

بررسی تعالی و حضور در مثنوی معنوی

عظیم حمزنیان*

طوبی رشیدی نسب**

چکیده

تعالی و حضور به عنوان دو بُعد تشخیص خداوند، همواره از مهم‌ترین مباحث وجودشناسی الهیاتی محسوب شده‌اند. در گرایش‌های مختلف فکری و عقیدتی در دین اسلام نیز این مسئله همواره مورد بحث و اختلاف نظر قرار گرفته است. بیشتر این بحث‌ها، از آیات قرآنی نشأت گرفته، چرا که در قرآن از خداوند، با این دو بُعد یاد شده است. متصوفه نیز در عرفان نظری، در بحث وجودشناسی به این مسئله پرداخته‌اند. در این میان، مولوی که از بزرگ‌ترین عارفان تاریخ اسلام به شمار می‌آید، در مثنوی خویش که در آن مبانی فکری خود را بیان داشته، به هر دوی این ابعاد وجودی خداوند پرداخته است و خود قائل به تعالی حق در عین حضور حضرتش در این جهان است. این مقاله بر آن است تا ضمن مفهوم‌شناسی تعالی و حضور این مفاهیم را در مثنوی بررسی نماید و سپس با تبیین و تحلیل چگونگی جمع بین تعالی و حضور خداوند در عرفان مولوی، به نگرش وی در باب این موضوع دست یابد. **کلیدواژه‌ها:** عرفان نظری، تعالی الهی، حضور الهی، مولوی، مثنوی معنوی.

مقدمه

تعالی^۱ و حضور^۲، در واقع یعنی آنکه خداوند یکتا در عین تمایز و برتری و نامحدود بودن، در درون جهان حضور دارد. او در هر شیئی داخل و در عین حال از آن خارج است (کاکایی، ص ۳۹۸). این مسئله در اسلام، در گرایش‌های مختلف عقیدتی مورد بحث و اختلاف نظر قرار گرفته است. عارفان و متصوفه مدعی‌اند که عرفان یعنی معرفت به حق، همواره درباره خدا و

وجود حق سخنانی بیان داشته‌اند. از حدود قرن هفتم نیز به این بحث‌ها، به صورت منسجم و نظام‌مند، در قالب نظری پرداخته شده است (رحیمیان، ص ۱۳). عارفان برای حفظ این دو بُعد از شخصیت خدا تحت عنوان اصطلاحات مختلف - که اغلب برگرفته از آیات و احادیث است - نظریاتی را مطرح کرده‌اند. جلال‌الدین محمد بلخی، از بزرگ‌ترین عارفان قرن هفتم، اندیشه‌های عرفانی خود را در قالب نظم و نثر بیان داشته است. مهم‌ترین اثر این عارف بزرگ، مثنوی معنوی است. او در این اثر که در قالب داستان‌های مدونی سروده شده، به تعلیم مبانی و اندیشه‌های عرفانی خویش پرداخته است. در بحث از جایگاه خدا، در عین اعتقاد به تعالی حق، به حضور او در همه عالم معتقد بوده است. وی در بحث از تعالی، به تعالی وجودی و معرفتی حق قائل بوده و تعالی وجودی حق را در ذات و اسماء‌اش نیز مطرح کرده است؛ در عین حال در بحث از حضور حق، مولوی، حضور حق را مربوط به مرتبه اسماء و صفات حق، بر حسب وحدت وجود، معیت و تجلیات حق مطرح کرده است. برای فهم هر کدام از این مباحث و فهم نگرش نهایی مولوی، در باب تعالی و حضور حق، بررسی و تحلیل مفاهیم مثنوی لازم می‌آید. از این رو در این مقاله، ضمن بررسی مفهوم تعالی و حضور برای فهم نگرش این عارف بزرگ، مهم‌ترین اثر وی یعنی مثنوی معنوی بررسی شده است.

تعالی و حضور در لغت

تعالی معادل Transcendence از ریشه علو و به معنای برتری جستن، بلندی جستن (ابن‌منظور، ج ۱۵، ص ۸۳) و نیز ارتفاع و بلندی است (الفراهیدی، ج ۲، ص ۲۴۵). در مقابل آن واژه Immanence قرار دارد که به معنای حلول و حضور است. حلول از ریشه حلل و در لغت به معنای نزول است (طریحی، ج ۵، ص ۳۵۲) و حضور، از ریشه حضر و در لغت به معنای حاضر آمدن و نقیض غیبت است (دهخدا، ذیل «حضور»). علاوه بر این، Immanence گاهی درون‌ماندگاری، درون‌بودن و خصیصه آنچه درون و حال بوده است نیز معنا شده است (شایان‌فر و سعیدی‌مهر، ص ۳۹).

تعالی و حضور در اصطلاح

تعالی در اصطلاح، در مورد ارتباط خدا با جهان مادی و عقول متناهی به کار برده می‌شود؛ بدین

بیان که خداوند مقدم بر آنها و فراتر از آنهاست و وجودی واقعی، جدای از آنها دارد (Eliade, v15, p.16). این اصطلاح بدین معناست که:

الف: خدا ذاتاً و جوهرراً متمایز از عالم است یعنی عالم به هیچ وجه بخشی از خدا نیست. در این حالت، فعل خدا در واقع تجلی ذات اوست، اما نمی‌شود گفت جهان ذات او را متجلی می‌سازد طوری که مقصود ما این باشد که جهان سهمی در هستی قائم به ذات او دارد.

ب: او به عالم نیازی ندارد؛ بدین معنا که خدا هیچ گونه نیازی به جهان ندارد. درباره بی‌نیازی خدا باید گفت، آفرینش عالم به نوعی دگرخواهی خدا را نشان می‌دهد که البته این مسئله یقیناً فراتر از ادراک انسان‌هاست.

ج: او غیرقابل ادراک و دور از فهم است. در این معنا، نظر بر اینکه ذات او (نامتناهی و قائم به ذات بودن او) با همه ذوات دیگر به نوعی تفاوت دارد، نمی‌توان آن را درک کرد؛ طوری که اگرچه می‌توان خدا را شناخت، اما نمی‌توان به ذات او احاطه یافت (اوئن، ص ۹۹-۹۷). بر این اساس، تعالی را از دو منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی می‌توان بررسی کرد (شامحمدی، ص ۱۷۱)؛ یعنی خداوند به جهت کنه و ذاتش، تعالی وجودی و به جهت ناشناخته بودن و بیان ناپذیری‌اش، تعالی معرفتی دارد.

در مقابل تعالی، حضور یا حلول (Immanence) قرار دارد که اصطلاحاً در الهیات، به معنی حضور خدا در جهان است (Eliade, v15, p.16)، به گونه‌ای که به هر شیئی نزدیک‌تر از خودشان است و هر جایی که باشد، محاط بر جهان است و در همه چیز - شخصی و غیرشخصی، خوب و بد - سریان دارد (همانجا). این حضور اعم از تجلی و بروز و نزول و... است. اگر حلول را، در معنای Immanence در نظر بگیریم، این مطلب را القا می‌کند که خداوند در دو جهان - به‌ویژه نفوس بشری - سکونت دارد یا جهان را پر می‌کند. با این حال، خدا چیزی از ذات خود را به مخلوقاتش نمی‌دهد و حلول او کاملاً غیرمکانی است؛ بنابر این شاید بهتر باشد، از لفظ حضور استفاده شود (اوئن، ص ۱۰۹). با توجه به آنچه درباره اصطلاح تعالی و حضور گفته شد، می‌توان چنین دانست که اصطلاح تنزیه و تشبیه موجود در الهیات اسلامی مربوط به بُعد معرفت‌شناختی تعالی و حضور است (کاکایی، ص ۵۹۷). تنزیه در اصطلاح، به معنای دور دانستن الله و تقدیس حق از نظیر و شبیه است (ابن‌منظور، ج ۱۳، ص ۵۴۸) و در مقابل، تشبیه به معنای تمثیل و مانند کردن است (همان، ص ۵۰۳) و به نوعی، آدمی انگاشتن خدا و خداسان انگاشتن آدمی است. به

عبارتی در گرایش‌های اسلامی به بحث از بُعد تعالی و حضور معرفتی حق پرداخته شده است. از این رو، باید گفت مباحث مربوط به تعالی و حضور همواره در اسلام نیز مطرح بوده است.

تعالی و حضور در عرفان اسلامی

از آنجا که موضوع اصلی عرفان بحث درباره حقیقت وجود است (یثربی، ص ۲۲۴)، تعالی و حضور حق، از مهم‌ترین مباحث آن محسوب می‌شود که عارفان در عرفان نظری، بدان پرداخته‌اند. صوفیه بیشتر به جنبه حضور خدا توجه داشته‌اند، تا بُعد تعالی که در قرآن به آن توجه شده است؛ به همین دلیل، در اسلام به صوفیه، همواره با سوءظن نگریسته شده است (کاپلستون، ص ۱۴۴). در حالی که صوفیه نیز حق تعالی را در ذات خود، غیرظاهر و بی‌مانند دانسته و حضورش را به واسطه آفرینش و آشکار و ظاهر شدن دارای شباهت دانسته‌اند یعنی معتقد بوده‌اند، ظهور حق در صورت اغیار است و به همین دلیل آدمی قادر به درک حضور ذات او نیست (چیتیک، ص ۲۳۱)؛ به عبارتی، این صورت‌ها تنها تجلیاتی از حضرت حق است که ظهور و بروز یافته‌اند. پس وقتی گفته می‌شود، عالم مظهر تجلیات حق است، منظور تجلی اسماء و صفات اوست، چرا که حق را جز از راه صفات او نمی‌توان شناخت. این عقاید بر مبنای جهان‌بینی توحیدی صوفیه است که براساس آن، تنها وجود حقیقی در عالم وجود را خدا می‌دانند و وجود ذاتی جهان و نفس آدمی را نفی می‌کنند (همو، ص ۴۱ و ۴۲).

این‌گونه است که ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ق) درباره ذات حق می‌گوید که هیچ‌کس او را از حیث احدیتش اخذ نمی‌کند و به خاطر این اهل‌الله، تجلی در احدیت را ممنوع داشته‌اند (ص ۹۲-۹۱ و ۹۵)؛ هم‌چنان که در آیات قرآن، از بیان‌ناپذیری و وصف‌ناشدنی بودن حق سخن آمده است؛ یعنی باید گفت: صوفیه این تنزیه و تعالی را مربوط به ساحت ذات حق می‌دانند. در واقع، این تجلیات و شئون متعدد حق، مربوط به مراتب الهیه و مراتب ربوبیه است و حاکی از تعدد صفات و اسماء است که حق به اعتبار آن اسماء در مراتب وجودی متجلی می‌شود (آشتیانی، ص ۲۴۰). جمیع اسماء به اعتبار مراتب وجود، از تجلیات ذات حق‌اند و جامع جمیع این مراتب، مرتبه الوهیت است که مقام احدیت است (همانجا). بدین جهت صوفیه، همه موجودات را تجلیات الهی و نمایانگر صفات متکثره ذات حق می‌دانند که فی حد ذاته از خود چیزی ندارند (خوارزمی، ص ۶۸).

از طرفی، برای تشریح بحث حضور حق از نظر صوفیه، بحث در مراتب وجود را که مربوط به اعتقاد صوفیه به وحدت وجود است باید دانست؛ وحدت وجود را می‌توان در معنای کلی‌اش، نظری‌های دربارهٔ رابطهٔ خدا و جهان هستی دانست (استیس، ص ۲۱۴). این اصطلاح به حق تعالی اشاره می‌کند که وجود راستین و حقیقی، وجود الحق یا واجب‌الوجود است؛ یعنی آنکه نمی‌تواند نباشد. در عین حال، این اصطلاح بر عالم یا بر اشیای درون عالم دلالت دارد (چیتیک، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶). نتیجهٔ اعتقاد به وحدت وجود این است که همهٔ عالم بر این اساس، ظهور و حضور حضرت حق است. از نظر عارفان، این وحدت موجودات با حضرت حق، در مرتبهٔ اسماء و صفات است و نه مرتبهٔ ذاتیه (آشتیانی، ص ۱۶۲-۱۵۹) و برای فهم این اقوال لازم است مراتب نظام هستی بنا به تقسیماتِ قائلان به وحدت وجود شناخته شود.^۳

بنابر مراتب وجود و عوالم هستی باید گفت، در این حضور آنچه ظهور یافته، ذات حق نیست، بلکه مرتب‌های از بروز و حضور حق است؛ زیرا هم‌چنانکه گفته شد، ذات حق در مرتبهٔ احدیت است. در حالی که همهٔ این ظهورات ناشی از وجود منبسط^۴ است. باید خاطر نشان کرد که صوفیه اقوالشان در باب اینکه، عالم تجلی صفات و اسماء حق است را به «حدیث کنز مخفی» نسبت داده‌اند (ابن عربی، ص ۲۰۳) و اتفاقاً اصل حقیقت وجود یا همان ذات حق را کنز مخفی نیز خوانده‌اند (آشتیانی، ص ۱۲۷).

همچنین صوفیه با تکیه بر احادیث دیگری، نظیر حدیث قرب نوافل و فرایض نیز به نوعی حضور و تجلی خدا را مورد توجه قرار داده‌اند. مطابق قرب نوافل خداوند، گوش و چشم و لسان و دست عبد می‌شود و در قرب فرایض که بنده به مقام بالاتری از نوافل دست می‌یابد، بالعکس آن تصور می‌شود. بنابراین این احادیث، افعال حق بروز و ظهور یافته و هر آنچه دیده می‌شود، نه فعل بنده که حضور حق است.

علاوه بر تجلیات حق، در معیت خدا با بندگانش همراهی و حضور حق را می‌توان دید. صوفیه این مطلب را براساس آیهٔ «و هو معکم اینما کنتم...» در قالب معیت قیومیه که بر حسب احاطهٔ حضرت حق با اشیا و معیت سریانی که در آن حق بر حسب فعل، ساری در همهٔ اشیاست، نسبت داده‌اند (همان، ص ۱۵۷). دربارهٔ این تجلیات به طور کل باید گفت: «حقیقت وجود، به اعتبار تجلی در اعیان، عین موجودات است و به اعتبار انبساط شامل همهٔ حقایق می‌شود و با قید وحدت و صرافت، معیت سریانی با حقایق دارد و احاطه‌اش بر حقایق، احاطهٔ سریانی است؛ ولی معیت و احاطهٔ اصل وجود نسبت به موجودات، احاطهٔ قیومی است» (همان، ص ۱۳۱). براساس این بیانات

است که از نظر عارفان، خداوند ظاهرتر و آشکارتر از همه اشیاست (همانجا). در مجموع باید گفت، از نظر صوفیه خداوند از جهت ظهورش در عالم، حضور و از جهت نیازمندی و افتقار جهان در وجودش، متعالی است و لذا این تناقض همواره باقی می‌ماند و همه این اقوال ناشی از اندیشه توحیدی صوفیه است.

تعالی خدا در مثنوی معنوی

با توجه به بحث‌هایی که درباره تعالی صورت گرفت، تعالی خدا به نوعی مربوط به بحث‌های توحیدی درباره حق باری تعالی است. مولوی در مثنوی می‌کوشد تا ضمن بیانات توحیدی مختلف تعالی خداوند را نشان دهد؛ بیانات مولوی درباره تعالی حق در مثنوی عموماً همچون سایر ابیاتش بر مبنای آیات و احادیث قرآن است. وی در این خصوص، به بیان هر دو جنبه تعالی وجودی و معرفتی حضرت حق پرداخته است:

۱. تعالی وجودی

مولوی در مثنوی، به تعالی وجودی حضرت حق توجه بسیاری داشته و بارها در اشعارش به این بُعد حضرت باری تعالی اشاره کرده است. وی در بیان تعالی وجودی حق، در مثنوی، به هر دو بعد تعالی حق - یعنی تعالی ساحت ذات و ساحت اسماء و صفات - پرداخته است.

الف. تعالی وجودی در مرتبه ذات: مولوی در آن دسته از اشعارش که درباره تعالی وجودی حضرت حق سخن گفته، این تعالی را غالباً به ذات حضرت حق نسبت داده است. به عقیده او خداوند به عنوان «فاعل مطلق» باید بی‌صورت و متعالی باشد؛ از این رو می‌گوید:

فاعل مطلق یقین بی‌صورتست صورت اندر دست او چون آلتست

(۶/۳۷۴۲)

یعنی به عقیده مولوی «فاعل مطلق (مبدأ اعلی) باید مجرد از ماده و صورت باشد، تا افاضه موجودات مادی (عالم عنصری) و موجودات مجرد (عالم عقول و نفوس)، هر دو از او ممکن باشد، چرا که موجود مادی، نمی‌تواند خالق و موجد شیء مجرد باشد» (زمانی، ج ۶، ص ۹۶۹). از این رو موجودات متعین، از خالق بی‌تعین و بی‌صورت پدید آمده‌اند:

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد، که انا الیه راجعون (۱/۱۱۴۱)

وی تعالی ذات حق را تا جایی می‌داند که گاهی از وجود مطلق و ذات حق با عدم یاد می‌کند؛ چرا که صورتی ندارد (شقیعی کدکنی، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹):

از وجودم می‌گریزی در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بُنه و بنگاه من در نیستی است یک سواره نقش من پیشِ ستی است

(۳۷۷۱ و ۳۷۷۲/۳)

بر این اساس باید گفت، به عقیده او خداوند در ذاتش به طور مطلق متعالی است. در واقع وی بی‌صورتی و بی‌تعینی را لازمه وجود مطلق حضرت حق می‌داند.

ب. تعالی وجودی در مرتبه اسماء و صفات: علاوه بر تعالی ذاتی حق تعالی وجود حضرت حق به اعتقاد مولوی، در مرتبه اسماء و صفاتش نیز دارای تعالی است. به گونه‌ای که صفات خدا از صفات مخلوقات جداست؛ یعنی درباره بعضی صفات باید گفت دسته‌ای از صفات به خدا اختصاص دارد و در مخلوقات اگر باشد، به صورت عاریتی است. در حالی که برخی صفات مخلوقات اصلاً در وجود متعالی خداوند راه ندارد؛ از این رو مولوی می‌گوید:

عشق و صف ایزدست اما که خوف وصف بنده مبتلای فرج و جوف
چون یُحِبُّونَ بخوانندی در بُنی با یُحِبُّهُمْ قرین در مطلبی
پس محبت و صف حق دان عشق نیز خوف نبود وصف یزدان ای عزیز
وصف حق کو وصفِ مِثتی خاک کو وصف حادث کو وصفِ پاک کو

(۲۱۸۸-۲۱۸۵/۵)

مولوی این تفکر را براساس آیات قرآنی بیان می‌دارد؛ چرا که در قرآن، خداوند با صفت «حُب» آمده، هرگز با صفت خوف نیامده است؛ زیرا خوف از نقصان است (اکبرآبادی، ج ۵، ۲۱۳۵). او در جایی دیگر دلیل جدایی صفات و تمایز خدا با مخلوقاتش را ناشی از بی‌سببی و بی‌علتی حضرت حق می‌داند که در واقع اشاره‌ای به تعالی ذاتی حق است:

آن که بی‌تعلیم بُد ناطق خداست که صفات او ز علت‌ها جداست

(۴۰۴۱/۴)

از طرفی، او در صفات مشترکی که برای بندگان بیان می‌دارد، معتقد است که این صفات برای حق در اوج و منت‌ها و برتری است؛ نه اینکه در داشتن این صفات، خدا و مخلوقات در یک رتبه و حد باشند:

ز آن که او پاک‌ست و سبحان وصف اوست بی‌نیازی‌ست او ز نغز و مغز و پوست

(۳۱۴۰/۱)

در مجموع از نظر مولوی، خداوند هم در ذات و هم در صفاتش دارای تعالی وجودی است، اما با این تفاوت که آدمی می‌تواند به صفات راه یابد؛ چنانکه صفات‌های شبیه حق تعالی را داشته

باشد، با این تفاوت که آن صفات در او عاریه است و در سطحی پایین تر از صفات حق است؛ چنانچه قابل مقایسه با صفات حق نیست. ولی در بحث از تعالی ذاتی، خدا در ذاتش نامحدود و دور از دسترس است؛ چنانکه باید گفت خداوند در ذاتش دارای تعالی مطلق است.

۲. تعالی معرفتی

از آنجایی که خدا موجودی متعالی و دارای کمالات نامحدود است؛ ذات او برای عقول متناهی درک‌ناپذیر است (شایان‌فر و سعیدی‌مهر، ص ۳۴). اکثر عارفان معتقدند که خداوند در مقام ذات، ادراک‌ناپذیر و ناشناختنی و دست‌نیافتنی است (ایزوتسو، ص ۴۵). یکی از مسائل عمده و مهمی که مولوی در بحث خداشناسی بر آن تأکید دارد، همین مسئله ناتوانی انسان در رسیدن به معرفت تعالی حضرت حق است. وی در جای جای مثنوی به این مسئله پرداخته است. به عقیده مولوی، خداوند از چنان تعالی برخوردار است که بندگان نمی‌توانند به درکش نایل شوند. او معتقد است، خداوند در تمام مراتبش دارای تعالی است، به خصوص آنجایی که بحث از تعالی ذاتی حق باشد. در واقع از نظر مولوی، معرفت به حضرت حق در مرتبه ذات، هرگز دست‌یافتنی نیست. مولوی این تفکر خود را به آیات و روایات نسبت می‌دهد و به نوعی برای اثبات سخن خویش، به این منابع توسل می‌جوید؛ این‌گونه است که با اشاره به حدیث نبوی^۵ بر این موضوع تأکید می‌ورزد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا
آن‌که در ذاتش تفکر کردنی‌ست	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا اله

(۴/ ۳۷۰۰-۳۷۰۲)

تعالی معرفتی به عبارتی مرتبط و متوجه انسان است؛ یعنی انسان از منظر خود بخواهد به حق توجه کند و لذا منظور معرفت او نسبت به حضرت حق است؛ البته منظور معرفت به وجود حق نیست، این معرفت، معرفتی کیفی است در پی بردن به حقیقت حق باری تعالی و گرنه خدا نیازی به اثبات ندارد، چرا که خود دلیل بر وجود خویش است:

خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل
سایه کی بود تا دلیل او بود؟	این بستش که ذلیل او بود
این جلالت در دلالت صادقست	جمله ادراکات پس، او سابقست

(۳/۳۷۱۸-۳۷۲۰)

مولوی در جایی، علت این‌ه خدا در اندیشه و فکر آدمیان در نمی‌آید این‌گونه بیان می‌دارد که خدا فراتر از اندیشه آدمی است؛ زیرا آدمی به هر چه می‌اندیشد، فناپذیر است (شیمل، ص ۳۳۴):

دوزخ و جنت همه اجزای اوست هر چه اندیشی تو، او بالای اوست
هر چه اندیشی پذیرای فناست آن‌که در اندیشه ناید، آن خداست

(۲/۳۱۰۷ و ۳۱۰۶)

بر این اساس او وصول به درک ذات حق توسط عقل را امری ممتنع و محال می‌داند و از این رو کلامش را از زبان قطب جاری می‌سازد (اکبرآبادی، ج ۳، ص ۱۱۴۸) و می‌گوید:

در وجود از سیرِ حق و ذاتِ او دورتر، از فهم و استبصار، کو؟

(۳/۳۶۵۲)

بنابراین باید گفت، به اعتقاد مولوی خدا دارای تعالی معرفتی است؛ یعنی درک حضرت حق در مرتبه ذاتش امری ممتنع است؛ چنان‌که آدمی نمی‌تواند با عقل و پندار خویش به آن ساحت راه یابد تا چه رسد که بخواهد درباره آن لب به سخن بگشاید.

حضور خدا در مثنوی معنوی

درست است که به اعتقاد مولوی ذات خدا متعالی و منزّه است، اما به عقیده او کفر و الحاد ناشی از دوری و بی‌صورتی خداوند است؛ پس لازم می‌آید که خداوند در جهان حضور یابد؛ چرا که کفر نیز عکس و پرتو همان ذات بی‌صورت است، لذا وی می‌گوید (زمانی، ج ۶، ص ۹۶۸):

این صُور دارد ز بی‌صورت وجود چیست پس بر موجدِ خویش جِخُود؟
خود ازو یابد ظهور، انکار او نیست غیرِ عکس، خود این کار او
صورتِ دیوار و سقفِ هر مکان سایه اندیشه معمار دان

(۶/۳۷۳۸-۳۷۴۰)

از این رو، گرچه اعتقاد به خدایی کاملاً انسانی مبتنی بر اصل تشبیه است، اما لااقل از این لحاظ تشخیص دارد که انسان می‌تواند با او تماسی شخصی برقرار کند (عبدالحمید، ص ۱۴۲). در مثنوی نیز به خدای متشخص تأکید شده و خدا به عنوان موجودی تلقی شده است که می‌توان با واژه «تو» خطاب شود؛ به علاوه خدای متشخص، انسان‌وار است که در برخی موارد در مثنوی چنین به نظر می‌رسد (قنبری، ص ۶۱). مولوی از حضور و ظهور چنین خدایی در مثنوی دم می‌زند؛ این خدای متشخص در ارتباط مستقیم با مخلوقاتش است و به نوعی در کار جهان

دخالت و حضور دارد. این گونه است در جای جای مثنوی سخن از حضور خدا می گوید با وجود این، هر کسی قادر به درک صحیح از حضور حق نیست؛

ز آن که شعشاع و حضور آفتاب برنتابد چشم و دل های خراب

(۱/۳۶۴۷)

چرا که درک حضور حق مستلزم درک مبانی مهمی نظیر وحدت وجودی حق و همچنین معیت و تجلی اسماء و صفات حق است؛ لذا برای فهم حضور حق باید این مبانی و مسائل درک شود و به عبارتی بحث های وجودی و معرفتی در مبحث حضور در هم تنیده است:

۱. وحدت وجود

بحث درباره حضور خدا در نگاه عارفان، نه تنها به توحید و تعالی خدا که اساس اسلام است لطمه وارد نمی کند؛ بلکه مؤید آن است. این مسئله زمانی آشکار می شود که وحدت وجود شناخته شود. در واقع، وحدت وجود تعبیر دیگری از توحید عارفان است (چیتیک، ص ۲۰۸). آنها توحید را صرفاً، به معنای بلاشریک بودن خدا و راه نیافتن کثرت در او ندانسته اند؛ بلکه توحید را به معنای، نفی اساس رابطه دوگانه انگار میان خدا و نفس تعبیر کرده اند (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۹ و ۴۰). بنابراین می توان گفت، براساس اعتقاد به وحدت وجود همه چیز حق است؛ یعنی جز حضرت حق وجودی در عالم نیست؛ لذا در این نظریه همه عالم حضور یکی است و آن حضرت حق است.

مولوی در باب وحدت وجود، بیشتر به جنبه اتحاد ظاهر و مظهر و غلبه لاهوت بر ناسوت توجه داشته است (همایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹). او یادآوری می کند که این وحدت وجود به جهان منبسط برمی گردد و در این رابطه خطاب به آدمی می گوید، مزاج تو از جهان منبسط است که برای توصیف وحدت با عالم خاکی در آمیخته است (زمانی، ج ۳، ص ۲۵ و ۲۶):

این مزاجت از جهان منبسط وصف واحد را کنون شد مُلتقط

(۳/۱۲)

او در جای دیگر این عقیده را به تفصیل بیان می کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد، چون سایه های کنگره

(۱/۶۸۸-۶۸۶)

براساس این ابیات، از نظر مولوی وحدت وجود، به مرتبه واحدیت و اعیان ثابت و وجود منبسط برمی گردد و مربوط به مقام ذات و احدیت حق نیست؛ یعنی این وحدت در مرتبه صور علمیه و اعیان ثابت است (فروزانفر، ج ۱، ص ۲۸۴). به عبارتی باید گفت، گر چه مولوی از راه کشف و شهود به این وحدت می رسد، اما وحدت او چنان نیست که فاصله بین انسان و خدا را پر کند (زرین کوب، ص ۲۳۹). او وحدت وجود را همان توحید دانسته است و بدین جهت می گوید:

أحولی از چشم ایشان دور کرد تا زمین شد عینِ چرخ لاژورد
لا اله گفت و إلا الله گفت گشت لا إلا الله و وحدت شگفت
آن حبیب و آن خلیل با رُشد وقت آن آمد که گوشِ ما کُشد

(۲۲۶۷-۲۲۶۵/۶)

در مجموع، از نظر مولوی براساس وحدت وجود، همه عالم حضور خداست؛ چرا که جز او هیچ چیز دیگری وجود ندارد و بدون خدا عالم هستی نیست‌نمایی بیش نیست. این وحدت در مرتبه وجود منبسط بوده، لذا وحدت، ذات خدا را شامل نمی‌شود. از طرفی این کثراتی که در عالم دیده می‌شود، تنها تصویری است که اگر با دید وحدت بین به آن نگاه شود، تنها وجود حق نظاره می‌شود.

۲. معیت

معیت به معنی همراه بودن، با هم بودن و مصاحبت است؛ مصدر جعلی عنوانی از کلمه «مع» و ظرف مصاحبت است و به آیه چهار سوره حدید «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» - یعنی خدا با شماست، هر کجا و به هر حال که باشید- برمی گردد و عارفان آن را معیت قیومی گفته‌اند (همایی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). مولوی در قالب معیت، حضور خداوند در جهان را در مثنوی بیان کرده است. او این معیت و همراهی را حضور پیوسته خدا تفسیر کرده است. وی این معیت را به اعتبار ظهور اوصاف الهی در انسان بازگو می‌کند؛ به گونه‌ای که آدمی در هر حالتی که باشد و به هر صفتی که متصف گردد، از خدا و صفات او جدا نمی‌شود (فروزانفر، ج ۲، ص ۵۷۱)؛ از این روست که می‌گوید:

گر به جهل آیم، آن زندان اوست ور به علم آیم، آن ایوان اوست
ور به خواب آیم، مستانِ وی ایم ور به بیداری، به دستانِ وی ایم

ور بگرییم، ابر پرزرق وی اییم ور بخندیم، آن زمان برق وی اییم...
(۱/۱۵۱۰-۱۵۱۲)

جان کلام او در بحث معیت این است که حق از بندگانش بیرون نیست و تنها طریق وصال بدو «خویششناسی» است. او می گوید پوشیدگی و اختفای حق از شدت ظهور اوست؛ اما غالب آدمیان حضور او را که از رگ گردن هم نزدیک تر است نمی بینند. مولوی آیة مذکور را این گونه تفسیر می کند: تو سبیدی پُر از نان بر سر داری، اما در به در به دنباله لبه نانی؛ یعنی حقیقت همراه توست ولی آن را نمی بینی (زمانی، ج ۵، ص ۳۰۸):

یک سبید پُر نان تو را بر فرق سر تو همی خواهی لب نان در به در
(۵/۱۰۷۳)

حال اگر انسان بتواند به معرفت معیت خدا دست یابد، از نظر مولوی چنین انسانی عارفی است که نیازی به ذکر لفظی و لسانی ندارد (زمانی، ج ۶، ص ۸۶۵)؛ چرا که همواره خدا را همراه خود می بیند:

آن طرف که دل اشارت می کند چون زبان یا هو عبارت می کند
او مع الله است بی کوکو همی کاش جولاهانه ما کو گفتمی
(۳۳۲۰ و ۳۳۲۱/۶)

در مجموع، از نظر مولوی معیت جلوه ای از حضور خدا در جهان است. براساس این اعتقاد، مولوی خدا را در همراهی دائمی و پیوسته با مخلوقات می داند. او معتقد است که به دلیل شدت حضور خدا در عالم است که مخلوقات به آسانی نمی توانند، این حضور و همراهی را درک کنند. از این رو، فهم معیت حق از نظر وی موضوع ساده ای نیست، بلکه برای فهم آن باید مسیر دشوار و سخت طریقت را طی کرد. زمانی که بنده این معیت را درک کند، اوج معیت، همراهی و نزدیکی بنده به خداست که در آن حالت، بنده خدا را همیشه در کنار خود می بیند؛ البته به عقیده مولوی آدمی باید بداند که این معیت، معیت با ذات حق نیست.

۳. تجلی

عارفان خلقت جهان را تجلی حق می دانند؛ یعنی موجودات همگی ظهورات الهی هستند و نمایانگر صفات متکثره ذات حق و فی حد ذاته از خود چیزی ندارند (خوارزمی، ص ۶۸). بر این اساس، مولوی نیز همه جهات عالم وجود را مظاهر حق می داند، به گونه ای که آدمی اگر معرفت داشته باشد، حضرت حق را در همه چیز می بیند.

الف. تجلی ذاتی حق یا مقام کنز مخفی: اولین تجلی و ظهور حق، «فیض اقدس» نام دارد که تجلی حق در اسماء و صفات و بالاتر از آن مقام ذات حق است و آن را «غیب الغیوب» و «کنز مخفی» و «تجلی ذاتی» یا «تجلی ذات للذات» می‌گویند (همایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۸). مولوی در مثنوی، بارها این حدیث را بیان کرده است و به این صورت، دربارهٔ تجلی ذات حق در این جهان سخن گفته است. او خدا را چون کنزی مخفی می‌داند که از شدت پُری لبریز شده و خود را در جهان ظاهر ساخته و این‌گونه با وجود سرمد و نامتناهی‌اش، در جهان حضور یافته است (شیمل، ص ۳۱۶):

قطره‌ای از دجلهٔ خوبی اوست کآن نمی‌گنجد ز پُری زیر پوست
گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطانِ اطلس پوش کرد

(۱/۲۸۶۱-۲۸۶۳)

وی علت این حضور را از جانب خدا اشتیاق به ظهور و از سر رحمت بی‌نهایت حق می‌داند و در این راستا می‌گوید، همه چیز اشتیاق به تظاهر دارند؛ عالم را سعی بر نشان دادن علم خود است و عاشق را عشق و هکذا و خداوند، این گنج رحمت پنهان نیز، محب اظهار این رحمت خود به «امة مهدیه» بوده... لذا جهان آفرینش مانند آیین‌های است که رویش به آسمان و پشتش به زمین است (شیمل، ص ۳۱۶):

کنتُ کنزاً رحمةً مخفیةً فابتغتُ امةً مهدیةً^۶

(۲/۳۶۴)

بنابراین اقوال، از نظر مولوی حضور خدا در عالم، به واسطهٔ اشتیاق حضرت حق است و از سر رحمت این اظهار صورت می‌گیرد؛ اما بر اساس بی‌ضد بودن ذات حق که دارای تعالی است، این اظهار نه به صورت ذات و نه به ضد ذات حق است. این اظهار به صورت هر آنچه در عالم است و در عالی‌ترین شکل، به صورت آدمی و به ویژه بندگان خاصش که مولوی «مرد حق» آنها را می‌خواند، است.

ب. تجلی اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی: بنابر آنچه گفته شد، تجلی ذاتی حق از مرتبهٔ ذات به فیض اقدس صورت گرفته است. تجلی بعدی حضرت حق، از مرتبهٔ فیض اقدس به فیض مقدس است؛ در این تجلی اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی حضرت حق، در کثرات آشکار می‌شود و بدین

صورت، آدمی می‌تواند این تجلیات را که مظاهر و حضورات حق محسوب می‌شوند، در این جهان نظاره کند (یثربی، ص ۳۳۹-۳۳۵).

در مجموع، مولوی بیشتر راجع به آدمی، به عنوان تجلی اسماء خدا سخن می‌گوید؛ وی انسان را اُسْطُرلاب^۷ صفات و اسماء عالیة الهی دانسته است؛ یعنی صفات انسان مظهر اسماء و صفات الهی هستند؛ طوری که اوصاف حضرت حق، به صورت مجمل و فشرده در وجود آدمی به نمایش نهاده شده است:

آدم اُسْطُرلابِ اوصافِ عُلوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست
بر سَطْرلابش نقوشِ عنكبوت	بهر اوصافِ ازل دارد ثبوت

(۶/۳۱۳۸-۳۱۴۰)

بر این اساس، به اعتقاد وی همه صفات و افعال آدمی، تجلیگاه و عرصه حضور اسماء خدا هستند. این تأکید مولوی، احتمالاً به عقیده عارفان، درباره عوالم هستی باز می‌گردد. به عقیده عارفان، هر یک از اجزای عالم، مظهر اسمی از اسماء الله است و حقیقت انسان کامل، مظهر جمیع اسماء و صفات اوست (جامی، ص ۲۱ و ۲۲). مولوی نیز با این عقیده، انسان کامل را بر حسب باطنش، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی خوانده است؛ البته او لفظ «انسان کامل» را به کار نبرده است، اما با اشاره به مقام و منزلت او و گاهی با لفظ شیخ و پیر و مراد، به بحث درباره انسان کامل و ارتباط او با خدا و جهان و انسان‌ها پرداخته است (خیاطیان، ص ۶۴)؛ لذا او انسان کامل را به واسطه اسماء نورانی حق، از مخلوقات جدا دانسته است. وی در توضیح عقیده‌اش، به سجده فرشتگان بر آدم (ع) اشاره می‌کند (نیکلسون، ج ۶، ص ۲۲۰ و ۲۲۰۱) و می‌گوید، اگر آدم صرفاً خاک بود و نوری از انوار الهی در او نمی‌تایید، محال بود مسجود فرشتگان شود:

عکس‌ها را مانند این و عکس نیست	در مثال عکس حق بنمودنی ست
آفتاب‌ی دید او جامد نماند	روغنِ گِلِ روغنِ گُنجد نماند
چون مُبَدَّل گشته‌اند اَبَدالِ حق	نیستند از خَلقِ برگردانِ وَرَق
قبله و حدائیت دو چون بود	خاک مسجودِ ملایک چون شود

(۶/۳۱۹۰-۳۱۹۳)

مولوی در توضیح تفاوت آدمی با انسان کامل در مظهریت حق تعالی این‌گونه می‌گوید، آدمی می‌تواند مظهر و تجلی بعضی اسماء صفاتی و فعلی حق باشد، ولی تنها انسان کامل مظهر حقیقت الهی است (زمانی، ج ۶، ص ۶۰):

جانِ اوّل مظهرِ درگاه شد جانِ جانِ خود مظهرِ الله شد

(۶/۱۵۲)

باید دانست انسان کامل زمانی مظهریت کامله اسماء حق می‌شود که به مقام فنا و بقای حق دست یابد (اکبرآبادی، ج ۱، ص ۵۳)؛ در آن صورت است که تجلی اسم باطن و ظاهر خدا - که از اسماء ذاتی حضرت حق‌اند - می‌شود؛ لذا باید به مقام قرب نوافل و فرایض نایل گردد (یثربی، ص ۵۲۰). متصوفه این دو قرب را از احادیث قدسی موسوم به قرب نوافل و فرایض برگرفته‌اند. با بررسی این احادیث در مثنوی معنوی می‌توان حضور ناب حق را در عالم، از دیدگاه مولوی دریافت.

۱. قرب نوافل یا تجلی اسم باطن حق: به عقیده عارفان، وقتی عارف به مقام فنای خلقی در حق و بقای او با حق دست می‌یابد، بنابر حدیث قدسی قرب نوافل، به تقریبی از خدا نائل می‌شود که در آن خدا با هویت خویش، همه قوا و اعضای او می‌شود (کاکایی، ص ۳۵۳)؛ چنانکه خود حق فرموده است: «عبد من با انجام نوافل پیوسته، به سوی من نزدیک می‌شود تا به مرحله‌ای می‌رسد که او را دوست می‌دارم و چون دوستش داشتم، شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود، بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دست او می‌شوم که با آن بگیرد و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود^۱». بنابراین در قرب نوافل، حق در خلق مستور بوده و رب، محمول در انیت عبد است و به عبارتی، حق با اسم «باطن» متجلی شده است (یثربی، ص ۵۲۰). بر اساس این حدیث، تمام اعمال و رفتار این بندگان، به طور مطلق، اعمال و رفتار حق محسوب می‌شود:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گر چه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌بصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان‌الله از وله	من ترا باشم که کان‌الله له

(۱/۱۹۳۶-۱۹۳۹)

بنابراین اقوال، از نظر مولوی عارفی که به قرب نوافل دست یافته است؛ مظهری از خداست و به نوعی حضور خدا محسوب می‌شود؛ اما این حضور از آن جهت ناقص است که هنوز بنده هویت دارد و اگر چه این اسم ذات حق، متجلی شده است، ولی به دلیل حفظ هویت بنده، هنوز حضور خداوند کاملاً درک نمی‌شود.

۲. قرب فرایض یا تجلی اسم ظاهر حق: قرب فرایض^۹ مرحله بالاتری از قرب نوافل است؛ این مرتبه مختص به انسان کامل است که حق باری تعالی با اسم «ظاهر» متجلی می‌شود. این اسم از اسماء ذاتی حضرت حق محسوب می‌شود (بثربی، ص ۵۲۰). در این مرتبه، بنده در حالی که در حق پنهان می‌شود، جلوگاه حق می‌شود. مولوی این ظهور حق و پنهان شدن عبد را از زبان خدا، خطاب به انسان کامل، به زیبایی بیان می‌کند (زمانی، ج ۴، ص ۸۲۹):

این نکردی تو که من کردم یقین ای صفات در صفات ما دَ فین
تو درین مُستعمَلی نی عاملی ز آن که محمول منی نی حاملی
ما رَمیتِ إِذ رَمیتِ گشته‌ای خویشان در موج چون کف هشته‌ای
لا شدی پهلویِ اِلّا خانه گیر این عَجَب که هم اسیری هم امیر

(۴/۲۹۴۵-۲۹۴۸)

در این مقام انسان کامل با حق هیچ تفاوتی ندارد؛ چنان‌که از آدمی دستگیری می‌کند و آدمی هر چه دارد به سبب انسان کامل است:

ما رَمیتِ إِذ رَمیتِ راست دان هر چه کارد جان، بود از جانِ جان
دست گیرنده و سیت و بردبار دم به دم، آن دم از او امیدار

(۲/۲۵۳۱ و ۲۵۳۰)

مولوی در بحث از ظهور حق در انسان کامل، به حدیث قرب فرایض و نوافل نیز اشاره می‌کند. این احادیث در واقع حضور حق را در عالم هستی به خوبی نشان می‌دهد. از سوی دیگر نشان می‌دهد انسان با تقرب یافتن به حضرت حق می‌تواند تجلیگاه اسماء ذاتی حق شود و از این حیث مظهریت کامل حق می‌شود و خداوند به واسطه او حضور می‌یابد؛ چنان‌که می‌توان حضور فیزیکی حق را در مظهر تمام و کمالش یعنی انسان کامل یافت.

حضور خدا در دل انسان در عین تعالی

مولوی تأکید خاصی هم بر تعالی و هم بر حضور خدا دارد و ابیاتی چند از اشعار مثنوی را به صورت پراکنده در باب حضور خدا در قلب انسان - علی الخصوص انسان مؤمن - در عین تعالی خدا سرورده است. این ابیات قدر مسلم برگرفته از حدیث قدسی است که در آن چنین آمده است: لا یسعی ارضی و لا سمائی و لا یسعی قلب عبدی المؤمن. «زمین و آسمان من، گنجایش مرا ندارد، اما دل بنده مؤمن گنجایش مرا دارد» (فروزانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳). به گفته عارفان، دل جامع و مرآة حضرتین (غیب و شهادت) است، آنچه بدین صفت متصف می‌گردد گوشت و

استخوان و اندام آدمی نیست، بلکه دل اوست که بر اثر مجاهدت یا کشش عشق خدایی می‌تواند به خدا برسد. در واقع این دل انسان است که می‌تواند تجلی‌گاه ذات حق شود و آدمی با آن، به تمام اسماء و صفات خدا دست یابد (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۱۱۴ و ۱۱۱۵). در هر حال بیان ابیاتی با این مضامین، آن هم به صورت پراکنده، می‌تواند بیانگر این باشد که این موضوع، همواره دغدغه خاطر مولوی بوده است. ضمن بیان این ابیات که اغلب در آن تعالی و حضور توأمان خدا دیده می‌شود؛ می‌توان به اندیشه مولوی در باب جمع تعالی و حضور حضرت حق دست یافت:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگجم، این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم، ای عجب گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب

(۱/۲۶۵۳-۲۶۵۵)

مولوی از این روایت دو برداشت داشته که در این ابیات به آن‌ها اشاره کرده است؛ نخست آنکه آدمی از راه دل می‌تواند به اوصاف حق راه یابد؛ یعنی دل به عنوان بُعد غیر مادی وجود می‌تواند جایگاه حق باری تعالی باشد. نکته دیگر، عبارت «بنده مؤمن» است که مولوی در ابیات بعد، با ذکر اوصاف «انسان کامل» بدان اشاره می‌کند و می‌گوید، آدمی به واسطه او می‌تواند حق را دریابد. این گونه است که مولوی، با اشاره به دل مؤمن، آن را تجلی‌گاه حضرت حق می‌خواند و با اشاره به آیه پنجم سوره طه «الرحمن علی العرش استوی...» می‌گوید (اکبرآبادی، ج ۱، ص ۴۹۵):

تخت دل معمور شد، پاک از هوا بین که الرحمن علی العرش استوی

(۱/۳۶۶۵)

در مجموع می‌توان این گونه دریافت که آنچه تاکنون درباره فهم و معرفت به حق و حضورش در عالم گفته شد، جز از طریق دل صورت نمی‌گیرد. این بدان جهت است که آدمی به لحاظ جسمی مادی است ولی در عین حال دارای بُعدی غیرمادی است (دل) که به واسطه آن به درک حضور حق نائل می‌گردد و حتی خود نیز محضر حق می‌شود.

تقابل نگرش معرفتی، به تعالی و حضور با بیان داستان موسی (ع) و شبان
علاوه بر آنچه ذکر شد، مولوی در داستان معروف موسی (ع) و شبان، تقابل معرفتی تعالی و حضور را به تصویر کشیده و در آخر نظریه خود را بیان داشته است. در این داستان، حضرت

موسی (ع) نماینده موحدین و در مقابل او شبان نماینده مشبهین است (۱۷۵۸-۲/۱۷۲۱). از سوی دیگر، این گونه به نظر می‌رسد که مولوی معتقد است، هرکس بر حسب معرفت و درکش از خداوند، می‌تواند خدا را با نگرش تشبیهی یا تنزیهی ستایش کند (همان، ۱۷۵۹ و ۱۷۶۰). بیان «ملت عشق» و «عاشقان»، در اشاره به شبان حاکی از آن است که مولوی شبان را بندهای عامی ندانسته است؛ لذا چنین به نظر می‌رسد که سخنان شبان بر اثر عشق و جذبه‌ای روحانی بوده است. در واقع ایراد شبان، در نحوه بیان کردن شهودات و جذبه‌های عرفانی‌اش بوده، چرا که زبان قاصر و عاجز از بیان خداوند است (سروش، ص ۴۱). موسی (ع) زمانی که بیانات تشبیهی شبان را می‌شنود، تاب نمی‌آورد و او را عتاب می‌کند. پس از عتاب و سرزنش شبان به موسی (ع) شهوداتی دست می‌دهد (۱۷۷۲ و ۲/۱۷۷۳). موسی (ع) پس از آن به سوی شبان برای عذرخواهی برمی‌گردد، اما این بار شبان نیز دچار تحول شده و به معرفت عمیقی از حق رسیده است. این مسئله حاکی از آن است که در واقع موسی (ع) برای شبان حکم مرشد و استادی را داشته است و شبان در اثر عتابش، از عالم انسانی به عالم لاهوتی رسیده یا در بیان دیگری، از مقام صفات به مقام ذات دست یافته است، یعنی شبان نیز پس از دیدار موسی (ع) به شهوداتی دست یافته و از مقامی به مقام بالاتری رسیده و از مرتبه تشبیه به تنزیه نائل گشته است (سروش، ص ۴۵؛ ۱۷۹۰-۲/۱۷۸۷). آنچه از داستان موسی (ع) و شبان بر می‌آید، آن است که آدمی، باید از مقام تشبیه صرف به تنزیه و گاهی از مقام تنزیه صرف به تشبیه برود؛ به عبارتی آدمی باید میان معرفت به تعالی و حضور حق جمع بندد.

نتیجه

تعالی و حضور دو بعد خدای متشخص‌اند که در الهیات بدان پرداخته‌اند. مولوی نیز به این دو بعد توجه داشته است. او در مثنوی، در ابیات مختلفی، به بحث تعالی و حضور الهی پرداخته و به این دو بُعد، در کنار هم توجه داشته است؛ طوری که در مثنوی بارها این دو بُعد در حالتی نوسانی نشان داده شده است. در بحث از تعالی، اندیشه‌های مولوی ناظر بر تفکرات وی در باب توحید ذاتی و اسماء و صفاتی حق بوده است. مولوی در مجموع، به شدت به تعالی وجودی حق تأکید داشته است. وی تعالی خدا را در ذاتش مطلق دانسته، طوری که در مثنوی بر این موضوع اذعان داشته است. علاوه بر این، در بحث تعالی اسماء و صفات حق همچنان به این تعالی واقف بوده است. با وجود این مولوی دسترسی به اسماء و صفات الهی را برای بشر تحت شرایطی ممکن

دانسته؛ در حالی که در بحث معرفت به ذات، او این امر را محال و ممتنع دانسته است. در مورد معرفت به تعالی ذات و اسماء حق، مولوی هر دوی این ساحات حق را از دسترس اندیشه و خیال و عقل آدمی دور دانسته است. به علاوه وی معتقد بوده که نمی‌توان دربارهٔ ذات و اسماء حق سخن راند یا عبارتی را ذکر کرد؛ چرا که هر چه گفته شود باز هم خدا فراتر از اقوال بشری است. او حضور حق را بر مبنای وحدت وجود، معیت و تجلی حق، بنا بر آیات و روایات بیان داشته است. از طرفی، با ذکر اوصاف انسان کامل او را نمونهٔ کامل حضور اسماء و صفات خدا خوانده است. او معتقد است که راه یافتن آدمی به حق، نه تنها نقص در تعالی حق ایجاد نمی‌کند، بلکه ناشناخته ماندن حق، امری ناقص محسوب می‌شود و همین ناشناخته ماندن حق منجر به کفر و الحاد می‌شود و از این جاست که اندیشهٔ حضور خدا، در واقع امری متعالی و در راستای بی‌نیازی و توحید حق محسوب می‌شود. از این رو، حضور حق را در همهٔ عالم دانسته است. در مجموع باید دانست که مولوی به مقام جمع بین تعالی و حضور چه در بحث‌های وجودی و چه در مباحث معرفتی قائل بوده و به نوعی به تعالی مطلق در ذات و حضور در اسماء و صفات معتقد بوده است. اما تفاوت در معرفت به تعالی اسمائی حق زمانی است که بحث «دل» مطرح شود. به عقیدهٔ او آدمی از راه دل می‌تواند به فهم اسماء و صفات حق نایل گردد؛ دل آدمی از آن جهت که از خود خدا تجلی یافته است و غیرمادی است توانایی درک حضور خدا را دارد. به علاوه از راه دل است که آدمی به اسماء و اوصاف خدا راه می‌یابد و حتی در نهایت به آنها نائل می‌گردد؛ آن‌گونه که از طریق دل می‌تواند خود حضور حق - انسان کامل - شود. مولوی با بیان داستان موسی (ع) و شبان، به بعد معرفتی تعالی و حضور اشاره کرده است؛ براساس این داستان نیز، نظر نهایی او در جمع بین تعالی و حضور به‌خوبی مشهود است.

یادداشت

1. Transcendence

2. Immanence

۳. عوالم هستی در پنج مرتبه یا حضرات خمسه که در طول یکدیگرند، قرار دارند و عبارت‌اند از: ۱. عالم حس، که مظهر عالم شهادت مضاف و یا به اعتباری مظهر غیب مضاف است؛ ۲. عالم مثال، که مظهر عالم ارواح و عقول و غیب مضاف است؛ ۳. عالم ارواح که مظهر غیب مطلق است؛ ۴. عالم اسماء و صفات که مظهر اعیان ثابت است؛ ۵. عالم غیب مطلق که مقام احدیت ذاتیه است (آشتیانی، ص ۴۵۱).

۴. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان خدا و ممکنات است (زنوزی، ص ۳۶۴).
۵. مقصود حدیثی است با این مضمون: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا» (فروزانفر، ۱۳۹۰، ص ۴۱۸).
۶. اشاره به حدیث کنز مخفی دارد: «من گنج پن‌هانی، پس امتی هدایت شده را برانگیختم...» (زمانی، ج ۲، ص ۱۲۶).
۷. همان‌طور که اسطربلاب و سیل‌های است جهت نشان دادن احوال کواکب، وجود انسان نیز نشان

دهنده صفات قادر متعال است، زیرا انسان مظهر حق است. هر چه در وجود انسان به ظهور می‌رسد تجلی حضرت حق است (زمانی، ج ۶، ص ۸۱۶).

۸. لایزال العبد یتقرب الی بالتواقل حتی احبه فاذا احببت كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الی یتطش بها و رجله الذی یمشی به (کلینی، ج ۴، ص ۷۴).

۹. قال الله عزوجل ما یتقرب الی عبدی بشی احب الی مما افترضته علیه ، و ما زال یتقرب الی عبدی بالفرائض حتی اذا ما احبه و اذا احببته كان سمعی الذی اسمع به، و بصری الذی ابصر به، و یدی الی ابطش بها (طوسی، ص ۲۲۳).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، ج ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی (مخزن الاسرار)، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان‌العرب، ج ۱۳ و ۱۵، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۷، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ج ۳، تهران، روزنه، ۱۳۸۵.
- اوئن، اچ. پی.، دیدگاه‌ها درباره خدا، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق، ۱۳۸۰.
- جامی، عبدالرحمن، نقد نصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تصحیح و تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.

چیتیک، ویلیام، میراث مولوی (مولوی و وحدت وجود)، ترجمه مریم مشرف، چ ۳، تهران، سخن، ۱۳۸۷.

_____، در آمدی به تصوف، ترجمه محمدرضا رجیبی، چ ۲، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

_____، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چ ۵، تهران، پیکان، ۱۳۸۹.
خوارزمی، کمال‌الدین حسین، جواهر الاسرار و زواهر الانوار (شرح مثنوی)، تصحیح: محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل، ۱۳۶۷.

خیاطیان، قدرت‌الله، "بررسی تطبیقی انسان کامل ابن عربی و مولوی"، خردنامه صدرا، شماره ۶۱، ۱۳۸۹.

دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ج ۶، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۴۵.
رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.

زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان خُله، چ ۸، تهران، علمی، ۱۳۷۳.
زنوزی، آقا علی مدرس، بدایع الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.
سروش، عبدالکریم، موسی (ع) و شبان در رازهای نهان، مدرس علوم انسانی، شماره ۷-۵، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱.

زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، چ ۱۲، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۴.
شامحمدی، رستم، "جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی و ایتهد"، فلسفه دین، سال هفتم، شماره هشتم، ۱۳۸۹.

شایان‌فر، شهناز؛ محمد سعیدی مهر، "تعالی و حلول در فلسفه اسپینوزا با تکیه بر عرفان اسلامی"، اندیشه دینی، شماره ۳۱، ۱۳۸۸.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۶، تهران، سخن، ۱۳۹۳.

شیمیل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، چ ۹، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۵، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات: حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ ۴، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

الفراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۲، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، چ ۸، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

_____، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم: حسین داوری، چ ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰.

قنبری، بخشعلی، اندیشه و نظر: تصویر خدا در مثنوی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲۷، ۱۳۸۷.

کاپلستون، فردریک، واحد در ادیان، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چ ۵، تهران، هرمس، ۱۳۹۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، نسخه نیکلسون، تهران، دیبایه، ۱۳۹۱.

نیکلسون، رینولدالین، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تحقیق: حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

همایی، جلال الدین، مولوی نامه، چ ۹، تهران، هما، ۱۳۷۶.

_____، تفسیر مثنوی مولوی، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

یشربی، یحیی، عرفان نظری، چ ۸، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.