌کند، با این حال پرداختن بدین امور را جایز نمی‌شمارد.

این رو زیر بار حکم منطق نمی‌رود و خواننده را دعوت می‌کند که به یقین ناشی از تجربه باطنی روی آورد. همین تمایل مولوی به اجتناب از مشکل تناقضات است که سبب خردگیریش بر استدلالیان و پیدایش دستگاه خاص معرفتی او شده است. مولوی می‌گوید که وحدت و کثرت و آستان و صدر همه زاییده مقوله مکانی هستند که خود اصل و مادر تکثراست. جوهر وجود را کثرت و تعدد نیست. جنبه حیوانی بشر باعث ایجاد تعدد و تمایز می‌شود، اما جوهر ارواح بشری یکی است. یا در سخن از آنان که به حقیقت وجودی خویش رسیده‌اند با اشاره به آیه هُوَ الَّذِي انشَأَكُمْ مِنْ نُفُسٍ وَاحِدَةٍ<sup>۱</sup> (۹۸/۶) و حدیث رَسُّوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِمْ مَنْ نُورَهُ می‌گوید:

هم یکی باشند وهم ششصد هزار	چون ازیشان مجتمع بینی دویار
در عدد آورده باشد بادشان	بر مثال موجه‌ها اعدادشان
در درون روزن ابدانها	مفترق شد آفتاب جانها
و آنکه شدم حجوب ابدان در شکست	چون نظر در قرص داری خود یکست
نفس واحد روح انسانی بود	تفرقه در روح حیوانی بود.
مفترق هرگز نگردد نور او <sup>۲</sup>	چونک حق رَسُّوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِمْ نُورٌ

آنگاه باز به مقوله مکان که فقط نمود است اشاره می‌کند که:  
تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بربند و بگشا آن دکان<sup>۳</sup>

---

۱) و نیز آیه دیگری به همین مضمون آمده است: مَا خَلَقْتُمْ وَلَا بَعْثَكُمُ إِلَّا كُنْسٌ واحدة (۳۱/۲۷). ۲) مشنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴ تا ۱۸۹. ۳) همانجا، بیت ۵۱۲.

که زبی جایی جهان را جا شدست<sup>۱</sup> ... این جهان از بی جهت پیداشدست

مقوله زمان هم مانند مقوله مکان به جوهر روح تعلق ندارد:	فکرت از ماضی و مستقبل بود
چون ازین دورست مشکل حل شود <sup>۲</sup>	و نیز
ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟	لامکانی که در او نور خداست
هردو یک چیزند و پنداری که دوست <sup>۳</sup>	ماضی و مستقبلش نسبت به توست

و نیز در توصیفی که از یک لحظه شهود می‌کند ابیات ذیل را می‌آورد که نه تنها در آن جوهر روح را متعلق به عالمی بی‌زمان می‌داند، بلکه چنین معتقد است که مقوله زمان و مکان هر دو موجب تلوین و منشا همه «چون و چراها» و مسائلی است که در عالم<sup>۴</sup> بود، یعنی آن عالمی که روح واقعاً بدان تعلق دارد، مصدق ندارند.

ساعتی با آن گروه مجتبی	چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت نیست جان	زانکه ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوینها ز ساعت خاستست	رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	چون نماند، محروم ییجون شوی
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست	زانکش آن سو جز تحریر راه نیست <sup>۵</sup>

۱) همانجا، بیت ۰۶۸۷. ۲) همانجا، بیت ۰۱۷۷. ۳) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۱۵۱ و ۱۱۵۲. ۴) همانجا، ابیات ۰۲۰۷۲ - ۰۲۰۷۶.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید: وقتی هیچیک ازین مقولات که ما براساس آنها درباره مفهومی حکم یا آن را تعریف و تحدید می‌کنیم در مورد روح صادق نباشد، دیگرچه خواهد ماند تا درباره آن سخن‌توانیم گفت؟ در این باره عرفان چیزی جز سکوت به ما عرضه نمی‌کند و حتی کانت در فلسفه نقد خویش، هنگامی که این مسئله را به شکل قدیمی آن مطرح کرد الزاماً برسر شیوه فی‌نفسه *Ding an Sich* که در باره آن هیچ حکم مثبتی نمی‌توان کرد-بازماند. فلسفه و عرفان هرچند از راههای متفاوت پیش می‌روند در حدّ نهایی به یکدیگر برمی‌خورند. تفکر با تمییز جوهر از عرض ازیک سو و جدا کردن موضوع و محمول از سوی دیگر آغاز گشت، و می‌بینیم که مولوی از این هردو راه می‌رود تا به مفهوم جان پاک برسد. وی تعریف عادی جوهر و عرض را تکرار می‌کند و می‌گوید:

جوهر آن باشد که قایم با خودست      وان عرض باشد که فرع او شدست<sup>۱</sup>

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۷۰۸)

مولوی از این تعریف چنین نتیجه می‌گیرد که فقط روح جوهر است و همه جهان ظاهر مجموعه‌ای از اعراض آن است.<sup>۲</sup> لیکن جهان ظاهر از پدیده‌های جسمانی و نفسانی تشکیل شده است. برای رسیدن به جان پاک نخستین قدم بریدن از عالم جسمانی خارج از وجود خود، و قدم دوم جدا شدن از جنبه عینی خودحیات نفسانی است. جان پاک را با هیچیک از جنبه-

۱) درجای دیگرمی گوید: جوهرست انسان و چرخ اورا عرض.

۲) پس بود دل جوهر و عالم عرض      سایه دل چون بود دل راغر ض (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۲۶)

های عینی آن نمی‌توان یکی دانست. مادّی وجود را باماده و پدیده‌های آن یکی می‌شمارد، و فلسفه به طور کلی بدان سو گرایش دارد که روح را با معرفت عقلانی اینهمانی دهد.

ظاهراً این انتزاع در همه دستگاه‌های مهم عرفان فلسفی عاملی مشترک است. شانکاراچاریا<sup>۱</sup> در دستگاه فلسفی و دانتای خود، و افلوطین در تلاش خویش برای رسیدن به احد لایوصف، دقیقاً از یک شیوه انتزاعی هپروی می‌کنند. ابیات زیر شاهد بارزی است برای این معنی که مولوی از ذات‌الله مفهوم نفیی دارد نه اثباتی.<sup>۲</sup>

ذات‌نبود وهم اسماء وصفات	گرتوم می‌کند او عشق ذات
حق نزاییدست او لم بولدست <sup>۳</sup>	وهم زاییده ز اوصاف وحدست

و در اشاره به خطای انسان در یکی شمردن خود یا جز خود با هرجنبه عینی از حیات خویش می‌گوید:

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته

(۱) Shankara یا شانکاراچاریا شیوایی و شارح شهر «سوتره‌ها» و صاحب فلسفه «ودانتا»ست، در مالabar متولد شده و ظاهرآ در نیمة دوم قرن هشتم و آغاز قرن نهم میلادی می‌زیسته است. در شرینگری (میسور) معبد و صومعه‌ای ساخت. نظریه او مبتنی است بر روشنویسی کاملی که در آن بر همن رکن اساسی و مطلق است و با جان فردی (اتمن) یکی است. به نظر او طبیعت چیزی نیست جز حاصل وهم و خیال. - مترجمان.

(۲) مراد این است که از راه نفی اوصاف به او می‌رسد نه از راه اثبات اوصاف. - مترجمان.

(۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۲۷۵۷ و ۲۷۵۸.

تو به هر صورت که آبی بیستی  
که منم این، و الله آن تو نیستی<sup>۱</sup>

این فکر که بارها و بارها توسط مولوی تکرار و بر آن تکیه می شود  
چنان شیاهت نظرگیری از لحاظ معنی و بیان، با دستگاه فلسفی هندی  
«ودانتا» دارد که مارا بر آن می دارد تا در اینجا قسمتی از درآمد شانکارا  
را بر شرح و دانتا نقل کنیم:

پس شک نیست که بود یکی در دیگری صدق نمی کند و بدین  
ترتیب می توان نتیجه گرفت که حالات نفسانی یکی نزد دیگری  
یافته نمی شود. حاصل آنکه عالم نمود را نمی توان به عالم بود  
منتقل کرد و بر عکس، یعنی انتقال جوهر و کیفیات آن به عرض  
منطقاً خطاست.

با اینحال رامت و ناراست تو امان (امور عینی و ذهنی) که بر  
معرفت نادرست مبتنى است در ذات انسان وجود دارد و انسان جوهر  
وعرض را به جای یکدیگر می گیرد، این دو با آنکه مطلقاً متفاوتند،  
اما انسان این تمیز را در نمی یابد و می گوید: این منم، این از آن  
من است.

هنگامی که کسی در صحبت از خوشبختی زن و فرزند خویش  
می گوید: بermen خوش (یا ناخوش) می گذرد، ازین راه کیفیات  
اشیاء بیرون از خود را به خویشن انتقال می دهد. به همین نحو  
وقتی می گوید: من فربهم، من لاغرم، من سفیدم، من می ایستم،  
من می روم، من می جهم، حالات نفسانی خود یعنی، خواست،  
آرزو، تردید، تصمیم و جز آن را به خارج از خویشن انتقال می دهد.<sup>۲</sup>

۱) ایضاً، دفتر چهارم، ایيات ۸۰۳ و ۸۰۴.

2) Paul Deussen, *Das System des Vedanta*, vierte ant. pp. 49, 55, 57 (Leipzig, 1923).

در ارتباط با این مفاهیم بنیادی «ودانتا» دویسن (Deussen) با مقایسه آنها با فقادی عقل مطلق کانت اظهار نظرهایی می‌کند که بر ساختمان اندیشه مولوی پرتو افکنده ارزش‌های ویژه آن را می‌نمایاند. دویسن می‌گوید: «این تحلیل کانت در واقع زیربنای علمی و واقعی دستگاه فلسفی و دانتاست». و آنگاه به این هنر ویژه کانت اشاره می‌کند که از طریقی کاملاً متفاوت به همان حقیقت رسیده است. او می‌گوید: « مهمترین کشف کانت این است که سه اصل زمان، مکان و علیت را چیزی جزا شکال مختلف تعبیر از جوهر کل جهانی نمی‌داند.» لیکن پیش از این دیدیم که مولوی از طریقی کاملاً جدا از راه کانت، درباره زمان و مکان و علیت دقیقاً به همان نتیجه مهم می‌رسد که بعدها کانت رسیده است، هر چند در مولوی، از آنجا که هدف صرفاً منطقی و دانش‌شناختی نداشته، آن استواری تام کانت دیده نمی‌شود.

### ۳. مسئله خلقت

در جهان بینی مولوی عالم مجسم و عینی مادیون وجود مستقلی ندارد. در نظر وی عالم عینی پشت آینه‌ای است که روی آن جان است،<sup>۱</sup> سموات تجسم اندیشه‌های متعالی انسان‌اند و جسم وسیله‌ای است که به خاطر روح و برای برآوردن نیازهای آن ساخته شده است. بنابراین تکیه کردن بر وحدت لاپتجزای روح به‌این نتیجه مألف می‌انجامد که عالم جسم است و خدا روح آن. لیکن چنانکه می‌دانیم تصور مولوی از عالم روح بدان اندازه مونیستی (یک بُنی) یا پانتئیستی (همه‌خدایی) نیست که منکر کثرت ارواح و یاموناد (جوهر فرد روحانی) هایی گردد که تاحدی دارای وجودی یگانه و نسبتاً مستقل هستند. فهم این موضوع که مولوی

---

۱) آینه‌ای کردم عیان رویش دل و پشتیش جهان

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل چون بود دل را غرض  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۶)

باده از ما مست شد نی ما ازو قالب ازما هست شد نی ما ازو  
(همانجا، دفتر اول، بیت ۱۸۱۲)

جوهر مست انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۳۵۷۵)

چگونه به اصل کثیرت ارواح و رابطه آنها با روح مطلق می‌نگرد حائز کمال اهمیت است. نباید فراموش کرد که مولوی تلاش آنها را که خواسته‌اند این مسائل را از طریق مقولات فهم بشری حل‌کنند مطلقاً رد می‌کند، و به صراحت می‌گوید که یگانه ما بعد الطبیعت ممکن ما بعد الطبیعت رمزها و تمثیلهای است. با این حال این رموز و اشارات را نباید چندان جدی گرفت. مولوی مارا از آن بر حذر می‌دارد که معنای لفظی آنها را مراد بگیریم. در سیر تاریخی فلسفه و دین درباره رابطه ارواح با روح مطلق سه شیوه نگرش به وجود آمد: خلق (آفرینش) و تکوین (پیدایش) و صدور. مفهوم خلق به طور کلی خصیصه تفکر سامی است، مفهوم تکوین با آیین فرزندی خدا بیان شد، و نظریه صدور در دستگاه فلسفی افلوطین به طرزی پرشکوه عرضه گردید. اما مولوی این جمله را از نوع مجاز و استعاره می‌شمارد، هرچند دل آگاهانی که این مفاهیم را پدید آورده‌اند آنها را جدی‌ترین واقعیات شمرده‌اند.

مفهوم خلق بر اختلاف ماهیت خدا و ارواح مخلوق تأکید می‌کند و فرق این دورا نظیر فرق میان ساعت و ساعت‌ساز می‌داند و رابطه میان صانع ومصنوع را به ذهن متبدار می‌سازد. لیکن مفهوم تکوین وحدت ماهوی مولد (زاینده) و مولد (زاده شده) را القاء می‌کند و رابطه میان خدا و روح را با رابطه میان‌پدر و مادر و فرزندان آنها قیاس می‌کند.<sup>۱</sup> اما

۱) باید توجه داشت که این سه نظریه یکدیگر را رد نمی‌کنند و پذیرفتن هر سه آنها در عین حال ممکن است. این نظریه‌ها احتمالاً سه تصویر از همان رابطه نامفهوم نهایی هستند و مولوی هر سه آنها را به کار می‌گیرد. مفهوم صدور بلاشک ریشه نوافلاطونی دارد، اما در میان صوفیان دستخوش تفسیر-های گوناگون شده است. مثلاً مولوی آن را چنین تعبیر می‌کند که:



ویژگی تصور صدور، هرچند القاگر وحدت هویت است، نفی وجود اراده است مثل لبریز شدن آب از جام یا فیضان نور از جسم نورانی به ضرورت طبیعی. امامی توان آن را به طرزی دیگر تعبیر کرد. مفهوم خلق بر تعالی خالق نسبت به مخلوق تکیه می‌کند، و مفهوم صدور بر حضور خالق در مخلوق؛ و مفهوم تکوین وزایش، که در عین حال هم متضمن ناهمانندی است و هم متضمن همانندی، ظاهرآ به نحوی تعالی و کیفیت حضور را با هم تلفیق می‌نماید. قرآن در این مورد فقط به تکرار داستان خلقت تواتر باندک تغییر-هایی بسته کرده است. اما ظاهرآ مسئله شرف روح انسان نمی‌توانست

→ یک گوهری چوبیضا، جوشید و گشت دریا  
کف کرد و کف زمین شد وز دود او سما شد  
الحق نهان سپاهی پوشید پادشاهی  
هر لحظه حمله آورد، آنگه به اصل واشد  
گرچه ز ما نهان شد در عالمی روان شد  
تا نیستش نخوانی! گر از نظر جدا شد  
گرچه صدف ز ساحل قطره ربود و گم شد  
در بحر جوید او را غواص کاشنا شد  
(دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، ص ۳۳۴)

و گاهی صوفیان صدور به معنای فیضان خود بخودی را به شوق جمال به جلوه گری تعبیر کرده‌اند. حدیث مشهور گفت کُنْزَ آَمْخَفِيَّاً حَبِّيَتْ<sup>۱۰۰۰</sup> آن أَعْرَفَ فِي خَلْقَتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ را اساس منظومه «یوسف و زلیخا» قرار می‌دهد.

امرسون Emerson نویسنده عارف و شاعر آمریکایی حدیث فوق را به مفهوم صدوری آن دریکی از اشعارش چنین می‌آورد که:

من گوهری پنهان بودم  
پرتو درخشانم مرا آشکار ساخت

برای همیشه این را برتابد که همچون کالایی مصنوع باشد. از این رو دیانت یهودی تصور بسیار بارور دیگری را پیش آورد که انسان هرچند مخلوق است اما مخلوقی است که خدا او را به صورت خویش آفریده است. در اینجا ما اختلاط بسیار جالبی از مفاهیم «خلق» و «تکوین» می‌یابیم که بر معنی شباهت میان فرزند و پدر تأکید می‌کند. این رأی منبعث از ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر ذهن بشری است زیرا هرسه کیش بزرگ سامی با وجود اختلافهایی که با هم دارند در این نکته متفقند. این رأی که در دیانت یهود نشأت گرفت، در دیانت مسیح به صورت این عقیده درآمد که عیسی فرزند خدادست، و در اسلام در قالب یک حدیث ظاهر شد.<sup>۱</sup> این تصور برای صوفیه جاذبه‌ای خاص داشت. صوفی نمی‌توانست خود را بانظر ساده لوحانه «خلق» راضی کند و ازین رومی کوشید تابه طریقی آن را تعديل نماید. شاید جنبه‌هایی از انسان<sup>۲</sup> نمودی و مخلوق باشد، اما با اینهمه در او چیزی هست، روح یا روح روح او یا جوهر او، که از لی و الی و به طریقی با ذات خدا یگانه است.<sup>۳</sup> اکنون این سؤال پیش می‌آید که: آیا می‌توان چنین تصوری از «خلق» را از قرآن استنباط کرد؟<sup>۴</sup>

به رغم این حقیقت که قرآن عموماً تعبیر «خلق» را بکار می‌برد،

۱) خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. (در احادیث مثنوی بدیع الزمان فروزانفر: خلق الله آدم على صورته؛ امیر کبیر، ص ۱۱۵--متراجمان).

۲) مَنْ آنَ رُوْزَ بُوْدَمْ كَه اسْمَا نَبُوْدَ نَشَانَ از وَجُودِ مَسْمَى نَبُوْدَ زَ مَا شَدَ مَسْمَى وَ اسْمَا ہَدِيدَ از آنَ رُوْزَ كَانْجَا مَنْ وَمَا نَبُوْدَ (غزل ۱۷، برگزیده غزلهای شمس، به اهتمام نیکلسون)

۳) فَإِذَا سَوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (۱۵/۲۹).

جواب این سؤال باید مثبت باشد. جرثومه این تصور مانند دیگر مفاهیم تصوف در قرآن یافت می‌شود. قرآن درباره خلقت انسان چنین می‌آورد که «خداوند از روح خویش در آدم دمید»<sup>۱</sup>. بر پایه این نص برای اظهار این معنی که جان در وجود انسان همان روح خداست نیازی به نیروی تخیل بر جسته یا مهارت زیاد در تأویل نیست. علاوه بر این قرآن مقام انسان را به چنان درجه‌ای رسانیده است که تمیز او از خدا آسان نیست. در کنار اصرار انعطاف‌ناپذیریکتا پرستان که می‌گویند سجده کردن در برابر هر موجودی بجز خداگناه است می‌بینیم که خدا از فرشتگان می‌خواهد تا انسان را سجده کنند، و عدم اطاعت از این امر یگانه دلیل سقوط ابلیس بوده است.<sup>۲</sup> و آنگاه در آیات بیشمار می‌خوانیم که چگونه عالم برای خدمت به انسان ساخته شده است.<sup>۳</sup> و گاه یکی از اعمال خاص انسان با عمل خدا یکی گرفته می‌شود. بر این اساس عارفان این نظر را پرورش داده‌اند که اراده انسانی واردۀ الهی می‌توانند یکی شوند به صورتی که بتوان گفت فرد از خودی خود عاری شده است. از وحدت اراده تا وحدت

۱) ثم سواه وَنَفَخْ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْنَدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ. (قرآن کریم ، ۸/۳۲).

۲) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ .  
قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. قالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَانَّكَ رَجِيمٌ. (قرآن کریم ۰، ۷۴/۳۸، ۷۳/۳۸، ۷۸).—. مترجمان.

۳) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِإِمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (قرآن کریم ، ۱۲/۱۶).

جوهر، فاصله‌یک قدم بیش نیست. و همین اعتقاد بروحدت است که باعث رواج احادیشی چون تخلّقوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ وَ الْمُؤْمِنِ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شد. این رأی در غرب با آیین فکری مالبرانش که «ماهمه چیزرا درخدا می‌بینیم» پرورش خاص یافت. مابه آنچه در مورد بقیة مخلوقات گفته می‌شود توجّهی نداریم. اما مسلمًا جریانی که منجر به ایجاد روح انسانی شد بیشتر به تکوین و زایش یا صورت خاصی از آن که تجسد خوانده می‌شود شباهت دارد. نخستین کسی که در تاریخ تصوّف نظریه وحدت انسان و خدا را بیان کرد حلاج بود<sup>۲</sup> که در این راه جان باخت. زیرا هر چند استخراج این معنی از قرآن میسر بود اما با اعتقاد سنتیانه قرون نخستین مغایرت داشت. با این حال این رأی چنان واقعی و افسون‌کننده بود که به جای آنکه با حلاج بمیرد خصوصیت مشترک صوفیان پاک اعتقاد هم گردید. از آن‌پس صوفیان هیچگاه در حقانیت گفته حلاج شک نکردند و هر چند بعضی بر آن بودند که اسرار نمی‌باید عویدا می‌شد، اما چون راز فاش گشت و از

۱) صورت کامل این حدیث چنین است: أَتَقُوا فَرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. حدیث دیگری که در تصوّف از آن استفاده شده عبارت است از: قال الله تعالى: لَا يَرَى الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحِبَّتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصِرُ بِهِ (از ابو هریره ← بخاری) غزالی این حدیث را در فصل «بیان محبة الله للعبد» در کتاب «احیاء علوم الدین»، ص ۲۸۱ آورده است.

۲) سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسَوْهُ سَرَّ سَنَا لَا هُوَ تَهَالِكَ  
ثُمَّ بَدَا لَخَلْقَهُ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَ الشَّارِبِ  
(كتاب الطوسي، تصحیح ماسینیون، پاریس، ص ۱۳۰).

پرده برون افتاد، در جریانات فکری اسلام از همان زمان تجلی یافت. معنی «صدور» با فلسفه نوافلاطونی، که گاه جامه سامی «خلق» بر آن می‌پوشانیدند، در تصوف وارد شد، چنانکه *فی المثل عقل کل به جای آنکه نخستین صادر از عقل مطلق تعریف شود*، به صورت حدیثی کاملاً مجعل شکل گرفت، که *اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ* - نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود.<sup>۱</sup> فلسفه «نوافلاطونی-ارسطوی»، که اخوان الصفا مبانی فلسفه خود را بر آن نهادند، به طریق خاص خویش قائل به وحدت نهایی انسان و خداست و نظریه ساده غیر متافیزیکی قرآنی بازگشت به سوی خدا را به منزله رجوع روح به وحدت مطلقی که از آن صادر شده بود تأویل می‌کند.<sup>۲</sup>

جهان‌بینی مولوی، هر چند تمام عناصر فوق الذکر را در خود پذیرفت، با این‌همه نمی‌توان آن را با هیچیک از آن عناصریکی دانست. او به تعبیر‌هایی قاطع می‌گوید که تعالیٰ نفس انسان، که جوهر واقعی و ابدی اوست، مخلوق نیست و چون مخلوق نیست واقعی است پس الهی است، و ما

۱) گلدتسیهर Goldziher کاملاً حق دارد که این حدیث را شاهد بارز ظهور فلسفه نوافلاطونی در قالب حدیث نبوی تلقی می‌کند.

Zeitschrift für Assyriologie (Strassburg, 1909), p. 317

۲) انالله و اناالله راجعون. این تصور که روح انسان از خدا صادر شد و الزاماً باید به آن باز گردد تصوری است که می‌توان آن را به آسانی از ترکیب انالله و اناالله راجعون با ضرب المثل عربی کل شیء یرجع الى اصله، به دست آورد. از همین جاست که مولوی اشتیاق خویش را به رسیدن به خدا چنین توصیف می‌کند:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

نمی‌دانیم که این نفس چگونه از وحدت نخستین خویش جدا افتاده است. جوهر وجودان مذهبی مولوی همان احساس یگانگی و درد فراق است. خداوند سرچشمۀ روح انسانی و اصل آن است.

روح برهبوط در دنای و بیان نشدنی خود واقع است. تمامی حیات، تلاشی است برای معرفت نفس، یعنی شناسایی یگانگی نخستین و بازگشت به اصل. زندگی سفر بازگشت است به جانب خدا، و جریان حرکت آن منطبق با فراگرد تکامل است، جمادی به نامی بدل می‌شود و نامی به حیوان و حیوان به انسان و انسان به موجود فوق انسانی، تا سرانجام به مبدأ بررسند، و این تأویل پرشکوهی است از آيات قرآنی که 'هوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ' - خدا آغاز و انجام است، وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ بازگشت همه به سوی اوست.

مسئله نسبت کثیرت ارواح با روح مطلق برای وجودان مذهبی دشواری عظیمی را پیش می‌آورد. هبوط ارواح معمولاً به تفید تعبیر می‌شود و بزرگترین گناه نزد صوفیه تفرد است.<sup>۱</sup> این امر باعث شده است که منتقدان تصوّف جملگی معتقد شوند که تصوّر انجذاب همه چیز در مطلق ناشی از اعتقاد به آین یک‌بُنی و وحدت وجود است. نظریه صدور بهما قوسی نزولی و صعودی از دایره کامل وجود، از مطلق به مطلق، ارزانی می‌دارد که از نظر تشخّص و تعیین، از هیچ به هیچ است، زیرا مطلق نه پذیرای کثیر است و نه پذیرای صفات و تعیینات.

نکو گویی نکو گفته است در ذات **که التوحید اسقاط الاضافات**<sup>۲</sup>

۱) این ثناگفت زمن ترک ثناست کاین دائم هستی و هستی خطاست (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۵۱۷)

۲) فرید الدین محمد عطار نیشاپوری: اسرار فارمه، تصحیح دکتر صادق گوهرین، ۱۳۳۸، ص ۴، بیت ۵۵ - ۰۵۵

اما آنچه ما از حیات دینی استنباط می‌کنیم تنها وقتی میسر است که روابط واقعی یا در درون مطلق یا بین مطلق و آنچه جز مطلق است ممکن باشد. مولوی براین اشکال واقف است و می‌کوشد تابه کمک نظریه معرفتی خود از آن فراتر رود. او می‌گوید که معانی کثرت و حضور و تعالیٰ زاده مقولات عقلی- زمان، مکان، علیّت و غیره- هستند. این مقولات نمودی هستند، نه درجوهر روح انسان مصدق دارند و نه در جوهر روح الهی، و نه در رابطه متقابل آنها. مقولات مکانی وصل وجودی، در عالم روح مصدق ندارند. عقل انسانی حتی در این حیات تجربی دارای جنبه‌های بی‌زمانی و لامکانی است.<sup>۱</sup>

در عالم روح کثرت و وحدت هردو واقعی‌اند و یگانگی آنها هم خود واقعیتی است، و این حقیقت به تجربه‌ای در می‌آید که نمی‌توان آن را به زبان اعداد بیان کرد. دوشیء نمی‌توانند در مکانی واحد وجود داشته باشند اما دو اراده می‌توانند کاملاً یکی شوند و عالیترین مثال آن استغراق و فنای تام اراده عاشق در اراده معشوق است.

هسته اصلی بینش مولوی درباره زندگی بیشتر از آنکه مسئله «خلق» باشد مسئله «تکامل» است. توجه به تلاش او برای آشتنی دادن نظریه «خلق» با مفاهیم تطور خود بسیار جالب است. او در این باره به تمثیل متول می‌گردد و می‌گوید که هر چند انسان از گل خلق شده است، با این وجود صورت وی به یکبار پدید نیامد زیرا خدا با قدمهای تدریجی عمل می‌کند:

بی‌جهت دان عالم امروصفات...  
آن تعلق‌هست بی‌چون، ای عمو  
غیر فصل و وصل نندیشد گمان  
(مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ایات ۳۶۹۲، ۳۶۹۵)

۱) عالم خلقت با سوی وجهات  
... بی‌تعلق نیست مخلوقی بد  
زانکه فصل و وصل نبود در روان

زانکه تدریج از سُنّت‌های شه است.

صورت آدم نیز طی مدتی دراز تکمیل شد که در آن هر روز برابر با هزار سال بود: زین سحر تا آن سحر سالی هزار.  
و چون سخن بدینجا رسید بهتر است که به بررسی دقیق تصور او از نکامل بپردازیم که می‌بینیم در اینجا به طرز حیرت‌انگیزی بر فرضیه‌های نو در این باره سبقت‌گرفته است.

## ۴. تطور

یکی از خصوصیات بارزمولوی این است که وی متفکری است کاملاً قائل به تپوّر و از این جهت چنین می‌نماید که دارای دستگاهی فلسفی است و با شیوه‌ای که این دستگاه را ترسیم می‌کند آن را محصول اصیل ذهن خویش می‌سازد، هرچند بی‌شك در این مسئله چون سایر مسائل به اسلاف خویش نظر داشته است.

ارسطو یکی از معتقدان به تکامل بود. او اعتقاد داشت که هر موجود بالفعلی هم ماده است و هم صورت است - ماده است نسبت به صورت بالاتر از خود و صورت است در مقایسه با ماده دارای صورت اسفل، ماده‌ای که آن وجود بالفعل می‌کوشید در آن ماده خود را تحقق بخشد. جرثومه و مایه اندیشه تکاملی بیش از آنچه در فلسفه ارسطو یافت شود در فلسفه نوافلاطونیان دیده می‌شود که قائل به صدور از احد ازلی وابدی و رجوع به آن است.<sup>۱)</sup> اما اندیشه مذهبی سامی از این مفهوم مطلقاً بیگانه بود. جهانشناسی هر سه دین سامی قائل به خلق از عدم است در مدت شش روز، و در سراسر قرون وسطی مسیحیت براین اعتقاد بود که از آغاز آفرینش

---

1) Über Plotin, S. 110. R. Euken, *Lebenanschauungen der grossen Denker* (Berlin and Leipzig, 1922)

بیش از شش هزار سال نمی‌گذرد. قرآن با جرح و تعدیلهایی اساساً همین مفهوم را تکرار کرده است. بنابراین مطلقاً شکی نیست که ریشه عقیده صدوری را در تفکر سامی نمی‌توان یافت. فلسفه یونانی جهان را ابدی می‌داند اما قائل به هیچ حرکتی - به پیش و به بالا - که حیات را جاودانه تکامل بخشد، نیست. اعتقاد به تکرار ابدی ادوار ظاهرآ و چه مشترک شیوه‌های مختلف فکری یونان باستان بوده است.

در دستگاههای فلسفی هندی نیز هیچ دستگاهی یافته نمی‌شود که به نحوی ازانحاء آیین فکری تطوری باشد.<sup>۱)</sup> ظاهرآ تناسخ ارواح تعیین کننده نهاده نگرش به زندگی است. این نظریه بی‌شك حاوی عقیده استحاله انواع است، اما مطلقاً در مقوله‌ای دیگر و جدا از اندیشه تکامل طبیعی. انسان در نتیجه اعمال خویش شاید بار دیگر به صورت چهارپا یا مرغ و یا کرمی زاده شود. هرگز تصور هیچ تکامل مداومی از دانی به عالی در این دستگاههای فلسفی وجود نداشته است.

افلوطین تنها اندیشمند باستانی است که جهان بینی‌اش قابل بسط یافتن به نظریه تطور بود. او به سلسله مداوم حیات اعتقاد داشت، به سلسله مراتبی از وجود که از مبدأ یکتا صادر می‌شوند و هر مرتبه آن در زیر مرتبه بالاتر واقع شده است. لیکن حتی پستترین آنها، به اعتبار اصل آسمانی خود، می‌کوشند تا به آن بازگردد. بنابراین در سراسر عالم حرکتی مداوم و دوّری از صبورت دانی به عالی و عالی به دانی وجود دارد. اما این صبورت دائمی عالم که مبدأ و مقصدش خداست در نظر افلوطین فراگردی

1) Deussen's *Vedanta*, Leipzig Brockhaus (1923); *Six Systems of Indian Philosophy* by Max Muller.

در زمان نیست. او در عالم ظاهر معتقد به تکرار ابدی سلسله‌های بی‌نهایتی از ادوار مشابه بود. با این‌همه در مراتب متداوم و متدرج وجود به نظم و سلسله‌مراتبی قائل است. هر موجودی مکان ثابت خویش را دارد و تنها در این مکان ثابت است که سهم خویش را از حیات و کمال می‌گیرد، سهمی که وجود عالیتر از او به او می‌بخشد، و او به نوبه خود باید به وجود بلا فاصله پایینتر از خود ببخشد.<sup>۱</sup> اما افلوطین بد رغم این نظریه به تبدل موجودات اعتقاد نداشت و جایگاه هر موجود را ثابت می‌دانست. گام بعدی در محدوده اسلام در قرن دهم میلادی به وسیله اخوان الصفا<sup>۲</sup> که دستگاه فکری شان تلفیقی از مذهب ارسطویی و مذهب نوافلاطونی بود برداشته شد.

آنها به کمک تخیل فلسفی نظریه تطور را بسط دادند و در این راه پیشقدمان داروین و اسپنسر شدند. در اقوال دو اندیشمیند دیگر اسلامی نیز به این نظریه برمی‌خوریم. نظام<sup>۳</sup> چنین می‌اندیشید که خلق تنها یکبار

---

۱) باید توجه داشت که نظریه فلسفی سلسله‌مراتب مبنای ایجاد سلسله‌مراتب صوری و معنوی در کلیسای کاتولیک گردید. اسلام آن را منسون کرد اما صوفیان که حتی تا امروز معتقدان سریع سلسله‌مراتب معنوی و اصیدقاً و اقطاب وابدال و جز آنان هستند آن را از سرگرفتند.

۲) پنجاه و یک رساله اخوان الصفا به وسیله انجمن آسیایی بنگال چاپ و منتشر شده است. رساله مشهوری به قلم دیتریچی Dietrich در ارتباط با نظریه تکاملی اخوان الصفا به نام دادوینیسم دو قرن دهم و قرن نوزدهم میلادی Der Darwinismus in 10 und 19 Jahrhundert (لایپزیک ۱۸۷۸) منتشر شده است.

۳) نظام معلم و ملازم مأمون خلیفه عباسی بود. صاحبان تراجم همگی ازاو به عنوان مردمی علامه اما معتزی و بدعت‌گر در دین یاد کرده‌اند، شهرستانی ←

با امکانات و استعدادهای بی‌نهایت روی داده است. همه اجزاء عالم که تاکنون به وجود آمده یا ازین پس موجود خواهند شد - جمادات، نباتات، جانوران و انسان - در ماده اصلی خلقت کامن بوده و بالقوه وجود داشته‌اند. آنها جز تحقیق تدریجی آن استعدادهای کامن چیزی نیستند. حال و آینده در حقیقت گشوده شدن طومار گذشته است.

پیش از مولوی روشنترین بیان این نظریه در آثار ابن مسکویه<sup>۱</sup> دیده شده است: تجمع مواد اولیه عالم جماد را به وجود آورد؛ ماده غیرآلی به پسترن نوع حیات نباتی مثل علف تبدیل شد که خود روست؛ سپس حیات نباتی پست به حدا علاجی زندگی نباتی بدل گردید که در آن اجزاء گوناگون شاخه و برگ و گل و میوه هست؛ و درخت تکامل یافته سازمان آلی کاملی شد که در آن برخی از خواص حیوانی چون تمایز میان جنس نر و ماده ظاهر گردید؛ در مرحله انتقالی از نبات به حیوان بعضی از موجودات آلی را مثل مرجان می‌بینیم که به هر دو عالم تعلق دارند؛ در آستانه حیوانیت تنها وجه تمایز میان کرمها و نباتات حرکت ارادی است، ابتدا فقط حس بساوایی پرورش یافت که در طی جریان تطور به صورت حواس گوناگون درآمد؛ اندکی از خواص انسانی در میمون ظاهر شد که

---

می‌گوید: و قد طالعَ كثيرًا من كتب فلسفه و خلطَ كلامَهم بِكَلامِ المُعْتَزلَةِ.  
الحمل والتحل تأليف عبدالكريم شهرستانی و نیز :

Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*

و همچنین :

D.B. MacDonald, *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p.141 (London, Routledge & Sons).

۱) شبیلی در علم الکلام (مطبوعه انوارالمطابیع - لکنهو) این نظریه را از قول ابن مسکویه نقل می‌کند.

به تدریج قامتش راست گردید و مثل انسان قدرت فهم در او پرورده شد؛ در اینجا بود که حیوانیت به پایان رسید و انسانیت آغاز گردید.

اکنون باید دید که چگونه مولوی مفاهیم مذکور را، که به گمان ما بخوبی با آنها آشنایی داشته، هضم و از نو اظهار کرده و پرورش داده است. به نظر او نیز پستترین صورت حیات ماده است. او درباره منشأی ماهیت ماده نظریه‌ای فلسفی یا علمی ندارد. به نظر او هیچ چیز مرده نیست، ماده هم صورتی از حیات است<sup>۱</sup>، هر چند پستترین صورت حیاتی است که می‌شناسیم، ولی آیا ماده وجودی مستقل از ذهن دارد؟ نه. مولوی ذهن-گرایی تمام عیار است. عالم به نظر او چیزی جز صورت ظاهری و کدر معنی نیست. چون خدا خواست تجلی کند آینه‌ای ساخت که روی آن جان است و پشتش جهان.<sup>۲</sup> جسم محصول جان است نه جان محصول جسم. در عالم ظاهر، ماده نخستین صورت وجود بود یا شاید بتوان این طور گفت که جان موجودیت خود را به صورت ماده‌ای آغاز کرد شامل جوهرهای فردی که خود آنکاهی بس ضعیفی داشتند، دورانی بس دراز به همین سان به سربرد و بی‌اراده و اختیار به این سو و آن سو کشیده شد،<sup>۳</sup> و به صورت

(۱) باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند      بامن و تو مرده با حق زنده‌اند  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۸۳۸)

ونیز :  
باده در چوشش گدای جوش ماست      چرخ در گردش گدای هوش ماست  
باده از ما مست شد نی‌ما ازو      قالب از ما هست شد نی‌ما ازو  
(همانجا، ایيات ۱۸۱۲ - ۱۸۱۱)

(۲) آینه کردم عیان رویش دل و پشتش جهان  
        صد هزاران سال بودم در مطار      همچو ذرات هوا بی اختیار  
(همانجا، دفتر ششم، بیت ۲۲۵)

آتش و آب و ابر و باد زندگی کرد تا به مرحله بالاتر عروج نمود، به مرحله زندگی نباتی.<sup>۱</sup> دانش مولوی درمورد چگونگی این گذار به کمی دانش امروزی است. مطابق با تعليمات وی تنها یک راه برای صعود از مرحله‌ای پستتر به مرحله بالاتر وجود دارد و آن اینکه دانی بدل مایتحلل عالی شود. مولوی پی در پی مثال‌هایی می‌آورد که ماده چون بدل مایتحلل نبات شود زندگی آلی می‌یابد و نبات چون بدل مایتحلل حیوان شد به زندگی حیوانی می‌رسد.... بنابراین برای اینکه ماده را به مرحله بالاتر صعود دهد باید بپذیرد که همیشه نباتی وجود داشته است. از آنجاکه

وز جمادی در نباتی او فتاد  
وز جمادی یاد ناورد از نبرد  
نامدش حال نباتی هیچ یاد  
خاصه در وقت بهار ضیمران  
سر میل خود نداند در لبان  
می‌کشید آن خالقی که دانیش  
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
هم ازین عقلش تحول کرد نیست  
صد هزاران عقل بیندبوالعجب

(همانجا ، دفترچهارم، ابیات ۳۶۴۱ - ۳۶۴۷ - ۳۶۴۹ و ۳۶۴۶)

وز نما مردم ز حیوان سر زدم  
پس چه ترسم، کی زمردن کم شدم؟  
تا برآرم از ملایک بال و پر  
آنجه اندر وهم ناید آن شوم  
گویدم کنانا الیه راجعون

(همانجا ، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶ - ۳۹۰۱)

۱) آمده اول به اقلیم جماد  
سالها اندر نباتی عمر کرد  
وز نباتی چون به حیوانی فتاد  
جز همین میلی که داردسوی آن  
همچو میل کودکان با مادران  
باز از حیوان سوی انسانیش  
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت  
عقلهای اولینش یاد نیست  
تا ره‌زین عقل پر حرص و طلب

ونیز: از جمادی مردم و نامی شدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم  
حمله دیگر بمیرم از بشر  
... بار دیگر از ملک پران شوم  
پس عدم گردم عدم چون ارغون

مقصود علمی نداشته، چنین سؤالی را نه پیش کشیده و نه کوشیده است به آن جواب دهد. اما در نظریه خلق او عناصر دیگری هستند که احتمالاً در فهم چگونگی این انتقال به او کمک می کرده‌اند. مولوی در مقام متفکری غایت گرا معتقد است که احتیاج نه تنها مادر اختراع است بلکه مادر خلق هم هست، حتی خدا اگر نیازی درونی و مقاومت‌ناپذیر و ادارش نمی کرد، آسمان و زمین را نمی آفرید. او بدعکس داروین به انتخاب طبیعی غیر-ارادی و مکانیکی اعتقاد ندارد. گویی که مولوی پیش از برگسون از این معنی آگاهی داشته که تطور خلاق است. جذبه حیاتی<sup>۱</sup>، شوق زندگی<sup>۲</sup> والا ترو سرشارتر، اندامهای تازه می آفريند.<sup>۳</sup> در نظر مولوی هم حیات چیزی نیست مگر حاصل شوق به زندگی، و حیات هر وقت جهاز فعلی، اورا ارضاء نکند خواهش‌های تازه‌ای می آفريند که برای ارضاء آنها اندامهای تازه‌ای به وجود می آيند. برپایه این نظریه حیات، ماده‌می تواند به انگیزه‌ای درونی برای کسب زندگی سرشارتر به صورت گیاهی پست تبلور و سازمان یابد. آنگاه انتقالی دیگر

۱) هانری برگسون، فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه اعتقاد دارد که در طبیعت نیروی یافت می شود که آن را به سوی حیات می کشاند و آن قوه را به نام Elan vital (جذبه یا نشاط حیاتی) می نامد. (محمدعلی فروغی، سیر حکمت دادوپا چاپ زوار، ج ۳، ص ۱۸۰) . - مترجمان .

۲) زآنکه بی حاجت خداوند عزیز هفت گردون ناوریدی از عدم جز به حاجت کی پدید آید عیان قدر حاجت مرد را آلت بود قدر حاجت می رسد از حق عطا تا بجهوشد در کرم دریسای جود (مثنوی ، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۳۲۷۴ و ۳۲۸۰ - ۳۲۷۷)

۳) زنودی حاجت افلک هم آفتاب و ماه و این استارگان پس کمند هستها حاجت بود پس چو حاجت شد کمند هستها پس بیفزا حاجت ای محتاج زود

از زندگی گیاهی به زندگی حیوانی و سپس از حیوانی به انسانی پیش می‌آید.

در تطور از ماده به انسان تمامی نظریه مولوی، براستی، گویی نوعی پیش‌آگاهی از داروینیسم بوده است و از این‌رو، گروهی از داروینیستهای انگلیسی با شفعت بسیار ابیات معروف اورا درباره تطور نقل می‌کنند.<sup>۱</sup> از نادرترین پدیده‌ها در تاریخ اندیشه بشری این است که عارفی دانشمندان و فلاسفه را راه بنماید. اما عارف کارخویش را باطیعت‌گرایی نه آغاز و نه ختم می‌کند. ماده‌ای که آغاز کار اوست غیر از ماده مادیون یا داروینیسته است. ماده در آغاز تنها صورت ظاهر روح بود، ماده بیشتر عبارت بود از موناد (جوهر فرد روحانی) لایب‌نیتس تا آتم‌ها (ذره‌های لايتجز) ای ذی‌مقراطیس. دیگر این‌که داروین به انسان ختم می‌کند اما مولوی در آنجا متوقف نمی‌شود. همچنین عارفان و دانشمندان درباره نیروهایی که به این تطور رهنمون اند موافق ندارند. نظریه داروین همان تنازع بقا، تبدل اتفاقی و انتخاب طبیعی است. در مورد توصیف تنازع بقا زیر کانه‌ترین بیانها را در مثنوی می‌توان یافت.<sup>۲</sup> تمام زندگی میدان جنگ است، جنگ همه

۱) فی‌المثل کلاد Clodd در کتاب خود به نام *قطود Evolution*.

۲) این جهان جنگ است کل چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری
جنگ فعلی هست از جنگ نهان	زین تخلاف آن تخلاف را بدان
جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول	در میان جزوها حریست هول
این جهان زین جنگ قایم می‌سود	در عناصر در نگرتا جل شود
بس بنای خلق بر اقصداد بود	لا جرم ما جنگیم از ضر و سود
هست احوالم خلاف همدگر	هر یکی با هم مخالف در اثر

چیز با همه چیز، هر ذره‌ای با ذره دیگر در گیراست. خلق همان جنگ اضداد است. بدون این جنگ همگانی، عالمی وجود نتواند داشت. تنها عالم روح عالم صلح است و تنها آن بخش از عالم که خود را با آن هستی یکتا بی که بیرون این کشاکش ایستاده است یکی ساخته، به صلح کل می‌پیوندد.

عالی بر پشت دانی زندگی می‌کند و در این، بیدادی نیست.<sup>۱</sup> عالی به این وسیله پروردش می‌یابد و دانی بالاتر می‌رود. ماده در گیاه مستحیل می‌گردد و گیاه می‌شود، گیاه نیز در حیوان مستحیل می‌گردد و حیوان می‌شود، حیوان نیز در انسان مستحیل می‌گردد و انسان می‌شود. در نظر مولوی هیچ تکاملی از راه تبدل اتفاقی نیست. به نظر او تکامل همان ایجاد نیازی متزايد است به توسع از طریق جذب در وجودی بالاتر.

مسئله تکامل از طریق جذب، یعنی ترقی ماده به مرتبه انسانی کاملاً روشن و مفهوم است، اما در این مرحله این سؤال پیش می‌آید که: آن وجود بالاتری که انسان می‌باشد در آن جذب شود کدام است؟ مولوی می‌گوید: از انسان به ملک و سپس به خدا. درست در اینجاست که تمثیل شگفت او مصدق پیدا می‌کند، هنگامی که می‌گوید: درخششی منازل مشخص‌اند لیکن در بحر ندر ای هست، نه جای پایی و نه منزلی. منظور او از ملک

→ گوهر جان‌چون و رای فضلهاست

خواهی او این نیست خواهی کبریاست	این تفانی از ضد آید ضد را
چون نباشد ضد نبود جز بقا	(مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ششم، ازیت ۳۶ به بعد)
۱) حلق حیوان‌چون بریده شد به عدل	حلق انسان رست افزون گشت فضل
حلق انسان‌چون برد هین بین	تا چه زاید، کن قیاس آن براین
حلق ثالث زاید و تیمار او	شربت حق باشد و انوار او
(همانجا، دفتر اول، ایات ۳۸۷۵ - ۳۸۷۳)	

چیست؟ وی مَلَک را گاه برترازانسان می‌نشاند و گاه فروتر ازاو. می‌گوید همان‌طور که سازمانهای آلی جسمانی مرئی وجود دارد سازمانهای آلی روحانی نامرئی هم هست و خدا سازمان آلی کلی روحانی است که انسان باید بکوشد تا دراو فانی شود. مولوی شیفتۀ تمثیل سازمان آلی است<sup>۱</sup> چون بهترین نمونه است برای فهم ماهیت حیات و پیوند کل با اجزای خود. اما او کاملاً براین حقیقت آگاه است که هیچ تمثیلی، هر چند آموزنده باشد، تاب تحلیل منطقی را ندارد: تمثیلها را نباید تعمیم داد. بنابراین مولوی می‌گوید که هیچ راه منطقی برای درک رابطه میان کل یا وجود الهی یا اجزای آن وجود ندارد.<sup>۲</sup>

در پاسخ این سؤال که «ماهیت نیروی محرکه این فراگرد چیست؟» جواب می‌دهد: عنق. همه فراگردهای جذب و رشد و تولیدمثل، جلوه‌های

در تن مردم شود او روح شاد  
مستحیلش جان کند از سلسیل  
تا چه باشد قوت آن جان جان  
پس زخاکش خوشها بر ساختند  
قیمتش افزود نان شد جانفزا  
آشت عقل و جان و فهم هوشمند  
یعجب الزراع آمد بعد کشت

(همانجا، ایيات ۳۱۶۸ و ۱۴۷۴ - ۱۴۷۶ - ۳۱۶۵)

عضو از تن قطع شد مردار شد  
این نه آن کلست کو ناقص شود  
چیز ناقص گفته شد بهر مثال  
(همانجا، ایيات ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱)

۱) نان چود رسفره است باشد آن جماد  
دیر دل سفره نگردد مستحبیل  
قوت جانست این ای راست خوان  
گندمی را زیر خاک انداختند  
هار دیگر کوقتندش ز آسیا  
باز نان را زیر دندان کوقتند  
باز آن جان چونکه محو عشق گشت

۲) جزو از کل قطع شد بی کار شد  
جزوازین کل گربراو یکسو رود  
قطع ووصل او نیاید در منال

عشق‌اند. اگر عشق در جهان نبود هیچ حرکتی در عالم نبود. انگیزه نهایی، عشق به اصل وجود است. معشوق ازلی و زیبایی ابدی، نیروی حرکه فراگرد تطور است. تلاش برای رسیدن به نهایت آرزو، حرکت عشق است به جانب جمال که بنا بر قول افلاطون و ابن‌سینا با کمال یکی است.<sup>۱</sup> و رای تطور مرتئی صور، نیروی عشق‌نهفته است که همه تلاشها، حرکات و پیشرفت‌هارا تحقق می‌بخشد. اشیاء چنان‌تقوم یافته‌اند که از لای وجود بیزارند و لذت فردیت را در صور گوناگون دوست دارند. ماده غیرمتین، ساخته شده است که به نیروی درونی عشق‌صورت‌های مختلف بپذیرد و در مدارج «جمال» بالاتر و بالاتر رود.

همین نیروی عشق‌طبیعی باداتی، در حیات موجودات والاتر از انسان نیز در کار است.

عشق در نظر مولوی جوهر حیات و مبدأ و مقصد آن است: بکوشیم تا بهتر دریابیم که مراد او از عشق چیست.

۱) ابن‌سینا در «ساله فی العشق نظریه‌ای پیخته در باب عشق به دست می‌دهد که بی‌شک اصل آن مکالمات افلاطون است. این رساله در مجموعه آثار ابن‌سینا در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و N. F. Mehren آن را چاپ کرده است. (لیدن ۱۸۹۳) خلاصه‌ای از این رساله را شیخ محمد اقبال در کتاب سیر فلسفه دایران *the Development of Metaphysics in Persia* آورده است. رجوع کنید به همین کتاب، چاپ لاہور، بی‌تاریخ (بزم اقبال) صفحه‌های ۳۲ تا ۴۳ درباره ابن‌سینا.

## ۵. عشق

در عرفان مولوی تنها چیزی که در برابر هر تلاشی برای تجزیه و تحلیل مقاومت می‌کند سخنان وجد آمیز اوست درباره عشق. دقیقاً در همین مورد است که نظر، بازنده‌گی و تجربه و جد اشتراک بسیار ناچیزی دارد و در اینجا گفته‌های مفیستوفلس (Mephistopheles) مصدق اپیدا می‌کند که «همه نظریه‌ها سیاه است و درخت زرین زندگی سبز». اگر این عشق فقط باشوق وجذبه مخنایی پیوند می‌داشت، بی‌شك در آن بس‌چیز‌ها می‌بود که بر تارهای دل‌مازخمه زند و در جان هیجانهایی برانگیزد که کلمات قادر به بیان آن نباشند. اما این، همه آن چیزی نیست که در مولوی می‌یابیم. او به ما می‌گوید که مرادش از عشق به وصف در نمی‌آید و هر کوششی برای تعریف آن همانقدر عبث است که سعی در تعریف نفس‌حیات. زندگی همچون عشق تعریف‌پذیر نیست، و این تعریف‌ناپذیری به سبب بداهت آنهاست نه برغم بداهت آنها.<sup>۱</sup> وی به ما می‌گوید که آنچه تاحدودی واسطه بیان

---

۱) سرمن از ناله من دور نیست  
لیک چشم و گوش را آن نور نیست  
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست  
لیک کس را دید جان دستور نیست  
(مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۷-۸)

عشق است موسیقی است<sup>۱</sup> نه منطق، و چون عشق ذاتاً ذوجنوبین است، موسیقی هم که محمل آن است ذوجنوبین می‌گردد: «هم زهر است و هم تریاق»، «خوشنده آوازهای ما آنها بی هستند که گویای غمبارترین اندیشه‌های ما باشند». عشق بزرگترین راز حیات است که در جهان ظاهر به زی موسیقی در می‌آید:

سر پنهانست اندر زیر و بسم  
فash گر گویم جهان برهم زنم<sup>۲</sup>  
همچو نی زهری و تریاقی که دید؟<sup>۳</sup>  
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟<sup>۴</sup>

با وجود آنکه تجربه عشق توصیف‌ناپذیر است، مولوی از اینکه نوعی فلسفه عشق را در اختیار خامان بگذارد، رویگردان نیست، و قصد ما در اینجا بررسی دقیق این جنبه از کار اوست. منشاً قسمتی از حجت‌ها و آرای مولوی را تا آنجا که به نظریه‌هایی درباره عشق مربوط می‌شود می‌توان در آثار افلاطون یافت. افلاطون با اعتقاد به واقعیت فوق‌حس و به اروس (EROS)<sup>۴</sup> به منزله نیروی کیهانی، تأثیری قاطع در عرفان اسلامی و

---

۱) نی‌حریف هر که ازیاری برید  
پرده‌هایش پرده‌های ما درید  
(همانجا ، بیت ۱۱)

ونیز :

هرچه گویم عشق را شرح و بیان  
گرچه تفسیر زبان روشنگرست  
چون به عشق آیم خجل باشم از آن  
لیک عشق بی‌زبان زان خوشنده است  
(همانجا ، آبیات ۱۱۳ - ۱۱۲)

۲) مثنوی ، طبع نیکلسون ، دفتر اول ، بیت ۷ . ۳ - همانجا ، بیت ۱۲ .  
۳) خدای عشق است ، مشخصیت او که به طرق مختلف تعبیر می‌شد ، از دوره‌های باستانی تا دوره اسکندریه و رومیها تحول و تکامل یافت . در قدیمترین تبار نامه

مسیحی نهاده است. عشق مولوی از این جهت که تجربه است حاصل همچ نظریه‌ای نیست، و از این نظر که امری است به غایت شخصی نمی‌توان آن را به نقد رأورد. با اینحال پیوندهای تاریخی مفاهیمی را که مولوی برای بحث فلسفی درباره عشق به کار می‌برد باید شناخت. محتوای فدوس<sup>۱</sup> و سومپوسیون<sup>۲</sup> (ضیافت) که اکثر نظریه‌های عشق را که فکر بشر ساخته است در بردارد بر متفسران اسلامی ناشناخته نبوده است. (ساله العشق<sup>۳</sup> ابن سينا اساساً تکرار مکالمات رسالت خیافت است: عشق به منزله نیروی کیهانی و تأثیر شامل آن بر طبیعت؛ عشق به منزله حرکتی به سوی زیبایی که با خیر و حقیقت

→ خدایان، اروس خدایی بود که همزمان بازمین تولد یافته و مستقیماً از خائوس Chaos بیرون آمده بود و با همین مختصات و به شکل تخته سنگی نامنظم و طبیعی در شهر تسپیس Thespies ستایش می‌شد. با آنکه اروس از بیضه اولیه متولد شد، این بیضه را شب به وجود آورده و دونیمه آن که جدا ای پذیر و قابل تقسیم نبودند، زمین و سرپوش آن آسمان را تشکیل دادند. اروس همیشه، حتی در دوره عظمت ادبی اسکندریه نیروی اساسی دنیا محسوب می‌شد. ادامه انواع را او تأمین می‌کرد و پیوستگی و جاذبه درونی اجسام و اجزاء طبیعت هم به عهده او بود . . . افلاطون در کتاب خیافت Banquet از قول دیوتیم Diotime کاهن مانی نه افسانه‌هایی درباره اونقل می‌کند. بدعاقیده دیوتیم اروس ملکی است واسطه میان خدایان و بشر و ازدواج Poros (تدیر) و Penia (نقر) به دنیا آمده است و صفات خود را از پدر و مادر خویش بهارث برده چون همیشه تهیید است همیشه چاره‌جوی است. در روایات بعدی اورا به صورت کودکی بالدار که قلبها را با تیرهای خود مجبروح می‌کند و صف کرده‌اند. . . (پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و دم، ترجمه دکتر احمد بهمنش، ج ۱) . - مترجمان .

۱) Phaedrus                    2) Symposium (Banquet)

۳) این رسالت جزئی از مجموعه آثار او محفوظ در کتابخانه بریتیش میوزیوم است و به سال ۱۸۹۴ به کوشش N. A. F. Mehren در لیدن به طبع رسیده است.

یکی دانسته شده و مظهر کمال و مثال اعلاست؛ و عشق به متزله میل ذاتی فرد به جاو دانگی. القصه تمام طرح اجمالی نظریه حیات ابن سینا تکرار محض نظریه افلاطون است درباره عشق. فراگرد جذب، رشد، وتولید مثل، همه تجلیات گوناگون عشقند. همه اشیاء به سوی جمال ابدی در حرکت‌اند و ارزش هر شیء متناسب با تحقق آن اجمال در وجود شیء است.

پیش از آنکه به آن جنبه زتصور مولوی از عشق که با مفهوم عشق در نظر افلاطون فرق دارد بپردازیم، ابتدا از مشنی آن آرایی را بر می‌چینیم که با مفاهیمی که در مکالمات افلاطون شرح داده شده است مطابقت دارد.  
 ۱- در مورد مصلحت بین نبودن عشق، مولوی همان عقیده را دارد که افلاطون در رساله فدوی آورده است، با این قيد که مولوی عقل را مصلحت بین می‌داند و معتقد است که عقل پیش از برداشتن هر گام سودوزیان آن را می‌سنجد. عشق که فی نفسه خود را هدف غایی می‌داند، پیش از ایثار چند و چون نمی‌کند. عشق، به متزله نوعی جنون لاهوتی، نقطه مقابل عشق حسابگر سوفسطائیان است:

عشق باشد کان طرف برسر دود	عقل راه ناامیدی کی رو د؟
عقل آن جوید کزان سودی بر دا...	لابالی عشق باشد نی خرد
نی در سود و زیانی می‌زنند	... نی خدا را امتحانی می‌کنند

۲- در سخن آگاتن Agathon که پیش از گفتار سقراط می‌آید نظر

۱) مشنی، طبع نیکلسون، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷

۲) همانجا، بیت ۱۹۷۴

افلاطون جوان را می‌یابیم که می‌گوید عشق، عشق به زیبایی است و تنها زیبایی شایسته عشق و ستایش‌ماست. مولوی همین مفهوم را به زبانی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید که جمال تام و ابدی از آن خداست و هر آن چیزی که در عالم ظاهر زیباست تنها پرتو گذرايی از جمال ابدی خداست و پیوندش با خدا همچون پیوند نور آفتاب است با آفتاب.

زیبایی چیزی چون نور گرفتن دیوار است از آفتاب، چون خورشید از آن روی بگرداند بنگر که دیوار دیگر بار تاریک می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین عشق نباید به هر چیز زیبا که نوری موقت و عاریتی دارد، بسته کند بلکه از ظاهر باید بگذرد و به اصل و منشأ ذاتی همه زیباییها برسد.

مونسی مگزین خسی را از خسی عاریت باشد دراو آن مونسی<sup>۲</sup>

۳ - عشق یکی از اصول اتحاد و فناست. نیروی جاذبه ذرات و استحالة شکلی از زندگی در شکلی دیگر (جذب و انجذاب)، که باعث رشد است - همه تجلیات عشقند.

کی زدی نان بر تو و تو کی شدی ؟	گرنبوی عشق، هستی کی بدی ؟
ورنه نان را کی بدی تاجان، رهی ؟	نان تو شد از چه ؟ ز عشق و اشتہی
جان که فانی بود جاویدان کند <sup>۳</sup>	عشق نان مرده را می جان کند

---

جانب خورشید وارت آن نشان  
تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع  
آن ز وصف حق زراندود بود  
(همانجا، اپیات ۵۵۴-۵۵۲)

۲) همانجا، دفتر پنجم، اپیات ۲۰۱۶ - ۲۰۱۲

۱) آن شعاعی بود بر دیوارشان  
بر هر آن چیزی که افتاد آن شعاع  
عشق تو بر هر چه آن موجود بود

۲) همانجا، بیت ۵۴۸

۴ - این عشق به منزله یکی از اصول تکوین عالم، منشأ و مبدأ حیات است. واين همان عقیده است که افلاطون آن را در رساله فدوس در قالب اساطیر نهاد و گفت: اروس Eros از آن کهنترین خدایان است. عشق به منزله اساس پیدایش جهان دراندیشه یونانی حتی پیش از افلاطون هم وجود داشت. هسیودوس Hesiod<sup>۱</sup> چنین تعلیم می داد که پیش از هر چیز خالوس بود و از خالوس نخست زمین و عشق پدید آمد یعنی ماده بیجان و اصل دانایی.<sup>۲</sup>

گرنبودی عشق، هستی کی بدی      کی زدی نان بر تو و تو کی شدی<sup>۳</sup>

اما برغم همه این توازی آراء که در بالا به اجمال برنمودیم، فرقهای اساسی و مهمی بین تصورات مولوی و افلاطون از ماهیت و نقش عشق وجود دارد. بیشتر نظریات مشابه این دو که در بالا آمد، در حقیقت عبارت است از عقایدی که از زبان سخنگویان «مکالمات» افلاطون آمده است و بر جوانب مختلف مستله پرتو می افکند و نماینده شیوه های مختلف نگرش به عشق است. نظریات شخص افلاطون فقط آنهاست که از زبان سفر اساطیر باز گفته می شود و شاید بتوان آنها را به ترتیب ذیل خلاصه کرد:

۱ - عشق به منزله شوق و طلب جاودانگی در اشکال گوناگون آن از

۱) یکی از شاعران یونانی که در قرن هشتم یا هفتم قبل از میلاد می زیسته. وی از اولین شاعرانی است که اشعاری در وعظ و اندرز سروده است. - مترجمان.

۲) مقایسه کنید با بیت ذیل از مشنوی:

گرنبودی بهر عشق پاک را      کی وجودی دادمی افلاك را؟  
(مشنوی، طبع نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۲۷۳۹)

۳) همانجا، بیت ۲۰۱۲

طريق توليد وازراه آفرینش‌های هنری و فکری و یا از طريق اعمال شجاعانه.

۲ - عشق به عنوان حرکتی به سوی مثال جمال اتم به منظور میر و نماشای آن در صافیترین صورتش که روح، پیش از پیوند با ماده و جهان حس، بدان صورت آن را سیرو تماشا کرده بود.

۳ - عشق به منزله واسطه میان دو جهان. (این نظر را بعدها کیش مسبحی گرفت و پروردش داد).

اختلاف اساسی میان این دو متفکر را می‌توان با بررسی رابطه عقل- گرایی با عقل ناگرایی در شیوه نگرش آنها به زندگی دریافت. افلاطون به این اعتبار که به امکان شناخت زمینه وجود از طريق عقل نظری اعتقاد داشت، عقل گرا بود. آنچه او جمال ابدی می‌نامد چیزی نیست جزیکی از مثل اعلا یا جهت جذاب تصویر حقیقت ابدی. امادر حقیقت چیزی فردی و شخصی وجود ندارد بنابراین مثال یا خدای او حقیقت غیر شخصی و نظری است که در عالم مثل بی حرکت نشسته و پرستندگان و ستایندگانش را به او دسترس نیست. چیزی است عینی و بیرون از روح انسانی که تنها باید چون کار هنری بی نقصی بدان نگریست و آن را تحسین کرد. عشق، که به خودی خود عنصری غیر عقلانی است، فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به فرجامی که همان تحقق حقیقت نظری است. بنابراین در نهایت، «اروس» افلاطون چیزی نیست مگر عشق عقلانی به خدا در فلسفه اسپینوزا.

مولوی به خلاف افلاطون پای بند عقل نیست. در مکتب او نسبت مرتبه عقل و عشق وارونه است. به عقیده او شناخت بنیاد وجود از طريق عقل نظری میسر نیست. مقوله‌های خرد یا آنچه او آن را عقل جزوی می‌خواند به حکم طبیعت خود از دریافت واقعیت نهایی عاجزند و از جهت ماهیت دو بنی واستطرادی خود قادر به درک جوهر بگانه وجود نیستند. عقل در نظر

مولوی چراغ و هادی است نه مقصود. از آنجاکه حیات ذاتاً غیر عقلانی است، آن جمال ابدی که عاشق را بخود جذب می‌کند، جمال «ساطع از حقیقت» نیست. مولوی اصطلاحات افلاطونی را برای بیان آرایی به کار می‌برد که فرسنگها از افلاطون دور است. در نظر افلاطون کلمه «ورای معقول» معنایی ندارد. چون عقل با واقعیت نهایی یکی باشد چگونه چیزی می‌تواند ورای آن باشد؟ این معنی باز مبین آن است که چرا «اروس» افلاطون نظرآ بدادرآ ک درمی‌آید و عشق مولوی به وصف درنمی‌آید. جوهر الهی و طبیعت روح انسانی ورای عقل اند، بنابراین رابطه ژرف و نهایی آنها هم باید الزاماً چنین باشد.<sup>۱</sup>

یکی از ویژگیهای دنیای اندیشه مولوی این است که آنچه در مرکز اندیشه او قرار گرفته حیات است نه حقیقت یا معرفت خدا. جهاز زندگی و نقش آن در رشد و جذب است که در نظرش بیش از هر دستگاه ما بعد الطبيعة عقلانی، روشنگر حیات است. عشق امری است ذوجنبتین از این جهت که در عشق، دادن همان ستدن است و مرگ همان زندگی است. نمودار این فراگرد مردن برای زندگی، زندگی آلی است. ماده بیجان با مرگ در خویش وزندگی در حیاتی والاتر، درگیاه، ماده زنده می‌شود و به همین طریق گیاه

---

(۱) اتصالی بی تکیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس  
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۷۶۰)

آن تعلق هست بی چون ای عمو  
غیر فصل و وصل نتدیشد گمان  
(همانجا، ابیات ۳۶۹۵ و ۳۶۹۶)  
بسته فصلست و وصلست این خر:  
(همانجا، بیت ۳۶۹۹)

و نیز :  
بی تعلق نیست مخلوقی بدو  
زانک فصل و وصل نبود در روان  
این تعلق را خرد چون ره برد

می‌تواند با مردن در خویش و زندگی در حیوان مقامی والاتر بیابد. تمام سیر تطوّر شاهدی است برای اصل مردن برای زیستن.

مولوی اصل رشد و تکامل را از راه نیروی آلیِ جذب، بهترین اصل روشنگر می‌داند. او هر چند در اعتقاد به ما بعد الطبیعة خد عقلانی خود صاذق است، قبول می‌کند که ارتباط و تأثیر متقابل جسم و جان را با مسئله تماس مکانی و علیت جسمانی نمی‌توان بیان کرد، با این‌همه پیوسته به قدرت معجزه‌گر تبدل که در هر جای طبیعت آن را می‌توان دید اشاره می‌کند. چه بسا بینش مکانیستی بکوشد تا با اصل این‌همانی علت و معلول، روشنگر پدیده‌ها گردد؛ لیکن بینش مکانیستی انتزاع بی‌اندازه یک جانبه‌ای است از واقعیت. در واقعیت چیزی جز تبدل کیفی دیده نمی‌شود. هیمه به آتش بدل می‌شود و نان بد جان و حال آنکه عقل به عدم تجانس علت و معلول حکم می‌کند.<sup>۱</sup> چگونگی این تبدل شاید قابل درک نباشد، اما خود این حقیقت

۱) هرچه جز عشقست شدم اکول عشق      دو جهان یک دانه پیش نول عشق  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۶)

و نیز:  
با زنان را زیر دندان کو فتند  
کشت عقل و جان و فهم هو شمند  
با ز آن جان چونکه محظوظ کشت  
یعجب الزراع آمد بعد کشت  
(همانجا، دفتر اول، ایات ۳۱۶۸ - ۳۱۶۷)

و همچنین:  
ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقین  
ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقین  
(همانجا، بیت ۸۸۹)

چنان آشکار و تردیدناپذیر است که ذهن غیرفلسفی آن را بی‌هیج دلیلی می‌پذیرد. در این مرحله مولوی در تمثیل پارا فراتر می‌گذارد و می‌پرسد که: آیا این اعتقاد موجّه نیست که اصلی‌نظریه اصل‌رسیدن ماده به مرتبه انسان، در مرحله بعدی تکامل، یعنی در رسیدن انسان به مرتبه وجود معنوی جامعی که خدا باشد، مصدق دارد؟<sup>۱۹</sup> این استنتاجی است ناشی از تعبیر مولوی از جذب به متزلة فراگردی از عشق. بنابراین در اینجا اختلاف فاحشی میان اروس Eros افلاطون و عشق مولوی می‌باشیم: اولی‌مارا به سیر زیبایی عقلانی غیر شخصی رهنمایی شده است، و دومی به سهیم شدن در زندگی بیکران از راه تبدیل به عضو زنده در «جانِ جان».

فلسفه می‌کوشد تا کثرات را با رشتة وحدت بهم پیوند دهد. این کوشش تنها جزئی می‌تواند موفق باشد، زیرا عقل هیچ‌گاه بردوگانگی امر ذهنی و امر عینی فائق نمی‌شود. به گفته مولوی چشم عقل دو بین است و آنچه را که در واقع یکی است دو می‌بیند. تحلیل عقلانی واقعیت را بدرو

→ و نیز:

همچو آب و نان که جنس ما نبود  
(همانجا ، بیت ۸۹۱)

گشت جنس ما و اندر ما فزود

و نیز:

در وجود زنده پیوسته شد  
(همانجا ، بیت ۱۵۳۵)

ای خنک آن مرد کز خود رسته شد

چون زلیخا در هوای یوسفی  
گر نبودی عشق بفسردي جهان  
کی فدای روح گشته نامیات؟  
کز نسیمش حامله شد مریمی؟  
(همانجا ، دفتر پنجم ، آیات ۳۸۵۲ - ۳۸۵۳)

۱) عشق بحری آسمان بر وی کفی  
دور گردونها ز موج عشق دان  
کی جمادی محو گشته در نبات؟  
روح کی گشته فدای آن دمی؟

بخش تقسیم می‌کند و آنگاه نمی‌داند که چگونه آن دورا باهم یکی‌کند. عشق که اصل وحدت است بالاتر از عقل قرار می‌گیرد. عقل تفرقه و جدایی می‌اندازد،<sup>۱</sup> حال آنکه عشق، نامتجانس را پیوند می‌دهد و جذب می‌کند و آن را با خود متجانس می‌سازد. انسان بی اختیار متوجه شباهت نظرگیری می‌شود که میان عقیده مولوی نسبت به عشق و انواع گوناگون فلسفه شهودی وجود دارد، فلسفه‌ای که در مذهب اصالت تصوّر پس از کانت پروردۀ شده است. از آنجاکه تصور او از خودی محض، با تصور فیخته Fichte اساساً یکی است، پس قول او درباره آن شهود نهائی که وی آن را عشق می‌خواند شباهتی بارز با شهود شلینگ Schelling و برگسون Bergson دارد. آراء مولوی درباره رابطه عقل و پیدایش حیات در درون ما به طور حیرت‌آوری مقدم بر آراء شوپنهاور Schopenhauer و برگسون اظهار شده است. اینان معتقدند که عقل تنها مصلحت‌بین است، و آلتی است درست «میل به زیستن» و از این رو از سنجش عمق حیات و تأمل در ماهیت علم حضوری ما بـهـزـنـدـگـی فاصلـراـست.

عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سربود
زیرک و داناست امانیست، نیست	تا فرشته لا نشد آهـرـمنـیـست
او بدقول و فعل یارِ ما بود	چون به حکم حال آیی، لا بود. <sup>۲</sup>

شهود نهائی ما شهود وحدت هویت است که از همه تضادها و رابطه‌ها فراتر می‌رود و بنا بر این به حکم طبیعت خود قادر به پانهادن به آن یکی‌یی زان‌سوی وصفت وحال

۱) (همانجا، دفترششم، بیت ۲۰۳۴) ۲) همانجا، دفتر اول، ایات ۱۹۸۲ - ۱۹۸۳

عالیم عقل و حرف که سرشنی دوگانه دارد، نیست. سرشت دوگانه از این جهت که مابرای اندیشیدن مجبور به تحلیل و مقایسه هستیم.<sup>۱</sup> این نقصی است که در طبیعتِ عقل ریشه دارد. حیات از جهت بداهتش (حضوری بودنش) فقط در خور آن است که تجربه شود و احساس گردد نه آنکه وصف شود. تحلیلِ حیات نوعی کالبدشکافی پس از مرگ است. مولوی که همواره این شهود عاجل را عشق می‌خواند، در ابیات زیر آرزوی خویش را برای یافتن زبانی که بتواند پرده از این شهود برگیرد بیان می‌کند و در عین حال به ما می‌گوید که چرا نمی‌توان از آن خبر داد:

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم	درشکسته عقل را آنجا قدم . . .
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی	کاشکی هستی زبانی داشتی . . .
پرده دیگر برو بستی بدان	هر چه گوبی ای دم هستی از آن
خون به خون شستن محالست و محال <sup>۲</sup>	آفت ادراک آن قالست و حال

تضاد میان عشق و عقل در آثار صوفیان موضوعی رایج است. چنین به نظر می‌رسد که در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند باشد یگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می‌خوانند و در آینین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل. گاه این تضاد را با تمام حدّت و شدّتش با این حکم گستاخانه تعبیر می‌کنند که عشق بی شرع است و شرع بی عشق. عشق را با جذبه‌ای که همه فرقها – فرق میان وفا و جفا، خیر و شر، صواب و

۱) گوهر جان چون ورای فصلهاست خوی کبریاست (همانجا، دفتر ششم، بیت ۶۳)

۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۲ و ۴۷۲۵ و ۴۷۲۶ و ۴۷۲۷

خطا - را از میان بر می دارد و خلاصه همه ارزشها را در خود مستحبیل می - کند، یکی دانسته اند. این عقیده در طبایع ضعیفتر فساد یافته و به تناقض گرایی انجامید که عقل سلیم با آن به مخالفت برخاست. هجویری<sup>۱</sup> می گوید که حقیقت ترکیبی ازین دو جزء است و اشاره می کند که شعار لا اله الا الله محمد رسول الله در اسلام نمونه ای از این ترکیب است، بخش اول این شعار حقیقت است و قسمت دوم شریعت.

آنچه که صوفیان واقعاً از این اظهار اراده می کردند اولویت و بداهت یکی ازین دور قیاس با دیگری است. سخن اصلی آنها این است که جوهر دین نه با شرع یکی است نه با اخلاقیات، نه با خرد نظری و نه با ظاهر هیچیک از شرایع. نظر آنان دقیقاً با اساس نظریه شلایر ماخر<sup>۲</sup>، مبنی بر اینکه جوهر دین نه اخلاقیات است و نه یزدان - Schleiermacher شناسی بلکه احساسی کیهانی است، شهود یکی شدن باروح جهان است، یکی است. از این لحاظ دین<sup>۳</sup> غیر اخلاقی و غیر عقلانی نیست بلکه نه اخلاقی است و نه غیر اخلاقی نه عقلانی نیست و نه غیر عقلانی. دین با اخلاقیات و عقل در تضاد نیست بلکه یکسره از مقوله دیگری است،<sup>۴</sup> این احساس

۱) *کشف المحجوب*، ترجمه رینولد نیکلسون، صفحات ۱۳۹-۱۴۰

2) *Über die Religion Reden an die Gehilfen unter ihrer Verachtung*, Deutsche Bibleotek Berlin. pp. 1-27.

۳) آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی در می نکرد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز :

مذهب عاشق زمذبهها جداست.

و نیز :

خود طواف آنکه او شه بین بود فوق قهر ولطف و کفر و دین بود (همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۶۷)

کیهانی وصف ناشدنی دقیقاً همان عشق مولوی است. شاهدهای زیرین از مثنوی گواه ما براین مدعایند:

۱- این احساس کیهانی صورت خاصی برای معشوق نمی‌شناسد:  
آنچه معشوقست صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان<sup>۱</sup>

۲- عشق را نمی‌توان با احساس نفسانی - جسمانی لذت و درد بکی دانست، عشق از مقوله دیگری است:  
دل که او بسته‌ی غم و خندیدنست تو مگوکو لا یق آن دیدنست<sup>۲</sup>  
و نیز:

بی بهار و بی خزان سبز و ترست<sup>۳</sup>  
عاشقی زین هر دو حالت برترست  
و نیز:

با خیال و وهم نبود هوش ما  
از غم و شادی نباشد جوش ما  
تومشو منکر که حق بس قادرست<sup>۴</sup>  
حالتنی دیگر بود کان نادرست

۳- این احساس کیهانی خود جوهر دین است.  
کسب دین عشقست و جذب اندرون قابلیت نور حق دان ای حرون<sup>۵</sup>

انسانی را که چنین احساسی داشته باشد، ایمان خود را به هر صورتی  
بیان کند، نمی‌توان بی دین خواند.

هر چه گوید مرد عاشق، بوی عشق  
از دهانش می‌جهد در کوی عشق<sup>۶</sup>

(۱) همانجا، دفتر دوم، بیت ۷۰۳

(۲) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۷۹۱

(۳) همانجا، بیت ۱۷۹۴

(۴) همانجا، ایيات ۱۸۰۳ و ۱۸۰۴

(۵) همانجا، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۱

(۶) همانجا، دفتر اول، بیت ۲۸۸۰

ور بگوید کفر، دارد بسوی دین  
اگر بگوید کفر، نماید راستی<sup>۱</sup>

خرد نظری به این احساس منجر نمی‌شود، انسان باید از منطق رو  
بگرداند تا براین احساس دست یابد:  
آزمودم عقل دوراندیش را<sup>۲</sup>  
بعدازین دیوانه سازم خویش را<sup>۳</sup>

۴- این احساس همه شکها و مشکلاتی را که از علایق نظری و عملی  
انسان پدید می‌آیند، از میان می‌برد؛ این احساس سرچشمۀ نور معرفتی  
است که عقل بدان دسترسی ندارد:  
هر خیالی را بروبد نورِ روز<sup>۴</sup>  
هست عشقش آتشِ اشکال سوز<sup>۵</sup>

جنبه لایتناهی وجود انسان از متناهی ناخشنود است و آن را مورد  
شك و سؤال قرار می‌دهد، جواب این سؤال را می‌توان در خاستگاه آن،  
بعنی در این احساس کیهانی بیکران، جستجو کرد.  
هم از آن سو جو جواب ای مرتضی<sup>۶</sup>  
کاین سؤال آمد از آن سو مر ترا<sup>۷</sup>  
و نیز:

تو ازین سو واز آن سو چون گدا<sup>۸</sup>  
ای که معنی چه می‌جوبی صدای<sup>۹</sup>

۱) همانجا، بیت ۲۸۸۲      ۲) همانجا، بیت ۲۸۸۶      ۳) همانجا، دفتر  
دوم، بیت ۲۲۳۲      ۴) همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۱۳۶      ۵) همانجا،  
بیت ۱۱۳۷      ۶) همانجا، بیت ۱۱۳۹

و نیز:

پوزبند و سوسه عشقست و بس ورنه کی وسوسه را بسته است کس<sup>۱</sup>

یکی دانستن عشق با این شهود کیهانی بلا فصل معنای واقعی تعدادی از اقوال صوفیه را که بی توجه بدان، طامات بدنظر می رساند روشن می کند. فی المثل ابیات زیر را که به ابوسعید ابیالخیر<sup>۲</sup> نسبت می دهد باید با درنظر داشتن نکته فوق تفسیر کرد.

آن را که قضا ز خیل عشاق نوشت	آزاد ز مسجدست و فارغ ز کنشت
آن را که فنا شیوه و فقر آینست	نه کشف و یقین نه معرفت نه دینست <sup>۳</sup>

مولوی هیچ گاه از بازگفتن این موضوع خسته نمی شود که نه از این شهود خبر می توان داد و نه آنرا می توان آموخت. عقل و اخلاق شاید به تحقق آن یاری کنند؛ اما مولوی آشکارا آن را بیرون علم و حرفه می شمارد.

### علم آموزی طریقش قولیست حرفه آموزی طریقش فعلیست

۱) همانجا، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۵

۲) برای اطلاع از احوال شیخ ابوسعید ابیالخیر رجوع شود به:

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*,

(تحقيق ده عرفان اسلامی) Cambridge University Press, 1921.

۳) ابوسعید ابیالخیر، به اهتمام میترا Mitra چاپ لاهور. مقایسه این رباعی از ابوسعید با یکی از رباعیات عمر خیام که در ذیل می آید نشان می دهد که اغراق از این نظر به چه «هیچ گرایی» مطلقی می رسد.

رنده دیدم نشسته بر روی زمین	نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
در هر دو جهان کرا بود زهره این	نی حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین

نفرآموزی زصحت قایمت.

اوچون این شهود را مقصود واقعی دین می‌داند، یک لحظه آن را با هزار سال عبادت خالصانه به درگاه خدا سودا نمی‌کند.<sup>۱</sup> ظاهر دین و شرایع آن با این شهود بلاواسطه یکسان نیست.<sup>۲</sup>

از جهت رابطه میان این شهود با خرد، مولوی داستان آدم و ابلیس را چنانکه در قرآن آمده است تفسیر کرده است. برای دریافت

۱) یک زمانی در حضور اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا (این بیت درمشنوی چاپ نیکلsson نیست. درمشنوی چاپ تهران، چاپ سنگی به اهتمام میرزا محمود کتابفروش درمجلد اول، داستان منازعت کردن امرا با یکدیگر، به صورت: یک زمانی صحبتی با اولیا... آمده است).- مترجمان.

۲) آن طرف که عشق می‌افزود درد بسوئیفه و شافعی درسی نکرد (مشنوی، چاپ نیکلsson، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۲)

و نیز:

خود طوف آنک او شه بین بود  
(همانجا، دفترچهارم، بیت ۲۹۶۷)

و نیز:

زان نیامد یک عبارت در جهان  
که نهانست و نهانست و نهان  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۶۸)  
مشنوی مشحون از ایاتی است نظیر آنچه آوردیم، درباب بزرگی عشق بر شریعت. قرآن بر شرع و وظیفه و طاعت تکیه می‌کند و از نظر قرآن رابطه خدا و انسان چون رابطه خواجه و خدمتکار است. واکنش صوفیان در برابر راستکیشی اغلب به صورت وارونه ساختن ارزشها بیان می‌گردد. مولوی وظیفه و طاعت را تلبیسی بر عشق می‌داد.

بندگی بند و خداوندی صداع  
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۷۲۲)  
زین دوپرده عاشقی مکتوم شد  
(همانجا، بیت ۴۷۲۳)

مطرب عشق این زند وقت سماع

بندگی و سلطنت معلوم شد

تفسیر مولوی خلاصه این داستان را نقل می‌کنیم:<sup>۱</sup>

عالی و فرشتگان مدتها پیش از خلق انسان وجود داشتند. هنگامی که خدا تصمیم به آفرینش آدم گرفت آن را برفشتگان عرضه کرد و گفت که می‌خواهد موجودی خلق کند که خلیفه او در زمین باشد. فرشتگان غمگین شدند، به پاکی و برتری خود اشاره کردند وستایش و نیایش وقفه ناپذیر خویش را یاد آورد گردیدند. به خلقت انسان اعتراض کردند، چه به زعم آنان انسان موجودی سفاک می‌بود و زمین را به خون آلوده می‌کرد. خدا در رد این مخالفت با بخشیدن معرفت به انسان او را بر همه برتری داد. فرشتگان به جهل خویش و ارزش آدم اعتراف کردند. چون انسان به سبب معرفتی که فرشتگان فاقد آن بودند احراز شایستگی کرد، به فرشتگان امرشد تا آدم را بستایند و براو سجده برند. همه فرشتگان اطاعت کردند مگر ابلیس که از سر غرور تن زد و آدم را موجودی پست، ساخته از گل، تلقی کرد. ابلیس به سبب این بی‌حرمتی به خدا و آدم دچار لعنت گردید و از مقام رفیع خود فروافتاد و بر آن شد تا از این مخلوق تازه و خالق آن انتقام خویش بازستاند.

ابلیس آدم و حوارا بفريفت و به خوردن میوه از درخت منوع واداشت. آن دو به گناه خویش اعتراف کردند و بخشوده شدند به زمین

۱) مأخذ داستان در قرآن: آفرینش آدم به عنوان اشرف مخلوقات (۲/۳۰).  
تعلیم اسماء به آدم (۲/۳۱) امر به فرشتگان که آدم را سجده کنند (۲/۳۲، ۷/۱۰)،  
۱۵/۱۷، ۲۹/۱۷، ۴۸/۱۸، ۶۲/۱۷، ۱۱۵/۲۰۰، ۴۸/۳۸، ۱۱۵/۷۲) ابا کردن ابلیس از سجده  
بردن بر آدم (۲/۳۲، ۱۰/۷، ۳۲/۱۵، ۴۸/۱۸، ۶۳/۱۷، ۳۱/۱۵، ۱۰/۱۵، ۱۱۵/۲۰) و (۸۴).

فروفرستاده شدند تا در آن زندگی کنند. آدم شایستگی خویش را بازیافت اما شیطان کینه خود را نسبت به او و عصیان خویش را نسبت به خدا حفظ کرد.<sup>۱</sup>

اکنون به تفسیر مولوی از این داستان، که در بعضی موارد بار وایت تعداد مطابقت می‌کند و در برخی موارد با آن متفاوت است، بازمی‌گردد.

آراء اورا به قرار زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱ - آدم در قرآن نمودگاری از بشریت در جوهر اصلی آن و مثال اعلای انسان است.

(۱) این چنین آدم که نامش می‌برم گر سایم تا قیامت قاصرم (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۲۴۸)

و نیز:

بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم (همانجا، دفتر دوم، بیت ۱۸)

و نیز:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهانتر از پریان بود (همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۲۵۵)

و نیز:

آدمی نزدیک عاقل چون خفیست چون بود آدم که در غیب او صنیعت (همانجا، دفتر سوم، بیت ۴۲۵۷)

در باره یکسان دانستن آدم با انسان به طور کلی، آیه‌ای در قرآن هست که بدین مورد اشاره می‌کند و اگرچه مستقیماً ورد استفاده مولوی قرار نگرفته اما ظاہراً بایدمبنای قرآنی نظریه او باشد: ولقد خلقنا کم ثُمَّ صُورْنَا كُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمُلَائِكَةِ اسْجُدُوا إِلَيْهِ إِنَّمَا يَعْلَمُ مِنَ السَّاجِدِينَ (۱۰/۷).

۲- معرفتی که به آدم ارزانی شد و سبب شرم فرشتگان گردید و موجب برتری او بر همه آنها شد معرفت شهودی بود و با معرفت عقلی و خرد نظری هیچ وجه اشتراکی نداشت.<sup>۱</sup>

۳- در خلقت آدم خداوند روح خویش را در او دمید، روحی که سرچشمۀ الوهیت و شایستگی انسان شد و جوهری بود که از فرشتگان خواسته شد تابدان نماز برند.

۴- شیطان یا اصل شر مظهر آن جنبه از زندگی است که قادر به شناخت جنبه الوهیت انسان نیست.<sup>۲</sup>

عقل بد خودی خود ماده‌گرا و واقع‌گرای است و نمی‌تواند ارزش ابدی انسان را تحقق بخشد. این ارزش در شهود الوهیت و ابدیت انسان است که انسان پس از هبوط همواره در صدد بازیافتن آنست.<sup>۳</sup>

ابلیس تجسم عقل واقع‌گرای است و حال آنکه جوهر آدم عشق به کمال و بیکرانی است. مولوی باز ابلیس را به متزلۀ یک جبری<sup>۴</sup> می‌نمایاند

(۱) چشم آدم چون به نور پاک دید      جان و سرّ نامها گشتش پدید  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶)

(۲) علم بودش چون نبودش عشق دین      او ندید از آدم الا نقش طین  
گرچه دانی دقت علم ای امین      زانت نگشاید دو دیده‌ی غیب بین  
(همانجا، دفتر ششم، ابیات ۲۲۱-۲۶۰)

(۳) داند او کو نیکبخت و محترم است      زیرکی زابلیس و عشق از آدم است  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۱۴۰)

(۴) مولوی این موضوع را که شیطان در عین حال که تجسم عقل است مانند انسان تجسم جبر در مقابله اختیار هم‌هست به شیوه‌ای بدیع بر مبنای برخی

و به این معنی اشاره می‌کند که عقل نمی‌تواند به اختیارِ معتقد شود، اختیار در جنبه غیر عقلانی انسان وجود دارد. پس شیطان تجسم عقل است که واقع‌گرا و جبری است، در حالی که جنبه شهودی انسان، او را موجودی کامل و مختار معرفی می‌کند.

بنا بر این مولوی جوهر انسان را اتحاد عشق و اختیار می‌داند، اکنون که مقصود مولوی را از عشق دانستیم به مسئله اختیار می‌پردازیم.

از آیات قرآنی شرح می‌دهد و می‌گوید که آدم و شیطان هردو مرتكب گناه شدند، آدم به ارتکاب این گناه به اختیار خویش اعتراف کرد و خواستار آمرزش شد، اما شیطان گناه خویش را به خدا نسبت داد. آدم و حوا گفتند: ربنا ظلمتنا آنفسنا (۲۳/۷)، پروردگارا، ستم کردیم برخود؛ و شیطان گفت: فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي  
لا تُعَذَّنَ لَهُمْ صِراطُكُ الْمُسْتَقِيمْ (قرآن کریم، ۱۵/۷)، پس اکنون به آنچه مرا بیراه کردی، ایشان را در راه راست تو نشینم و در گذر ایشان.

## ۶. اختیار

همه نظامهای فلسفی و دینی در طول تاریخ خود زمانی با مسئله جبر و اختیار دست و گریبان بودند. اتفاق و اختیار را در قلمرو شریعت و منطق راهی نیست، در آنجابر وحدت و همشکلی فراگردهای عقل تکیه شده و حابی برای شقوق دیگر با احتمال مساوی باقی نمانده است. منطق با جبر ملازم است و شریعت راه را بر بدعت بسته است، از این‌رو خردگرایی پیگیر تقریباً همواره متحد موجبیت بوده است. وجودان دینی‌هم، هرچند بر مقدمات دیگری مبتنی بوده، به نتیجه‌ای مشابه انجامیده است، زیرا با قدرت و علم بیچون خدا دیگر جایی برای عمل مستقل اراده مخلوق باقی نمی‌ماند. مسئله جبر و اختیار دوراهی است که بر پیش‌پای بشر نهاده شده و شاید چنین مقدربوده است که بشر همواره بر سر این دوراهی متحیر باقی بماند، دوراهی که طبیعت بی‌تكلف بشر متساویاً آن دوراً برق و ضرور دانسته است. اکنون به تاریخ این مسئله در اسلام پردازیم.

در این حقیقت شکی نیست که اسلام نخستین آیینی نبود که مسئله جبر و اختیار را پیش‌کشید. با وجود این چنانکه بعدها خواهیم دید تعلیمات به ظاهر متناقض قرآن در این باب برای اختلاف آراء فرق مختلف اسلامی دستاویزی شد. با آنکه آشنایی مختصری با قرآن برای دریافت این معنی

که اسلام مسئله جبر و اختیار را خود به خود مطرح کرده است کفایت می‌کند، هنوز برخی از خاورشناسان معروف اروپایی بی‌آنکه هیچ اجتهادی در تاریخ ادیان داشته باشند برآند که این مورد در اسلام از مناقشات پیروان دین مسیح ناشی شده است.<sup>۱</sup> بویر اذعان دارد که هیچ دلیل مستندی برای حکم خویش در این باب ندارد<sup>۲</sup> و مک‌دونالد برگفته خویش می‌افزاید که هرچند تأثیر بزرگ‌دانشناصی یونانی را بر اسلام نمی‌توان به آسانی نادیده گرفت، لیکن تمامی این مطالب احتیاج به بررسی دقیق دارد.<sup>۳</sup> گلدتسهیر Goldziher بنیان حدس خویش را بر این تقارن تاریخی می‌گذارد که همزمان با پدید آمدن مسئله جبر و اختیار در اسلام مسیحیان بیزانسی با آن دست و گریبان بوده‌اند.<sup>۴</sup> اما در میان همه دانشمندان اروپایی که تاکنون به این مسئله پرداخته‌اند بکر Becker ظاهرآ به حقیقت نزدیکتر شده است، او می‌گوید که هرچند آثار آباء کلیسا درباره مباحثات مسلمانان اولیه با مسیحیان برسر مسئله جبر و اختیار مارا برآن می‌دارد تا اسلام را در این مورد متأثر از مسیحیت بدانیم، با این حال اختیار مسئله‌ای است که احتمالاً از بطن تعالیم اسلام منبعث گردیده است.<sup>۵</sup>

1) Von Kremer, *kultürgeschichtliche Streifzüge*

2) Boer. T. de, *Geschichte der Philosophie in Islam*, S. 3.

3) MacDonald, *Development of Muslim Theology*, p. 130.

4) Goldziher, *Mub. Studien*, II. S. 382 (für die Uebernahme neutestamentlicher Sprüche und Ideen in die Hadis-Literatur).

5) G. H. Becker, *Islam-Studien* (Leipzig, 1924) I. Bd. S. 432-439

هیچ مسئله‌ای در طول تاریخ ذهن مسلمانان را به اندازه این مسئله مشوب نکرده است: آیا قدرت و علم بیچون خدا و به حکم ازلی بودن خیر و شر جایی برای استقلال عمل و مسئولیت فرد باقی می‌گذارد؟ قرآن و حدیث هم مؤید جبرند و هم مؤید اختیار. در ذهن پیامبر اسلام نیز این دو جنبه متساویاً متصور بوده است. نخست به قرآن رومی‌کنیم تابیینیم چگونه هر دو جنبه مسئله را یکسان عرضه می‌دارد. قرآن به رابطه میان اراده بشری و اراده الهی و عمل متقابل آن دو همراه با سایر اتفاقات جهان به طرق ذیل که ظاهراً متناقض می‌نماید می‌نگردد:

- ۱- خدا خالق همه چیز است - هم خالق خیر و هم خالق شر. در ارواح بشری هم نیکی آفریده و هم بدی و از پیش می‌داند که این دو چگونه عمل خواهند کرد.
- ۲- خدا همه چیز را نیک و حق آفرید و مسئول شر نیست.
- ۳- خدا خیر و شر را با هم آفرید و انسان را در انتخاب میان نور و ظلمت مخیر ساخت.



بکر آثار آباء کلیسara دلیلی براین حقیقت می‌داند که مسلمانان و مسیحیان در این مورد با یکدیگر مباحثه کرده‌اند، و به نوشته‌های یونانی دمشقی (۷۴۹م) که یکی از معتقدان سرمهخت کلیسای یونانی بوده اشاره می‌کند و به قول ابوقراء که از اولین آباء عربی نویس مسیحی است (میان ۷۶۰ و ۸۲۰) و رساله‌ای از او به نام الجبر والاختیاد بر جای مانده است استناد می‌جوید.

Arabische Schriften des Theodor Abu Korra (Paderborn, 1910) Forschungen zur Chr. Liter. und Dogmengeschichte X.

- ۴- خدا هرچهاراده کند انجام می دهد، هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند و هر که را اراده کند گمراه می سازد.
- ۵- اما او هر که را بده او ایمان داشته باشد و عمل خیر انجام دهد بدراه راست هدایت می کند و تنها گناهکاران را گمراه می کند و کیفر می دهد.
- ۶- اگر خدا اراده می کرد همه مردم بد و ایمان می یافتد و به کار خبر می گرددند، اما او چنین چیزی را نخواست.
- ۷- آنچه خدا بخواهد می شود نه آنچه بشر بخواهد.
- ۸- هر نفُسی صاحب چیزی است که کسب کرده.
- موارد هشت گانه‌ای که در بالا آورده‌یم همه مبنی است بر آیاتی که در ذیل می‌آید.

- ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ

نَبِأْهَا...<sup>۱</sup>

- وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَتَفَعَّلُ مَا يَرِيدُ.<sup>۲</sup>

- وَ لَوْ شَتَّنَا لَا تَبِعَنَا كُلُّ نَفْسٍ هُدَاهَا.<sup>۳</sup>

- وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.<sup>۴</sup>

- وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ

لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ<sup>۵</sup>

- فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرْضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ<sup>۶</sup>

- ... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ<sup>١</sup>  
 - ... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ<sup>٢</sup>  
 - ... وَلَكُنْ لَعْنَهُمُ اللَّهُ بَكَفِرْهُمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ الْأَقْلِيلَ<sup>٣</sup>  
 - ... فِيمَا نَقْضُهُمْ مِمَّا شَاءُوهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً...<sup>٤</sup>  
 - ... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ  
     فَلَا مَرْدُلَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاللهِ<sup>٥</sup>  
 - أَفَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخِذَ الْهُوَاهُ وَاضْلَلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ  
     وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غَشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ<sup>٦</sup>  
 - وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا<sup>٧</sup>  
 - وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَىٰ الْهُدَىٰ<sup>٨</sup>  
 - وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَتَكَلَّمَ نَفْسُ هَذَا هَاهَا<sup>٩</sup>  
 - قُلْ أَنَّ الْأَمْرَ كَلِمَاتُ اللهِ<sup>١٠</sup>  
  
 - إِنَّ أَحْسَنَتُمْ أَحْسَنَتُمْ لَا نَفْسُكُمْ وَإِنَّ أَسَأَتُمْ فَلَهُمَا<sup>١١</sup>  
 - لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكتَسَبَتْ...<sup>١٢</sup>

---

١) ٢٦٤/٢	٢) ٢٥٨/٢	٣) ٤٦/٤	٤) ١٣/٥
٥) ١١/١٣	٦) ٢٣/٣٥	٧) ٩٩/١٠	٨) ٣٥/٦
٩) ١٣/٣٢	١٠) ١٥٤/٣	١١) ٧/١٧	١٢) ٢٨٦/٢

در برابر چنین اظهارات گوناگون درباره یکی از بنیادی‌ترین مسائل علم و زندگی، ذهن‌بشری نمی‌توانست در انتظار کمک منطق یونانی با بی‌دانشناسی مسیحی بماند تا براین مسئله ذوجنبتین در دنک آگاه گردد. قرآن همه راهها را باز گذاشته بود و آنگاه تمایلات فردی و مقتضیات ناریخ برخوردهای متقابلی را با انواع گوناگون فرهنگ‌های بیگانه پیش آورد و کفه ترازو را به سود یکی‌یادیگری از این جنبه‌ها سنگین کرد. پیامبر (ص) اسلام تکیه فوق العاده‌ای برایمان و تغییر اراده کرده بود و زندگی پرتحرک و گسترش یابنده مسلمانان صدر اسلام برای آنان فرصتی باقی نمی‌گذاشت تا به تفکر درباره تناقضاتی که در خود ایمانشان وجود داشت بپردازند. اما برخی از افراد در انتخاب شیوه زندگی خود با مشکل رو برو شدند. گاه و بیگاه پیامبر (ص) مورد سؤال واقع می‌شد، و در تعداد کثیری از احادیث مربوط به این موضوع پیامبر (ص) سؤال‌کننده را به عمل ترغیب می‌کرد بی‌آنکه راه حلی نظری برای این مسئله به او داده باشد. در پی اعملوا، فَكُلْ مِيسِرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ مَيْدَنَ (حدیث بسیار رایج دیگری هست مبنی بر اینکه عربی به خدمت رسول (ص) آمد و ازا او پرسید که آیامی تواند شترش را رها کند و تو کل به خدادادش باشد پیغمبر (ص) بد و پاسخ داد که: اعقل و تو کل.<sup>۱</sup> این جواب کاملاً مشخص نظر پیغمبر (ص) است. بعدها هنگامی که بر سر این

۱) احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۷۷:

لِمَاقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقِيمِ الْعَمَلِ إِذَا كَانَتِ الْأَشْيَاءُ قَدْ فُرِغَ مِنْهَا مِنْ قَبْلِ، قَالَ إِعْمَلُوا فَكُلْ مِيسِرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ (حدیث متفق علیه من حدیث علی و عمران بن حصین).  
۲) باتوکل زانوی اشتر بیند.

مسئله مشاجره و مجادله برخاست همه منازعان یا احادیثی مناسب با نظریه خویش یافتند و یا به جعل حدیث پرداختند. تعداد زیادی حدیث نبوی در طرفداری از نظریه اختیار وجود دارد که بسیاری از آنها براین مسئله پرتوی نمی‌افکند. این احادیث فقط بازتابهای جنبه‌های گوناگون تعالیم قرآن در این موردند. پیروان جبر ادعا کرده‌اند که پیامبر گفته است: معتقدان به اختیار مجوسان این امتنند.<sup>۱</sup>

اما به طور کلی این تناقضات ظاهراً چندان مایه اضطراب خاطر پیغمبر و جانشینان بلافصل او نشده است. آنان که از تعالیم او فیض برده بودند ظاهراً مردانی نیرومند، اهل عمل و در عین حال در ایمان به قضا و قدر ثابت‌قدم بودند. چنین آمیزه‌ای از لحاظ روانی توجیه‌پذیر است. زمانی دراز برآمد تا در ایمان به قضا و قدر گراشی‌های منفی و میل به سکون پدید آمد. روایت می‌کنند که خلیفه عمر که مردی بالاراده آهنین بود به گروهی از مردمان بیکاره بخورد که خود را المتكلون می‌خواندند. از تصور غلطی که از تسلیم و رضا داشتند آنان را سرزنش کرد و گفت بهتر است که دانه بزمین بیفشارید آنگاه به خدا توکل کنید.<sup>۲</sup>

۱) حدیث: الْقَدَرُ مَجْوُسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ. شیخ محمود شبستری ترجمه این حدیث را در منظومه گلشن (از آورده است که:

هر آن کس را که مذهب غیر جبرست نبی فرمود کو مانند گبرست

۲) گلدتسیهر در کتاب *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus.*

از ابن مسکویه نقل می‌کند که:

لَقِيْ عَمَّرُ بْنَ الْخَطَابَ، رَضِ، نَاسًا يُشْبِهُونَ صَوْقَيَّةَ زَمَانِنَا، فَقَالَ مَنْ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا

به همین ترتیب نقل می کنند که شخصی از علی (ع) پرسید: «آیا بشرط خود است یا مجبور؟» علی (ع) از آن مرد خواست که یکی از پاهای خود را از زمین بردارد و مرد چنین کرد. آنگاه علی (ع) بدوفرمود که در همان حال پای دیگر را هم از زمین بردارد. طبیعتاً این کار میسر نبود، علی (ع) گفت: «تو مختار بودی که یک پایت را از زمین بلند کنی اما در برداشتن هر دو پای خود از زمین اختیاری نداری، پس تو هم مختاری وهم نیستی.» این پاسخ روح جمله الایمان بین الجبر والاختیار است که فراوان نقل می شود.

در صدر اسلام، براین مبنای هیچ اختلاف شدیدی دیده نمی شد، لیکن با گسترش عقاید، تشدید این اختلاف اجتناب ناپذیر بود. به گروهی از مسلمانان یرمی خوریم که به دو مکتب «قدریه» و «جبریه» منقسم شده بودند، فرقه اول قابل به مسئولیت انسان در قبال اعمالش بودند و فرقه دوم منکر چنین مسئولیتی می شدند. این دو مکتب نامهای گوناگون به خود گرفتند اما هیچ گاه از میان نرفتند.

معزله، که خردگرایان دنیای اسلام خوانده می شوند، به عدل و توحید خدا معتقد بودند، و خود را اصحاب العدل والتَّوْحِيد نامیدند. در نظر آنان اعتقاد به مسئولیت بشر در مقابل اعمالش نتیجه اعتقاد او به عدل و خرد خداست، چه اگر انسان در انتخاب میان خیر و شر آزاد نباشد چگونه خدای عادل می تواند بدو پاداش یا کیفر دهد؟ معزله از این جهت اخلاف

نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ. قَالَ: بَلْ أَنْتَمْ مُسْتَأْكِلُونَ إِلَّا أَخْبِرُكُمْ بِالْمُتَوَكِّلِينَ؟ مَنِ الْقَوْيُ حَبَّةُ فِي بَطْنِ الْأَرْضِ وَتَوَكَّلَ عَلَى رَبِّهِ.

قدریه محسوب می‌شوند.

پس از معتزله نوبت به واکنش اهل سنت در قالب مکتبی به نام «مذهب اشعریه» رسید که نام خود را از ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار این مکتب گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

فرقه اشعری نظام مابعد طبیعی و عقیدتی خشکی به وجود آورد که حتی امروزهم زمینه قسمتی از معتقدات مسلمانان را تشکیل می‌دهد. این گروه منکر علیت و صدق تام قوانین طبیعت شدند، نه به منظور دفاع از اختیار بشر بلکه برای توجیه قدرت مطلق خدا. گفتند که هیچ قانونی نمی‌تواند خدارا مقيـد سازد، چه اين تجاوزی به قدرت بيچون اوست. در جواب اين سؤال که «چرا انسان برای اعمالی که مقدر بوده و در آنها اختیاری نداشته است باید مجازات شود؟» نظریه کسب را پیشنهادند. غزالی، هرچند بزرگتر از آن بود که به مکتب کلامی و فلسفی تعلق داشته باشد و در بسیاری مسائل آشکارا با نظر اشعریه مخالفت می‌ورزید، یکی از نير و مندترین حامیان و مفسران نظریه کسب به شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

اکنون با دقت بیشتر به مطالعه این کوشش داهیانه از جانب این

۱) برای آشنایی مختصر با نظریه فرقه اشعریه به کتاب احیاء علوم الدین تأليف محمد غزالی (كتاب قواعد العقائد، ص ۷۲) رجوع شود.

۲) «کسب» در ارتباط با نظریه اشعاره در جبر و اختیار نباید با «کسب» در مقابل توکل اشتباه شود، در همین فصل توضیحاتی در مورد «کسب» و «توکل» خواهد آمد.

مکتب برای تلفیق موجبیت با مسئولیت انسان در اعمالش می‌پردازیم. این تلفیق دقیقاً بانظر غزالی درباره علیت و وجود ارتباط دارد. در نظر او وجود قدرت هردو انحصاراً متعلق به خداست، خدا یگانه جوهر است زیرا تنها او قائم بذات است، خدا نه تنها علت اولی است بلکه در واقع یگانه علت است. او برخلاف بسیاری از اشعریان متعصب به قانون توالی ضروری پدیده‌ها معتقد بوده به کلام خودش «هیچ چیز نمی‌تواند واقع شود مگر شرایط لازم برای وقوع آن پیش از آن موجود باشد.» علی‌رغم این معنی، او پدیده‌های متقدم را علت پدیده‌های متأخر نمی‌داند. در وقوع پدیده‌ها توالی ضروری وجود دارد که خود مصدق مقصدی مقدر و ازلی است، علت اولی و علت غایبی یگانه علت است و یک پدیده نمی‌تواند علت پدیده دیگر باشد.

در فصول «شکر» و «توحید» و «توکل»، غزالی فلسفه خویش، یعنی آرای خود را درباره وجود وجود و جوهر و علیت و اختیار، به صورتی بس‌فرشده و موجز به‌ما عرضه داشته است. در اینجا او اعتقاد خود را به وجود آشکارا می‌نمایاند و هوادار استدلالی این قول سوفیه است که هیچ چیز وجود ندارد مگر خدا، هیچ مؤثری نیست جز خدا. غزالی در بیان حدیث اعملو افکل میسر ام اخْلِقْ لَهُ مَنْ كَوَيْدَ:

فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْخَلْقَ مِجَارِيَ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَمَحْلُّ أَفْعَالِهِ وَإِنْ كَانُوا دَمِّمٌ  
مِنْ أَفْعَالِهِ وَلَكِنْ بَعْضُ أَفْعَالِهِ مَحْلٌ لِلْبَعْضِ وَقَوْلُهُ أَعْمَلُوا وَإِنْ كَانْ جَارِيًّا عَلَى لِسَانِ  
الْرَّسُولِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهُوَ قَعْدٌ مِنْ أَفْعَالِهِ وَهُوَ سَبَبُ لِعِلْمِ الْخَلْقِ بِأَنَّ الْعَمَلَ نَافِعٌ وَعِلْمُهُمْ

فعل من افعال الله تعالى و العلم سبب لابعاث داعية جازمة الى الحركة والطاعة وابعاث الداء ايضاً من افعال الله تعالى وهو سبب لحركة الاعضاء وهي ايضاً من افعال الله تعالى، ولكن بعض افعاله سبب للبعض اي الاول شرط للثاني<sup>۱)</sup>.

و این حقيقة چون نیک دریافت شود، آدمی را به توحید می رساند.

با استغراق در توحید، مسئله مسئولیت بشر در اعمالش و عدل خدا در پاداش و کیفر دادن مایه ناراحتی غزالی می شود. نظر او در باره وحدت وجود منطقی و روشن است اما دفاع او از مسئولیت بشر و عدل خداوند اورا به شعبدہ بازی سفسطه گر مبدل می کند که گاه حتی خواننده به دشواری باور می کند که ادله و براهینی که غزالی در دفاع از عقيدة خویش آورده خود اورا قانع کرده باشد. فی المثل در قطعه فوق ملاحظه کردیم که بدزعم او مصدر همه افعال در واقع خدادست، اما با اینهمه بشر مسئول این اعمال است زیرا او محل وقوع این اعمال است و از این رو مسئول است، زیرا خدا برخی از مقاصد خود را از طریق او تحقق بخشیده است. اگر پافراتر گذاریم و بپرسیم آیا محل بودن بشر به اراده خود او بوده است، غزالی صادقانه پاسخ می گوید که «آن هم عمل خدادست». غزالی اعتقاد خود را به حکم بی چند و چون ازلی پنهان نمی کند:

وَاللَّهُ تَعَالَى مُسْبِبُ الْأَسْبَابِ وَمُرْتَبِهَا فَمَنْ سَبَقَ لَهُ فِي الْأَزْلِ السَّعَادَةَ يُسَرِّلُهُ هَذِهِ الْأَسْبَابِ حَتَّى تَقُودَهُ بِسَلْسَلَتِهَا إِلَى الْجَنَّةِ فَالْمُتَّقُونَ يُسَاقُونَ إِلَى الْجَنَّةِ قَهْرًا

۱) احیاء علوم الدین، فصل در باب شکر، ص ۷۷.

وَالْمُجْرِمُونَ يَقْادُونَ إِلَى النَّارِ قَهْرًا وَلَا قَاهِرٌ إِلَّا وَاحِدُ الْقَهَّارِ وَلَا  
قَادِرٌ إِلَّا مَلِكُ الْجَبَارُ.<sup>۱</sup>

خدا نخستین حلقه یا حلقه اصلی است که تمامی زنجیر علیت محظوم بدوپیوسته است و یکی را به بہشت و دیگری را به دوزخ می‌فرستد. بشر خود اقدام نمی‌کند بلکه به این سو و آن سو کشانده می‌شود. در بحث پیرامون مسئله توحید و توکل، غزالی بازبا مشکلی نظری این مشکل دست و گریبان می‌گردد و به عبث می‌کوشد تا از طریق تحلیل روانشناسانه اختیار، خودرا از چنگال آن برها ند. به هر حال نتیجه واقعی برآهین او این نیست که انسان قدرت انتخاب و مسئولیت دارد بلکه این نتیجه، تقدیر و موجبیت محض است و بس. امیال بدون آنکه بشر خود بخواهد در وجودش نهاده می‌شود، اورا از میل گزیری نیست و امیال به طور طبیعی و مقاومت ناپذیر نیروهای اورا به حرکتی در خور و امی دارند. پس به اعتقاد او همه اینها سلسله‌ای از جبر است.<sup>۲</sup>

آنگاه تمام اعمال بشر را به سه گروه طبقه‌بندی می‌کند: طبیعی،

۱) همانجا؛ فصل در باب شکر، ص ۷۷.

۲) احیاء علوم الدین، ج ۴، (كتاب التوحيد و التوکل، بيان حقيقة التوحيد الذي هو اصل التوکل) ص ۲۱۹:

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا جَبْرٌ مَحْضٌ وَالْجَبَرُ يَنْقُضُ الْأَخْتِيَارَ وَإِنْتَ لَا تُنْكِرُ الْأَخْتِيَارَ فَكَيْفَ يَكُونُ مَجْبُورًا مَخْتَارًا» فَاقُولُ: «لَوْا نَكَشَفَ الْغِطَاءُ لَعْرَفْتَ أَنَّهُ فِي عَيْنِ الْأَخْتِيَارِ مَجْبُورٌ».

ارادی و اختیاری. اگر غزالی برای این طبقه بندی شاهد مثال نمی‌آورد مبنای تقسیمش معلوم نبود. می‌گوید:

هنگامی که کسی در آب می‌ایستد، بدن او آبرا می‌شکافد، این عمل طبیعی است. وقتی که نفس می‌کشد، اراده او در این کاردخالت دارد و از این رو می‌توان آن را ارادی خواند. وقتی که می‌نویسد این عمل به انتخاب خود داشت و می‌توان آن را اختیاری خواند. حال در مورد طبیعت، جبر کاملاً مشهود است. عمل تنفس یا سایر اعمال انعکاسی، چون بستن چشم به هنگامی که کسی با سوزنی به آن حمله کند، می‌تواند فراغردی طبیعی و بی‌اختیار شمرده شود و از این رو غزالی در باب آنها می‌گوید: **فقد التحق هذا بالفعل الطبيعی فی کونه ضروریٌّ.**<sup>۱</sup>

حال به نوع سوم می‌پردازم که در آن عمل نوشتن بشر عملی اختیاری به نظر می‌رسد و شاید منجر به این عقیده شود که نویسنده مطابق با اراده خویش این عمل را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد. اما این استنباط از جهل تام مایه می‌گیرد، چه اراده انتخاب مستقل نیست بلکه به علم وابسته است. علم شقوق مختلف را بررسی می‌کند، دلایل له و علیه را می‌سنجد و اراده بر طبق حکم ناشی از آن، نیروها را به حرکت در می‌آورد. حال مواردی هست که در آنها علم تصمیم عاجل می‌گیرد و اراده همزمان با آن عمل می‌کند، چون عمل انعکاسی بستن چشم هنگام نزدیک شدن جسم مزاحم؛ و باز مواردی هست که در آنها مدتی طول می‌کشد تا علم

(۱) همانجا، بیان حقیقته التوحید...

رأي نهايٰ خود را مبنيٰ بر انتخاب اصوب شقوق صادر کند، آنگاه اراده مجبور به اطاعت از حکم است.

سميت هذه الارادة اختياراً مشتقاً من الخير اي هو انبعاث الى ما ظهر  
للعقل انه خيراً

غزالی در اینجا برای توجیه این تحلیل روانشناسانه خود به علم اشتفاق متولّ می‌شود. بدین طریق تمامی مسئله از اراده به علم منتقل می‌گردد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا انسان در اجرای احکام علم خود آزاد است؟ غزالی عمیقاً به بررسی جنبه شخصی معرفت‌پرداخته است. او تلویحاً خرد را چیزی غیرشخصی می‌داند. بنابراین تمام حرکت از عنصری غیرشخصی آغاز می‌شود و با یک سلسله گامهای ضروری به عملی می‌انجامد. اما نقش آن شخص که این نمایش در وجودش اجرا می‌شود چیست؟ جواب غزالی این است که او فقط صحنه است و یگانه بازیگر در این صحنه خداست.

عمل طبیعت جبر محض، و فعل خدا اختیار محض است. اگر چه مانند انتخاب بشر نیست که بین شقوق گوناگون در نوسان باشد - و فعل بشر تلفیقی میان این دو است یعنی انتخابی است جبری و ضروری. طبیعت اصلاً قدرت انتخاب ندارد، خدا در انتخاب آزاد است، و حال آنکه بشر مجبور به انتخاب است.

این مستدلترین بیان نظر اشعاره در باب «کسب» به قلم یکی از

---

۱) همانجا، بیان حقیقته التوحید...

بزرگترین شارحان آن است. این نظر جز موجبیت محض چیزی نیست، و شخصیت و فردیت در آن جایی ندارد. انسان بنابراین نظر، یا صحنه‌ای بیجان است یا تماشاگری غیر فعال؛ آنچه مسلم است بازیگر نیست. او فقط «محل» و «مُجرا» است. برای آنکه حس اخلاقی و مسئولیت بشر محفوظ بماند با آوردن کلمات «کسب» و «اختیار»، به سفسطه‌ای آشکار، کوشش شده است که بشر قانع گردد که او نیز در این جریان سهمی شخصی دارد. تصدیق صادقانه و صریح قدریه و معتزله بر اختیار و همچنین پذیرفتن جبر از جانب برخی از کلامیون و عارفان اسلامی در مقایسه با کوشش مذبو-حانه‌ای که اشاعره عموماً به کار برده‌اند تا این دو با هم تلفیق دهند، سالم و شرافتمندانه به نظر می‌رسد. برای ملاحظه اقرار آشکار بعضی از عارفان به موجبیت بهتر است به ابیات ذیل که متعلق به یکی از نامدارترین مفسران تصوف و وحدت وجود است توجه کنیم:

از آن گویی، چوشیطان، همچو من کیست؛  
تن من مرکب و جانم سوارست  
همه تکلیف بر من زان نهادند  
همه این آفت و شومی ز هستیست  
کسی را کو بود در ذات باطل؟  
نگویی اختیارت از کجا بود؟  
به ذات خویش نیک و بد نباشد  
نبی فرمود کو مانند گبرست  
همین نادان احمق ما و من گفت

تعینهای عالم بپر تو طاریست  
از آن گویی: مرا خود اختیارست  
زمام تن به دست جان نهادند  
ندانی کاین رو آتش پرستیست  
کدامین اختیار ای مرد عاقل  
چوبود تست یکسر همچو نابود  
کسی کو را وجود از خود نباشد  
هر آن کس را که مذهب غیر جبرست  
چنان کان گبر یزدان واهرمن گفت

نسب خود در طریقت لهو و بازیست  
نمودی تو که فعلت آفریدند  
به ما افعال را نسبت مجازیست  
ترا از بهر کاری برگزیدند<sup>۱</sup>

با این مقدمات اکنون به جایی رسیده‌ایم که بتوانیم تصوری را که مولوی از آزادی انسان برای ساختن سرنوشت خویش دارد درک کنیم. حجتهای اوچنانکه خواهیم دید تمامی این مسئله را فرامی‌گیرد، و چون این مسئله را به صورت گفت و شنودی بین دو طرف که دارای دونظر مقابل بکدیگرند مطرح کرده است، دلایل هر دو طرف را با قدرتی مشابه که ویژگی این طرز بیان مطلب است، عرضه می‌دارد.

۱- هنگامی که خدا کابنات را خلق می‌کرد تنها به انسان اختیار ارزانی داشت، و این عطیه الهی است که او را اشرف مخلوقات می‌سازد. ارزش همه کارها و عبادتها به مصدقاق «اختیار آمد عبادت را نمک» از این اختیار ناشی می‌شود. برای اجرام فلکی که به ناخواه حرکت می‌کنند پاداش و جزایی نیست.<sup>۲</sup> رحمت خدا مطابق با کوشش انسان بد و اعطای

۱) شیخ محمود شبستری، منظومه گلشن (اذ؛ ظاهرآ این منظومه در سال ۱۳۱۷ = ۱۷۶۷ق) سروده شده است. این منظومه نخستین بار در اروپا به وسیله پرگشتل Purgstall چاپ گردید (لایپزیگ ۱۸۳۸) که هر از غلط است. نسخه چاهی دیگری از این منظومه به نام نسخه وینفیلد Whinfield نیز وجود دارد که نسبتاً صحیحتر است.

۲) اختیار آمد عبادت را نمک ورنه می‌گردد به ناخواه این فلك کاختیار آمد هنر وقت حساب گردش اورانه اجر و نه عقاب  
(مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ایيات ۳۲۸۷ و ۳۲۸۸)

می‌گردد.<sup>۱</sup>

۲- تمام امور و موقعیتهای جهان را می‌توان به دو گروه تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم کرد. انسان تاجایی که با جهت تغییرناپذیر سروکار دارد مجبور است، اما مختار است که امور تغییرپذیر را تغییر دهد. مولوی در مکالمه میان انبیا و کافران این استدلال را در دهان انبیا می‌گذارد، استدلالی که هم با عقل سلیم مطابقت دارد و هم با تجربه علمی انسان. کافران می‌گویند: ما چنان ساخته شده‌ایم که موعظة کسان هر قدر هم نافذ باشد نمی‌تواند مارا تغییر دهد، پلنگ قادر نیست خطو خال خود را تغییر دهد، و خاک نمی‌تواند تبدیل به آب شود و آب نمی‌تواند خاصیت عسل پیدا کند.<sup>۲</sup> انبیا قبول می‌کنند که هر چیزی قابل تبدیل به هر چیز دیگر نیست اما بیماری روح انسان درمان پذیر است.

(۱) قدر همت باشد آن جهد و دعا لیس للانسان الا ما سعی

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۹۱۲)

اینج گفتید ار درین ده کس بود

کس نداند برد بر خالق سبق

این نخواهد شد به گفت و گو دگر

(همانجا، دفتر سوم، ایات ۲۹۰۲-۲۹۰۰)

خاک را گویی صفات آب کیر آب را گویی عسل شو یا که شیر

(همانجا، بیت ۲۹۰۴)

وصفهایی که نتان (= نتوان) زانسر کشید

که کسی مبغوض می‌گردد رضی

(همانجا، ایات ۲۹۰۹-۲۹۱۰)

(۲) قوم گفتند ای نصوحان بس بود

قبل بر دلهای ما بنهاد حق

نقش ما این کرد آن تصویر گر

انبیا گفتند کاری آفرید

و آفرید او وصفهای عارضی

۳- تقدیر تا آنجاکه به قوانین الهی مربوط می‌شود حق است. انتخاب فردی مقدر نیست. ظاهر شریعت ابدی است، امامحتوای آن‌زاد و تغییرپذیر است. در این سازش میان قانون و اختیار به یکی از قانع-کننده‌ترین و عقلانی‌ترین مفاهیم در فلسفه دین بر می‌خوریم. جوهر اصلی مفهوم قانون همین است که ابدی و لا یتغیر است. قوانین طبیعت همیشه پایدار می‌ماند و از این‌رو چون به زبان مابعد‌طبیعی بیان شود «بیرون از دستبرد زمان» و چون به زبان یزدان‌شناسی گفته شود «مقدر» است. بنابراین ساختمان آزادانه مزاج اخلاقی هم به یکسانی و تغییرناپذیری علیت اخلاقی نیاز دارد. بر قلم سرنوشت یک‌بار و برای همیشه چنین رفته است که هر عملی را عکس‌العملی است.<sup>۱</sup> اگر راه‌کج برگزینی قانون بی‌رحم سرنوشت ترا به خطأ رهنمون خواهد شد. حق و باطل هر دو مطیع قانون‌اند،

→ ریگ را گویی که گل‌شو عاجزست  
خاک را گویی که گل‌شو حایز است  
(همانجا، بیت ۲۹۱۲)

چون به جد جویی بیامد آن‌بدست  
بلکه اغلب رنجها را چاره هست  
(همانجا، بیت ۲۹۱۶)

برای بحث در مورد اختیار ← به همانجا، دفتر پنجم، از بیت ۲۹۶۳ به بعد.  
۱) قدْجَفَ الْقَلْمَ، یعنی جَفَّ الْقَلْمَ وَكُتِبَ لَا يَسْتَوِي الطَّاعَةُ وَالْمُعْصِيَةُ لَا يَسْتَوِي  
الْأَمَانَةُ وَالسُّرْقَةُ. جَفَّ الْقَلْمَ أَنْ لَا يَسْتَوِي الشَّكْرُ وَالْكُفْرُ أَنْ جَفَّ الْقَلْمَ أَنَّ اللَّهَ  
لَا يَضْيِعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

← همچنین تاویل قدْ جَفَ الْقَلْم  
به ر تحریضست بر شغل اهم  
لایق آن هست تأثیر و جزا  
ہن قلم بنوشت که هر کار را

قلم سرنوشت را اراده‌ای خودکامه به حرکت در نمی‌آورد. مقدر شده است که خیر و شر نتایجی مطابق با خود داشته باشند. کیفر دیدن دزد و سکر- آوری شراب قوانینی مقدر است. در ترازوی تقدیر اعمال تا آخرین ذره سنجیده می‌شوند. اراده الهی دور از عدل و منطق نیست. شاهی که در برابر او شریف و رذیل مقامی یکسان داشته باشند شاه نیست بلکه فردی خودکامه است.

۴- انسان میان دوشق محال تردید نمی‌کند، بلکه شقوقی را می‌سنجد که به یک سان می‌تواند اختیار کند. تأمل او دلیل اختیار اوست. «می‌باید» و «می‌توان» متقابلاً به هم مربوط‌اند. این حقیقت که انسان میان شقوق ممکن و محال تمایز قابل می‌شود دلیل توانایی او در مورد اول و ناتوانی او در مورد دوم است. «او در این تأمل می‌کند که آیا به موصل برسد یا در بغداد بماند اما در این تأمل نمی‌کند که بپرسد یاراه را به پای بسپرده» (پس از اختراع هوایی شقی که در نظر مولوی محال بود، انتخاب کردنی شده است).

۵- هرچیزی با نیروهایی بیرون از آن مهارشده است. تنها انسان است که اختر و اصل زندگی خویش را در درون خود دارد. هیچ نیروی زمینی یا آسمانی نمی‌تواند مسیر عمل انسان را تعیین کند، مگر آنکه آن

→  
کثر روی، جَفَّ القَلْمَ کثر آیدت  
(همانجا، ابیات ۳۱۳۱-۳۱۴۳)  
ذره‌ای کر جهد تو افزون بود  
(همانجا، بیت ۴۱۴۵)

«چیز» تعریف ناپذیر، یعنی لب شخصیت او که در درون اوست، به آنچه از خارج برآو تأثیر می‌گذارد پاسخ دهد.<sup>۱</sup>

۶- امر و نهی، ستایش و عتاب، پاداش و کیفر اگر فاعل عملی آزادی انتخاب نداشته باشد مسخرگی محض خواهد بود.<sup>۲</sup>

۷- جد و جهد به مفهوم سرکوفتن به دیوار سرنوشت نیست، زیرا جد و جهد سرنوشت بشر است. کوشش بر رغم تقدیر، خود تقدیر آدمی است.<sup>۳</sup> در این جدوجهد قابلیتهای پنهان و به ظهور نرسیده انسان فعلیت می‌یابند.

در مورد اصل مفهوم یک بُنى اخلاقی، مولوی پیشقدم «فیخته» بمنظر می‌آید، یعنی در این باب که سرچشمه مقاومت آنچه به ظاهر «ناخود» خوانده می‌شود در ذات «خود» است، و «خود» تنها از طریق غلبه‌ایمی بر این مقاومت می‌تواند ظاهر گردد. آنچه در قرآن «آزمودن خداوند بشر را از طریق مصایب» خوانده شده در آیین فکری پرشکوه مولوی درباره شر و مقاومت به منزله وسائل تحقق امکانات جان آدمی تعبیر گردیده است.<sup>۴</sup>

۱) هر که را با اختیاری پیوستگیست      مر ورا با اختر خود همتگیست  
(همانجا، دفتر اول، بیت ۷۵۱)

۲) امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب      نیست جز مختار را ای ہاک جیب  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷۳)

۳) با قضایا پنجه زدن نبود جهاد      زانکه این را هم قضایا بر ما نهاد  
(همانجا، دفتر اول، بیت ۹۷۶)

۴) حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد      بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد  
خوف و جوع و نقص اموال و بدن      جمله بهر نقد جان ظاهر شدن  
(همانجا، دفتر دوم، ایات ۲۹۶۳ و ۲۹۶۴)

تنها مقاومت است که قابلیتهای تازه به وجود می‌آورد. این خودسر نوشت انسان است که نه تنها ناقض اختیار او نیست و سیله ظهور این اختیار نیز هست.

۸- اما اختیار به خودی خود غایت نیست،<sup>۱</sup> غایت این است که آزادانه زندگی بروفقِ جنبه متعالیِ خود را تعین بخشیم. بنابراین غایت اختیار تعین بخشیدن به خود داشت در زمینه‌ای والاتر. در نهایت امر، آزادی و موجبیت با یکدیگر ترکیب می‌شوند. زندگی در زمینه‌ای نازلتر با موجبیت آغاز می‌گردد، و در انسان به صورت قدرت انتخاب آزاد<sup>۲</sup> تکامل می‌یابد تا باز به موجبیتی والاتر برسد، آنجاکه انسان آزادی خویش را در طبق اخلاص می‌گذارد. بنابراین موجبیت دو نوع است، جبر الزامی و جبر اختیاری، جبر اختیاری محدود ساختن خویش است به سودای کمال مطلوب. انسان تا وقتی که ملزم به انتخاب طریق باشد، تا وقتی که خواه به نیروی ذاتی بیرون از خود، خواه به نیروی وظیفه‌ای که از خارج بر وی تحمیل شده به این سو و آن سو رانده یا کشانیده شود، آزاد نیست. اما جبر اختیاری خودخواسته ناشی از عشق<sup>۳</sup> بکلی ماهیت دیگری دارد،<sup>۴</sup> اینکه

بی خود و بی اختیار آنکه شوی  
تو شوی معدور و مطلق مستوار  
هر چه روی رفتہ می‌باشد آن

۱) جهد کن کز جام حق یا بی نوی  
آنکه آن می‌را بود کل اختیار  
هر چه کوبی گفتہ می‌باشد آن

(همانجا، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۰۷-۳۱۰۵)

وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد  
این تجلی مهست این ابر نیست  
جب آن امارة خود کامه نیست

۲) لنظ جبرم عشق را بی صبر کرد  
این معیت با حقت و جبر نیست  
وربود این جبر جبر عامه نیست

جبر الزامی چگونه با اکسیر عشق به جبر اختیاری بدل می‌شود، بیشتر امری تجربی است تا نظری، بنابراین آزادی به مخاطر نفس آزادی هدفِ تکامل اخلاقی و معنوی انسان نیست.

بنده آزادی طمع دارد زحد عاشق آزادی نخواهد تا ابد<sup>۱</sup>

آزادی تنها در پایان کار به انسان عطا می‌شود تا خود را فدای جبر والاتر وجود واقعی خویش کند. اما این تغییر را هیچ حکم‌بی‌چون و چرا بی نمی‌تواند پیش آورد، این تغییر فقط کار عشق است.

اراده‌های ما از آن ماست، چند و چون آن را نمی‌دانیم،

اراده‌های ما از آن ماست، تا آن را از آن تو سازیم.

- تنسی<sup>۲</sup> -

مسئله توکل با مسئله اختیار ارتباط نزدیک دارد.<sup>۳</sup> این مسئله‌مانند مسئله اختیار از قرآن نشأت گرفته است. قرآن در چند جا کسانی را که

که خدا بگشادشان در دل بصر  
ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش  
قطره‌ها اندر صدفها گوهرست...  
چون رو در ناف مشکی چون شود؟...  
چون در ایشان رفت شد نور جلال  
در تن مردم شود او روح شاد  
(همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۴-۱۴۶۳)

جبر را ایشان شناسند ای پسر  
غیب آینده برایشان گشت فاش  
اختیار و جبر ایشان دیگرست  
... تومگو کاین مایه بیرون خون بود  
... اختیار و جبر در تو بُد خیال  
نان چو در سفره است باشد آن جماد

(۱) همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۹

(۲) Tennyson، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم.

(۳) گلدتسیهر در *Materialien zur Entwickelungs geschichte des Sufismus* بر توکل به عنوان یکی از مبانی تصوف تکیه کرده است.

توکل مطلق به خدا دارند و حتی برای نان روزانه‌شان براو متکی‌اند ستوده است. آيات زیر از قرآن این طرز فکر را به تأکید توصیه می‌کنند:

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ<sup>۱</sup>

وَعَلَى اللَّهِ فَلِيَتُوكَلَ الْمُتَوَكِّلُونَ<sup>۲</sup>

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسِيبٌ<sup>۳</sup>

إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ<sup>۴</sup>

فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَأَعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لِهِ إِلَيْهِ تَرْجِعُونَ<sup>۵</sup>

در همین زمینه احادیثی هم از پیغمبر اسلام نقل شده است:

لَوْ أَنَّكُمْ تَتَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوْكِلَةِ لِرَزْقِكُمْ كَمَا يَرِزِّقُ الظَّيْرَ تَغْدو

خِيَاماً وَتَرُوحُ بِطَانَةً<sup>۶</sup>.

۱) قرآن کریم، ۵/۲۳، و پشت به خدای باز کنید اگر گروید گانید.

۲) همانجا، ۱۴/۱۲، بر خدای پشتی دارند پشتی داران.

۳) همانجا، ۳/۶۵، و هر که پشت به الله باز کند و کار به او سپارد الله بسنده است.

۴) همانجا، ۳/۱۵۹، خدای دوست دارد کسانی را که کار به وی می‌بارند و پشت به وی باز کنند.

۵) همانجا، ۲۹/۱۷، به نزدیک الله روزی جویید و او را ہرستید و اور آزادی (= شکر) کنید با او (= باز او) خواهند برد شمارا.

۶) كُلُّ الْمَقَامَاتِ لَهَا وَجْهٌ وَقَفَّا غَيْرُ التَّوَكِّلِ فَانَّهُ وَجْهٌ بِلَاقَنَا (حدیث ترمذی و حاکم به روایت بخاری و مسلم - عمر فاروق)، هر مقامی را رویی و پشتی است جز توکل که همانا رویی بی پشت است.

مَنْ انْقَطَعَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَفَاهُ اللَّهُ تَعَالَى كُلَّ مُؤْوَنَةٍ وَرَزْقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ انْقَطَعَ إِلَى الدُّنْيَا وَكَلَهُ اللَّهُ أَلِيَّهَا.

اما پهلو به پهلوی این آیات و احادیث، احادیث بسیاری هست که ارزش کار را تأکید می کند. زندگی خود پیغمبر (ص) مثالی از فعالیت چندجانبه و بلا انقطاع است. وی با تمام توکلی که به خدا داشت هیچ گاه از جستجوی اسباب لازم و بکار بردن آنها برای تحقق اهداف خویش غفلت نکرد. به رغم تحسین زندگی خدا پرستانه راهبان مسیحی، قرآن رهبانیت را توصیه نکرده و از پیغمبر (ص) نقل می شود که صریحاً آن را منع کرده است.

و نیز از پیامبر (ص) نقل می کنند که **الْكَاسِبُ حَبِيبُ اللَّهِ**.

ظاهرآ مسلمانان در این باب احساس وجود مسئله‌ای غامض کرده‌اند. چنین به نظر می رسد که توکل مطلق به خدا مستلزم رفتاری مطلقاً غیر فعلی در زندگی است، چون جستجوی اسباب برای برآوردن نیازهای زندگی نقض توکل شمرده می شد. از این‌رو در آثار تعدادی از نویسنده‌گان مسلمان این مسئله غامض به صور زیر تکرار شده است:

**مَنْ طَعَنَ عَلَى التَّكَسِبِ طَعَنَ عَلَى السُّنَّةِ<sup>۲</sup> وَمَنْ طَعَنَ فِي تَرْكِ التَّكَسِبِ**

۱) غزالی: احیاء علوم الدین، بیان فضیلۃ التَّوَکُّل . - مترجمان.

۲) حدیث مشهوری از پیغمبر (ص) هست که درهای سخن سؤال یک نفر عرب که «آیا می تواند شترش را رها کند و به خدا توکل نماید؟» گفته است: «اعْقِلْ وَ تَوَكَّلْ» مولوی نیز ترجمه‌ای از این حدیث آورده است که:

## فَقَدْ طَعَنَ عَلَى التَّوْحِيدِ<sup>۱</sup>

وَغَزَّ إِلَى اِيْنِ مشَكَلِ رَابِّاً كَلِمَاتٍ زِيرَبِيَانَ مَىْ كَنَدْ:  
 (الْتَّوْكِلُ ) وَهُوَ فِي نَفْسِهِ خَامِضٌ مَنْ حَيْثُ الْعِلْمُ ثُمَّ هُوَ شَاقٌ مَنْ حَيْثُ  
 الْعَمَلُ وَوَجْهُ غَمْوَضَهِ مَنْ حَيْثُ الْفَهْمُ أَنَّ مَلَاحَظَةَ الْأَسْبَابِ وَالاعْتِمَادُ  
 عَلَيْهَا شَرَكٌ فِي التَّوْحِيدِ وَالتَّنَاقُلُ عَنْهَا (= كَاهْلِيَ كَرْدَنْ) بِالْكُلِّيَّةِ  
 طَعَنَ فِي السَّنَةِ وَقَدْحٌ فِي الشَّرْعِ<sup>۲</sup>

این سبب هم سنت پیغمبرست  
 با توکل زانوی اشتر بیند  
 از توکل در سبب کاهل مشو  
 (مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۱۴-۹۱۲)  
 سعی شکر نعمتش قدرت بود  
 (همانجا، بیت ۹۳۸)

کفت آری گر توکل و هبر مت  
 کفت پیغمبر به آواز بلند  
 رمز الْكَامِبِ حَبِيبُ اللَّهِ شَنَو  
 (مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۱۴-۹۱۲)

گر توکل می‌کنی در کار کن  
 کیشت کن هس تکیه بر جبار کن  
 (همانجا، بیت ۹۲۷)

- ۱) هر که در کسب طعن کند در سنت طعن کرده و هر که در ترک کسب (توکل) طعن کند در توحید طعن کرده است.
- ۲) احیاء علوم الدین، کتاب التوحید و التوکل. برای درک بهتر مفهوم این عبارت مطالبی را که غزالی در کتاب کیمیای سعادت در باب توکل آورده است و همان مقصود را می‌رساند نقل می‌کنیم:  
 بدانکه توکل از جمله مقامات مقربان است و درجه وی بزرگ،  
 ولکن علم وی در نفس خویش باریک و مشکل است و عمل وی دشخوار است.

بنابراین به نظر غزالی تلفیق توحید (خدا را درجهان هستی یگانه علت شمردن) باشرع پیغمبر(ص) وجستجوی فعالانه اسباب برای رسیدن به مقصودی که از جانب پیغمبر(ص) توصیه شده است یکی از باریکترین مسائل اندیشه و عمل است. تنها آنان که نور حق برجانشان تابیده برحقیقت آن آگاهند. همین مسئله غامض را از زبان سهل تستری<sup>۱</sup> می‌شنویم: و هر که طعن کند در کسب درست طعن کرده است و هر که در توکل طعن کند در ایمان طعن کرده است.<sup>۲</sup> حتی سهوردی هم در این مورد سخن اورانقل می‌کند: **كُلُّ الْمَقَامَاتِ لَهَا وِجْهٌ وَ قَفًا غَيْرُ التَّوْكِلِ فَانَّهُ وَجْهٌ بِلَا قَفًا.** تأکید بسیار بر توکل و تسلیم و رضایی که ثمرة توکل است یکی از مختصات اساسی طبقه‌ای از صوفیه بود.<sup>۳</sup> تصوف با خوف از رنجانیدن

و اشکال وی از آن است که هر که هیچ چیز را جز حق-تعالی- در کارها اثربیند در توحید وی نقصان است، و اگر جمله اسباب نیز از میان برگیرد در شریعت طعن کرده باشد، و اگر اسباب را نیز مسببی نبیند با عقل خویش مکابره کرده باشد، و چون بیند باشد که به چیزی از اسباب توکل کند و در توحید نقصان افتد. پس شرح توکل چنانکه عقل و توحید و شرع درهم بکوبد و میان همه جمع کند علمی غامض است و هر کسی نشناسد.

(کیمیای سعادت، چاپ تهران ۱۳۳۳-ص ۷۹۸)

۱) به مال ۵۲۰۱ هجری ۸۱۶ م در تستر (شوستر) اهواز متولد شد، و در بصره اقامت گزید تا در سال ۲۸۳ هجری ۸۹۶ م در همان شهر درگذشت. از متصوفان بنام است اعتقادش بر این بود که هر آیه از آیات قرآن چهار معنی دارد ظاهر و باطن وحد ومطلع. - مترجمان.

۲) برخی از صوفیان با اعتقاد کلی به فضل حق از کار و کوشش اجتناب می‌کردند و برخی دیگر در عین توکل به حق از اقدام به کسب روزی روی ←

خدا آغاز گردید و عادت خودآزمایی بیمارگونه‌ای را پرورش داد. از آنجاکه نزدیکی به دنیا و ساوی بر می‌انگیخت و امکان سقوط به ورطه گناه و برانگیختن خشم خدا را در هر قدم پیش می‌آورد، بهترین راه برای رهایی از این گره کور، بیکبارگی بریدن از دنیا بود. روح و تعالیم اسلام تمامآ با این نوع زهد مخالف بود. اسلام تلفیقی از هر دو جهان را عرضه کرده و تمتع از تمام لذاید دنیوی را مشروع ساخته بود مشروط بر آنکه انسان برای رفاه فردی و اجتماعی حدود لازم را رعایت کند.

اسلام رهبانیت را منع و به همه افراد بالغ سالم توصیه کرده است که زندگی زناشویی داشته باشند. سخنان پیغمبر اسلام (ص) مشحون از تحسین کسانی است که با کار شرافتمدانه امور خویش را می‌گذرانند. سر سخت ترین معتقدان به توکل نمی‌توانستند این واقعیات مسلم را ندیده بگیرند و بنابراین همیشه می‌پذیرفتند که «هر که طعن کند در کسب در سنت طعن کرده است.» تمام قوانین شرع مبتنی بر این فرض بود که فرد یک شهروند و عضوی از سازمانی اجتماعی و سیاسی است.

به رغم این واقعیات تردیدناپذیر تاریخی، این سؤال پیش می‌آید که: چگونه مذهب اسلام که به دنیا با نظر مثبت می‌نگریست برای زهد

→

گردان نبودند. «یکی از کوه لکام به زیارت وی (سری‌سقاطی) آمد و پرده از آن در بر داشت و سلام کرد و سری را گفت: 'فلان پیر از کوه لکام ترا سلام گفت'، سری گفت: 'وی در کوه ساکن شده است بس کاری نباشد' - مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنانکه یک لحظه از حق - تعالی - غایب نشود.» تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۳۳۵.

و تسلیم و رضا زمینه به دست داد؟ جواب این سوال از دو طریق باید یافته شود:

اولاً باید به این حقیقت توجه داشته باشیم که تصوف در اشکال گوناگون و با جنبه‌های مختلفش چیزی بیش از تأکید یک جانبه و اغراق-آمیز برابرخی از عقاید اسلامی نبوده است. برای مثال به نظر اسلام در باره دنیا توجه کنید. مطابق با تعالیم اسلامی دنیا موهم نیست، به حق و از روی حکمت آفریده شده، بی‌نقص و منطقی است. محصول عبث نیروهایی لایشعر نیست.<sup>۱</sup> لیکن آیات بسیاری هم هست که دنیا را خانه فریب و لهو و لعب می‌داند و قلمرو حیات واقعی را جهان دیگر می‌شمارد ولی در این امر تناقضی نیست زیرا تقریباً در هر نوشته مذکوبی «دنیا» مفهوم دیگری دارد. می‌توان جهان را واقعی و زیبا دید و زندگی در آن را ارزنده دانست، و می‌توان از «مرد دنیادار» بیزار بود. بنابراین آنچه در واقع مورد تحسین اسلام است «دنیای خدا» و «دنیای با خدا» است، و آنچه

۱) رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بِاطِّلَاءُ (قرآن کریم، ۱۹۱/۳)، خداوندما، این به کزاف و باطل نیافریدی؛

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ (۷۳/۶)، و او آن است که بیافرید آسمانها و زمین به سخنِ روان و فرمانِ رمنده به پایان.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا عِبْدَ (۱۶/۲۱)، و چون آسمان و زمین بیافریدیم و آنچه در میان آن دو است بازیگر نبودیم.

اسلام رد می‌کند دنیا و زندگی بدون خداست.<sup>۱</sup> اما زاهدان و صوفیان مسلمان دنیا و خدارا دو ضد آشتبانی ناپذیر دانستند و به دنیا و مافیها پشت کردند، و ایمان به عنایت الهی را براین معنی افزودند؛ و چون دیگر موارد در قرآن مستندی برای آن یافتند، وبالنتیجه گروهی از آنان خیال‌پردازانی هیچکاره شدند.

←  
ما تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورِ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبُ الْيَمِكَ الْبَصَرُ خَاصِّيَا وَ هُوَ حَسِيرٌ (۶۷/۴۳)، نبینی در آفرینش رحمان چیزی فروشده تا چیزی در می‌باید چشم‌خویش و نگرستن خویش به آن بازگردان تا خود هیچ‌شکافی بینی در آسمان یا گشادی؟ باز چشم‌خویش و نگریستن خویش باز آردیگر باره، باز پس آید با تو چشم از نگریستن و عیب جستن کم آمده و باز پس مانده و او مانده و باز ایستاده.  
۱) وما هُذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعْبٌ وَّ أَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لِهِ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (قرآن کریم، ۲۹/۶۴)، نیست زندگی این جهانی مگر ناکاری و بازی و سرای پسین آن جهانی بر استی که آن پاینده است و با زندگانی، اگر ایشان دانندی ایشان را به بودی.

برداشت مولوی نیز از این آیات باروح قرآن مطابقت دارد:

چیست دنیا از خدا غافل بدن	نى قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول	نعمَ مالَ صالحُ * خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشته است	آب اندر زیر کشتی پشتیست
(مثنوی مولوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۸۵-۹۸۳)	
* متن کامل حدیث این است: نعمَ المَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.	

عامل مهم دیگری که بهترک دنیا کمک کرد تأثیر رهبانیت مسیحی بود. محمد(ص) خداشناسی آنان را ستد اما شیوه زندگانیشان را ممنوع شمرد.<sup>۱</sup> با توسعه روحیه زهد در اسلام، صوفیه این امر و نهی را فراموش کردند و هرجا که نتوانستند برای عقاید ضد اسلامی خود مبنایی در قرآن پاحدیث بیابند یادست به تأویل آیات قرآن زدند یا به جعل حدیث پرداختند تا ترک دنیا را توجیه کنند. بیشتر این احادیث که آشکارا مجعل است لاقل نشانی از تأثیر رهبانیت مسیحی تقریباً دو قرن پس از ظهور اسلام در میان

۱) وَلَتَجَدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا إِلَّاَذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ مِّنْهُمْ قَسِيسِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (قرآن کریم، ۵/۸۲)

و یا بی نزدیکتر ایشان به دوستی، ایشان را که مؤمنان اند، ایشان که گفتند که ما ترسایانیم آن ( نزدیک دلی ترسایان به مؤمنان) به آن است که از ایشان قسیسان و رهبان است و به آنکه ترسایان بر خلق گردن نکشند.

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمْ وَ

آتَيْنَاهُ الْأَنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَ

رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاهُ رَضْوَانَ اللَّهِ فَعَارَ عَوْهَا

حَقَّ رِعَايَتِهَا (قرآن کریم، ۵۷/۲۷) آنگه از پس ایشان فرا داشتیم پیغمبر آن خویش را و از پس همه فرا داشتیم عیسی پسر مریم را و اورا کتاب انجیل دادیم و نهادیم و کردیم در دلهای ایشان که پس روی کردند اورامهری و دلسوزی و رهبانیت (ترسکاری) که از خود فرا گرفتند و به خود ساختند ننوشتیم آن را ور (= بر) ایشان هیچ مگر آنگه خشنودی الله بجهویند بنکوشیدند و بسر نبردند آن بسرا کوشیدن آن و نگهداشت آن.

پیروان این دین به دست می‌دهد.<sup>۱</sup> کلمه صوفی از صوف که به معنی پشمینه است خود شاهد این مدعاست که صوفیان از جامه خشن رهبانان مسیحی تقلید می‌کرده‌اند.

این حقیقت شایان توجه است که همین عرفان که عموماً آن را با ترک دنیا ملازم می‌انگارند در نظر مولوی بزرگترین مشوق فرد است به فعالیت و سازندگی سرنوشت فردی. دیده‌ایم که مولوی با چه قوتی از آزادی اراده انسان دفاع می‌کند و چگونه وجود انواع شر و مقاومت را عاملی ضرور برای پرورش شخصیت با چنانکه خود او می‌گوید «برای نشان دادن ارزش روح» می‌داند. مولوی در چند جای مثنوی با جبر و ترک دنیا با تعجبه تمام مخالفت کرده است. مولوی مثل صوفیان تارک دنیا،

۱) به حدیث مجمعول زیر (جعل سلیمان سنجری) توجه کنید: اِذَا أَتَتْ عَلَى أُمَّةٍ ثَلَثَمَائَةَ وَ ثَمَانُونَ سَنَةَ حَلَّتْ لَهُمُ الْعُزُوبَةُ وَالتَّرَهُبُ عَلَى رُؤُوسِ الْجِبَالِ.

*Méthode Tadīkh Mذاہب Revue de l'histoire des Religions* XXXVII, 314 به نقل از قوت القلوب همین حدیث را نقل می‌کند با این تفاوت که در آن به جای ۳۸۰ سال، ۲۵۰ سال ذکر شده است.

*Mater zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus.* همچنین گلدتسبیر در کتاب

خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ الْمَائِتَيْنِ الْخَفِيفُ الْحَادِثُ الَّذِي لَا يَهُمْ لَهُ وَلَدٌ

ولَد (احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۱).

سخنان پیامبر (ص) را در نهی از ترک دنیا<sup>۱</sup> تحریف نمی‌کند، از سوی دیگر می‌کوشد تا بدان مبنای فلسفی دهد.<sup>۲</sup> چنانکه می‌گوید امیال و شهوات لازم‌اند تاباً مسخر کردن آنها نقوی پرورش یابد. خدا به ما گفته است که انفاق کنیم اما بی‌کسب درآمد چگونه می‌توان این امر را اجرا کرد؟ وجود شر برای تحقق ارزشها ضرور است.

در تصوّف است که این مسئله به جالبترین وجه پروردگار شده است.

برخی از مشاهیر صوفیه چنان عمل کرده‌اند که گویی «مداععان ابلیسند» و بدین طریق اصل شر را از آن صورت موحش بیرون آورده‌اند. ابلیس را گاه همپایه پیامبران و گاه برتر از آنان شمرده‌اند. حلّاج در مکالمات خویش ابلیس را برتر از آدم و موسی می‌داند—هر چند با برتر شمردن محمد به اهل سنت امتیازی داده است. اما یکی از شاعران ایرانی پس از او

۱) لارهبانیَة فِي الْإِسْلَامِ، عَلَيْكُمْ بِالْجَهَادِ وَإِنَّهُ رَهْبَانِيَةٌ أَمْتَى . در اسلام رهبانیت نیست، جهاد را از یاد میرید که جهاد رهبانیت امت من است.

شهوت نبود، نباشد امتشال  
خصم چون نبود، چه حاجت حیل تو؟  
زانکه عفت هست شهوت را گرو  
غاذیی بر مردگان نتوان نمود  
زانکه نبود خرج بی‌دخل کهن  
توبخوان که «اکسْبُوا إِنْفَقُوا»  
رغبتی باید کزان تابی تو رو

۲) چون عدونبود جهاد آمد محال  
صبر نبود، چون نباشد میل تو  
هین مکن خود را خصی رهبان مشو  
بی‌هوی نهی از هوی ممکن نبود  
آنفقوا گفتست، پس کسبی بکن  
گرچه آورد «آنفقوا» را مطلق او  
همچنان چون شاه فرمود «اصبروا»

جسارت ورزیده و برتساوی ابلیس و محمد رأی داده است.<sup>۱</sup> با همین روحیه است که برخی از بزرگان صوفیه با تساهل و مدارا به کفر نگریسته‌اند، زیرا کفرهم به طریق خاص خود به تحقق مقاصد خداوند کمک می‌کند.<sup>۲</sup> با این‌همه، در میان همه صوفیان تنها مولوی است که بعدمی‌کوشد تا طبیعت شر را از جنبه اخلاقی و مادی مابعد طبیعی آن درک کند. آنچه در زیر می‌آید توان گفت خلاصه نظریات مولوی در این باب است.

شر هرچند نمودی و نسبی است موجودیت واقعی دارد. امور به خودی خود نه بدنده و نه خوب. ارزشها ذاتی اشیاء نیستند اما از برداشت افراد نسبت به اشیاء حاصل می‌شوند. امری واحد چه بسابرای فردی بخصوص در شرایطی ویژه خیر و برای فرد دیگری در همان موقعیت و با موقعیتی دیگر شر محسوب شود.<sup>۳</sup> حتی دانش به خودی خود نه خوب است



پس «کُلوا» از بھر دام شهوتست      بعد از آن «لاتسرفوا» آن عفتست  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، ایيات ۵۷۵-۵۸۲)

۱) در مذهب عاشقان یکرنگ ابلیس و محمدست همسنگ  
۲) کفر و دینست در رهت پویان وحْنَدَه لاشریکَ لَه گویان  
(حدیقه سنایی، به کوشش سرگرد استفنسن، کلکته ۱۹۱۵)  
۳) نکته دیگر تو بشنو ای رفیق همچو جان او سخت پیدا و دقیق  
در مقامی هست هم این زهرمار از تصاریف خدایی خوشگوار  
در مقامی زهر و در جایی دوا در مقامی کفر و در جایی روا  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ایيات ۲۵۹۷-۲۵۹۹)  
در مثنوی مولوی ایيات بسیار دیگری با همین مضمون یافت می‌شود مثل:



ونه بد، چون در خدمت روح درآید یار و مددکار است و چون تنها وقف جسم گردد، چه بسا مانند مار زهر آگین عمل کند.<sup>۱</sup> نه عمل بلکه قصد از عمل است که خوب یا بد است.

خوشبینی مطلق که همه شرهای جهان را ندیده می‌گیرد و همه چیز را خوب و زیبامی بیند به همان اندازه قطب افراطی مخالف آن احمقانه است.<sup>۲</sup> جهان ما محصولی است آمیخته و حق و باطل و نقد و قلب در

پس بد مطلق نباشد در جهان  
در زمانه هیچ زهر و قند نیست  
که یکی را پا دگر را بند نیست  
(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۵۶۶)

و نیز:

زهرمار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممات  
(همانجا، بیت ۶۸)

۱) مأخذ این تفسیر بیتی از مثنوی است که در پاورقی متن کتاب به این صورت:  
علم را بر دل زنی باری شود علم را بر تن زنی ماری شود  
نقل شده است. این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون و مثنوی چاپ بمبی (۱۳۱۸)  
هجری قمری) به صورت ذیل آمده است:  
علم چون بر دل زند باری شود علم چون بر تن زند باری شود

(همانجا، دفتر اول، بیت ۳۴۴۷ و چاپ بمبی، ص ۹۰، س ۱۶)

۲) گرنده معیوبات باشد در جهان  
پس بود کالاشناسی سخت سهل  
ورهمه عیبست، دانش سود نیست  
آنکه گوید جمله حقند احمقیست  
چونکه عیبی نیست، چه نا اهل و اهل  
چون همه چوبست اینجا عود نیست  
وانکه گوید جمله باطل، او شقیست  
(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۲۹۴۲ - ۲۹۳۹)

کیسه‌ای ریخته». ۱) تقوی انتخاب آزاد خیر و ترجیح آن بر شر است، و عقل چیزی جز تمییز میان حق و باطل نیست. بامحو شر و باطن تقوی و عقل هم منتفی خواهد شد. آگاهی بر ارزشها، ارج نهادن بر آنها و تحقق بخشیدن بدانها، همه وهمه مستلزم وجود چیزهای فاقد ارزش است. مقاومت هواست که پرنده را قادر به پرواز می‌کند، در خلا هیچ پروازی میسر نیست. بنابراین کسی که از مقاومت یا نیروهای منفی حیات شکایت می‌کند، نمی‌داند که هر آنچه به گمان او باارزش است تنها به مقتضای مقاومت و نفی وجود دارد. همه نشیب و فرازهای زندگی و حوادث در دنیاک آن به قصد ظاهر ساختن و به فعلیت در آوردن امکانات جنبه انسانی پدید آمده‌اند. ۲) خداوند خوب و بد و حق و باطل را به‌این منظور آمیخته است تا انسان در درون خویش سنگ محکی بیافریند. انسان نباید از شر شکایت کند زیرا امکان وجود شر اورا اشرف مخلوقات ساخته است. ۳) در مورد حیوانات - که پایینتر از انسانند - خیر و شر مفهومی ندارد و

نقد و قلب اندر حرمدان ریختند  
در حقایق امتحانها دیده‌ای  
(همانجا، ابیات ۶۲۹۶۷ و ۲۹۶۷)  
بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد  
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن  
(همانجا، ابیات ۳۲۹۶۴ و ۲۹۶۴)  
کیمیا و نافع و دلجوی تست  
(همانجا، دفترچه‌ارم، بیت ۹۶)  
از همه خلق جهان افزونترست  
(همانجا، بیت ۱۰۰)

- ۱) چونکه حق و باطلی آمیختند پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای
- ۲) حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد خوف و جوع و نقص اموال و بدن
- ۳) در حقیقت هر عدو داروی تست زین سبب بر انبیا رنج و شکست

برای فرشتگان - موجودات بالاتر از انسان - نیز امکان شر نیست. انسان با طبیعت دوگانه خویش و امکانات مساوی برای پذیرفتن هردو، آزاد است که از حیوان پسترشود و یا با مسخر کردن شر از فرشتگان فراتر رود.<sup>۱</sup>

۱) حدیث: انَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكَبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَخَلَقَ الْبَهَائِمَ وَرَكَبَ فِيهَا الشَّهْوَةَ وَخَلَقَ بَنَى آدَمَ وَرَكَبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَالشَّهْوَةَ، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ أَعْلَىٰ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ عَقْلَهُ فَهُوَ دُنْيَىٰ مِنَ الْبَهَائِمِ . خدای تعالی - فرشتگان را آفرید و در آنان عقل در آمیخت و جانوران بیزبان آفرید و در آنان شهوت درآمیخت و آدمیزادگان آفرید و در آنان عقل و شهوت درآمیخت. پس آنکه عقلش بر شهوتش چیره شود از فرشتگان برترست و آنکه شهوتش بر عقلش چیره شود از جانور بیزبان پستتر است.

مولوی ابیات بسیاری در تفسیر این حدیث آورده است. — دفتر چهارم، بیت ۱۳۹۷ به بعد.

## ۷. انسان کامل

انسان به صورت عالم اصغرست و به معنی عالم اکبر. انسان کمال کمال مطلوبی است که برای تحقق یافتن آن تمامی خلقت در کارند و همه سیر تکامل متوجه این هدف است. انسان کامل علت غافی خلقت است. پس هر چند زماناً آخر همه به ظهور آمده در واقع جنبنده نخستین او بوده است. از نظر زمانی درخت علت میوه است، اما از نظر غافی میوه علت درخت است. جوهر روح انسان الهی است. انسان که بد دلیلی هبوط کرده و مهجور افتاده می کوشد تا مقام نخستین خود را بازیابد.<sup>۱</sup>

پس به معنی عالم اکبر تویی  
باطنآ بهر ثمر شد شاخ هست  
کی نشاندی با غبان بیغ شعر؟  
گر به صورت از شجر بودش ولاد

(منتوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۱-۵۲۲)

پس به معنی آن شجر از میوه زاد

بهر این فرموده است آن ذوقنون رمز نحن الآخرون السابقون

(همانجا، بیت ۵۲۶)

خاصمه فکری کو بود وصف ازل  
(همانجا، بیت ۵۳۰)

۱) پس به صورت عالم اصغر تویی

ظاهر آن شاخ اصل میوه است  
گر نبودی میل و امید ثمر

پس به معنی آن شجر از میوه زاد

بهر این فرموده است آن ذوقنون رمز نحن الآخرون السابقون

اول فکر آخر آمد در عمل

در سراسر آثار صوفیه راجع به انسان تناقضی به چشم می‌خورد که بسادگی آن را چنین تعبیر می‌توان کرد: انسان هیچ است و همه چیز. حتی مردانی‌چون حلاج و بایزید که در اعلام وحدت هویت با خدا جسورتر از دیگران بوده‌اند، گاه از خویش بدمنزله ناچیزتر از ناچیزی که نه حرکت و نه‌اندیشه و نه اراده دارد، سخن گفته‌اند. اینان شخصیتی دوگانه داشتند، گاهی این و گاهی آن جنبه‌آنان عرض وجود می‌کرده‌است. براین دو جنبه معمولاً نفس<sup>۱</sup> و روح<sup>۲</sup> اطلاق می‌شود – که اولی جنبه‌دانی

## آخرِون السَّابِقُون باش‌ای طریف

بر شجر سابق بود میوه‌ی لطیف  
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۱۲۸)

وز صفت اصل جهان این را بدان

پس به صورت آدمی فرع جهان

باطنش باشد محیط هفت چرخ

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ

(همانجا، دفتر چهارم، ایات ۳۷۶۷ و ۳۷۶۶)

گر تو آدمزاده‌ای چون او نشین

جمله ذریبات را در خود بین

(همانجا، بیت ۸۰۹)

ایات ذیل که در کتاب شعرالعجم شبی نعمانی آورده شده است همین

اندیشه را درباره انسان بیان می‌کند:

عالم از گرده تو ساخته‌اند

تا تو را پرده تو ساخته‌اند

در تو چیزی مقابل آنست

هر چه در آسمان گردانست

گرچه در آب و گل صغیر تویی

نسخه عالم کبیر تویی

وحدت از مطلعت هویدا شد

وحدت از مطلعت هویدا شد

(شعرالعجم، ترجمه فخرداعی گیلانی، ج ۵، ص ۱۵۶)

۱) دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست کو به دریاها نگردد کم و کاست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۳۷۵)

نفس واحد روح انسانی بود (همانجا، دفتر دوم، مصراع دوم از بیت ۱۸۸)

۲) نفس نمودست و عقل و جان خلیل روح در عینست و نفس اندر دلیل

(همانجا، بیت ۳۳۱۱)

و دومی جنبه عالی وجود انسان است. این دو لفظ بکنندی ولیکن مستمر راهی را طی کردند تابه طور قطع این دلالتهای ضمی را یافتند. کلمه نفس در قرآن معادل «شخص» یا «خود» به کار رفته است تا دلالت بر حالاتی خاص کند، و این حالات خاص را با کلماتی توصیف کرده‌اند که بعدها جزئی از اصطلاحات معرفة‌نفس گردید، مثل: نفس آماره<sup>۱</sup> و نفس توامه<sup>۲</sup> و نفس مطمئنه<sup>۳</sup>. اما این لفظ چون بنتهایی به کار برده شود مفهوم «خود» را می‌رساند چنان‌که در عبارت لاتِقْتُلُوا أَنفُسَكُم (قرآن، ۴/۲۹)

این لفظ را، حتی پس از تنزل درجه، بر روح کلی و برین - نفس کل - می‌شد اطلاق کرد. اصطلاح نفس کل همراه با مفهوم عقل کل<sup>۴</sup> از نوافل‌اطوپیان و رواقیون به‌وام گرفته شده است. کلمه روح نیز به‌طور مطلق و بی‌وصف اضافی در قرآن به معنای روان یا جان به کار رفته است. از هنگامی که تصوف جنبه ما بعد طبیعی یافت نفس و روح بر اساس

۱) إِنَّ النَّفْسَ لَا مَارَةٌ بِالسُّوءِ (قرآن کریم، ۱۲/۵۳) تن آدمی نهمار (= بسیار) بد فرمای امت و بدآموز.

۲) وَ لَا قِسْمٌ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةٍ (۷۵/۲) و سوگند می‌خورم به تن نکوهنده (خود را بر گناهکاری).

۳) يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً (۸۹/۲۷)، ای تن آرمیده (دل بر ایمان و یقین) باز گرد با خداوند خویش پاداش و کردار خود پستدیده و خداوند تو از تو کردار پستدیده.

۴) عقل کل و نفس کل مرد خدامست عرش و کرمی را مدان کز وی جداست (مثنوی، چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸، س ۲۱)

فلسفه وجود تعبیر گردید. علاوه بر این دولفظ در اصطلاحات صوفیه به لفظ قلب و سر بر می خوریم. در شعر عرفانی فارسی کلمه جان<sup>۱</sup> هم به معنی حیات به طور اعم است و هم معادل روح به کار بردہ می شود. از این رو باز در میان آثار فیلسوفان و هم در آثار عرفانی کلمه روح اسم عام است برای همه «نفوی» که انسان در درون خویش دارد، مانند روح حیوانی و روح عقلانی و روح نبوی<sup>۲</sup> که این آخری را فرهنگ اسلامی به معرفة النفس یونانی افزوده و آن را تعالی بخشیده است.

با اینهمه، در مباحث اخلاقی، عموماً فقط به کلمات نفس و روح بر می خوریم که اولی بیانگر اصل شر و دومی بیانگر اختیار الهی در وجود انسان است، اولی متعلق به عالم خلق است و دومی از عالم امر صادر شده است. رابطه متقابل این دو باز به مسئله اساسی اصل خلقت واصل شر بازمی گردد که ما در فصلی جداگانه بدان پرداخته ایم. صوفیان

(۱) جانها در اصل خود عیسی دمست.

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۵۹۸)

جان نباشد جز خبر در آزمون هر کرا افزون خبر جانش فزون

(همانجا، دفتر دوم، بیت ۳۳۲۶)

جسم ظاهر روح مخفی آمدست

(همانجا، بیت ۳۲۵۳)

زانکه او غیبست واو زان سر بود

(۲) روح وحی از عقل پنهانتر بود

(همانجا، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸)

پیشتر رو روح انسانی ببین

بار نامه روح حیوانیست این

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۱۸۸۷)

معتقدند که نفس‌دانی انسان با درک حق و تزکیه اخلاقی فانی شدنی است یا به‌اصطلاح خود آنان «مجاهده» به «مشاهده» می‌انجامد. اعتقاد به تحقق نفس‌الهی انسان در زندگی خاکی برای صوفیان مفهوم انسان‌کامل را پیش‌آورده است، تصوری که نه تنها نقش مهمی در آرای آنان درباره خدا و انسان ایفا کرده، بلکه نتایج عملی پرداخته‌ای هم داشته است. از لحاظ سیاسی این تصور باعقیده به وجود امام<sup>۱</sup>، یعنی نایب خدا بر روی زمین، مربوط بود که فقط تجسس سیاسی قطب غایب صوفیان، صدرسلسله مراتب روحانی‌که‌از پس پرده رشته‌های آفرینش را به دست گرفته، به شمار می‌رفت.

اگر جوهر ذاتی انسان همیشه الهی است از آن جهت که جوهر روح او همان روح خدادست، و اگر تحقق این وجود الهی در همین حیات خاکی میسر است، پس منطقی است اگر بگوییم که چون انسان‌کمال وجود خود را تحقق بخشد، سرمنشأ قدرت و علم بیکران می‌شود. رسانیدن مقام پیامبر به درجه اصل‌کاینات از یک سو و الوهیت بخشیدن به امام و مهدی از سوی دیگر با تصور صوفیان از انسان‌کامل تطابق تمام دارد، تصوری که در مراحل بعدی اسلام در فلسفه جیلی<sup>۲</sup> به صورت دستگاهی منتظم درآمد.

۱) در باره این موضوع به اثر درخشنان Tor Andrae به نام *Die Person* و *Muhammads Der Offenbarungs-Begriff*، آنجا که به بحث پیرامون مسئله ہرستش امام می‌پردازد، مراجعه کنید.

۲) عبدالکریم الجیلی به سال ۷۶۷ هـ در بغداد ولادت یافت و در سال ۸۱۱ ←

چون بجز خدا هیچ وجودی نیست، پس انسان کامل تا آنچاکه در وجود است به دشواری از خدا تمیز دادنی است. تصور انسان کامل، مانند تصور حکیم در میان رواقیون، هسته جهان‌بینی صوفیان شد. در روح انسان کامل عالیترین واقعیت و در جسم او دانی‌ترین نوع آن جای دارد. قلب او عرش خدا، عقل او قلم تقدیر و جانش لوح محفوظ است. «اندیشه‌های نیک انسان کامل فرشتگانند و شکنگانند»<sup>۱</sup> انسان، که خود جهانی است، در وجود خویش حامل مثال اعلای همه چیز است. «من قدرت حاکم هردو جهانم، هم دنیا وهم عقبی؛ در هر دو جهان هیچ کس را نمی‌بینم که ازاو خوفی داشته باشم یا امید مرحمتی، همه خویش را می‌بینم.» هر دو جهان جلوه و مظهر انسان کامل است. «همچون خداوند ازلی کسی پیش از من نبوده است تا از من خواسته شده باشد که خود را با خواسته‌ای او تطبیق دهم و پس از من هم چیزی نخواهد بود»<sup>۲</sup>.

→ حق در گذشت. یکی از صوفیان معروف است که در نشر فرهنگ اسلامی در هند مؤثر بوده است. کتاب معروفش به نام *الانسان الكامل فی معرفة الاخرين والاوان*، در تصوف، یک بار به سال ۱۸۸۳ در بولاق به طبع رسید و بار دیگر در مصر. برای اطلاع از تصور جیلی از انسان کامل صوفیان، می‌توان به کتاب مزبور مراجعه کرد. مترجمان؛ و همچنین رجوع شود به گسترش عرفان ده ایران، تألیف س. م. اقبال، چاپ لاہور، از انتشارات بزم اقبال، ص ۱۲۱؛ و همچنین به فصل دوم کتاب رینولد نیکلسون تحقیق ده عرفان اسلامی، چاپ کمبریج، ۱۹۲۱، راجع به «انسان کامل».

۱) M. Horten: *Die Philosophie des Islam*, München, 1924, p. 157.  
۲) مؤلف مآخذ این سخنان را به دست نداده است.

این چنین نظریاتی درباره انسان کامل از زمان حلاج و بازیزید رواج یافت و نظر مولوی هم درباره انسان کامل ذاتاً همین است. این نظرکه انسان چون با خدا می‌زید علم و عمل خدایی می‌تواند داشته باشد، اولین شرط، معرفت نفس است: من عرف نفسه فقد عرف ربیه.  
نقد حال خویش را گر پی‌بریم هم ز دنیا هم ز عقبی برخوریم<sup>۱</sup>

مولوی با اشاره به اینکه مسیح در قرآن، روح الله توصیف شده، همان زبان اکھارت<sup>۲</sup> را به کار می‌برد که معتقد بود تولد مسیح تکرار دائم تولد نفس عالی در انسان است.

جانها در اصل خود عیسی دمست یک دمش ز خمست و دیگر مرهمست  
گفت هرجانی مسیح آساستی<sup>۳</sup> گر حجاب از جانها برخاستی

معرفتی که عطیّة الهی و آزاد از چند و چون عقل است، از درون جان می‌جوشد و بطن حیات اشیاء را بر انسان نمودار می‌سازد. این معرفت را در اصطلاح علم لدنی<sup>۴</sup> می‌خوانند که منشأ آن حواس نیست. و آن معرفتی

(۱) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص ۳، س ۸

(۲) یوهان اکھارت Johann Eckhart به سال ۱۲۶۰ در شهر هوخوایم آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۲۷ در گذشت. نظریات عرفانی و وحدت وجودی او خشم پاپ را برانگیخت تا به جایی که نشر آنها را منوع ساخت. — مترجمان.

(۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۱۵۹۸ و ۱۵۹۹

(۴) مولوی آن را «علم عند الله» نیز می‌خواند که معنی آن با علم لدنی یکی است:

است که خداوند به آدم عطا کردو موجب شد که فرشتگان بر او سجده برنند.  
این همان چیزی است که از آن به مشاهده بنور الله تعبیر می‌شود، نوری که  
افلاک را می‌شکافد.

آدم خاکی ز حق آموخت علم<sup>۱</sup>      تا به هفتم آسمان افروخت علم<sup>۲</sup>

**السَّمَاءُ انشَقَّتْ<sup>۳</sup> آخر از چه بود      از یکی چشمی که خاکبی گشود<sup>۴</sup>**

علم عنْدَ اللَّهِ مقصِدَهَايِ ماست      علم عنْدَ اللَّهِ طغْرَایِ ماست  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۲۵۸۷)

این عقیده که انسان در درون خویش منشأ دانشی و رای منطق و حس  
دارد که دست یابی به آن از طریق تفکر معکن نیست و تنها از طریق صافی  
کردن دل از هر آنچه جز خدمات میسر می‌شود یکی از اعتقادات استوار صوفیان  
است. مولوی همین عقیده را به صورتهای گوناگون در مثنوی تکرار کرده است:  
نیست آن يَنْظُرُ بنورِ الله گزاف      نورِ ربانی بود گردون شکاف

(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۳۴۰۰)

چشم آدم چون به نور پاک دید      جان و سر نامها گشتش پدید  
(همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۶)

عقل دو عناست اول مکسبی      که در آموزی چودرمکتب صبی...  
... عقل دیگر بخشش پرداز بود      چشم آن در میان جان بود  
(همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵)

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۰۱۲

۲) این عبارت (به معنی سورت و به صورت «انشققت السماه») در چند جای قرآن  
(۱/۸۴، ۱/۶۹، ۱/۱۶، ۱/۵۵ و ۱/۳۷) در وصف روز قیامت به کار رفته است.

۳) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۶۱۵

چشم آدم چون به نور پاک دید  
جان و سر نامها گشتش پدید<sup>۱</sup>

مدح این آدم که نامش می برم  
گرستابم تا قیامت قاصرم<sup>۲</sup>

هر کرا باشد ز سینه فتح باب  
او زهر ذره ببیند آفتاب<sup>۳</sup>

شرط اصلی برای وصول به این معرفت دلی صاف و بیغش است و  
سفید مانند برف، تا مرآت حقیقت گردد.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست<sup>۴</sup>  
جزدل اسپید همچون برف نیست

آنکه او بی نقش ساده سینه شد  
نقشهای غیب را آبینه شده<sup>۵</sup>

در ارتباط با کمال شخصیت انسان، صوفیان مفهومی دیگر از پیامبری و وحی را پرورش دادند که مطلقاً با آینه جزئی اهل سنت مخالف بود. در اسلام پیامبری بالاترین مرتبه انسانی است و خاتم انبیاء (ص) نمونه کامل آن شمرده می شود. پس از خاتم انبیاء (ص) باب نبوت و وحی بسته شد. پس از پیامبر تنها عالمان و احیا کنندگان در هر قرنی حق داشتهند که به راهنمایی و تعلیم مردم بپردازنند، مگر مسیح و مهدی (ص) که ظهور آنان به معنی

۱) همانجا، دفتر اول، بیت ۱۲۴۶

۲) مثنوی، چاپ خاور، دفتر اول، ص ۲۷، س ۲۶

۳) همانجا، دفتر اول، ص ۳۰، س ۲۲. در مثنوی، چاپ نیکلسون، در مصروع دوم به جای «ذره» «شهری» ضبط شده است. – مترجمان.

۴) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۱۵۹

۵) همانجا، دفتر اول، بیت ۳۱۴۶

نردهیک شدن روز قیامت است. بسته بودن ابواب وحی با نیازهای عمیق اذهان معنوی مطابقت نداشت، پس صوفیان این حکم را به دور انداختند. اغلب صوفیان به منظور سازش با آینه اهل سنت ظاهرآ قابل به ختم رسالت به پیامبر (ص) اسلام گردیدند، اما عقیده دیگری را پیش کشیدند که ولایت بالاتر از نبوت است. از آنجایی که این عقیده به همین صورت کفر- آمیز به نظر می آمد تعبیر بدیعی از آن کردند تا از نظر مسلمانان قابل قبول باشد. گفتند که محمد (ص) خود دارای دو جنبه نبوت و ولایت است اما جنبه دوم بر جنبه اول برتری دارد. نبوت دارای دو وجه است: وجهی به سوی خالق دارد و وجهی به سوی مخلوق، حال آنکه ولایت بلکه بیش ندارد، وجهی که تماماً به جانب خدا معطوف است. نظر به خدا بی مزاحمت دنیا بهتر از آن است که در عین حال به هر دو سو نظر باشد.

شیعه این مسئله را با قابل شدن به وراثت روحانی پیغمبر- امامت- حل کرد، و آنچه بعضی از امامان به خود نسبت دادند آنان را از پیغمبر نیز فراتر برداشت. با تمام این احوال باب امامت هم پس از غیبت امام دوازدهم (ع) مسدود شد، اگرچه عقیده بر این است که امام غایب زنده است و هر لحظه احتمال این می روید که باز گردد تا ملکوت آسمانی را بر روی زمین برقرار سازد. چنانکه پیش از این گفته شد، امامت در بیان غلو آمیز مفهوم انسان کامل به منزله «لوگوس» یانی روی کیهانی، عامل نیرومندی بوده است.

همه صفات انبیا را - بجز آوردن شریعت - به اولیا نسبت می دهند، تمام ویژگیهای انبیا به طریقی دیگر و به الفاظ و تعبیراتی رمزی به اولیا نسبت داده شده است. ولی دوست خداست و فرستاده او. ولی

صاحب کرامت است و نبی صاحب معجزه. برای آنکه به حریم نبوت تجاوز نشده باشد وحی در مورد اولیا نام دیگری گرفت و الهام یا وحی دل خوانده شد. غرّالی، که هم سخنگوی کیش سنّی است و هم سخنگوی عرفان، با پروردن این نظریّه که علم نبوت مرحله‌ای است از تکامل معنوی انسان‌گام مهمی برداشت.

یکی از مشخصات فلسفه و عرفان این است که امر کلی را از امر جزئی و تاریخی استخراج می‌کنند و این گرایشی است که دقیقاً با تعبیر جزئی شریعت مغایرت دارد. این جنبه مشترک عقل‌گرایی و عرفان در عقاید غرّالی به چشم می‌خورد. نظر مولوی اساساً همان نظر سلف شهیر شیخ غرّالی است اما برای سنجش وجه اتفاق و اختلاف آنها بهتر است نخست بیان مسئله را از زبان غرّالی بشنویم. او می‌گوید:

بَلِ الْإِيمَانُ بِالنَّبِيُّوَةِ أَنْ يُقْرَبَا ثِبَاتٍ طُورِيَّوَاءُ الْعَقَدِ  
تَنْفَتِيجٌ فِيهِ عَيْنٌ يُدْرَكُ بِهَا مُدْرَكٌ خَاصَّةٌ وَالْعَمَلُ  
مَعْزُولٌ عَنْهَا كَعَزْلٍ السَّمْعُ عَنْ اِدْرَاكِ الْأَلْوَانِ وَ بِالْجُمْلَةِ  
فَمَنْ لَمْ يَذْقُ مِنْهُ شَيْئاً بِالذَّوْقِ فَلَلَّاهِ يُدْرِكُ مِنْ حَقِيقَةِ  
النَّبِيُّوَةِ الْأَرَسُمَا!

و سپس بر مبنای تجربه شخصی که خود از لحاظ روانشناسی مذهبی

بسیار با ارزش است، می‌گوید:

بَانَ لِي بِالضَّرُورَةِ مِنْ مَارَسَةِ طَرِيقَتِهِمْ حَقِيقَةَ النَّبِيُّوَةِ

و خاصیت‌ها.

آنگاه می‌کوشد تابا توسل به درجات صعودی معرفت در انسان، خواننده را به واقعیت وحی نبوی معتقد سازد. حیات عقل از لحاظ تاریخی و زمانی پس از حیات حواس به ظهور در می‌آید، اما از داده‌های حواس چنان فراتر می‌رود که دیگر میان مقولات کلی عقل و داده‌های حواس هیچ وجه اشتراکی نیست. وحی حاصل استعدادی است نهفته در وجود انسان و درای خرد آدمی. در بخش بعدی غز الی می‌کوشد تا با نزدیک ساختن وحی به دانش نا آموخته نوابغ، وحی را برای ما قابل فهم سازد. شایسته توجه است که غز الی در این بخش هیچ تمایزی میان وحی و الهام قابل نشده است<sup>۱</sup>: چه کسی می‌تواند منکر درجات مختلف تکامل عقل طبیعی

۱) غزالی در بیان تفاوت مردم در عقل می‌گوید: و كَيْفَ يُنْكَرُ تفاوتُ الفَرِيزَةِ وَلَوْلَاهُ لَمَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي فَهْمِ الْعِلُومِ وَلَمَّا انْقَسَمُوا إِلَى بَلِدٍ لَا يَفْهَمُ بِالْتَّفَهِيمِ إِلَّا بَعْدَ تَعْبِطِ طَوِيلٍ مِّنَ الْمَعْلُومِ وَإِلَى ذَكْرِ يَفْهَمُ بِأَذْنِي رَمِيزٌ وَ اشارةً وَ إِلَى كَامِلٍ تَنْبَعِثُ مِنْ نَفْسِهِ حَقَائِقُ الْأَمْوَرِ بِدُونِ التَّعْلِيمِ؟ كما قالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَكَادُ زِيَّهَا يُضِيءُ وَ لَوْلَمْ تَحْسِنْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ؛ وَذَلِكَ مَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اذْيَتَضَعُ لَهُمْ فِي بُوَاطِنِهِمْ امْرُّ غَامِضَةٍ مِّنْ غَيْرِ تَعْلِمٍ وَ سَمَاعٍ وَ يَعْبَرُ عَنْ ذَلِكَ بِالْهَامِ، وَعَنْ مَثَلِهِ عَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيثُ قَالَ أَنَّ رُوحَ الْقَدِيسِ نَفَّتَ فِي رَوْعِي... احياء العلوم الدين، چاپ مصر، ۱۳۸۷

در افراد مختلف شود؟ اگر عقل در همه به یک اندازه پرورش یافته بود، همه به یک درجه از سهولت، علوم را می‌فهمیدند و میان‌کندهن و تیز-ذهن فرقی نبود. یکی‌هست که با صدبار گفتن هم نمی‌فهمد و دیگری به یک اشاره در می‌یابد، و سومی چنان کامل است که ناخوانده اندیشه‌از چشمۀ ذهنش بروند می‌جوشد. چنان‌که خداوند تعالیٰ - می‌گوید: يَكَادْ زَيْتُهَا يُضِيَ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ (سوره ۲۴ نور، آیة ۳۵) و این مثال انبیاست که چیزهای پنهان و ناخوانده بر چشم دل آنها آشکار می‌شود. این الهام است و پیغمبر اکرم هنگامی که گفت رُوحُ الْقُدْسِ نَفَثَ فِي رَوْعِي، مرادش همین بوده است.<sup>۱</sup>

۱) عباراتی را که مؤلف از قول غزالی آورده ترجمه گونه‌ای است از متن فوق، که در بعضی قسمتهای آن ترجمه با اصل تطبیق نمی‌کند در ترجمۀ فارسی احیاء علوم الدین این قسمت چنین آمده است:

... و تفاوت غریزت را چگونه منکرتوان شد که اگر نه آن بودی، مردمان در فهم علمها مختلف نگشتدی و مقیم نشدندی تا یکی چنان بلید باشد که به تفهیم معلم، پس از آنچه رنج بسیار بیند، فهم نکند و یکی چنان زکیّ که به‌اندک رمزی و اشارتی دریابد و یکی چنان کامل که بی‌تعلیم از نفس او حقایق کارها منبعث شود. يَكَادْ زَيْتُهَا يُضِيَ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَ آن مثل انبیاست - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - که غواص کارها، بی‌تعلم و سمع، ایشان را روشن شود، و آن را الهام گویند و از مثل آن پیغمبر عبارت کرده است که : روح قدس در دل من القاء کرد که هر که را خواهی دوست دار عاقبت ازوی مغارقت خواهد بود، و چندان که خواهی بزی آخر الامر مرگ است، و هرچه خواهی بکن که آن را جزایی خواهد بود. (ترجمۀ احیاء علوم الدین، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱). - مترجمان.

نکته‌ای که در بیان غزالی از ماهیت نبوت، شایان توجه می‌باشد این است که او با استدلال می‌کوشد تا امکان نبوت را ثابت کند و برای درک کامل حقیقت آن یا اعتقاد به آن به تجربه عارفانه استناد کند، بی‌آنکه به صراحة نظر خود را در این باره بگوید که آیا نبوت استعدادی نهفته در هر فرد بشری است یا تنها به برخی از برگزیدگان این موهبت عطا می‌شود. سنّی بودن غزالی به‌وی اجازه نمی‌دهد که از مقدمات استنتاج منطقی کند. علم نبوی از آنجاکه محصول پرورشی عالیتر است باید بالقوه برای بسیاری از مردمان در همه ایام ممکن باشد، اما این نظر آشکارا باعقیده او به کیش سنّی که معتقد به ختم نبوت به محمد(ص) است تناقض دارد.

از این لحاظ ما مولوی را منطقی‌تر و صریحت‌تر می‌یابیم. او فرضیه غزالی را مبنی بر اینکه نفس نبوی عالیتر از نفس عقلانی است و قادر به درک حقایقی است که برمقولات عقلی مسدود است قبول می‌کند.

باز غیر از عقل و جان آدمی      هست جانی درنبی و در ولی<sup>۱</sup>  
 زآنکه او غیبست او زان سربود<sup>۲</sup>

مولوی از این لحاظ هم با غزالی توافق دارد که این تجربه را نمی‌توان بازبان دیگر تجربه‌ها بیان کرد:

(۱) این بیت در مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۱ چنین آمده است: باز غیر جان و عقل آدمی      هست جانی در ولی آن دمی. - مترجمان.

(۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸

وَحْيٌ حَقٌّ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ  
وَحْيٌ دَلٌّ گَويند آن را صوفیان  
چون خطابا شد چو دل آگاه اوست؟  
از خطأ و سهو ایمن آمدی<sup>۱</sup>

نَهْ نَجُومَتْ وَنَهْ مَلَسْتْ وَنَهْ خَوَابْ  
از پی روپوش عامه در بیان  
وَحْيٌ دَلٌّ گَيرش که منظر گاه اوست  
مؤمنا یَتَنْظُرْ بِينور الله شدی

صداقت و امانت مولوی شایان تحسین است. چه جسورانه می‌پذیرد که وَحْيٌ دَلٌّ اصطلاحی است مصنوع صوفیان برای بیان امری که در حقیقت با وَحْيٌ پیغمبران فرقی ندارد، وَحْیی که تصور شده است که آنان یا مستقیماً از خدا گرفته‌اند، یا جبرئیل و یار روح القدس واسطه آن بوده است. سپس می‌گوید که برای قبول این اصطلاح معنی نیست زیرا در واقع دل منزل و مقام حقایق الهی است. هیچ چیز واقعی از بیرون به درون جان نمی‌آید. روح القدس نیز خود پرتو یا تعیینی از یکی از جنبه‌های روح انسان است. هر چند مولوی مارا از گرفتن وَحْيٌ بدجای رؤیا بر حنر داشته، با اینهمه به قصد مصوّر کردن منشأ ذهنی وَحْيٌ آن را با رؤیا قیاس می‌کند:

بَاتُو رُوحُ الْقُدْسْ گَوید بِيَمنِشْ	چیز دیگر ماند اما گفتنش
نِيْ مِنْ وَنِيْ غِيرِ مِنْ اِيْ هِمْ تُوْ مِنْ	نِيْ تو گَويِي هِمْ به گوش خویشن
تُوْ زِپِيشْ خُودْ بِهِپِيشْ خُودْ شُويْ	همچو آن وقتی که خواب اندر روی
بَا تُوانِدرْ خَوَابْ گَفْتَتْ آن نِهَانْ <sup>۲</sup>	بشنوی از خویش و پنداری فلان

۱) همانجا، دفتر چهارم، ایيات ۱۸۵۲-۱۸۵۵  
۲) همانجا، دفتر سوم، ایيات ۱۳۰۱-۱۲۹۸

و نیز:

خود چه جای حد بیداریست و خواب دم مزن و الله اعلم بالصواب<sup>۱</sup>

باز در جای دیگر می‌گوید که سرچشمه وحی چیزی جز روح ابدی  
خود انسان نیست.<sup>۲</sup>

پیش از آغاز وجود آغاز او	طوطنی کاید ز وحی آواز او
عکس اورا دیده تو براین و آن <sup>۳</sup>	اندرون تست آن طوطنی نهان

مولوی بخشای گوناگون این دعوی را با استناد به نص قرآن  
ثابت می‌کند.<sup>۴</sup> آیا بشر از زنبور عسل که وعاء وحی است تا چگونه شهدرا  
از گلهای گوناگون بمکد و چگونه کندو بسازد و آن را اداره کند کمترست؟

۱) همانجا، بیت ۱۳۰۴

۲) هس محل وحی گردد گوش جان وحی چبود؟ کفتنی از حس نهان  
گوش جان و چشم جان جز این حسست گوش عقل و گوش ظن زین مفلسست  
(همانجا، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۲ و ۱۴۶۱)

۳) همانجا، ابیات ۱۷۱۸ و ۱۷۱۷

۴) وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَيَّ النَّحْلَ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ يُوْتَا وَ مِنَ الشَّجَرِ  
وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ (قرآن کریم، ۱۶/۶۸)، خداوند تو آگاهی افکند زنبور عسل  
را (ودریافت را در دل ایشان داد) که خانه گیرید در کوهها و در درخت و در  
بنائی که سازند.

چونکَ أَوْحَى الرَّبُّ إِلَيَّ النَّحْلَ آمدست خانه وحیش بر از حلوا شدست  
(مشنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۱۲۲۹)

و نیز خداوند به کلاع آموخت که زمین را بکند و به فرزند آدم دفن کردن مرده را بیاموزد. مولوی درجای دیگر می‌گوید که منشأ همه علوم و فنون یک جرقه الهام است هر چند بعدها تجربه و عقل سليم بر بنیاد آن بنا می‌کند و بر آن می‌افزاید.<sup>۱</sup>

کسی که به قابلیتهای بیکران و ارزش‌های الهی روح بشری اعتقاد داشته، نمی‌توانسته است معتقد شود که نبوت یا وحی تنها حقیقتی تاریخی و متعلق به گذشته است.<sup>۲</sup> راه به روی هر کسی باز است تا به آنچه روزی انسان بدان رسیده است برسد. ابراز این نظریه نیز از نوع همان اظہارات جسوارانه است که اگر از دسترس توجه اهل کلام دور نمی‌ماند برای محکومیت مولوی کفایت می‌کرد: مرادم رد ختم نبوت است. وی می-

۱) این نجوم و طب وحی انبیاست  
عقل و حسراسی بی‌سو ره کجاست؟  
(همانجا، دفترچه‌هارم، بیت ۱۲۹۴)

قابل تعلیم و فهمست این خرد  
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد  
جمله حرفتها یقین از وحی بود  
(همانجا، ایيات ۱۲۹۶ و ۱۲۹۷)

کندن گوری که کمتر پیشه بود  
کی ذکر وحیله و اندیشه بود  
(همانجا، بیت ۱۳۰۱)

۲) مولانا عبدالعلی بحرالعلوم که شرح او بر مثنوی یکی از مشهورترین شروح است در توضیح مصروع «وحی چبود گفتن از حسن‌هان» بهشیوه مولوی می‌گوید: «گفتن حسن‌هان که حس قلب است، وحی است نه مطلقاً بلکه گفتن آنچه که از حق گرفتند. وحی بدین معنی عام است اولیاء و انبیاء را. و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیاء نمی‌کنند الا بمجاز.» (شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی، چاپ ناوالکیشور، لکنهو، ج ۱، ص ۵۴).

گوید نه تنها راه رسیدن به مرتبه ولایت برای هر فردی باز است بلکه طریق رسیدن به مقام نبوت یک امت به روی هر کسی گشوده است. و این سخنی است که در دل قلمرو اسلام حیرت‌انگیز است.

مکر کن در راه نیکو خدمتی تا نبوت یابی اندراستی<sup>۱</sup>

این شعر در حقیقت استنتاجی است مستقیم و صادقانه از مقدمات عرفان که مولوی بیان کرده است. از زمان حلاج به بعد در میان صوفیان یکی دانستن ارواح الهی و بشری کاملاً پوزش‌پذیر بوده است، آنالحق گفتن معذور بود اما آنالنبي یا آناتسبی<sup>۲</sup> گناهی بود نابخشودنی. روحیه اسلام در این مورد به شایستگی ذر اندرز مشهور یکی از شاعران ایرانی تجسم یافته که: با خدا دیوانه باش و با محمد هوشیار.

اینکه برخی از صوفیان خویش را با خدا یکی امّا از پیامبران پاییزتر دانسته‌اند پدیده‌ای است جالب. شاهد بارز این معنی بازیزید است که شاید در اظهار الوهیت بیچون خویش، در تاریخ تصوف از همه بالاتر بوده است. او می‌گوید که چگونه سی هزار سال در ملک وحدانیت وسی هزار سال در ملک الوهیت و سی هزار سال در ملک فردانیت سیر و سفر کرده است. «چون نود هزار سال به سرآمد. بازیزید را دیدم و من هر چه دیدم همه من بودم. پس چهار هزار بادیه برباریدم و به نهایت رسیدم. چون نگه کردم، خود را در بدایت درجه انبیا دیدم. پس چندان در آن بی نهایتی بر فرم که گفتم بالای این درجه هرگز کس نرسیده است و برتر از آن مقام

---

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۲۶۹

نیست. چون نیک نگه کردم، سرخود بر کف پای یک نبی دیدم. پس معلوم شد که نهایت حال اولیاء بداعیت حال انبیاست. نهایت انبیا را غایبت نیست.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ای که بازیزید پس از نواد هزار سال سیر و قله‌ناپذیر در پنهانه غیب، بدان رسید، همان است که در عالم اسلام به عنوان امری بدیهی پذیرفته شده است. برای اثبات حقّانیت آن نیاز به تحمل چنین سفر درازی نیست. ولایت و نبوّت در تصوّف و کلام اسلامی مسائل اساسی‌اند. آراء مولوی در این مسئله فرد است. درنظر وی میان ولایت و نبوّت هیچ فرق اساسی نیست و این هردو نمودار مرحله‌ای از تکامل‌اند که برای هر فردی تحقیق‌پذیر است. امور دین تنها از آن جهت ارزش دارند که نماینده حقایق ابدی باشند. حقایقی که همیشه و در هر جا حضور داشته باشند. مولوی براین حقیقت آگاه است که «جنبهٔ تاریخی» ادبان را برخی عاملی مانع و مزاحم می‌دانند که نمی‌گذارد ارزش‌های جاودانی را که واقعیات تاریخی جلوه‌گاه آن است ببینند.<sup>۲</sup> او باشاره به داستان موسی می‌گوید که این ماجرا واقعه‌ای تاریخی نبوده است که فقط یک بار روی

۱) تذكرة الاولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ زوار، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶-۰۲.

کین حکایتهاست که پیشین بُدست	ذکر موسی بند خاطره‌ها شدست
نور موسی نقد تست ای مرد نیک	ذکر موسی بهر روپوشست لیک
باید این دو خصم را درخویش جست	موسی و فرعون در هستی تست
(مثنوی، چاپ نیکلسوون، دفتر سوم، ایيات ۱۲۵۳-۱۲۵۱)	

داده باشد، داستان موسی و فرعون نمایشی است جاودانی که در روح هر فرد بشری بازی می‌شود. در اشاره به انکار مشرکان مکه که گفتند قرآن چیزی جز اساطیر الاولین نیست، مولوی به همین‌سان جواب می‌دهد که در کلام مبین این داستانها نه به متزله و قایعی تاریخی بلکه به متزله حقایقی ابدی و فارغ از زمان نقل شده‌اند.

باری تصور مولوی از مرد کامل چنین خلاصه می‌شود:<sup>۱</sup>  
انسان کامل کسی است که به نفس متعالی و ابدی خود که غیر مخلوق  
و الهی است تحقق بخشیده باشد.

این کار برای هر کسی امکان‌پذیر است، و هدف و غایت زندگی است.  
آنکه این مهم را انجام داده باشد متنصف به صفات الهی است و  
برایش فرق نمی‌کند که او را ولی بخوانند یا نبی.

انسان کامل در قرب خداست و میان او و خدا پیامبران یا فرشتگان  
واسطه نیستند.

افراد مختلفی که به این مقام رسیده باشند به گونه‌ای با هم متحدوند  
که در عین کثرت یکی هستند زیرا در عالم روح<sup>۲</sup> تکثر عددی وجود ندارد.

۱) در غزل هشتم از دیوان شمس تبریزی، چاپ نیکلسون، مولوی از مرد  
کامل تصویری چنین داده است که:

مرد خدا گنج بود در خراب	... مرد خدا شاه بود زیر دلق
مرد خدا نیست ز نار و ز آب	مرد خدا نیست ز باد و ز خاک
مرد خدا بارد در بی حساب	مرد خدا بعر بود بی کران
مرد خدا نیست فقیه از کتاب	مرد خدا عالم از حق بود
مرد خدا را چه خطأ و صواب	مرد خدا زان سوی کفرستودین

انسان کامل می‌تواند معجزه کند و این اعجاز به معنی نفی اسباب نیست بلکه اسبابی را به صحنه در می‌آورد که در دسترس تجربه عامة نیست.<sup>۱</sup>

انسان کامل در رابطه نهایی عشق، اراده خویش را در اراده خدا مستغرق می‌کند، بنابراین می‌توان گفت که مرد کامل هم وجوددارد و هم وجود ندارد.

زندگی در خدا فنا نیست بلکه استحاله است، پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می‌کند بدو بقا می‌باید.

چون مرد کامل از خویش خالی شد خدا در درونش می‌زید و از درون او سخن می‌گوید و به دست او عمل می‌کند.

چشم دلش به نور خدا روشن می‌گردد و هر حجابی را می‌درد.

انسان کامل چون بگوید که با خدا یکی است، گفته اش موجّه است زیرا این او نیست که سخن می‌گوید بلکه خداست که به زبان او سخن می‌گوید.<sup>۲</sup>

(۱) هست بر اسباب اسبابی دگر در سبب منگر در آن افکن نظر (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۲۵۱۶)

وان سببها کانبیا را رهبرست آن سببها زین سببها برترست (همانجا، دفتر اول، بیت ۸۴۴)

وآن سببها راست محرم انبیا این سبب رامحرم آمد عقلها (همانجا، بیت ۸۴۶)

نور حق را نیست آن فرهنگ وزور (۲) باده‌ای را می‌بود این شروشور

انسان کامل با «لوگوس» یا عقل کل که خالق و مدبّر کاینات است بکی است.

انسان کامل چون علت غایی خلقت است از لحاظ زمانی آخرین خلقت است اما صورت انسان کامل پیش از خلقت هم وجود داشته است.<sup>۱</sup> آدم بنابر آنچه در قرآن آمده مظہر انسان کامل است که فرشتگان بر او سجده کردند.

انسان کامل تجسم عقل کل است و با نفس کل یکی است، بنابراین هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.<sup>۲</sup>

تو شوی پست او سخن عالی کند  
هر که گوید حق نگفت او کافرست  
→ که ترا از تو بکل خالی کند  
کرچه قرآن از لب پیغمبرست  
(همانجا، دفتر چهارم، آیات ۲۱۲۰-۲۱۲۲)

بهترین هستها افتاد و رفت  
در حقیقت در فنا او را بقاست  
جمله اشباح هم در تیر اوست  
نیست مضطرب بلکه مختار ولاست  
کاختیارش گردد اینجا مفتقد  
) این چنین معدوم کواز خویش رفت  
او به نسبت با صفات حق فناست  
جمله ارواح در تدبیر اوست  
آنکه او مغلوب اندر لطف ماست  
منتهای اختیار آنست خود

(همانجا، آیات ۴۰۲-۳۹۸)  
لذتی بود او و لذت‌گیر شد  
گرچه از لذات بی‌تُور شد  
(همانجا، بیت ۴۰۵)

عرش و کرسی رامدان کز وی جداست  
عقل کل و نفس کل مرد خدمت  
(مشنی، چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸۶، س ۲۱)  
آنچه در زیر می‌آید نمونه‌ای از این پدیده جالب است که چگونه تصوف  
تمام نیروهایی را که بنابر نظر شریعت از بیرون بر انسان وارد می‌شوند، قابلیت-  
های روح انسان می‌نامد:

مردکامل تنها مظہر یک امکان واحد نیست.<sup>۱</sup> در هر عصری کسی هست که به این مرتبه می‌رسد.

رسیدن به این مرحله از طریق عبادت نیست بلکه از طریق استحاله نفس حاصل می‌شود. مردکامل از خود مطلقاً فانی می‌شود، درخدا می‌زید و خدا در او می‌زید.

→ «پس جبراییل که مشهور رسول علیهم (السلام) است ووحی از جانب حق-تعالی- می‌رساند آن حقیقت جبرئیلیه است که قوتی از قوای رسول بود- متصور شده در عالم مثال به صورتی که مکنون بود در رسول مشهود می‌شود و مرسل می‌گردد و پیغام حق می‌رساند - پس رسول مستفیض از خودند وند از دیگری - پس هرچه که رسول مشاهده می‌کنند مخزون در خزانه جناب ایشان بود - همچنین عزرائیل که به وقت موت مشهود می‌شود میت را، آن همان حقیقت عزرائیلیه که قوتی از قوای میت است که متصور شده به صورتی در عالم بزرخ مشهود می‌شود میت را و این صورت هم مکنون بود در میت و به این مشیر است قول الله تعالی: **قُلْ يَسْتَوْ فِيْكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكَلَّ بِكُمْ** - بکو ای محمد وفات می‌دهد شما را آن ملک الموت که سپرده کرده شده است به شما، یعنی در شمامت قوتی از قوای شما شده - و در قبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است (عبدالعلی بحرالعلومی، شرح مثنوی، چاپ لکنهو، ج ۳، ص ۶۵).

۱) پس بهر دوری ولی قایمت تا فیات آزمایش دایمت...

... پس امام حی قایم آن ولیست خواه از نسل عمر خواه از علیست

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۸۱۵ و ۸۱۷)

ماهیت این اتحاد خدا و انسان باهیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید تناسخ و اتحاد از آنجاکه تصوّراتی مشتق از مکان هستند، چون در مورد حقایق لامکانی به کاربرده شوند، گمراه‌کننده‌اند.

## ۸. بقای شخصیت

### فنا و بقا

مسئله بقای شخصیت یکی از دشوارترین مسائل در فلسفه مابعد-الطبیعت تصوّف است. این دشواری منبع از تصوّر صوفیّه از وجود است و به عقیده آنها اشیاء از حیث وجود داشتن در خدا وجود دارند و خدا هستند. آنچه که به شیوه فردیت می‌دهد نقص و محدودیتی است که اختلاط لاوجود و وجود باعث آن است. هر وجود ظاهری ممکنی فانی است. قرآن مابعدالطبیعت تصوّف را بر سر دوراهی قرار داده است: از یک سو تأکید می‌کند که خدا همه وهمه است، ظاهر و باطن است، اول و آخر است، وهرچه جزا و فانی است؛ و از سوی دیگر قایل به فناناپذیری انسان است. بنابراین مسئله این است که فناناپذیری فرد باید با مفهوم وحدت وجود وفق داده شود. این مسئله با این آبین فکری حل می‌شود که هرچند وجود منحصر به خداست، خدا با رحمت بیدریغ و بیکرانش می‌تواند بجهاتی از وجود خود را به لاموجود ارزانی دارد. مولوی این نظریّه را در ابیات زیر خلاصه می‌کند:

کُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ جَزْ وَجْهٍ أَوْ، هَسْتِي مَجْوَ

کُل شی هالک نبود جزا  
هر که در الاَست او فانی نگشت<sup>۱</sup>

هر که اندر وجه ما باشد فنا  
زانکه در الاَست او از لاغذشت

خدا قادرست که ناقص را بپرورد و آن را به کمال رساند. فردیت  
با فناه فی الله از میان نمی‌رود بلکه استحاله می‌یابد:  
هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گنداز<sup>۲</sup>

اما هنگامی که از یک سو فردیت گناه محسوب می‌شود و از سوی  
دیگر بقای شخصیت عنوان می‌گردد، مسئله از نظر عقلانی نامفهوم  
می‌شود. دقیقاً در اینجاست که تصوف به وجود حقيقی و رای عقل و منطق  
قابل می‌شود و از مقولات فهم جدا می‌شود. در اینجا رو در روی این  
دوراهی قرار می‌گیریم که، اولاً جوهرشیء بدون اوصاف آن به تصور عقل  
در نمی‌آید و ثانیاً علم ما بریک شیء همان عبارت از مجموعه‌ای از اوصاف  
آن شیء است.<sup>۳</sup> حال هنگامی که مولوی می‌گوید جوهر جان در خدا باقی

۱) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۳۰۵۴-۳۰۵۲. مقایسه شود با نظریهٔ جنید: «حیات هر که به نفس بود، موت او به رفتن جان بود؛ و حیات هر که به خدای بود او نقل کند از حیات طبع به حیات اصل، و حیات برحقیقت این است.» (تذکرة الاولیاء، مجلد دوم، ص ۲۵).

۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۳۰۱۱

۳) چون بد و زنده شدی آن خود ویست وحدت محض است آن، شرکت کیست شرح این در آینه‌ی اعمال جو که نیابی فهم آن از گفت و گو (همانجا، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۶۷ و ۲۷۶۸)

می‌ماند، اما اعراض آن محو می‌شوند،<sup>۱</sup> این مفهوم با وجود تمثیلهای گوناگونی که برایش می‌آورد غیرقابل فهم است. وجود، چنانکه عقل آن را در می‌یابد مشروط و محدود است. رهایی از همه این محدودیتها معادل است با رستن از وجود. اما در واقع این‌همان چیزی است که صوفیان از ما می‌خواهند، و به ما می‌گویند که جاودانگی واقعی پیوستن به خداست از طریق وارهیدن از فردیت محدود و مشروط:

قرب نه بالا نه پستی رفتنت  
نیست را نه زو دونه دورست و دیر<sup>۲</sup>

وقتی مولوی می‌گوید که زمان و مکان و حتی کثیرت یا عدد، ظاهری است و با اینهمه روح فرد بدون از دست دادن جوهر فردیت خود درخدا باقی می‌ماند، از درک و تصور آن عاجز می‌مانیم.

مولوی ازمیان تمثیلهای متعددی که برای بیان نظر خود در مورد زندگی در مرگ و بقدر فنامی آورده قیاس تمثیل زندگی آلتی را روشنگرتر از همه می‌داند. ماده‌که تبدیل به موجودی زنده شده است به عنوان ماده بیجان مرده است اما حیات دارد و در زندگی موجود آلتی شرکت می‌کند.

۱) از آنچون رست اکنون شد انا<sup>۱</sup> آفرینها بــر اــنــای بــی عــنا  
(همانجا، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۰)

کی شود کشف از تفکر این انا<sup>۱</sup> آن انا<sup>۲</sup> مکشوف شد بعد از فنا  
می‌فتند این عقلها در اتفاق‌داد در مغایکی حلول و اتحاد  
(همانجا، دفتر پنجم، آیات ۶۱۴ و ۶۷۴)

۲) همانجا، دفتر سوم، ایات ۴۵۱۴ و ۴۵۱۵

وحدت یک موجود زنده با همه کثرت اعضای تشکیل دهنده آن متقوّم است. طبیعت استحاله ارواح در زندگی یگانه وجود الٰهی نیز همین حکم را دارد.

هجویری تحت عناوین مختلف به این مسئله پرداخته است. در توصیف طیفوریه، پیروان بایزید بسطامی<sup>۱</sup> معروف، می‌گوید که طریق ایشان غلبه و سکر بود.<sup>۲</sup> مسئله سکر و صحبو با مسئله فنا و بقا پیوندی نزدیک دارد. ابویزید و پیروانش سکر را بر صَحْوَ مرجع می‌داشتند و حال آنکه هجویری صَحْوَ را برتر از سکر می‌دانست و به قول او هیچ کس مقتدای مناسبی برای دیگران نیست مگر آنکه «مستقیم» باشد. ابویزید معتقد بود که «صحبو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی، و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی، و این ابلغ و اتمم واکمل آن بود».<sup>۳</sup> جنید<sup>۴</sup>، که در نظر صوفیان ازلحاظ تربیت همارز بایزید است، به نظریه صحبو معتقد بود. این دلیل کافی است که بدانیم تصوّف یک آیین فکری شخص نیست و هیچ حکم کلی در باب تصوّف نمی‌تواند صادق باشد و هر

۱) ابویزید طیفور بن عیسی بن ساروشان بسطامی مشهور به بایزید بسطامی.

۲) *کشف المحبوب*، تصحیح ژو کوفسکی، چاپ امیر کبیر، ص ۲۲۹ - مترجمان.

۳) همانجا، ص ۲۳۵ - مترجمان.

۴) ابوالقاسم الجنید بن محمد بغدادی ملقب به «طاووس العلماء» متوفی به سال ۲۸۹ هجری قمری.

مورد آن احتیاج به مطالعه‌ای جداگانه دارد. هجویری با جنید موافق است و می‌گوید: «و مشهورترین، مذهبِ وی است؛ و مشایخ من (ره) جمله جنیدی بوده‌اند و جز این اندر کلماتٰ اختلاف بسیار است وی را اندر معاملاتِ این طریقت».<sup>۱</sup> جالب و آموزنده است که در اینجا به مناقشة میان حسین بن منصور حلّاج و جنید بپردازیم. «جنید وی (منصور) را گفت: 'به چه آمدی؟' گفت: 'تاباشیخ صحبت کنم.' گفت: 'مارا بامجانین صحبت نیست که صحبت را صحبت باید؛ که چون یافت (نسخه بدل: صحبت) کنی چنان باشد که با سهل تستری و با عمو و کردی.' گفت: 'ایها الشیخ، الصَّحْوُ و السُّکْرُ صفتانِ للْعَبْدِ و مادامَ الْعَبْدُ محجوباً عن رَبِّهِ حتَّیٌ فَتَنِی اوصافِهِ' صحّو و سکر دو صفت‌اند مر بنده را و پیوسته بنده از خداوند خویش محجوب است تا اوصاف وی فانی شود.<sup>۲</sup>» بنابراین می‌بینیم حلّاج، که به‌زعم جنید مجنون بوده است، با بایزید، که برخی اورا نخستین اعلام‌کننده طریق فنا‌می‌خوانند، توافق کامل دارد و بایزید را به دلیل آنکه در سرزمینی پرورش یافته است که با افکار بودایی سیراب شده بود متأثر از عقیده بودایی نیرو انا می‌دانند.

معتدل‌ترین شکل طریق فنا چیزی جز استحاله معنوی بر اثر نشستن عالی به جای دانی نیست. هجویری می‌گوید: «ومراد از عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن آلت‌مذموم بود و صفتی ناستوده اندر طلب صفتی محمود نه عدم معنی به وجود آلت‌طلب» و باز به این مسئله از

---

<sup>۱</sup> و <sup>۲</sup>) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ امیر‌کبیر، ص ۵۳۵-۵۴۰.

نظرگاه عشق می‌پردازد و می‌گوید که صفا مشخصه عاشقان است، که خورشیدهای بی‌ابرنده، زیرا صفا صفت آنان است که عاشقند و عاشق کسی است که از اوصاف خویش فانی شده است و در اوصاف معشوق بقا یافته. اما در مرحله بعد حتی هجویری معتدل رای نیز به آن عالم‌لایتغیر باطنی نزدیک می‌شود که عقل خودبین هم بهزحمت می‌تواند آن را از عالم فنا تشخیص دهد، و تاریخ تصوف بر درستی این قول او در مرورد مقصد غایی روح‌گواهی می‌دهد: همه مشایخ طریقت توافق دارند وقتی انسان «از رنج مجاہدت رسته» باشد و از «بند مقامات و تغییر احوال جسته، و طلب از دریافت برسیده، و همه دیدنیها بدیده، و همه شنیدنیها به‌گوش بشنیده، و همه دانستنیها دل بدانسته، و همه یافتنیها سر بیافته، و اندر یافت آن آفت یافت آن بدیده، و روی از جمله بگردانیده...»<sup>۱)</sup> حال او بر عقل و احساس پوشیده است و وقت او از تأثیر اندیشه‌ها معاف، حضور او با خدا پایانی ندارد و وجود او وابسته علتی نیست. و چون بدین درجه می‌رسد در این جهان و آن جهان فانی می‌شود و انسانیت را از دست می‌نهد و به مرحله الوهیت می‌رسد.

این همان‌چیزی است که مولوی آن را تولد دوباره می‌خواند که چیزی جز مرگ در خویش وزندگی در خدا نیست، و درست به معنای سخن پولوس قدیس است که گفت: «این من نیستم بلکه مسیح است که در من می‌زید.» وقتی مسیح می‌گوید که برای یافتن زندگی باید آن را گم کرد با برای ورود به ملکوت آسمانی باید دوباره متولد شد اشاره به همین

مقام است.<sup>۱</sup> تمام تمثیلهایی که مولوی برای این خودگم کردن می‌آورد، ما را به این نتیجه می‌رساند که آنچه صوفیان عموماً فناخوانده‌اند چیزی جز استحاله نفس‌دانی به نفس عالی نیست.<sup>۲</sup>

هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز

مولوی یکی از معتقدان سرسرخ تکامل و بقای شخصیت است. بنابراین هیچ‌گاه از آوردن تمثیل موجود زنده برای بیان ارتباط آلى جزء باکل خسته نمی‌شود. هر موجودی چون جزء موجود زنده عالیتری می‌شود بسط و تکامل می‌یابد. خدا ارگانیسم معنوی جهانی است. بنابراین هر فرد باید بکوشد تاعضوی در ارگانیسم خدا باشد.<sup>۳</sup> با اینحال مولوی همیشه بر این معنی آگاه است که این واقعیات نهایی حیات را تنها

۱) در ابیات زیر به تعبیر عرفانی مولوی از این عقیده توجه کنید:

چون دوم بار آدمی زنده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد  
علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۶ و ۳۵۷۷)

۲) هجویری همنا و عدم رابه مفهوم استحاله می‌گیرد و می‌گوید: و مراد از عدم و فنا اnder عبارات این طایفه سپری شدن آلت مذموم بود و صفتی ناستوده اندر طلب صفتی محمود نه عدم معنی به وجود آلت طلب (کشف المحبوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳).

۳) جزو از کل قطع شد بیکار شد  
عضو از تن قطع شد مردار شد  
تا نپیوندد به کل بار دگر  
مرده باشد نبودش از جان خبر...  
این نه آن کلست کوناقص شود  
... جزو ازین کل گربُرد یکسو رود

با تمثیل می‌توان تصویر کرد و نه مفاهیم منطقی، اما رشته تمثیل چون زیاده از حد کش داده شود می‌گسلد. تمثیلها تاب تحمل بررسی دقیق منطقی را ندارند. اگرما از ارگانیسم الهی جدا شویم اندامهای بیجانی می‌شویم، اما ارگانیسم خدا آنچنان کلیی نیست که با جدا شدن اجزاء بر تمامیت و کمال آن خدشهای وارد آید. در ارگانیسم الهی رابطه‌نهایی اجزاء باکل، و رای عقل است.

مولوی تمثیلهای گوناگون دیگری می‌آورد تا نشان دهد که شخصیت فرد، هر چند در وجود الهی مستحیل و به صفات الهی متصف می‌گردد، فانی نمی‌شود. ذات فرد باقی می‌ماند، اگرچه صفاتش ممکن است در صفات الهی مستحیل گردد. محو شدن او به محو شدن شمع یاستارهای در نور غالب آفتاب بامدادی می‌ماند.<sup>۱</sup>

→ قطع و وصل او نیاید در مقال چیز ناقص گفته شد بهر مثال  
(مشنوی، چاپ نیکلسون، ایات ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ و ۱۹۴۰ و ۱۹۴۹ و ۱۹۵۰)  
۱) همچنین جویای درگاه خدا  
چون خدا آمد شود جوینده لا...  
هستی اندر هستی خود طرفه ایست  
هالک آید پیش و جهش هست و نیست  
اندرین محضر خردها شد ز دست  
چون قلم اینجا می‌ده شد شکست  
(همانجا، ایات ۴۶۵۸ و ۴۶۶۲ و ۴۶۶۳)

و نیز:

نیست گشته وصف او در وصف هو	هست از روی بقای ذات او
نیست باشد هست باشد در حساب	چون زبانه‌ی شمع پیش آفتاب
بر نهی هنبه بسو زد زان شرر	هست باشد ذات او تا تو اگر

مولوی فنای نفس از طریق اتصاف به صفات الهی، و آن حالت خودآگاهی را که در آن فرد با خداوند احساس اتحاد می‌کند با تمثیل آهن گذاخته در آتش بیان کرده است. آهن خاصیت آتش را به خود می‌گیرد بدون آنکه کاملاً جوهر خاص خود را از دست بدهد. در این حالت این دعوی که خود آتش شده است برخطاً نیست. او اکنون هم آتش هست و هم آتش نیست. این معنی روشنگراین تناقض است که چگونه فرد چون سرانجام به صفات الهی متّصف شد در عین هستی نیست است.<sup>۱</sup> این فنا نیست بلکه استحاله و اتحاد صفات است.

مولوی با همین تعبیرات معراج پیغمبر (ص) را تفسیر می‌کند. بنا به قول او پرواز جسمانی به سوی آسمانها برای ملاقات خدا بی معنی است

کرده باشد آفتاب او را فنا  
(همانجا، ابیات ۳۶۷۳-۳۶۷۰)

ز آتشی می‌لافد و خامش و شست  
پس آنا النارست لافش بی زبان  
گوید او من آتشم من آتشم  
آزمون کن دست را در من بزن  
روی خود بروی من یک دم بنه  
هست مسجود ملایک ز اجتبای  
رسته باشد جانش از طغیان و شک  
ریش تشبیه مشبه را مخند

(همانجا، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۵-۱۳۴۸)

نیست باشد روشنی ندهد ترا

۱) رنگ آهن محو رنگ آتش است  
چون به سرخی گشت هم جو زر کان  
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم  
آتشم من گرترا شکست و ظن  
آتشم من گرترا شد مشتبه  
آدمی چون نور گیرد از خدا  
نیز مسجود کسی کوچون ملک  
آتش چه! آهن چه! لب بیند

زیرا خدا در آسمانها نمی‌زید. معراج انسان تنها روحانی است، عاری ساختن خویش است از صفات فردیّت محدود برای ورود به عالم ابدی و ناپیدا یا به تعبیر مولوی «از حبس هستی رستن است».<sup>۱</sup> اعتقاد به معراج جسمانی به آسمان مادی برای ملاقات خدا کاملاً با مبانی ما بعد الطبیعة صوفیانی مغایر بود، از این‌رو در تصوّف به یکی از جالبترین تأویل‌های معراج برمی‌خوریم. آنچه در ذیل می‌آید رباعی دلنشیینی است از سرمهد، عارف مشهور، که به دستور اورنگ‌زیب سنّتی در دهلی سر از تنش جدا کرده‌ند.

آنرا که سیر حقیقتش باور شد	خود پهنتر از سپهر پهناور شد
ملأگو يدك برشد احمد به فلك	سرمهد گوید فلك به احمد برشد

از آنجاکه تصور عدم وفنا در فهم عقاید مولوی درباره حیات اهمیت اساسی دارد اجازه دهید تابا مثال‌هایی مقصود اور اروشنتر کنیم. در اینجا قطعه بسیار آموزنده‌ای می‌آورم که نماینده تصور مولوی از وجود و درجات آن است. عالم بود (عالیم باطن، غیب) که مولوی آنرا عدم می‌خواند عالم امر است. این عالم یگانه است و ورای عالم نمود (عالیم ظاهر، شهادت) قرار دارد. این عالم امر به زعم مولوی، حقیقتی

۱) قرب نه بالا نه پستی رفتنتست	قربِ حق از حبسِ هستی رستنست
کارگاه و گنج حق در نیستیست	نیست راچه جای بالاست و زیر
(همانجا، دفتر سوم، ابیات ۴۵۱۶-۴۵۱۴)	غرة هستي، چهدانی نیست چيست!

است تجزیه‌ناپذیر اما به محض آنکه به عالم کلام و عمل وارد می‌شود تقسیم می‌گردد و به کثرت بدل می‌شود تا برای حواس و عقل قابل درک گردد:

که درو بی‌حرف می‌روید کلام  
سوی عرصه‌ی دور پهنانی عدم  
وین خیال و هست یابد زو نوا  
زان سبب باشد خیال اسباب غم  
زان شود در وی قمرها چون هلال  
تنگتر آمد خیالات از عدم  
جانب ترکیب حسها می‌کشد  
گر یکی خواهی بدان جانب بران  
در سخن افتاد و معنی بود صاف<sup>۱</sup>

ای خدا جان را تو بنما آن مقام  
تا که سازد جان پاک از سر قدم  
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا  
تنگتر آمد خیالات از عدم  
باز هستی تنگتر بود از خیال  
باز هستی جهان حس ورنگ  
علت تنگیست ترکیب و عدد  
زان سوی حس عالم توحید دان  
امر «کُن» یک فعل بود و نون و کاف

بنابراین می‌بینیم که تصوّر مولوی از جاویدانگی ناشی از تصوّر وی از نفس متعالی و مقدمات ذهن گرایانه اوست. انسان از مرگ می‌هرسد زیرا خود را جزیی از طبیعت ظاهر می‌داند که در آن اشیاء بر می‌دمند، می‌بالند و زوال می‌یابند. مولوی می‌خواهد انسان را به این امر معتقد سازد که نفس واقعی او نه تنها محصول طبیعت نیست بلکه خود سرچشم تمام طبیعت است. وجود جسمانی مانند خود عالم محصول و بازتاب نفس متعالی انسان است.

---

(۱) همانجا، دفتر اول، ابیات ۳۰۹۲-۳۱۰۵

باده در جوشش گدای جوش ما  
چرخ در گردش اسیر هوش ما  
باده از ما مست شد نی ما ازو<sup>۱</sup>  
قالب ازما هست شد نی ما ازو

پس تنها آن کس از مرگ می‌ترسد که عالم را واقعیتر از نفس  
خویش می‌پندارد. جسم سایه روح است ندروح سایه جسم. روح جوهر  
است و همه عالم عرض آن. درک این حقیقت انسان را از خوف مرگ  
می‌رهاند.

سایه خود را ز خود دانسته‌اند  
چابک و چست و کش و برجسته‌اند...  
اصل این ترکیب را چون دیده‌اند<sup>۲</sup>  
از فروع و هم کم ترسیده‌اند...

و نیز:

پس بود دل جوهر و عالم عرض<sup>۳</sup>  
سایه دل چون بود دل را غرض

در عقیده تطوری مولوی دیدیم که وی از نظر تکاملی نیز به مسئله  
جاودانگی نگریسته است. برای انسان گذشته از اینکه از جنبه نفس متعالی  
ابدی و جاودانه است، از نظرگاه موجودیت در زمان هم نوعی جاودانگی  
تدریجی محفوظ است. تصور جاودانگی غیر شخصی در تصوّف مدتها  
پیش از مولوی پروردگار شده بود اما تصور جاودانگی تدریجی مطلقاً

۱) همانجا، ابیات ۱۸۱۲۹۱۸۱۱

۲) همانجا، دفتر سوم، ابیات ۱۷۲۸۹۱۷۲۶

۳) همانجا، بیت ۲۲۶۶

ابتکار خود اوست. برطبق تعالیم داروین تکامل انواع از طریق تنازع و انتخاب انسب صورت می‌گیرد، اما برطبق تعالیم مولوی تکامل روح فرد، از هرماتی پله‌ای برای عروج به حیاتی بالاتر می‌سازد.<sup>۱</sup>

---

۱) از جمادی مردم و نامی شدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم  
وز نما مردم به حیوان سر زدم  
پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

## ۵. خدا

استاد نیکلسون، بزرگترین مرجع تصوف در غرب، در کتاب موجز و عالی خود به نام معنی شخصیت (تصوف)<sup>۱</sup> می‌کوشد تا نشان دهد «که تصوف الزاماً وحدت وجودی نیست بلکه در آن نشانه‌های فراوانی هست از یک دین بدیع شخصی ملهم از خدای شخصی.» با این حال نیکلسون هشدار می‌دهد که «لفظ شخصیت برای مسلمانان به معنای همه آن چیزهایی نیست که این لفظ به ذهن ما می‌آورد.» علاوه بر این قول نیکلسون براینکه تعبیر «شخصیت السُّهی» را در قاموس هیج مسلمانی نمی‌توان یافت، کاملاً بحق است. هدف اصلی من در اینجا فقط پرداختن به این مسئله است با توجه به موضع گیری جلال الدین محمد در این باب. اما پیش از آنکه به نظر مولوی در این باره پردازم لازم است که معنای لفظ شخصیت را به طور کلی روشن کنم.

دلالتهای ضمنی شخصیت را شاید بتوان به شرح زیر تحلیل کرد:

۱- شخصیت از «فردیت» بالاتر است، زیرا اشیای بیجان و حیوانات هم می‌توانند «فردیت» داشته باشند.

---

۱) Idea of personality in Sufism

۲- شخصیت یکی از مفاهیم اساسی انسانی است و آنچه باید بر فردیت افزوده شود تا به درجه شخصیت برسد عبارت است از کثرت نفسمهای مستقل که آزادانه با یکدیگر ارتباط روانی یابند.

بنا بر این شخصیت الزاماً متضمن کثرت اراده‌های مستقل است، که با انصاف به صفات انسانی شایسته ورود به عرصه وحدت ارادی می‌شوند.

با این توضیح کاملاً معلوم می‌گردد که خدایی مطلقاً متعالی نمی‌تواند دارای شخصیت باشد، و نیز خدایی که در کابینات حاضر مطلق باشد نمی‌تواند متصف به چنین صفاتی باشد. تعالی مطلق یا به پر اماماً و بر همن و دانتایی می‌انجامد یا به احد لا یو صفت افلوطین یا به لا یعِرف (شناخت ناپذیر) هربرت اسپنسر. مثال اعلای افلاطون و صوره‌صور ارسطو هم نمی‌توانند تشخّص داشته باشند. با این‌همه حضور مطلق، خدا را به «چیزی» غیرشخصی و نامشخص یا به «همه چیز» بدل می‌کند و برگفته شوپنهاور صحّه می‌گذارد که همه‌خدایی قصه بی‌خدایی است. خدا برای این که تشخّص داشته باشد یا باید کاملاً انسان ویا، دست‌کم در وجود، دارای جنبه‌ای انسانی باشد. خدایی کاملاً انسانی - هر چند این مفهوم بچگانه و به طرز خنده‌آوری مبتنی بر اصل تشبیه باشد - لا اقل ازین لحظ تشخّص دارد که انسان می‌تواند با او تماسی شخصی برقرار کند. اما خدایی که مطلقاً و رای همه آن‌چیزهایی باشد که ما از شخصیت انسانی می‌فهمیم، مجھولی است محض که انسان می‌تواند فقط بیهوده به آن خیره شود.

باری یگانه شکلی از ایمان که الزاماً نوعی تشخّص برای خدا قابل می‌شود خداپرستی است. اما خداپرستی حاوی هیچ تصور ثابتی از خدا نیست. برای مثال خداپرستی معتقدان به تثلیث، یعنی مسیحیان، اساساً با خداپرستی در اسلام فرق دارد. قرآن، هرچند تماماً خداپرستانه است، با تصور خدا - انسان «که برای مسیحیان حائز بیشترین اهمیت است» سخت مخالفت کرده است. «شاید کاربرد فلسفی کلمه 'شخص' در زبانهای امروز اروپایی ناشی از برابر دانستن اقnon *Hypostasis* و شخص در تثلیث مسیحی باشد». <sup>۱</sup> بنابراین اگر اسلام به شیوه مسیحیت *Persona* به بررسی مسئله شخصیت خدا نپرداخته است جای هیچ تعجب نیست. معادل دقیق *person* در عربی شخص است و در اسلام هیچ گاه لفظ «شخص» در مورد خدا به کار نرفته است و در یگانه حدیث لا شخص آغیّر مینَ اللہِ نیز «لا شخص» به معنی «هیچ کس» است (هیچ کس از خدا غیر تمدن‌تر نیست). با این‌همه حضور یا غیبت لفظی خاص نباید موجب گمراهی شود و این تصور را پیش‌آورده که مسئله نسبت دادن شخصیت به خدا هرگز در میان مسلمانان وجود نداشته است. در اسلام همین مسئله با مفهوم عامتر ذات و صفات و ملازم آنها تشبیه و تنزیه همواره مورد بحث بوده است.<sup>۲</sup>

۱) برای بحث مشبع در این مسئله →:

C. C. J. Webb, *God and Personality*, Gifford Lectures, 1918-1919, London, p. 46.

۲) «تجسم» لفظ دیگری است که تشبیه به معنی اعتقاد به جسم بودن ذات باری را می‌رساند.

از آنجاکه بیشتر مشاجرات کلامی در اسلام مبتنی بر آیات قرآن و تفسیر آنهاست، مسئله شخصیت خدا نیز از این قاعده مستثنی نیست. الله قرآن هم متعالی و هم حی و حاضر است، هم با کاینات و انسان تماس نزدیک دارد هم بی‌نهایت فراتر از مخلوقات خویش است. **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، إِلَلَهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً حَدَّاً** این سوره زیبای مکثی جوهر خداپرستی قرآنی را در چند جمله می‌دهد، شرک را رد می‌کند، و نظریه تثلیث را به دور می‌افکند، و هر کوششی برای تصور تشبیه رانفی می‌نماید، اما در عین حال رابطه میان خدا و جهان را به عنوان «آنکه همه بدو محتاجند» برقرار می‌کند.<sup>۱</sup> لیکن تبدیل خدا به «احد» متعالی مطلقاً انتزاعی، به خداپرستی کمکی نمی‌کند، از این رو قرآن صفات بسیاری نظیر صفات انسانی برای خدا قابل شده است، لیکن در عین حال اخطار می‌کند که «اورا هیچ چیز ماننده نیست». <sup>۲</sup> خدا به انسان از رگ‌گردنش هم نزدیکتر است (**أَنَا أَقْرَبُ**

(۱) (ای محمد) اوست خدای یگانه، خدای بی‌نیاز، نهزاد او و نهزادند اورا، و نبود هیچ کس اورا همتا. (قرآن کریم، سوره اخلاص ۱۱۲)

(۲) از پیغمبر اسلام (ص) روایت شده است که در پاسخ این سؤال که **الصَّمَدُ چیست**، گفت: **هُوَ الَّذِي يُصْمَدُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ**. (آنکه آهنگ به وی کند در نیازمندی) این حدیث در ترجمه انگلیسی همراه تفسیر قرآن، چاپ لاهور، ۱۹۲۰، ص ۱۲۳۴، نقل شده است.

همچنین ← : ابو حیان (قرن‌ناظی)، امام اثیر الدین، بحرالمحيط (تفسیر قرآن)؛ امام فخر الدین رازی، تفسیر کبیر.

(۳) **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** (قرآن کریم، ۱۱/۴۲)

الْتَّيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ۱۶/۵۰) اما این قرب قرب مکانی نیست. آنهایی را دوست می‌دارد که او را دوست دارند و به هر که او را بخواند پاسخ می‌دهد.<sup>۱</sup> آیات مسحور کننده دیگری نیز در قرآن هست که می‌کوشد تا نور خدا را از راه تشبیه توصیف کند و در پایان تأکید می‌کند که بیانی کنایی است. «خدا نور آسمانها و زمین است، مثالی از نور او چراغدانی است که در آن چراغی باشد. چراغ در شیشه، و شیشه چنانکه گویی ستاره‌ای درخشان است افروخته از درخت زیتونی متبرک که نه شرقی است و نه غربی و روغن آن نور می‌بخشد هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری بر نور - خدا آنان را که بخواهد به نور خویش رهنمون می‌گردد، و خدای برای بندگان خویش مثالهایی می‌آورد، و خدا بر همه امور آگاه است.»<sup>۲</sup>

→

و نیز:

فَلَا تَضَرِّبُوا لِلَّهِ إِلَّا مِثَالٌ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (قرآن کریم، ۱۶/۷۴)، خدای تعالی را انباز مگویید و اوراهتمام‌سازید، خدای تعالی داند و شما ندانید.

۱) قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُجْبِونَ اللَّهَ فَاتِبُونِي يُعْبِكُمْ اللَّهُ وَ يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ (قرآن کریم ۳۱/۳)، یا محمد، فراجهودان و ترسایان گوی: اگر دوست می‌دارید الله را بر پی من ایستید تا دوست دارد خدای شمارا و بی‌امرزد شمارا و خدا آمرزگار است و عیب‌پوش و بخشاینده.

۲) اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكَأَةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوَافِرَ دَرَقَّيْ بِوْقَدٍ مِنْ شَجَرَةٍ

←

مفهوم قرآنی خدا، هرچند از بسیاری جهات با مفهوم یهودی و مسیحی آن مشابهت دارد، با این حال دارای برخی عناصر خاص خود است که بررسی آنها برای فهم و درک پرورش یافتن آن در تصوّف لازم است. این عناصر را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- ۱- خدا خالقی است که همه چیزهارا از هیچ، و فقط به اراده مخصوص خویش می‌آفریند. چون به خلق چیزی اراده کند می‌گوید «بایش» و آن چیز به وجود می‌آید.<sup>۱</sup> خداوند صانع است. امانه بدان مفهوم که متفکران یونانی از صانع اراده می‌کنند: او هم ماده را می‌آفریند و هم صورت را. کاینات و فرشتگان را پیش از آفرینش خلق کرده است.
- ۲- او سرچشمہ لایزال زندگی است، هر چیز و هر موجودی در پرتو او وجود و دوام دارد.<sup>۲</sup>

مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقَيَّةٌ وَلَا غَربَيَّةٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَىءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْنِدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (قرآن کریم، ۳۵/۲۴) هشکوهه الانوار غزالی که رساله‌ای است کوچک اما بسیار عمیق تفسیر عرفانی این آیده است و W. H. T. Gardner این را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.

(۱) اشاره است به دو اصطلاح معروف «کن» و «فیکون» در آیه مبارکه بدیع:

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۱۱۷/۲).

(۲) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَقُّ الْقَيْمُومُ.... (۲۵۵/۲) (آیة الکرسی).

- ۳- او از والاترین صفات برخوردار است.<sup>۱</sup>
- ۴- او یگانه وجود قایم بذات، ابدی و واجب است و هرچیز دیگر مخلوق است و ممکن الوجود.
- ۵- اوهم حاضر در موجودات است و هم فراتر از موجودات. با وجود اینکه زندگی همه‌چیز به اوست هیچ‌چیز چون او نیست و او از همه چیز برتر است، او در کابینات نمی‌گنجد و در قید زمان و مکان نیست. او حاضر است زیرا در همه‌چیز محض است به ویژه در روح انسان،<sup>۲</sup> چون این روح خود او بوده که در انسان دمیاده شده است.
- ۶- هرچیزی جز او فانی است.
- ۷- سراسر کابینات آیات اوست؛ اما او خویش را به بندگان مقرّب خود مستقیمتر و شخصاً می‌نمایاند تا هم‌آنان را و هم دیگران را از طریق آنان هدایت کند.
- ۸- او متوجه نمی‌شود، هیچ انسان، هرچند اکمل ناس باشد، نمی‌تواند با اوی برابر شود. بیکرانی دانش و قدرت خدا به مراتب بالاتر از هر آن چیزی است که بشر بدان تواند رسید.
- ۹- او می‌بیند و می‌شنود و سخن می‌گوید و پاسخ می‌دهد و می‌تواند بابندگان خاص خود تماسی بس نزدیک داشته باشد. آدمیان را می‌آزماید، ثواب را اجر، و گناه را کیفر می‌دهد. به عدل و صدق عمل می‌کند اما به-

(۱) وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى... (۱۸۰/۷).

(۲) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۲۱/۵۱).

خواست او نمی‌توان پی‌برد هرچند که او به راههای معین ولا یتغیر (قضا) عمل می‌کند.

۱۰- خدا نور آسمانها و زمین است، دانش او همه‌چیز را در آسمان و زمین فرامی‌گیرد، هیچ‌چیز ازاو پوشیده و کوچکترین حرکتی بیرون از توجه او نیست.

۱۱- چشم سرقادر به رؤیت او نیست.

۱۲- او آغاز و انجام و درون (باطن) و بیرون (ظاهر) است. این است چکیده تصویر خدا بدانسان که در قرآن عرضه شده است: تصویری از تصویرناشدنی و تصوری از تصورنشدنی. جنبه‌های گوناگون این تصویر، اگر تک تک گرفته شود و به مبالغه درآید، ممکن است به هر تصور ممکن از خدا که تا به حال به اندیشه و خیال بشر خطور کرده است منجر گردد، مگر تصوراتی که قرآن با تأکید فراوان آنها را رد کرده است، و از آن جمله‌اند شرك به اشکال گوناگون و تثلیث مسیحیت. و الا خدای اسلام هم شخصی و هم غیرشخصی، هم حاضر در موجودات و هم فراتر از آنهاست. اما آنچه بعدها برسر این تصور در اسلام آمده‌ناشی از این امر بوده است که تنها به یک جنبه از این تصویر نگریسته‌اند و به زیان سایر جنبه‌ها بر روی آن زیاده تأکید کرده‌اند. اغراق در مورد جنبه شخصی خدا منجر به تشبیه-گاه از نوع بس ناهنجار آن - گردید<sup>۱</sup> و تکیه بر جنبه

۱) فی المثل مكتب احمد بن حنبل که هجویری اورا مسئول آراء مشبهه نمی‌داند و می‌گوید: «و آنچه امروز بعضی از مشبهه تعلق بدو کنند آن بر وی افتراضت ←

غیر شخصی منجر به نوعی انتزاع ذهنی گردیده که با «احد» افلوطین یا «برهمن» و دانتا یا «شناخت ناپذیر» اسپنسر که نه به آندیشه درمی‌آید، نه به وهم و نه به حکم، یکسان گردیده است. باتکیه بر آیات جداگانه قرآن می‌توان مبنای «وحدت وجود» یا «تشبیه» یا هرسنخ دیگری از خدا پرستی را پیدا کرد. تنها خصیصه حتمی هر تصوری از خدا که مبتنی بر قرآن باشد، یکتایی اوست به صورتی از صورتها. تا آنجاکه برابر یا شریکی برای او قابل نشویم هر تصوری از خدا را می‌توان راستکیشانه دانست.

مسئله ذات خدا خاطر مسلمانان اولیه را مشغول نمی‌داشت. حدیثی مشهور است که پیامبر (ص) پیروان خویش را از تفکر در ذات خداوند منع کرد. آنان می‌باشند تنها بدرحمت او بیندیشند.<sup>۱</sup> اما برخی از طبایع از سعی در نفوذ به پشت پرده و شناخت نه تنها جلوه بلکه حقیقت و باطن هستی نمی‌توانند خودداری کنند. با مطالعه فلسفه یونان و آیین گنوسی و فلسفه نوافلاطونی تصوّرات مسلمانان دستخوش تغییری تدریجی شد. اما در

و موضوع، و وی از آن جمله بری است و وی را اعتقادی است اندرا اصول دین پسندیده جمله علماء<sup>(۱)</sup> (کشف المحبوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ امیر کبیر، ص ۱۴۵). کتاب مشکوٰة الانوار غزالی نیز نمونه بارزی از تصور کامل‌اً متعالی نسبت به خداوند است، خدایی که نمی‌توان اورا علت مستقیم حرکت افلاک دانست و در نتیجه باید این کار را به کارگزاری سپرده باشد.

۱) حدیث نبوی تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ . مولوی در بیت زیر اشاره به حدیث مذکور دارد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی بعثت کم جوید در ذات خدا (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفترچه‌ارم، بیت ۳۷۰۰)

همه موارد اندیشه‌هایی که از منابع بیگانه جذب شده بود به آیاتی از قرآن که می‌توانست برای آن اندیشه‌ها مبنای مناسبی باشد پیوند زده می‌شد.

نخستین نهضت شایان توجّه در طریق تشکیل تصوّری انتزاعی از خدا در میان معتزله به چشم خورد. قرآن تأکید بسیار بر وحدت خدا کرده بود، اما این وحدت انتزاع عقلانی نبود، این وحدت آنچنان بود که با تکثیر اسماء مغایرتی نداشت. با این‌همه معتزله چنین پنداشتند که وحدت باکثرت سازگار نیست و از این‌رو منکر صفات خدا شدند. اگر صفت صفتی غیر ذات باشد پس به همراه جوهر حاکی از کثرت است، اگر صفت عین ذات باشد چیزی جز ذات واحد نیست. تکثیر صفات با وحدت خدا مانعه‌الجمع است. این به معنای انکار همه صفات و تبدیل خدا به امری انتزاعی محض بود.

مکتب معتزله همچنان رواج داشت تا در نیمة اول قرن نهم میلادی (سوم هجری) که با واکنش نیرومند اهل سنت که از جانب ابوالحسن اشعری<sup>۱</sup> رهبری می‌شد روبرو گشت. اشعری به مخالفت با معتزله، برای خدا صفات قایل شد، بنابر قول او خدا واجب الوجود است «وصفات او در

۱) ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری متولد به سال ۲۶۰ هجری از شاگردان ابوعلی جبائی بود و این جبائی خود نماینده مکتب جدید معتزله در مصر بود. اشعری در حدود چهل سالگی از طریقہ معتزله دست برداشت و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذرانید. مقایسه شود با: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات دد ایران، انتشارات ابن‌سینا، چاپ چهارم، ج ۱، ص ۲۴۰-۰. مترجمان.

وجود خود اوست». علاوه بر این اشعاره کوشیدند تاثیابت کنند که خدا را با آنکه بُعد ندارد می‌توان دید.

پیش از مولوی تفکر در ذات خدا کمتر راهی را ناپیموده باقی گذاشته بود. از عقیده کودکانه تشبيه گرفته تا «احد» لا یوصف افلوطین همه تصورات ممکن به بررسی درآمده بود. برخی کوشیدند تاصفات خارج از ذات خدارا منکر شوند و صفات اورا عین ذاتش بدانند، گروهی دیگر کوشیدند تاباکاستن از تعداد صفات مسئله را ساده کنند. برخی او را با عالم و بعضی با انسان هو هویت (اینهمانی) دادند. دسته‌ای انسان را خدا و گروهی خدا را انسان ساختند، و در هر مورد حقیقت با مبالغه یکطرفه فاسد گشته بود. اسلام در انتظار تلفیقی سالم از «نقل» و «عقل» و «کشف» بود<sup>۱</sup> تا همه جنبه‌های ذهن بشری را راضی سازد. دقیقاً همین تلفیق است که مولوی را شاخص می‌سازد و راز توفیق او در راضی نگاهداشتن همه فقهاء و فلاسفه و عرفاء همین تلفیق است.

قسمت‌های زیر از مثنوی این قول را گواه است:

۱- عقل از معرفت خدا عاجز است، زیرا هر علمی وابسته مقایسه

1) D. B. MacDonald, *Moslem Theology* (London, 1903) p. 120

آنجا که در اشاره بدین سه عامل که چون تاری مشخص برپود تفکرات مذهبی اسلامی تبیه شده‌اند، می‌گوید: «این سه، در بافت ذهنی محمد وجود داشت و تازمان حیاتش در دین او نقش اساسی بازی می‌کرد. هم از رحلت پیغمبر نیز هر چند گاه یکی از این عوامل بنا بر نفوذ فکری متغیر ان زمان بر دو عامل دیگر غلبه می‌کرد. با این حال همواره این سه عامل در جنب یکدیگر موجود بودند.»

و تحدید و تقابل اضداد است، نور از راه مقابله با تاریکی و شادی از راه مقابله بارنج شناخته می‌شود. اما خداکل وجود است و هیچ چیز بیرون از او نیست تا بتوان اورا در مقابله با آن شناخت.<sup>۱</sup>

۲- هر کس بپنداردن که ذات خدارا شناخته خویش را فریفته است و فریب اسماء و صفات را خورده است. اندیشه مخلوق است و مخلوق هرگز با خالق اینهمانی پیدا نمی‌کند، پس چنین عاشقِ خدایی عاشقِ وهم خویش است. اگر گاو و خر خدا تصور می‌کردند تنها اورا به صورت خود تصور می‌کردند، انسانی هم که برای خدا صورتی قابل شود همین حکم را دارد.<sup>۲</sup>

۱) کار بیچون را که کیفیت نهد؟  
این که گفتم هم ضرورت می‌دهد  
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، بیت ۳۱۱)

پس نهانیها به ضد پیدا شود  
چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود  
(همانجا، بیت ۱۱۳۱)

ضد ضد را می‌نماید در صدور  
تا به ضد او را توان پیدا نمود  
(همانجا، بیت ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴)

ذات نبود وهم اسماء و صفات  
حق نزاییدست او لَمْ يُولَدْست  
(همانجا، ابیات ۲۷۵۷ و ۲۷۵۸)

سایه را با آفتاب او چه تاب؟  
(همانجا، دفتر چهارم، بیت ۲۱۱)

پس به ضد نور دانستی تو نور  
نور حق را نیست ضدی در وجود

۲) گر تو هم می‌کند او عشق ذات  
وهم زاییده ز او صاف و حدست

عقل سایه‌ی حق بود حق آفتاب

۳- هر آنچه که دراندیشه بگنجد فانی است، بنا بر این خدا آن است

که در اندیشه نمی گنجد.<sup>۱</sup>

۴- خدا نه حاضر در موجودات است و نه فراتر از موجودات و نه چیزی در میان این دو، «چون» و «چرا» برنمی تابد. دراندیشه نمی گنجد، چون مثل علت قرین به معلول نیست.<sup>۲</sup>

۵- خدا برادر غم، کاسته نمی شود و از درد انسان غمگین نمی گردد. درست است که رحمن و رحیم است اما رحمتش چون رحم بشری نیست زیرا طبیعت رحم بشری غم است. فقط اثر رحمت وصف ناپذیر او را می توان دید، اما ماهیت این صفت به فهم در نمی آید. پس همه کمالاتی

در حقیقت آن نظر در ذات نیست  
صد هزاران پرده آمد تا الله  
وهم او آنست کان خود عین هوست  
(همانجا، ابیات ۳۷۰۳-۳۷۰۱)

پس بدیدی گاو و خر الله را  
(همانجا، دفتر دوم، بیت ۶۵)

آنکه دراندیشه ناید آن خدمت  
(همانجا، بیت ۳۱۰۷)

بلکه بیچون و چگونه و اعتلال  
زنده ایم از لطفت ای نیکو صفات  
نمی به معلولی قرین چون علتی  
(همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۰)

آنکه در ذاتش تفکر کرد نیست  
هست آن پندار او، زیرا به راه  
هربکی در پرده موصول خوست  
→

گر بدیدی حس حیوان شاه را

(۱) هرچه اندیشه پذیرای فناست

(۲) متصل نی، منفصل نی، ای کمال  
ماهیانیم و تو دریایی حیات  
تو نگنجی در کنار فکرتی

که به او نسبت می‌دهیم تنها از راه آثار و شواهد برمای معلوم می‌شود.<sup>۱</sup>

۶- اگر اورا دریای حیات بخوانیم پا حیات دریاها، این قیاس چندان روشنگر نیست. بهتر است بگوییم خدا آن است که هم این و هم آن از اوست و هر هسته‌ای از حیات در قیاس با هستی او پوسته‌ای بیش نیست.

این جمله اگر همه آن‌چیزی باشد که بتوان در مورد خدا گفت باز به انتزاعی محض می‌رسد نه به خدا. و این به معنی نوعی نیهیلیسم (هیچ‌گرایی) تعقلی و مذهبی است که نظیر آن را در دستگاه «ودانتا» که دارای انسجام منطقی است می‌یابیم که به هیچ هیچ و سکوت پایان می‌پذیرد. پس این خداشناسی منفی را مولوی با منضم ساختن عناصر مثبت توازن بخشید تا برداشت شخصی از خدا میسر گردد. حال ببینیم که چگونه این مهم را انجام داده است.

هر کسی می‌کوشد تا خدای ناشناخته را تعریف کند. فیلسوف تعریفی می‌دهد و باحت قول اورا جرح می‌کند و سومی منکر هردو می‌شود. هر کسی راه وصول به اورا چنان وصف می‌کند که گویی خود از آنجاست.

---

یا ز درد سوزشت پر غم شود  
که مزاج رحمِ آدم غم بود  
رحمت حق از غم و غصه است پاک  
ناید اندر وهم از وی جز اثر  
لیک کی داند جز او ما هیتش؟  
کس نداند جز به آثار و مثال  
(همانجا، ایيات ۳۶۳۱-۳۶۳۶)

۱) ای عجب از سوزشت او کم شود  
رحمتش نه رحمت آدم بود  
رحمت مخلوق باشد غصه ناک  
رحمت بیچون چنین دان ای پدر  
ظاهرست آثار و میوه‌ی رحمتش  
هیچ ماهیات او صاف کمال

نه این تمامی حقیقت است و نه همه آنان تماماً برخطایند: حق و باطل بالضروره بهم مربوطاند.<sup>۱</sup>

مولوی معرفت انسان را بخدا بهترین وجه با آوردن داستان

پیل چنین تصویر می‌کند:

عرضه را آورده بودنش هنود  
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
اندر آن تاریکیش کف می‌بسود  
گفت همچون ناودانست این نهاد  
آن برو چون بادبیزن شد پدید  
گفت شکل پیل دیدم چون عمود  
گفت خوداین پیل چون تختی بُدست  
فهم آن می‌کرد هرجا می‌شنید  
آن یکی دالش لقب داد این الف

پیل اندر خانه تاریک بود  
از برای دیدنش مردم بسی  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود  
آن یکی راکف به خرطوم او فتاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن یکی راکف چو بر پایش بسود  
آن یکی بر پشت او بنهاد دست  
همچنین هریک به جزوی که رسید  
از نظرگاه گفتشان شد مختلف

می‌کند موصوف غیبی را صفت  
باخشی مر گفت او را کرده جرح  
(همانجا، دفتر دوم، آیات ۲۹۲۳ و ۲۹۲۴)

تا گمان آید که ایشان زان دهند  
نی به کلی گمرهانند این رمه  
قلب را ابله به بوی زر خرید  
(همانجا، آیات ۲۹۲۸-۲۹۲۶)

و آنکه گوید جمله باطل، او شقیست  
(همانجا، بیت ۲۹۴۲)

۱) همچنانکه هر کسی در معرفت  
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح

هریک از ره این نشانها زان دهند  
این حقیقت دان نه حقند این همه  
زانکه بی حق باطلی ناید پدید

آنکه گوید جمله حقند، احتمیست

اختلاف از گفتشان بیرون شدی  
نیست کف را برهمه‌ی او دسترس  
کف بهل وز دیده دریا نگر  
کف همی بینی و دریا نی، عجب  
تیره چشمیم و در آب روشنیم  
آب را دیدی، نگر در آب آب  
روح را روحیست کو می‌خواندش...<sup>۱</sup>

در کف هر کس اگر شمعی بُندی  
چشم حس همچون کف دستست و بس  
چشم دریا دیگرست و کف دگر  
جنبیش کفها ز دریا روز و شب  
ما چو کشتیها بهم بر می‌زنیم  
ای تو در کشتی تن رفته به خواب  
آب را آبیست کو می‌راندش

بدین‌سان افراد با این یا آن جنبه از ذات‌الهی تماس پیدامی‌کنند و آن راحقیقت مطلق می‌شمارند. چنین است ماهیت قیاسهای انسان در مورد ذات و صفات خدا. از این‌رو ایمان واقعی در این اعتقاد است که هر چند بشر نمی‌تواند بر ذات خدا معرفت کامل پیدا کند، و صفات انسانی و شخصی را حتی اگر به درجه کمال بیحد رسیده باشند از راه عقل و فهم نمی‌توان به خدا نسبت داد، با این‌همه این قیاسها بتمامی باطل نیست، «اینها پرتوهای شکسته تواند، و تو ای سور من، بیش از همه آنها بیسی».

هیچ‌کس نمی‌تواند بی‌صورت را جز به صورتها بی‌تصوّر کند. آنان که نمی‌توانند از این صورتها فراتر روند، خود را می‌آزارند و از حقیقت محجوب‌اند. اما آنکه بتواند از این صورتها فراتر رود و به بی‌صورت برسد و به این صور همان ارزشی را بدهد که شایسته آنند از آنها در تعب

(۱) همانجا، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹ به بعد.

نیست.<sup>۱</sup> خلق، صورتها و آنگاه فراتر رفتن از آنها سیری است کمالی که انسان در پرتو آن می‌تواند به خدا نزدیک شود.

از این رو مولوی بیش از هر شاعر و نویسنده اسلامی تمثیل به کار برده لیکن فرق میان **مِثُل** و مثال که غزالی آن را به روشنی بیان نموده به کرات در سخن مولوی یاد شده است. در عالم ظاهر هیچ **مِثُلی** برای خدا یا حقایق **الهی** نمی‌توان یافت اما مثال **مُجاز** و لازم است. هنگامی که خدا به نور تشبیه می‌شود یا بهشت را باغی وصف می‌کنند این **مِثُل** نیست بلکه مثال است. بنابراین خدا وجودی انتزاعی و مطلقاً بی‌صفات نیست که جاودانه در پس عوالمی ساکن نشسته باشد. بنابه قول مولوی او فعالترین هستی است و فعالانه دوست دارد، هر روز به چیزی تازه مشغول است،<sup>۲</sup> فرمانروای کائنات نمی‌تواند عاطل بنشیند. او حرکت را

- |   |   |   |   |  |  |
|---|---|---|---|--|--|
| ۱) از قدحهای صور بگذر مایست<br>(همانجا، دفتر ششم، بیت ۳۷۰۸) | باده در جامست لیک از جام نیست<br>همچنان کز آتشی زادست دود<br>(همانجا، بیت ۳۷۱۲) | صورت از بیصورت آیددر وجود<br>صورت اندر دست او چون آلتست<br>(همانجا، بیت ۳۷۴۲) | فاعل مطلق یعنی بی‌صورت است<br>پس چرا در نفی صاحب نعمتند<br>(همانجا، بیت ۳۷۳۷) | این صور چون بندۀ بیصورتند<br>ظن مبر صورت به تشبیهش مجو<br>(همانجا، بیت ۳۷۴۸) | چون صور بندۀ است بر بزدان مگو<br>اشاره است به : <b>گُلٌ يَوْمٌ هُوَ فِي شَأْنٍ</b> . |
|---|---|---|---|--|--|

دوست دارد، از این رو حتی کوشش بیهوده از انفعال محض بهتر است.<sup>۱</sup> مولوی ترک فعل را که معمولاً از عرفان جدا نمی‌دانند مؤکداً رد می‌کند. خدا والاترین صفات را که حیات و قدرت و علم و عشق باشد داراست. به عقل، ماهیت این صفات را نمی‌توان دریافت اما «ثمره آن را می‌توان دید». از آنجا که خدای مولوی احده انتزاعی نیست بقا و فنا در او به معنی محو گشتن قطره‌ای در دریا نیست. او بیشتر معتقد به تَخَلَّقُوا بِالْخُلُاقِ - اللَّهُ أَسْتَ وَاعْتَقَادَ دَارَدَكَه در نهایت امر اتصاف به صفات خدا بدون نفی ذات است.<sup>۲</sup>

آن کسان که این جهان بگذشته‌اند «لا» نیندو در صفات آغشته‌اند

از این پس به بررسی دقیق آیین یک‌بُنی تصوف یا وحدت وجود می‌پردازیم، زیرا از میان همه آراء راجع به خدا، آن نظریه‌ای که عموماً پانتئیسم (وحدة وجود) خوانده شده با مابعدالطبیعته صوفیان پیوندی نزدیکتر دارد. بسیاری بر آنند که مولوی پانتئیست است. نیکلسون اذعان

۱) کوشش بیهوده به از خفتگی.

۲) در مورد مولوی این نکته شایان توجه است که در مثالهای متعددش به منظور تعریف اتحاد غائی انسان و خدا همواره راهی را بر می‌گزیند تا از آن راه به این نتیجه برسد که حتی در فنا محسن هم حفظ شخصیت متصور است. مثال ستار گان که در نور آفتاب با مدادی محو می‌گردند خود یکی از تصاویر متعددی است که از این نظر به دست می‌دهد. مولوی هیچگاه سخن از قطره‌ای که در دریا محو شود به میان نمی‌آورد.

کرده است که در هنگام ترجمة چند غزل از دیوان شمس، یعنی آنگاه که با تصوف آشنایی کمتری داشته، بدین عقیده بوده است، لیکن آشنایی بیشتر با تصوّف وی را متقاعد ساخته که نظر صوفیان از جمله مولوی با اعتقاد به خدایی شخصی پیوند تمام دارد.<sup>۱)</sup>

1) R. A. Nicholson, *Idea of Personality in Sufism*  
 (تصوّر شخصیت در تصوّف) Cambridge University Press.

## ۱۰. وحدت وجود صوفی

در نوشته‌های راجع به تصوف عموماً به این اظهار مبهم و کلّی بر می‌خوریم که تصوف آیین فکری پانثیستی (وحدة وجودی) است. اما مطالعه دقیق‌تر موضوع روشن می‌سازد که تعبیر عام تصوف برعهانی مابعد‌طبیعی و اخلاقی چندان متنوعی اطلاق می‌شود که هر نظری ممکن است درباره یکی از نمایندگان آن (تصوف) صادق باشد لیکن هیچ حکمی درباره همه نمایندگان آن نمی‌تواند درست باشد. خود جهان اسلام هیچ‌گاه تصوف را جزو هیچیک از مذاهب طبقه‌بندی نکرده است و این امر روشن می‌کند که چرا تصوف را به‌چشم مکتبی خاص با حدود و ثغور معین نمی‌نگرند تا آن را از اسلام راستکیشانه یا هر نظام مابعد‌طبیعی دیگری متمایز سازند. با این‌همه، این امر که آن را عموماً پانثیستی خوانده‌اند باید وجهی داشته باشد.

وقتی از خود می‌پرسیم «پانثیسم» چیست؟ معمولاً به این پاسخ می‌رسیم که پانثیسم آیینی فکری است قابل به‌اینکه همه‌چیز خداست یا «همه» خداست درست همان چیزی که در اصطلاح صوفیان فارسی‌زبان همه اوست<sup>۱</sup> آمده است. لیکن معادل عربی این اصطلاح یعنی وحدت وجود

<sup>۱</sup>) عبدالرحمن جامی، لوایح، چاپ لاہور، ۱۳۳۵ هجری، ص: ۱۶

به مابعد الطبیعه آغشته است و به طریق فلسفی همان معنی ساده را بیان می‌کند. به بررسی این مسئله که آیا «پانتئیسم» به تعریف فوق مفهوم محصلی است، نیازی نیست. زیرا مفهوم خدا تنها به عنوان تصوّری نسبی و در ارتباط با جهان حاصل شدنی است. از این‌رو این قول که «همه‌خداست»، واجد تناقض است.<sup>۱</sup> لیکن اگر به جای «همه» «احد» یا «مطلق» بگذاریم منطقی‌تر است، از این‌رو باید اذعان کرد که لفظ و تعبیر عربی، این آیین فکری را دقیق‌تر از معادل فارسی‌ش توصیف می‌کند. واضح است که هر نظر محصلی در باب «حقیقت‌الحقایق» را، ماهیت آن هرچه می‌خواهد باشد، اگر تنها قابل به «وحدت حقیقت‌الحقایق» باشد، می‌توان وحدت وجودی خواند. حتی بیشتر آیینهای فکری را که آشکارا منکر خدا هستند می‌توان با پانتئیسم این‌همانی داد، و این مؤید اظهار نظر شوخ‌طبعانه شوپنهاور است که پانتئیسم شعر آتشیسم (خدانشناسی) است. آیین یک بُنی (مونیسم) اخلاقی‌فیخته، پان‌لوژیسم Pan-Logism (این‌عقیده که هرچه واقعی است تماماً معقول است) هگل، آیین «جوهر یگانه»‌ی اسپینوزا و عقایدی دیگر از این قبیل، تا آنجا که یک بُنی هستند پانتئیستی‌اند. پس صریف کشف یا اظهار این معنی که تصوّف پانتئیستی است چیزی برداش‌ما نسبت به نظری که در باب «حقیقت‌الحقایق واحد»

→

همسایه و همنشین و همراه همه اوست در دلچِگدا و اطلسِ شده‌ههه اوست در انجمِن فرق و نهانخانه جمع باشه همه اوست ثم بالله همه اوست ۱) چون‌چیزی نمی‌ماند که خدا را در ارتباط با آن تصور کنیم. — مترجمان.

دارد نمی‌افزاید.

آیا قرآن مبنایی برای نوعی از انواع وحدت وجود به دست می‌دهد؟ قرآن روی هم رفته، به سادگی قائل به وجود خداست. خدای خالق غیر از مخلوق خویش است. کابینات و دستگاه آفرینش جدا از خدا دارای وجود واقعی‌اند. دستگاه آفرینش وهم یانمایشی عبث نیست، بل واقعیتی جدی است. از هیچ یانیستی به‌هستی‌آمده، وجود ممکن او در ید قدرت خداست که می‌تواند آن را به‌همان دیار عدم بفرستد. اما فکر مذهبی چنانکه تاریخ آن نشان می‌دهد کمتر بر روی این نظر ساده‌دلانه قرار گرفته است. یکتاپرستی چون پروردۀ شد و عمق بیشتری یافت به تدریج و با مداومت به این معنی رسید که چون هر آنچه موجود است به خدا موجود است، پس در خدا موجود است وجود تا آنجا که واقعی است چیزی جز خود خدا نیست. این معنی که یکتاپرستی قرآن به حکم ضرورت منطقی ذاتی خود به نوعی وحدت وجود می‌انجامد، از برخی از آبات آن بخوبی برمی‌آید. ما این سیر تدریجی را می‌توانیم نشان دهیم. خدای متعال، که در آغاز چنین تصور می‌شد که بیرون از دستگاه آفرینش حامی و مدیر آن و عالم بر آن است، رفته رفته نزدیکتر و نزدیکتر می‌آید، و به انسان از رگ‌گردنش نزدیکتر می‌شود و با برخی از افعال وی این‌همانی‌پیدامی کند، آنگاه (بی آنکه جهت داشته باشد، چون همه جهات را فرا می‌گیرد) نور السّمواتِ و الْأَرْضِ می‌شود و سرانجام در همه‌جا و همه وقت حی و حاضر می‌گردد: که هم اول است و هم آخر وهم ظاهر است و هم باطن، و

همه چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجلال و اُلاکُرام باقی.<sup>۱</sup> اگر این عقیده را وحدت وجود بخوانیم، باید اذعان کنیم که هر دین یکتاپرستی؛ اگر درموضع تشبیه نایست و باصدق وفاداری از سائقه درونی خود پیروی نماید، به مفهوم الوهیتی همه گیر و شامل می‌رسد که «ما در آن زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم و هستی داریم». این خدا پرستی را «کراوس»<sup>۲</sup> پانتئیسم Pantheism خوانده است تا آن را از

۱) فَإِنَّمَا تُوَلِّهَا فَشَمَّ وَجْهَهُ اللَّهِ (قرآن کریم ، ۱۱۵/۲)، هرجا که روی آرید آنجاست دیدار؛ وَ نَجْنُ أَقْرَبُ الَّيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱۶/۵۰)، ما نزدیکتریم به او از رگ جان؛ أَنَّ اللَّهَ يَحْوِلُ بَيْنَ الْمَرْءَ وَ قَلْبِهِ (۲۴/۸)، که خدای (به حال گردانی و کارگردش) میان مرد و دل اوست؛ وَ مَا رَمَيْتَ أَذْرَمَيْتَ وَ لِكِنَ اللَّهَ رَمَيْ (۱۷/۸)، ونه تو انداختی آنکه که انداختی ولکن خدای انداخت؛ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (۳۵/۲۴)، اته است روش دارنده آسمانها و زمین؛ هُوَ الْأَوَّلُ والآخر والظاهر والباطن (۳/۵۷)، اوست آن پیشین و پسین و آشکارا و نهان؛ أَنَّ رَبِّيْ قَرِيبٌ مُجِيبٌ (۱۱/۶۱)، خداوند من نزدیک است پاسخ‌کننده؛ فَانَّى قَرِيبٌ (۱۸۶/۲)، من نزدیکم؛ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (۸۸/۲۸)، نیست هیچ خدایی مگر او هر چیز نیست شدنی است مگر که خدای است با آن وجه باقی.

۲) Krause (۱۷۸۱-۱۸۳۲)، شاگرد و مرید شلینگ Schelling، می‌کوشد ذهن گرایی پانتئیستی را با مستله شخصیت الهی تلفیق کند. حاصل کوشش او ←

پک سو از خدا پرستی ساده‌لوحانه و از سوی دیگر از یک بُشی مطلق متمایز کرده باشد. قبول عام این اصطلاح در فلسفه جدید دین نشان می‌دهد که برای جدا ساختن این فلسفه از دو قطب افراطی و تفریطی واقعاً بدان نیاز بوده است.

در تاریخ تصوف این هرسه نوع دیده می‌شود. تصوف که در آغاز کار بیشتر به صورت زهد در می‌آمد چیزی نبود جز کوششی رنج آور برای تزکیه نفس، پرهیز از گناه از خوف خدا، ترک دنیا که منبع پایان-نایدیر و ساووس شیطانی است، توکل به خدایی که مرغان را بی‌آنکه دانه بکارند روزی می‌رساند و بر تن سوسن بی‌آنکه نخ بر پرسد جامه می‌پوشاند. لیکن در این مرحله از تصوف گرچه خدا تنها مظاهر قهر و رحمت است با این حال در او مایه‌هایی نهفتند است که می‌بایستی پروردۀ شود و سرانجام به صورت پانتئیسم در آید. پیش از هر چیز تأکید «وحدت»، «کثرت» را به رنگ محوی در می‌آورد و آن را از عالم وجود نفی می‌کند. و با تأکید بر واقعیت داشتن «کثرت» برای «وحدت» تنها این واقعیت به جای می‌ماند که ذاتاً رشته پیوند «کثرت» است و بیرون از کثرت وجود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. به حق گفته‌اند که تأکید بیش از اندازه غرب بر

→

نظیر و شبیه ما بعد الطبیعة مولوی است. او هم خدا را *Wesen* می‌خواند که معادل دقیق وجود است. علاوه بر این، پایه تصور او مانند مولوی قیاس با ارگانیسم (دستگاه حیاتی) *Gliedbau* بود و عالم را به منزله ارگانیسم الهی، *Wesengliedbau* تلقی می‌کرد.

*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828.

واقعیت کاینات، موجب شده است که جا دادن خدا در عالم دشوار گردد، و غوطه ور شدن شرق در آندیشه واقعیت داشتن خدا موجب شده است که قبول واقعیت کاینات و موجودات، بیرون از ذات خدا مشکل شود. بنا بر این تأکید بر قدرت مطلقه خداوند از همان آغاز در اسلام انگیزه‌ای برای سوق در راه وحدت وجود گردید. از این دیدگاه هر تلاشی، از جمله مجاهدت روحانی، استقلال خودرا از دست می‌دهد چون منبع اعمال خیر مخلوق در واقع اراده خالق است: **فَلَاتَرْكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**<sup>۱</sup>. - خویشتن بیگناه مدانید و مخوانید، الله داناتر است بر آنکه می‌پرهیزد از ناپسند.

در دروان متقدم تصوف، حرکتی برای دوری از دنیا و نزدیکی به خدا مشاهده می‌کنیم که انگیزه‌اش در آغاز خوف بود و سپس به فرمان عشق و سائقه معرفت نفس درآمد. در حسن بصری<sup>۲</sup>، مالک دینار<sup>۳</sup>، و فضیل عیاض<sup>۴</sup> انگیزه دیگری جز فرار از دنیا و توکل به خدا نمی‌توان باز شناخت. اما در رابعه<sup>۵</sup> انگیزه عشق به خدا به خاطر خدا و نه به امید پاداش یا از

(۱) قرآن کریم، ۳۲/۵۳

(۲) حسن بصری (ابوسعید حسن بن یسار) از زاهدان بر جسته صدر اسلام، متولد به سال ۲۱ هق و متوفی به سال ۱۱۰ هق. - مترجمان.

(۳) مالک دینار (ابویحیی مالک بن دینار) از محدثان مشهور، اهل بصره، متوفی به سال ۱۳۱ هق. - مترجمان.

(۴) فضیل عیاض (ملقب به شیخ الحرم) محدث مشهور، متولد به سال ۱۰۵ هق و متوفی به سال ۱۸۷ هق در مکه. - مترجمان.

(۵) رابعة عدویه، دختر اسماعیل عدوی القیسی (مکنی به آم الخیر) متوفی ←

ترس کیفر بارز است. این عشق نیز، که صرفاً متوجه خدا بود، نخست جهان را خوار شمرد و سپس آن را نفی کرد و تنها عاشق و معشوق را باقی گذاشت و هنگامی که عاشق در معشوق فنا شد فقط خدا به جای ماند. در عشق رابعه عاشق و معشوق هنوز واقعیتها بی ممتاز از یکدیگرند، لیکن اندکی بعد بایزید ظهور کرد که نخستین گام بلند را به سوی هو هویت نهایی عابد و معبد یا عالم و معلوم و یا عاشق و معشوق برداشت. او نخستین کسی بود که از فنا عبارت کرد، مفهومی که در ادوار بعدی تصوّف نقشی عظیم ایفا کرد. بایزید مدتها پیش از حلاج هو هویت خویش را با خدا اظهار کرد و گفت: *إِنَّمَا أَنْتَ إِلَّا أَنْتَ فَاعْبُدْنَا* (همانا من خدامی خدایی جز من نیست پس مرا بپرستید) عبارتی که اگر محمد به زبان می‌آورد کفر محض می‌نمود، اما عارفان دوره‌های بعد حتی آنها که از همه معتدلتر بودند کوشیدند که این قول را با فلسفه هو هویت خود ترجمه کنند. همچنین در بایزید جذبه به صورت نوعی تماس با خداوند در می‌آید که فراتر از تخلّق به اخلاق خداوند و عبادت و معرفت اوست. وی به توکّل تنها راضی نیست. به زاهد گوشنه نشینی گفت: «توکل رها کن.» شیخ (بایزید) مردی را دید که می‌گفت: «عجب دارم از کسی که اورا داند و اطاعت نکند.» شیخ گفت: «عجب دارم از کسی که اورا داند و طاعت نکند» یعنی عجب بود که بر جای بماند. یعنی معرفت خدا فردانیت عارف یا عابد را ببرد. سخنی دیگر به بایزید نسبت می‌دهند که لحن «ودایی» دارد

→  
به سال ۱۳۵ هـ در بیت المقدس. – مترجمان.

ومعادل است با *aham Brah� asi* (من برمها هستم) یا *tat tvam asi* (تو آنی). می گوید: از خدایی به خدای دیگر رفتم «تا ندا کردن از من در من که ای تو من!» یعنی به مقام فناه فی الله رسیدم. چنین اظهاراتی مبین آن است که خدا پرستی ساده به تعالی رسیده و نفس بشری چون به تعالی خویش پی برده با خدا اینهمانی یافته است. بایزید در مورد دیگر می گوید: «من چون بحری ژرفم که نه آغازی دارم و نه پایانی». کسی از او پرسید: عرش چیست؟ پاسخ داد: من. گفت: کرسی چیست؟ گفت: من. و به همین سان درباره لوح و قلم چون سؤال کرد، جواب داد: من. و این چنین با پیامبران و فرشتگان هو هویت یافت و چون سؤال کننده را متعجب دید توضیح داد که «هر آن کس در حق فانی شود و به حقیقت برسد او خود همه حق شود. چون اونماند، خداست که خویشن را در خویش می بیند.»

تقریباً در پایان قرن سوم هجری بود که زهد اسلامی به مرحله تأمل در رابطه میان متناهی و نامتناهی رسید و عبادت خدا به مرحله در هم شکستن حدود فردانیت مسکین انسانی درآمد تا با وجود متعالی مطلق اینهمانی یابد. پس از آن برخی از شطحيات عارفان چون به صورت دستگاه مابعد الطبيعه به عبارت درآمد، چیزی جز خدا نماند که همه دراو و او در همه است.<sup>۱</sup> صوفیان با وجود اختلاف عقیده در مسائل گوناگون، یک حقیقت را مسلم می دانند و آن اینکه: حقیقت وجود خداست وجود حقیقی با خدا

۱) هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیاء همه در وی و وی در همه نیز (جامی: لوایح، چاپ لاہور، ص ۲۳)

مولوی در این باب می گوید: دردو عالم غیریزدان نیست کس.

بکی است. صوفیه از راه تأویل، کلمه لاَلَّهُ أَلَّا إِلَهٌ را به لاموجودِ الْإِلَّهُ تبدیل کردند و گاه به آن عبارت لَمُؤْثِرٌ فِي الْوُجُودِ إِلَّهٌ را افزودند. می‌گویند که بکی از صوفیان مریدان خود را از گفتن اللہُ اکبر منع کرد زیرا گفتن آن متضمن مقایسه است و حال آنکه در حقیقت چیزی بیرون از خدا نیست تابتوان آن را با خدا مقایسه کرد.

(۱) شعر عرفانی فارسی عموماً پک بنی است و هستی لایتناهی را دریای وجود می‌داند که امواج پدیده‌ها از آن بر می‌خیزند و بدان باز می‌گردد و وجود عدمشان یکسان است. آنان که براین سخن از مطلق بیش از آنچه باید تکیه کرده‌اند، سرانجام منکر شخصیت خدا و انسان شده‌اند. برخی از شاعران فارسی‌گو که یا جداً صوفی بوده‌اند و یا از تصوّف که عقیده‌ای مطبوع و باب روزبود طرفداری می‌کرده‌اند، وظیفه خود دانستند که با تمثیلهایی کثرت را نفی و این وحدت ساده را اعلام کنند. فرید الدین عطّار توحید را اسقاط اضافات<sup>۱</sup> تعریف می‌کند. این تعریف که بر نفی نسبتها دلالت ضمیمنی دارد جایی برای واقعیت داشتن نسبتهای شخصی در دل مطلق باقی نمی‌گذارد.

ابیات ذیل شاهد این برداشت اوست:

آب در بحر بیکران آبست و رکنی در سبو همان آبست<sup>۲</sup>

۱) اسرادنامه، تصحیح دکتر مید صادق گوهرین، صفحه‌ی علیشاه، ۱۳۳۸، ص ۴۰.

۲) مقایسه کنید با: شعرالعجم، تألیف شبی نعمانی، ترجمه فخر داعی کیلانی،

و آنگاه نتیجه می‌گیرد که:

لیک غیر خدای عزوجلال نیست موجود نزد اهل کمال

در چنین نظریه‌ای زندگی و مرگ معنی و مفهومی بیشتر از حضور  
سایه و غیبت آفتاب ندارد.

ازمود وحیات چند پرسی ازمن خورشید به روزنی درافتاد و برفت

رابطه میان وحدت و کثرت در ابیات ذیل به خوبی تصویر شده است:  
در عالم اگر هزار بینند یکیست لیک آنان را کامل یقینند یکیست  
اجزای کتاب مختلف می‌آید کل را چو بگردند و بینند یکیست<sup>۱</sup>

(۲) همه اعداد تکرار عدد یک‌اند، یعنی دو از دو یک حاصل شده  
و سه سه بار یک است، و قس‌علی‌هذا. کثرت تکرار وحدت است.  
این محض وحدت است به تکرار آمده.

(۳) خدا روح جسم جهان است، حیاتی واحد در همه اعضاساری است.  
ای از تو حقیقت تو بس ناپیدا با آنکه تویی ز هرچه پیدا، پیدا  
توحید طلب عین همه اشیا شو چون جان که شده در همه اعضا پیدا

۱) مقایسه کنید با شعرالعجم، ج ۵، ص ۱۳۲. غالب، شاعر معروف پارسی گوی

ارواح و ملائکه حواس این تن  
توحید همینست دگرها همه فن

حق جان جهانست وجهان جمله بدن  
افلاک و عناصر و موالید اعضا

(۴) همچنانکه نقطه‌ای نورانی، در گردش، به نظر دایره می‌آید،  
دایره‌ای که واقعی پنداشته می‌شود و همی است، و در حقیقت این دایره حاصل  
دوران یک نقطه است.

سخن‌یکیست ولی در نظر ز سرعت سیر کند چو شعله جو الله نقطه پرگاری

(۵) با پی بردن به این معنی که مثال آب در اقیانوس و آب در کوزه  
وافي به مقصود نیست از آن جهت که جنس کوزه با جنس آب مغایر است،

→ هند که در قرن نوزدهم میلادی (قرن سیزدهم هجری) می‌زیسته است، در این  
معنی گوید:

عالم که تو چیز دیگری می‌دانی      ذاتیست بسیط منبسط دیگر هیچ  
۱) اغلب شاعران متصوف در بیان چگونگی تبدیل کثرت به وحدت و موهوم  
بودن کثرت حرکت دورانی سریع، اخکررا که به ظاهر تبدیل به دایره می‌گردد  
به عنوان مثال ذکر کرده‌اند. این مثال احتمالاً منشایی هندی دارد زیرا وحدت  
«ودانتا» Vedanta نیز با چنین مثالی نمایانده شده است. «ودانتا» در این باب  
مثال دیگری دارد که: ماه در آسمان فقط یکی است اما اگر تصویرش را در  
دریای موج و متلاطمی بنگریم چندین صورت از آن خواهیم دید. میرزا  
عبدالقدار بیدل از مضمون دیگری استفاده کرده است که:

صورت وهمی به هستی متهم داریم ما  
(دیوان، چاپ ناوالکیشور، لکنهو)

چون حباب آینه بر طاق عدم داریم ما

مثال دیگری آورده‌اند که این ایراد برآن وارد نیست - و آن مثال رشته نخ است و گرهای نخ، چون گرهها برغم کثرت ظاهری چیزی جز همان نخ نیستند:

صدبار اگر گره زنی رشته یکبست

(۶) اگر کسی یکی را دو بینند می‌گویند احوال است. چشم دو بین در میان وحدت گرايان کنابه است از ماهیت وهمی ثنویت.

(۷) مثال موج واقیانوس، یا تشبیه فردانیت به حبابِ روی موج، یکی از رایجترین مثالهای وحدت گرايان است.

گهردو کَوْن موج برآند صدهزار جمله یکبست لیک به صدبار آمده<sup>۱</sup>

(۸) تمثیل رایج دیگر تمثیل نور و سایه است، که وجود ظاهری چون سایه واقعیتی منفی دارد.

اصل نزدیک و اصل دور یکبست<sup>۲</sup> ماهمه سایه‌ایم و نور یکبست

۱) شبی نعمانی، شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، ج ۵، ص ۱۱۶.

۲) مقایسه کنید با تشبیه وجود ظاهری در مولوی به سایه گذرای مرغی پران که بر روی زمین می‌افتد. این مضمون بسیار شبیه است به تمثیل غارا فلاطون و ممکن است اصلش همان باشد. فلاطون می‌گوید فرض کنیم که مردی در غاری پشت بر روزن آن به گونه‌ای ایستاده باشد که فقط بتواند دیوار مقابل روزن را بنگرد و در این حالت هر چیزی از برابر روزن غار بگزند و سایه‌اش بر دیوار غار افتاد آن مرد سایه را می‌بیند و گمان می‌برد که واقعیت است و

می‌توان گفت که اندیشه غالب در شعر عرفانی فارسی اندیشه وحدت- گرایی است. شاعرانی چون مغربی و سحابی این مضمون را به هزار ان گونه تکرار کرده و کار را بدانجا رسانیده‌اند که نه برای فردانیست‌جا هست و نه برای شخصیت نه برای اخلاقیات و نه برای مذهب. مثلارباعی زیررا که از سحابی است به‌زحمت می‌توان از وحدت گرایی منکر وجود خدا و مادی بازشناخت:

عالم به خروش لاله الا هوست	غافل به گمان که دشمنست او یا دوست
دریا به وجود خویش موجی دارد	حس پندار دکه این کشاکش با اوست

معنی این شعر به‌سادگی این است که عالم، یعنی دریای وجود، را با ارزش‌های وهمی و کوشش‌های خیالی بشرکاری نیست.

پس از سنایی و اصفهانی<sup>۱</sup> بزرگترین شارح آیین یک بنی فرید الدین عطّار<sup>۲</sup> است، همان شاعر در دمندی که مولوی او و سنایی را

حال آنکه واقعیت در پشت سر او قرار دارد. تشبیه جهان به رویا یا واقعیت سایه صفت یکی از شایعترین مضمونهای ادبیات عرفانی است. تنسن Tennyson می‌گوید: کلمات، که خود سایه‌هایی از جهان سایه‌گون‌اند.

۱) یکی از بزرگترین طرفداران وحدت وجود که به سال ۵۳۶ هق، یعنی فقط ۱۰ سال پس از سنایی درگذشت. سنایی نخستین شاعر پارسی‌گوی صوفی است که حدیقه‌اش سرمشق هشتوی مولوی گردید. ایاتی که در بالا آورده شد از مشنوی معروف او به نام جام جم است. (متelman: سال وفات جمال الدین محمدبن عبدالرزاق اصفهانی ۵۸۸ هق است نه ۵۳۶ هق).

۲) شیخ فرید الدین محمدبن ابراهیم عطار نیشابوری متولد به سال ۵۱۳ هق

پیشوان خود دانسته است و درباره آنها می‌گوید:  
عطّار روح بود و سنایی دوچشم او ما از پی سنایی و عطّار آمدیم

درجای دیگر مولوی عطّار را به عنوان کسی که در قلمرو عشق بیشتر  
از وی سیر کرده است وصف می‌کند:  
ما هنوز اندرخم یک کوچه‌ایم هفت شهر عشق را عطّار گشت

اما دستاورد مولوی و عقیده کسانی که پس از وی آمده‌اند وضع  
را دگرگون ساخته و به اجماع<sup>۱</sup> مقام اول را در میان عارفان اسلامی به  
مولوی داده است. اندیشه غالب عطّار یک بُنی و عرفان وابسته بدان  
است، یعنی هوهیت روح انسانی و الهی. او در قصيدة معروفش پس از  
بر شمردن تعدادی از پدیده‌ها به عنوان آنکه چیزی جز جلوه‌های ذات الهی  
نیستند جسورانه می‌گوید:

هر که از وی نزد آنا الحق<sup>۲</sup> اسر او بود از جماعت کفتار

→  
(۱۱۱۹/۱۱۲۰) در کدکن (وبه قولی در شادیاخ)، دهکده‌ای در نزدیکی  
نیشابور، دومین شاعر بزرگ صوفی است که از پی سنایی آمده و پیشو و جلال-  
الدین محمد مولوی گردیده، آثار منظوم او مشتمل است بر دیوان غزلیات و  
قصاید و چند مثنوی که مشهورترین آنها منطق الطیور و پندنامه است.

۱) می‌گویند که نخستین کسی که ندای آنا الحق زد حسین بن منصور حلّاج بود  
و همین امر موجب متهم ساختن وی به زندقه و العاد شد. این قول، که با  
خون آن شهید تقدیس شده بود، بیانگر اصلی تمام تفکرات عرفانی گردید  
←

## عطّار در کتاب تذکرۃ الاولیاء هرچند به توصیف احوال و تعلیمات

→ که همان «تو آنی» aham Brahm asi tat tvam asi و «من بر همن هستم» من بر همن هستم «ودانتا» در آنها جلوه گر شد. همه عارفان بزرگ پس از حلّاج مقام عالی او را تصدیق و این عبارت اور اتو جیه کردند. مولوی به کرات به او اشاره می کند: چون قلم در دست غداری بود لاجرم منصور بر داری بود

(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، یست ۱۳۹۸)

آنَا الْحَقُّ رَبِّهِ اِنْحَاءٌ كُوْنَاتِرْجِمَه کرده‌اند، گاهی به صورت I am Reality و گاهی به صورت I am the Truth ماسینیون آن را به «حقیقت خلاّقه» ترجمه کرده است ۱۷۵ p. کتاب الطواسین Ketab al-Tawasim. شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن (از تفسیری کامل وحدت وجودی از آن به دست می‌دهد):

بعز حق کیست تا گوید آنَا الْحَقُّ  
تو خواهی مست گیروخواه مخمور  
بدین معنی همی باشند قایم  
چرا نبود روا از نیکبختی؟  
یقین داند که هستی جز یکی نیست  
در آن حضرت من و ما و تو بی نیست  
که در وحدت نباشد هیچ تمیز  
یکی گردد سلوك و سیر و سالک  
ولی وحدت همه از سیر خیزد  
که در وحدت دو بی عین ضلالست  
نه هرج آن می نماید عین بودست

۲) شبیلی نعمانی، شعرالعجم، ترجمه فخردادی گیلانی، ج ۵، ص ۱۱۶.

آنَا الْحَقُّ کشف اسرار است مطلق  
همه ذرّات عالم همچو منصور  
در این تسبیح و تهلیلند دائم  
روا باشد آنَا الْحَقُّ از درختی  
هر آن کس را که اندر دل شکنی نیست  
جناب حضرت حق را دو بی نیست  
من و ما و تو و او هست یک، چیز  
شود با وجه باقی غیر هالک  
حلول و اتحاد از غیر خیزد  
حلول و اتحاد آنجا محال است  
وجود خلق و کثرت در نمودست

دیگران می‌پردازد، طرفداری خود را از وجود وحدت وجود و تسلیم و رضانشان می‌دهد.

با اینهمه برای تلفیق بین خداپرستی دینی که عالم حقیقت را بیرون از خدا می‌داند و نظریه وجود وحدت وجودی محض که همه‌چیز را با خدا اینهمانی می‌دهد، صوفیان به کمک مفهوم یونانی وجود و عدم و بانسبت دادن نوعی واقعیت منفی به عدم، آین فکری دیگری را پرورش دادند، یعنی هم به وجود محض قابل شدن و هم به وجود آمیخته با عدم. این همان ماده و صورت ارسسطو یا مثال افلاطون است که عبارت است از وجود واقعی که ماده از آن منطبع می‌شود یا با آن تحقیق می‌پذیرد، و ماده چیزی نیست جز قوه محض و امکان قبول صورت. چون با صورت جفت نگردد عدم است. بنابراین عالم آمیزه‌ای است از بود و نبود. حقیقت و نیکی و زیبایی صفات وجودند که تنها در وجود محض به حد کمال هستند، اما در عالم با مقابله‌ای خود، که فقط موجودیت منفی دارند، آمیخته‌اند. این مفهوم یونانی را صوفیان برای تبری از اتهام اعتقاد به وجود وحدت وجود اتخاذ کرده‌اند، بی‌آنکه عقیده اصلی خویش را که وجود واقعی فقط یکی است و به خدا تعلق دارد و انها ده باشند. مراتب اشیاء در مدارج حیات مناسب است بامیزان برخورداری آنها از وجود واقعی، و نقص آنها ناشی از جنبه عدمی است. این فرضیه که به وجود شهود<sup>۱</sup> تعبیر شد برابر وجود وحدت وجود

---

۱) اعتقاد به اینکه اشیاء در عین وجود مستغرق شهود تجلیات ربانی می‌شوند و فانی می‌گردند سبب شد که این نظریه را «وحدة شهود» بخوانند. سعدی که یکی از عارفان منطقی بود نظریات خویش را درباره ماهیت وجود مطلق ←

علم گردید که اگر به تمامی پذیرفته شود تیشه به ریشه همه اخلاقیات (اختیار در خیر و شر) و دین می‌خورد، و این سخن طنز آمیز و بی‌پام جیمز را توجیه می‌کند که می‌گوید: «آیند یک بُنی تعطیل اخلاقیات است». نمایندگان بارز درجه عالیتر تصوّف به‌این فرضیّه درباره وجود سخت چسبیدند، بجز معدودی که درمورد آنان‌هم تردید هست. این آیند فکری بی‌اندازه مفید و مناسب بود. این فرضیّه بدّواعیتی ناقص بیرون از خدا قائل است و بدین طریق از پرداختن به مسئله شر طفره می‌رود.<sup>۱</sup>

→  
وضع وجود ممکن نسبت به آن در اشعار زیر که نموداری از وحدت شهود است نشان می‌دهد:

بر عارفان جز خدا هیچ نیست ولی خرد گیرند اهل قیاس بنی آدم و دام و دد کیستند؟ بگویم گر آید جوابت پسند بری، آدمیزاده، دیو و ملک که با هستیش نام هستی برند	ره عقل جز هیچ بر پیچ نیست توان گفتن این با حقایق‌شناس که پس آسمان و زمین چیستند؟ پسندیده پرسیدی ای هوشمند که هامون و دریا و کوه و فلك همه هرچه هستند زان‌کمترند
به‌دبیال این سخن داستان کرم شبتاب را می‌آورد که وقتی ازاو پرسیدند: «چرا روز بیرون نمی‌آید؟» گفت:	که من روز و شب جز به صحرانیم
ولی پیش خورشید پیدا نیم	

۱) هرجاکه وجود کرده سیرست ای دل  
 هر شر ز عدم بود، عدم غیر وجود  
 (جامی: لوایح، چاپ لاهور، ص ۲۴)  
 این عقیده که شر حقیقتی منفی دارد از تعالیم افلاطین است. آو گوستینوس

←

در این آیین فکری، شر هیچ واقعیت مثبتی ندارد، خدا آن را نیافریده و مستول آن نیست. شر تنها دارای وجود منفی است، تاریکی چیزی جز غیبت نور نیست.

نخستین عارف بزرگ اسلامی که وجودی شمرده شده ابن‌العربی<sup>۱</sup> است. اما او نیز چندان بادین رایج سازش کرده است که در طی قرون، اختلاف نظرها درباره آن نتوانسته است به صدور حکمی منجر شود. این اشکال نه تنها در مورد ابن‌العربی پیش آمده، بلکه هر وقت سعی می‌شود که نظر هر عارف بزرگی درباره خدا دانسته شود احساس می‌گردد. وجود واقعی فقط متعلق به خداست و تنها خدا واقعاً وجود دارد، اگر این عقیده با وجود وجود یکی باشد از روی صواب می‌توان تصوّف را به‌طور کلی وجود وجودی خواند. اما موضوع به‌این‌سادگی نیست. زیرا وقتی صوفی را مشغول به مکالمه بیواسطه باخدای متشخص می‌بینیم باید در نگ و نأمل کنیم.

این مسلمان خدا نیست که با خویش به گفتگوست، هر چند صوفی چه



آن را تکرار کرده و بعد از این عقیده در اسلام وارد شد و جزء لاینفلک مابعد الطبيعة صوفیه گردید.

خدا به وجود محض تعبیر می‌شود و وجود به حقیقت زیبایی و خیر. شر به هر شکلی که باشد عدم یا فقدان خیر است.

۱) درباره شرح احوال و عقاید ابن‌العربی رجوع شود به مقدمه نیکلسون بر ترجمان الاشواق و یادداشت‌های وی در باره فصوص الحکم در کتاب تحقیق دد عرفان اسلامی *Studies in Islamic Mysticism*.

بسا بهشما چنین بگوید.<sup>۱</sup> هنگامی که صوفی قصد می‌کند تاخود را از فردانیت محدود خود برهاند و به گونه‌ای درآید که خدا در او بزید، نوعی دوگانگی هنوز بر جای می‌ماند، هرچند که ماهیت آن نامفهوم و ناگفتنی است. صوفی با فنای خود درخدا بقا می‌یابد؛ فقط خدایی که به خود زندگی کند نیست. زبان صوفی آنگاه که خود را هیچ‌هیچ می‌شمارد با هنگامی که فنای ساده را کافی نمی‌بیند و فقدان فردانیت خود را فناء می‌خواند نباید مارا فریب دهد. چون بقا همواره به دنبال این فنا می‌آید. پس باید تکرار کنیم که این «پانتئیسم» Pantheism (همه خدایی) نیست بلکه «پاننتھیزم» Panentheism (همه در خدایی) است. اگر ما عقيدة بقای بلا تشخّص را که یکی از اصلی‌ترین دستاوردهای تصوف است بررسی کنیم این مطلب روشنتر خواهد شد.

نباید فراموش کرد که شعور عرفانی دارای جنبه دینی شدید است و اساساً محصول منطق نیست. برخی از صوفیان فقط کوشش کردند که

---

(۱) شعر عرفانی ایرانی آکنده از چنین عبارات ابهام‌آمیز است، عارف بر رغم تمام ظواهر که حاکی از رابطه شخصی او با خدماست اصرار می‌ورزد که این خدماست که سخن می‌گوید و نه او، ابیات زیر از اوحدی کرمانی نمونه بارز این فکر است:

وان نکته که این چنین نکو گفت      چون من نُدم بدان که او گفت

خود گفت حقیقتی و خود نیز شنید      و ان روی که خود نمود آن هم خود دید

پس باش یقین که نیست والله      موجود حقیقی سَوْيَ اللَّهِ

احساس اتحاد خود را با وجود الهی به زبان منطق بیان کنند که در نتیجه به این زیان صورت پانثیستی داد. وقتی مشخصات اصلی مشرب تصوّف را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که تا چه حد با تمام اشکال آیین یک بُنی عقلانی یا کیهانی تفاوت‌های بنیانی دارد. برای مثال افلاطون که همه اورا پدر عرفان می‌دانند، از عرفان روحانی که در شرق و غرب پروردش یافته است فرسنگها دور است. زیرا عرفان روحانی هرچند در این معنی که جهان محسوس وهمی و متجاز است با افلاطون توافق دارد، از این جهت با او فرق دارد که عقل را واقعیت نهایی نمی‌داند. افلاطون هم معتقد به واقعیت بگانه است اما این واقعیت واحد را عقل می‌داند، بنا براین می‌توانیم بگوییم که آیین یک بُنی یا پانثیسم افلاطون چیزی جز مذهب اصالت معقول (پانلوزیسم) نیست. یعنی آیین یک بُنی او تعقیلی است نه دینی. اینهمانی خدا و ماده را شاید بتوان بحق پانثیسم خواند، اما مطلقاً هیچ ارتباطی با پانثیسم عرفانی ندارد. اینهمانی خدا و ماده مفهومی است که با آن فلسفه دریونان آغاز شد و میان رواییون اولیه از نو جا باز کرد، فلسفه‌ای که جهان خداش نیرو و ماده یا آتش و بخار بود و چیزی در جهان یافت نمی‌شد که اصلش یا این و یا آن نباشد. حتی شور و شوق زندگی عالم و عشق آتشین طبیعت زنده در فلسفه جرданو برونو<sup>۱)</sup> رامی‌توان پانثیستی خواند، اما این جمله باهدف و مقصد عارفان وجه مشترک ناچیزی دارد. در چنین مفهومی، در روح کل عالم، هیچ اهمیت خاص به روح انسان داده نمی‌شود. اسپینوزا،

1) Giordano Bruno

بزرگترین فیلسوف یک بُنی غرب هم عموماً پانتشیست خوانده می‌شود و از سخن وی بوی عشق عارفان شنیده می‌شود. اما وقتی می‌بینیم که خدای او استخوان‌بندی ریاضی عالم است و آنچه او بدان عشق می‌ورزد، کلیت، همسانی، و تغییرناپذیری مبانی منطق ریاضی است به شکافی پی می‌بریم که نظر اورا درباره واقعیت از نظر مایستر اکهارت<sup>۱</sup> با نظر مولوی جدا می‌کند.

هنگامی که صوفی می‌گوید واقعیت نهانی نه تنها ورای حس بلکه ورای عقل است، و به این قول که خدا همه چیز است اضافه می‌کند که خدا هیچ است و هیچ هیچ است، همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست، معقول است اما ورای عقل قرار دارد، همه صور از ونم اما خود بی‌صورت است، نزدیکترین به‌ماست با این‌همه چنان‌ازما دور است که یک عمر طلب و ایثار برای نزدیک شدن به او لازم است، هیچ واقعیت عینی نمی‌تواند او را فراگیرد، و تنها در جوهر روح انسان آشیان دارد، و حقایق یگانه عبارتند از روح الهی و انسانی و عالم که این‌همانیش با خدا منجر به پانتشیسم می‌گردد - آری صوفی با چنین اوصافی در هیچی غرقه می‌شود. بدین‌سان می‌بینیم که فقط از طریق خلط معانی می‌توان اشکال عقلانی و کیهانی پانتشیسم را با صورت عرفانی آن یکسان شمرد.

---

1) Meister Eckhart

مأخذ کتاب

الف - مأخذ فارسي و عربي مؤلف

- ١- عبد الرزاق كاشانى، اصطلاحات الصوفيه، كلكته، ١٨٤٥.
  - ٢- ابن العربي، ترجمان الاشواق، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ١٩٤١.
  - ٣- فرید الدین عطار، منطق الطیر، چاپ ناوالکیشور، لکنھو، ١٩٢٥.
  - ٤- فرید الدین عطار، تذكرة الاولیاء، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لندن، ١٩٠٧، لوزاک و شرکا، ٢ جلد.
  - ٥- دیوان شمس تبریزی، تصحیح ر. ا. نیکلسون، کمبریج، ١٨٩٨.
  - ٦- دیوان شمش تبریزی، تهران، ١٢٧٤ هجری.
  - ٧- غزالی، المتنقدم بالضلال، چاپ قاهره، ١٣٠٣ هجری.
  - ٨- غزالی، مشکوۃ الانوار، مطبعة الصدیق بوال، مصر.
  - ٩- غزالی، تهافت الفلاسفه، بمبنی، ١٩٠٣.
  - ١٠- جامی، لوایح، چاپ لاهور.
  - ١١- جامی، نفحات الانس، چاپ لاهور.
  - ١٢- ابوطالب مکی، قوت القلوب، قاهره، ١٣١٥ هجری.
  - ١٣- مثنوی جلال الدین رومی، چاپ ناوالکیشور، لکنھو.

- ١٤ - مثدوى جلال الدين رومى، تصحیح نیکلسون.
- ١٥ - ابوالقاسم القشیرى، الرسالة فی التصوف، چاپ بولاق.
- ١٦ - سنانی، حدیقه، کلکته، ۱۹۱۰.

## ب- مآخذ مؤلف به زبانهای آلمانی و انگلیسی

Abdurrazzāq, *A Dictionary of the Technical Terms of the Sufis*: (امطلحات الصوفية، عبد الرزاق كاشاني) Edited by Sprenger, Calcutta: 1845.

Andrae, Tor, *Die person Muhammeds*, Stockholm: 1917.  
Ibn al-‘Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq* (ابن العربي)، (ترجمان الاشواق)، edited by R. A. Nicholson, London: 1941.

Attār, Farīd al-Dīn, *Manṭaq at-Tayr* (منطق الطيور، عطار)، Lucknow: 1920 Nawalkishore Press.

Attār, Farīd al-Dīn, *Tadhkīrat al-Awliyā* (تذكرة الأولى)، (عطار)، edited by R. A. Nicholson, London: 1907, Luzac & Co., 2 vols.

Boer, T. de, *Geschichte der Philosophie in Islam*.

Dietrici, *Der Darwinismus im 10. und 19. Jahrhundert*.

*Diwān Shams Tabriz* (ديوان شمس تبريز)، edited by R. A. Nicholson, Cambridge: 1898.

*Diwān Shams Tabriz* (ديوان شمس تبريز)، Teheran: 1274 A. H.  
Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl* (المقذعن بالضلال، غزالی) Cairo: 1303 A. H.

Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (مشكوت الانوار، غزالی) Matba’ aş-Sidq Bawal, Oaṣr al-Shauq bi al-Jamāliya (Egypt): English translation by W.H.T. Gardner,

- Lahore: 1952, Shaikh Muhammad Ashraf.
- Al-Ghazālī, *Tahāfut al - Falāsifah*, (غزالی)، (نهافت الفلاسفہ، ۱۹۰۴ء) A. H. [An English translation by Șabih Ahmad Kamālī has been brought out by the Pakistan Philosophical Congress, Lahore; 1958; available from Muhammad Ashraf Darr, 8 McLeod Road, Lahore.]
- Goldziher, I., "Die islamische und die jüdische Philosophie," *Kultur der Gegenwart*, 1909.
- Goldziher, I., "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenländers*, XIII, p. 35.
- Goldziher, I., "Neoplatonische and gnostische Elemente in Hadis," *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p. 317.
- Goldziher, I., *Richtungen der Koran auslegung*, Leiden: 1920.
- Hallaj, *Kitab al - Ṭawāsin* (كتاب الطواسين، حلّاج)، edited by L. Massignon, Paris: 1913.
- Horten, Max, *Die Philosophie des Islam*, München: 1924.
- Hujwīrī, 'Alī, *Kashf al-Mahjub* (كشف المحبوب، هجویری)، Translated into English by R. A. Nicholson, London: 1911.
- Iqbal, Dr. Sir Muhammad, *Development of Metaphysics in Persia*, London: 1908, Luzac & Co.; Lahore, Bazm-i-Iqbal.

- Jāmī, ‘Abdur Rahmān, *Lawā’ih Jāmī* (الوانح، جامی), Islamia Steam Press, Lahore.
- Jāmī, ‘Abdur Rahmān, *Nafahāt al-uns*. (نفحات الانس، جامی), also edited by Nassan Lees.
- Makkī, Abū Ṭālib, *Qūt al-Qulub* (قوت القلوب، ابوطالب مکی), Maṭba, al-Yanūniya, Cairo, 1310 A.H.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: 1922, Paul Geuthner.
- Mathnawī Jalāluddin Rūmī* (مشنوی، جلال الدین رومی), Nawalki-shore Press, Lucknow.
- Mehren, N.A.F., (ed.), *Avicenna's Fragment on "Love,"* Leiden: 1894.
- Merx, Adelbert, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* Heidelberg: 1893.
- Mez, Adam, Von, *Renaissance des Islam* (Chap. on Religion dealing with Sūfism), Heidelberg: 1922.
- Mukammedanische Studien* (Chap. on Saint Worship), Halle: 1889, p. 90.
- Nicholson, R.A., *Idea of Personality in Sufism*, Cambridge University Press.
- Nicholson, R.A., *Mathnawī Jalal-ud-Dīn Rūmī* (مشنوی، جلال الدین رومی), 8 vols.
- Nicholson, R.A., *Mystics of Islam*. London: 1914.
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press: 1921.

**Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim, *ar-Risālah fī al-Taṣāiūwūf*** (الرسالة في التصوف، قشيري) with commentary of **Shaykh al-Islam Zākariyya al-Ansārī, Bulaq.**

Redhouse, F.W., *The Mathnawī*, London: 1881.

*Religious Systems of the World*, Prof. Brown's article on Sufism, Swan, Sonnenschein & Co., 1892.

Rosen, George, *Mathnawī*, München: 1913.

Rükert, Fr., *Few Odes of Rumi* (Translated).

**Sanā'ī Hadiqa** (حديقة، سنائي). First book edited and translated by Major V. Stephenson. Calcutta: 1910, Baptist Mission Press.

**Shiblī Nu'mānī, Al-Ghazālī**, Delhi: 1919 (review on the life and writings of al-Ghazālī).

**Shiblī Nu'mānī, 'Ilm al-Kalām**, Lucknow.

**Shiblī Nu'mānī, Shi'r al-'Ajam**, Azamgarh : 1339 A. H., Darul Muṣannafīn. 5 vols,

**Webb. C.C.J., God & Personality**. London : 1918, 1919 (Gifford Lectures).

**Whinfield, E.H., Translation of Some Selected Pieces of the Mathnawī**, London: 1881, Trubner Oriental Series.

**Wilson, C.E. Translation of Vol. II of the Mathnawī**, London: 1910, Probstein & Co.

## ج- مآخذ مترجمان

- ۱- افنان، سهیل: *واژه‌نامه فلسفی*، بیروت، دارالشرق، ۱۹۶۷.
- ۲- سعدی، مصلح‌الدین: *بوستان*، تصحیح رستم علی‌یف، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۷.
- ۳- صفا، ذبیح‌الله: *تاریخ ادبیات‌د ایران*، تهران، دانشگاه تهران، ۳ ج.
- ۴- عطار نیشابوری، فرید‌الدین: *اسراء‌نامه*، تصحیح صادق گوهرین، تهران، صفی‌علی‌شاه، ۱۳۳۸.
- ۵- عطار نیشابوری، فرید‌الدین: *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶.
- ۶- غزالی، امام محمد: *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، مؤسسه الحلبی، ۱۳۸۷.
- ۷- غزالی، امام محمد: *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤید‌الدین محمد خوارزمی به کوشش حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- ۸- غزالی، امام محمد: *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۳۳.
- ۹- فروزانفر، بدیع‌الزمان: *احادیث مثنوی*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- ۱۰- قرآن کریم، با ترجمه نوبت اول از «*کشف‌الاسرار مبتدی*»، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۵۱.
- ۱۱- گریمال، هی‌یر: *فرهنگ اساطیر یونان و دوم*، ترجمه احمد بهمنش،

- تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۲- لاهیجی، محمد: شرح گلشن (از. محمودی)، ۱۳۳۷.
- ۱۳- مولوی، جلال الدین محمد: دیوان غزلیات شمس تبریزی، به کوشش منصور مشقق، تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۳۵.
- ۱۴- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، علمی.
- ۱۵- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی؛ تصحیح محمد رمضانی، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۹-۱۳۱۵.
- ۱۶- نعمانی، شبیل: شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۷، ج ۵.
- ۱۷- هجویری، علی بن عثمان: کشف المحبوب، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.

## فهرست نام کسان

- ابوسعید ابیالخیر: ٦٢  
ابوقراء: ٧٥  
ابوهاشم سوری: ١  
ابوهیره: ٣١  
ابویزید بسطامی—بایزید بسطامی  
احمد بن حنبل: ١٤٨  
اخوان الصفا: ٣٢، ٣٨  
ارسطو: ١٢، ١٩، ٣٦، ١٤٢، ٣٦  
اسپنسر، هربرت: ١٤٩، ١٤٢، ٣٨  
اسپینوزا: ٥٣، ١٦١، ١٧٩  
استعلامی، دکتر محمد: ٩٤، ١٢٢  
استفسن (سرگرد): ١٠٠  
اشعری، ابوالحسن: ٧٦، ١٥٠

- آدم: ١٨، ٣٥، ٣٥، ٦٣، ٦٤، ٦٤  
٦٥، ٦٦، ٦٧، ٩٩، ١٢٥  
آگاتون (Agaton): ٥٠  
آوگوستینوس: ١٧٦
- ### الف
- ابراهیم (ع): ٢  
ابن العربي، محنی الدین: ١، ٢، ٦، ١٧٧، ١٣  
ابن الفارض: ٩، ٦، ١٥  
ابن رشد: ١، ١٥، ١٩  
ابن سينا: ٢، ٤٦، ٤٩، ٥٠  
ابن مسکویہ: ٣٩، ٧٤  
ابوحیان، ائیر الدین: ١٤٣

بکر (Becker) ۷۰، ۶۹ :  
بویر (Boer) ۶۹ :  
بهمنش، دکتر احمد: ۴۹  
بیدل، میرزا عبدالقدار: ۱۷۰

## پ

پرگشتال (Purgstall) ۸۳ :  
پولوس قدیس: ۱۳۳

## ت

ترمذی: ۹۰  
تنیسن (Tennyson) ۱۵۶، ۸۹ :  
۱۷۲

## ج

جالینوس: ۱۲  
جامی، عبدالرحمان: ۱، ۱۶۰  
۱۶۷، ۱۶۷  
جبائی، ابوعلی: ۱۵۰  
جلال الدین محمد مولوی ←  
مولوی  
جنید بغدادی: ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۹  
جلبی، عبدالکریم: ۱۰۹، ۱۰۸  
جیمز، ویلیام: ۱۷۶

افلاطون: ۱۲، ۴۹، ۴۸، ۴۶،  
۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۲،  
۱۷۹، ۱۷۵، ۱۷۱  
اقبال لاہوری، شیخ محمد: ۸، ۴۶  
۱۰۹

افلاطین: ۲، ۱۰، ۲۷، ۲۳، ۱۷،  
۳۷، ۱۵۱، ۱۴۹، ۱۴۲، ۳۸  
۱۷۶

اکھارت، مایستر (Meister Eck-)  
۱۸۰: (hart)

اکھارت، یوهان (Johann Eck-)  
۱۱۰: (hart)  
ام الخیر → رابعہ عدویہ  
امریسون (Emerson) ۲۸  
اوحدی کرمانی، ابوحامد: ۱۷۸  
اورنگ زیب: ۱۳۷  
اویس قرنی: ۵

## ب

بایزید بسطامی: ۳، ۱۰۵، ۱۱۰  
۱۶۷، ۱۶۶، ۱۳۱، ۱۲۲، ۱۲۱  
بحر العلوم، مولانا عبد العلی: ۱۲۰  
۱۲۶  
برگسون، هانری: ۵۷، ۴۲  
Giordana (برونو، جردانا) (Bruno)  
۱۷۹

ذ

ژوکوفسکی: ۵

س

- سحاپی: ۱۷۲
- سرمد (عارف): ۱۳۷
- سری سقطی: ۹۲
- سفیان سوری: ۱
- سفراط: ۵۲، ۵۰
- سلیمان سنجری: ۹۸
- سنائی: ۱۷۲
- سهورودی: ۹۳
- سهول تستری: ۱۳۲، ۹۳

ش

- شافعی، امام: ۵
- شانکاراچاریا (Shankaracharya)
- شیخ محمد: ۷۴، ۸۳
- شبی نعمانی: ۷، ۳۹، ۱۰۵، ۱۶۸
- شلایرماخر (Schleiermacher): ۱۷۱، ۱۷۴
- شلینگ (Schelling): ۵۷، ۱۶۳

ح

- حافظ: ۵
- حسن بصری، ابوسعید: ۱۶۵
- حلاج، حسین بن منصور: ۵، ۱۰، ۱۱۰، ۱۰۵، ۹۹، ۳۱، ۱۷، ۱۳
- ۱۷۴-۱۷۳، ۱۶۶، ۱۳۲، ۱۲۱

خ

خیام، عمر: ۵، ۶۲

د

- داروین: ۳۸، ۴۲، ۴۳
- دانته: ۱۷
- دویسن (Deussen): ۲۵
- دیتریچی (Dietrichi): ۳۸
- دیوتیم (Diotime): ۴۹

ذ

ذیقراطیس: ۴۳

د

رابعه عَدَوِیده: ۱۶۵، ۱۶۶

## ف

- فارابی: ۱۹، ۱۵، ۱۴، ۲  
 فخرداعی گیلانی: ۱۰۵، ۱۶۸  
 ۱۷۴، ۱۷۱  
 فرعون: ۱۲۳  
 فروزانفر، بدیع الزمان: ۲۹  
 فروغی، محمدعلی: ۴۲  
 فریدالدین عطار نیشابوری ← عطار،  
 شیخ فریدالدین  
 فضیل عیاض (شیخ الحرم): ۱۶۵  
 فیخته (Fichte): ۱۶۱، ۸۷، ۵۷

## ک

- کاشانی، عبدالرزاق: ۱۳  
 کانت: ۲۲، ۲۵، ۵۷  
 کراوس (Krause): ۱۶۳  
 کلاud (Clodd): ۴۳  
 کندی: ۱۹

## گ

- گریمال، بیر: ۴۹  
 گلدتسیهر: ۳۲، ۶۹، ۷۴، ۸۹، ۸۹  
 گوتہ: ۸  
 گوہرین، دکتر صادق: ۱۶۸، ۳۳

شوپنهاور (Schopenhauer):

۱۶۱، ۱۴۲، ۵۷

شهرستانی، عبدالکریم: ۳۹-۳۸

## ص

صفا، دکتر ذبیح الله: ۱۵۰

## ع

- عبدالرحمان جامی ← جامی  
 عبدالرزاق اصفهانی، جمال الدین  
 محمد: ۱۷۲

عبدالقادرجیلی (گیلی)، شیخ معنی-  
 الدین: ۶

عطار، شیخ فریدالدین: ۱، ۳۳، ۵، ۳۳  
 ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۸

عمر (خلیفه): ۹۰، ۷۴  
 عمران بن حصین: ۷۳  
 عمرفاروق ← عمر (خلیفه)  
 علی (ع): ۷۳، ۷۵

عیسی (ع): ۲، ۲۹، ۶۹، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۰  
 ۱۳۳

## غ

غالب: ۱۶۹  
 غزالی، امام محمد: بسیاری جاعنا

ل

لاپت نیتس: ۴۳

م

ماسینیون: ۳۱، ۱۷، ۱۳

مالبرانش: ۳۱

مالك دینار، ابویعیی: ۱۶۵

مأمون (خلیفة عباسی): ۳۸

محاسبی، ابو عبدالله حارث بن اسد: ۵

محمد (ص): بسیاری جاها

محی الدین ابن العربی ← ابن العربی،

محی الدین

مرکس، آدلبرت (Adelbert)

: ۶ Merx

مسيح ← عيسی

مغربی: ۱۷۲

مفیستوفلس: ۴۷ -

ملک دونالد: ۶۹

موسى (ع): ۱۲۲-۱۲۳، ۹۹، ۰۲

مولوی: بسیاری جاها

میرزا محمود کتابفروش: ۶۳

میترا: ۶۲

ن

نظام (معلم مأمون): ۳۸

نیکلسون، وینولد: بسیاری جاها

و

وینفیلد (Whinfield): ۸۳

ه

هجویری: ۴، ۵، ۵۹، ۱۳۱-۱۳۲،

۱۴۸، ۱۳۳

هسیودوس (Hesiod): ۵۲

ی

یوحنای دمشقی: ۷۰

## فهرست کتابها و رسائلها

- تاریخ مذاهب، مجله: ۹۸  
تذکرة الاولیاء (تصحیح نیکلسون):  
۱۲۹، ۱۲۲، ۵
- ترجمان الاشواق: ۶، ۱۷۷
- تفسیر قرآن (ابو حیان امام اثیر الدین):  
۱۴۴
- تفسیوکبیر (امام فخر رازی): ۱۴۶  
تودات: ۲۸، ۶۵
- جام جم: ۱۷۲
- الجبرو الاختیاد، رسالت: ۷۰
- حدیقة منائی: ۱۰۰، ۱۷۲
- دیوان بیدل: ۱۷۰
- دیوان شمس: ۹، ۷، ۲۸، ۱۲۳
- ۱۵۹
- احادیث مثنوی: ۲۹  
احیاء علوم الدین: ۱۹، ۸، ۳۱
- ۹۲، ۹۱، ۷۹، ۷۸، ۷۶، ۷۳
- ۱۱۶، ۱۱۵، ۹۸
- اخوان الصفا، رسائل: ۳۸
- اسراء(ناعه): ۳۳، ۱۶۸
- اصطلاحات الصوفیه: ۱۳
- الانسان الكامل فی معرفة الا وآخرو-  
الا وائل: ۱۰۹
- انجیل: ۹۷
- بوگزیده غزلهای شمس: ۲۹
- پندناعه: ۱۷۳
- پیام مشوق: ۸
- تاریخ ادبیات دایران: ۱۵۰

**فهرست كتابها و رسائلها**

- ١٩٥
- كتاب الطواحين: ١٧، ٣١، ١٧٤  
كتف المحبوب (تصحيح زوكو-  
فسكي): ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٣٤  
كتف المحبوب (نيكلسون): ٥٩  
كمدى الهمي: ١٧  
كيميائی سعادت، ٩٢، ٩٣  
گلشن (اذ): ٨٣، ٧٣، ١٧٤  
لوایح (جامی): ١٦٧، ١٦٥، ١٧٦  
مثنوی مولوی: بسیاری جاها  
مشکوٰة الانواد: ١٣، ١٤٦، ١٤٩  
الممل والنحل: ٣٩  
منطق الطير: ١٧٣  
المنقذ من الضلال: ١١٤  
نفحات الانس: ١  
يوسف وذليخاء، منظومه: ٢٨
- ٤٦، ٤٥  
٤٩  
٤٩  
٤٦  
١٢٥، ١٢٦  
١٦٩، ١٦٨، ١٥٥  
١٧٤، ١٧١
- ٩٠، ٣١  
٩٠
- ٣٩
- ٨
- ١٧٧، ٦
- ٩٨
- قرآن: بسیاری جاها  
قرآن (ترجمة انگلیسی): ١٤٤  
قوت القلوب: ٩٨





شرکت سهامی کتابهای جیبی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینه فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.

ضمن بحث از گوهر جان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده بر قرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به جان پاک را هدف غایبی مولوی می‌داند. آنگاه از سائله خلقت سخن می‌رود و عقاید سه گانه خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیده مولوی درباره خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطه نزدیکی دیده می‌شود.

نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور مولوی را معتقد به ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث درباره تکامل به عشق—آن نیرویی که حرکت موجود است در ارتقای به زندگی والا تر—کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسه نظریه صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوده افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فنا و بقا گفت و گو می‌شود سپس نظریه‌های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی درباره خدا می‌آید. واپسین گفتار کتاب در باب وحدت وجود صوفی است.