




# The common mystical themes of Molavi's masnavi and Golshan Raz of Sheikh Mahmoud Shabastri

Saeideh Ghadamsoltany<sup>1</sup>, Mahboobeh Ziyakhodadiyan<sup>2</sup>, Farzad Abasi<sup>3</sup>

1. PhD Student, Department of Persian Literature, Neyshabur Branch, Islamic Azad University, Neyshabur, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Persian Literature, Neyshabur Branch, Islamic Azad University, Neyshabur, Iran (Corresponding Author).

3. Assistant Professor, Department of Persian Literature, Neyshabur Branch, Islamic Azad University, Neyshabur, Iran.

\* **Corresponding Author Email Address:** mzia2000@yahoo.com

## Article Info

## ABSTRACT

### Article type:

*Original Research*

### How to cite this article:

Ghadamsoltany S, Ziyakhodadiyan M, Abasi F. (2024). The common mystical themes of Molavi's masnavi and Golshan Raz of Sheikh Mahmoud Shabastri. *Quranic Insight and Islamic Mysticism*, 4(1), 91-112.

<https://doi.org/10.61838/imqv.4.1.7>



© 2023 the authors. Published by Iran-Mehr: The Institute for Social Study and Research. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

There are many themes and pure mystical thoughts in the thoughts of Maulvi Jalaluddin Muhammad and Shah Abdul Latif Behtaei, which we briefly mention one of its themes, which is unity in plurality and plurality in unity. "Existence is a single truth, which, when viewed in terms of its manifestations, is seen as multiple and multiple, and various forms are called creation; But when they look at that one existence from the point of view of its essence and truth, they will see all the multitudes related to unity and consider that unity as the truth. (Barzegar Khaleghi; quote from Ibn Arabi, 2013, p. 56) The most beautiful concept of unity in plurality and plurality in unity in Maulavi's works is manifested in the detailed story of the third book of the spiritual Masnavi (Abd al-Pour, 2017). The main purpose of this research is to examine the common themes in Molavi's Masnavi and Shabastri's Golshan Raz, and the secondary objectives are to investigate the dimensions of Shabestari's influence and follow from Molavi regarding mystical issues, and to examine the intellectual differences of Molavi and Shabestari, and to explore its reasons and to compare the quality of expression methods. Mystical issues in Masnavi and Golshan Raz, the current research is of fundamental type. The research method of this research is descriptive and analytical, and the results have been reviewed in a library. The method of data collection was by taking notes and taking notes from reliable sources. The statistical population of the current research is Malawi's Masnavi and Golshan Raz Sheikh Mahmoud Shabastri and the sample size is the poems written in the mentioned works.

**Key words:** Irfan, Molavi, Mahmoud Shabestri, Golshan Raz

## مضامین مشترک عرفانی مثنوی معنوی مولوی و گلشن راز شیخ محمود شبستری

سعیده قدم سلطانی<sup>۱</sup>، محبوبه ضیا خدادادیان<sup>۲</sup>، فرزادعباسی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاداسلامی، نیشابور، ایران.

۲. استادیار، گروه ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاداسلامی، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول).

۳. استادیار، گروه ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاداسلامی، نیشابور، ایران.

\*ایمیل نویسنده مسئول: mzia2000@yahoo.com

## اطلاعات مقاله

## چکیده

## نوع مقاله

پژوهشی اصیل

## نحوه استناد به این مقاله:

قدم سلطانی س، ضیا خدادادیان م، عباسی ف.

(۱۴۰۳) مضامین مشترک عرفانی مثنوی

معنوی مولوی و گلشن راز شیخ محمود

شبستری. *بینش قرآنی و عرفان اسلامی*، ۴(۱)،

۹۱-۱۱۲.

مضامین و اندیشه های ناب عرفانی زیادی در اندیشه های مولوی جلال الدین محمد و شاه عبداللطیف بهتایی وجود دارد، که بطور مختصر یکی از مضامین آن یعنی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را ذکر می کنیم. «وجود حقیقتی است واحد، که آن را چون از لحاظ مظاهر آن بنگرند، متعدد و متکثر بینند و اشکال گوناگون را خلق گویند؛ اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند، آن همه کثرات را به وحدت راجع بینند و آن وحدت را عین حق دانند.» (برزگر خالقی؛ نقل از ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۶) زیباترین مفهوم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در آثار مولوی در داستان دقیقی دفتر سوم مثنوی معنوی جلوه گر است (عبداله پور، ۱۳۹۷). هدف اصلی این تحقیق بررسی مضامین مشترک در مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری است و اهداف فرعی عبارتند از بررسی ابعاد تأثیر پذیری و تتبع شبستری از مولوی پیرامون مسائل عرفانی و بررسی تفاوت های فکری مولوی و شبستری و باز کاوی دلایل آن و مقایسه کیفیت شیوه های بیان مسائل عرفانی در مثنوی و گلشن راز، تحقیق حاضر از نوع بنیادی است. روش تحقیق این پژوهش، توصیفی تحلیلی است و نتایج به صورت کتابخانه ای بررسی شده است. روش گردآوری داده ها از طرق فیش برداری و یادداشت نویسی از روی منابع معتبر بوده است. جامعه آماری تحقیق حاضر، مثنوی مولوی و گلشن راز شیخ محمود شبستری و حجم نمونه، اشعار سروده شده در آثار مذکور می باشد. کلمات کلیدی: عرفان، مولوی، محمود شبستری، گلشن راز



© ۱۴۰۲ تمامی حقوق انتشار این مقاله

متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله

به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی

CC BY-NC 4.0 صورت گرفته است.

## مقدمه

مسئله اصلی تحقیق حاضر، بررسی مضامین مشترک عرفانی مثنوی مولوی با گلشن راز شیخ محمود شبستری و یافتن همسانی‌های محتوایی و مضمونی مثنوی معنوی و گلشن راز شبستری است. بافت اجتماعی مشابه در دوران مولوی و شبستری و نیز، تجربه‌های نزدیک به هم معرفت‌شناختی و شهودی و دقیق صاحب گلشن راز و تأثیر پذیری اش از مثنوی، ما را به این نتیجه قطعی می‌رساند که نگاه شیخ بها مولوی به عنوان یک الگوی فکری بوده است. در این پژوهش «مضامین عرفانی مشترک» به عنوان متغیر مستقل شناخته شده است. به طور طبیعی در بررسی رابطه بین متغیرها، متغیر مستقل از قبل وجود دارد که با تغییرات خود موجب تغییر در متغیری می‌شود که وابسته نام دارد. در این پژوهش با بررسی تعداد مضامین عرفانی و کلمات مشابه آن در مجموعه آثار مولوی و شبستری متغیر وابسته دستکاری و تعیین می‌شود. در این پژوهش «آثار مولوی و شبستری» متغیر وابسته است. متغیر وابسته متغیری است که تغییرات آن وابسته به متغیر مستقل می‌باشد و حالت معمولی دارد.

## پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهش

۱- وجوه اشتراک و تفاوت‌های مضامین مثنوی معنوی و گلشن راز چیست؟

۲- شیوه بیان مسائل عرفانی در مثنوی و گلشن راز چه تفاوت‌هایی دارد؟ فرضیه‌های تحقیق عبارتند از

۱- مضامین مشترک در مثنوی و گلشن راز عبارت‌اند از وحدت وجود و کثرت وجود؛ هستی از نور الهی است؛ انسان، عالم اکبر؛ هر دو عالم تجلی ظهور خداوند است؛ تعین، حجاب راه آدمی؛ موهوم بودن هستی؛ نگاه عاشقانه به خدا؛ توجه به علم دین؛ دور شدن از خود نوشتن باده رحمانی؛ تأثرات تجلی الهی؛ پوسته‌انگاری شریعت؛ جبرگرایی؛ بی‌اعتباری جهان و ... مضامین متفاوت؛ اما پر کاربرد در مثنوی عبارت است از: آرمان شهر، فنا، بازتاب اندیشه‌های قرآنی در عرفان، اتحاد و اخلاص و در گلشن راز عبارت است از: تحلیل مشکلات و مسائل مربوط به فهم و تبیین پاره‌ای از رموز و اشارات عرفانی و تشریح مسائل عرفانی ۲- شیوه بیان مسائل عرفانی در مثنوی بیشتر با تکیه بر ذکر حکایت‌های گوناگون انجام می‌پذیرد. همچنین؛ جنبه‌های تمثیلی این اثر برجسته به نظر می‌رسد. در گلشن راز، شبستری از شگرد پرسش و پاسخ استفاده کرده و حکایت‌ها در آنجایی ندارد. همچنین، میزان بسامد تمثیل در این اثر، کمتر از مثنوی است. شرح موضوعات در گلشن راز بسیار کوتاه‌تر از مثنوی است که این امر با توجه به حجیم بودن اثر مولوی و کم حجم بوده سروده شبستری کاملاً بدیهی است.

## اهمیت و ضرورت تحقیق

مولوی و شبستری به عنوان دو شخصیت جریان ساز در عرصه عرفان اسلامی مطرح هستند. آنها باهوش معنوی بالایی که داشتند، بسیاری از آموزه‌های انسان ساز را در آثار خود تشریح و تبیین کرده‌اند؛ بنابراین، وقتی سروده‌ها و نوشته‌های این دو مورد بررسی و کاوش قرار می‌گیرد، امکان دستیابی به نکات اخلاقی، معرفتی و دینی سودمند فراهم می‌گردد. به سخن دیگر، می‌توان آموزه‌های بیان شده از سوی آنها را با زبانی امروزی برای مردمان این دوره بازگو کرد. ماحصل این تلاش، افزایش سطح کیفی زندگی مردم و بالا رفتن شعور و شناخت معرفتی آنها در پیوند با خود، خدا، جامعه می‌شود. نکته دیگری که اهمیت و ضرورت انجام تحقیق حاضر را تأیید می‌کند، این است که میزان اثرپذیری شیخ شبستری از مولوی آشکار می‌شود و این دستاورد، مهر تأیید دیگری بر شخصیت سترگ مولوی و گستره تأثیر گذاری او در رشد و نضج عرفان اسلامی است.

## پیشینه پژوهش

ملاحسن فیض کاشانی کتابی به عنوان «عرفان مثنوی» دارد که مهدی انصاری قمی در مقدمه آن آورده است: اگر خواسته شود که در باب تفکرات عرفانی مولوی تحقیق شود، شاید بهترین راه تحلیل کلیات شمس باشد. ولی اگر هدف شناخت برداشت‌های او از زندگی و دین باشد، بررسی غزلهایش نتیجه‌ای دربر نخواهد داشت. به این منظور مثنوی انتخاب بهتری است. مولوی در تدیون این اثر قصد تعلیم و اندرزگویی داشته و راه‌های وصول به خدا و معرفت نفس را می‌آموزد. بعضی را نظر بر این است که مولوی اساساً در قالب‌های صوفی‌گری محمد غزالی نمی‌گنجد و می‌گویند: مثنوی او گاهی حتی با اصول صوفی‌گری مانند

نفرت از دنیا و عشق به خدا»، «فناى در خود و بقای در خدا» و تخلق به اخلاق الله نیز در تعارض است. برعکس، مثنوی بیشتر با مسائلی از قبیل «حیات دینی روح» و «اشتقاق روح به اتحاد با حق» درگیر است؛ اما با دقت در مفاهیم مثنوی معلوم می شود که مولوی اندیشه ای فراتر از همه چیز داشته و به عبارت دیگر صلح کل بوده است و اگر تفاوت هایی میان سلوک وی با اندیشه های امثال محمد غزالی وجود دارد، اما با آن در تعارض نیست. مثنوی، منتخب بدون نظم و ترتیبی از تمامی اندیشه های فلسفی و کلامی جهان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری است. مولوی هرچه در هر دستگاه فکری دست یافته است، انتخاب کرده است. رشته ای که این نکات نامرتب را به یکدیگر پیوند داده است، داستان های مثنوی است. بخش علی قنبری در مقاله خود با عنوان «نطق بی بیان؛ بررسی تجربه های عرفانی مولوی در مثنوی» اشاره می کند که زندگی مولوی مشحون بوده از انواع تجارب عرفانی که بخشی از آن ها در آثار او از جمله مثنوی معنوی منعکس شده است، اما آنچه در این اثر ذکر شده، بیان تجارب از زبان دیگران است. این امر ممکن است این شبهه را در اذهان پدید آورد که شاید مولوی هیچ تجربه عرفانی را از سرنگذرانده است. اگر به این نکته ظریف توجه داشته باشیم که مولوی خود را در آینه دیگران دیده است، این شبهه زوده خواهد شد. علی قل اف در مقاله خود با عنوان «مروری اجمالی بر اندیشه های عرفانی مولانی جلال الدین رومی» به این نتیجه رسیده است که مولوی در مثنوی و دیوان کبیر، همواره کسب علم و هنر را تشویق می کند. او علمی را سودمند می داند که از قلب و حالات روحی انسان کامل سرچشمه می گیرد و آدمی را به درک حقیقت الهی راهنمایی کند. علی تاجدینی در مقاله خود با عنوان «زبان عرفانی در اندیشه مولوی» به این نتیجه رسیده است که زبان شاعر از جنس زبان وحی و زبان هنر است. وحی و عرفان و هنر با یکدیگر خویشامند هستند. از این رو، مولوی معتقد است در میان طوایف سلوک از فلاسفه و متکلمان و عرفا هیچ کدام مانند عارفان به متن و زبان دین نزدیک نشده اند. رحمان مشتاق مهر در مقاله خود با عنوان «رابطه انسان و خدا در جهان بینی و عرفان عاشقانه مولوی» می گوید خدایی که در شعر مولوی توصیف شده و با احوال و روحيات خوش بینانه و امیدوارانه او مناسبت تام دارد، رحمت کل و لطف مطلق است. پیامبران الهی نیز، در واقع بشارت دهندگان به بزم و خوان آسمانی هستند و محتوای رسالت و شریعت آنان نیز، ذوق و حلاوت و حیات است. نوع رابطه بین انسان و خدا، بندگی عاشقانه است که عزت نفس و مناعت طبع و آزادگی از بندگی غیر و نلس حیوانی از نتایج گرانبهای آن است. محمد کاظم یوسف پور و اختیار بخشی از مقاله خود با عنوان «بررسی مقایسه ای عنصر نور در مثنوی با بهترین آثار عرفانی ادب فارسی به این نتیجه رسیده اند که مولوی بیشتر به جنبه های معرفت شناختی عنصر نور با تکیه بر قرآن و شریعت پرداخته است و تلقی او از عنصر نور و توابع آن هم با تلقی اصطلاحی صوفیانی مثل علی بن عثمان هجویری و ابولقاسم قشیری و هم با تلقی هستی شناختی و معرفت شناختی ویژه امثال عین القضات همدانی و احمد غزالی و نیز نظام اندیشه ای ساختارمند و منسجم تأویلی ابن عربی و پیروانش تفاوت دارد. مولوی هرچند به ویژگی های و ارزش های معرفت شناختی عنصر نور از جنبه های مختلف اشاره دارد، اما از دید هستی شناختی از چارچوب قرآن و حدیث پا را فراتر نمی نهد. عبد الحکیم در کتاب با عنوان «عرفان مولوی» به این نتیجه رسیده اند که مثنوی معجون روحانی مؤثر و شگفت آوری است که مولوی آن را برای درمان روحها و نفسها ترتیب داده و در ترکیب آن استفاده های اعجاب انگیز از همه اجزای معنوی افکار اسلامی کرده است. او در کار خود هم عارف است و هم حکیم و هم فقیه و هم داستان پرداز هم جدی و عبوس است و هم شوخ و خندان، هم صوفی خانقاه است و هم رفیق مشکوی و خرگاه، اما بالاتر از این ها متفکری است که در گره گشایی از اسرار خلقت تکاپو می کند و در این تکاپو هم به همه پیشروان خود نظر داد و هم آنجا که نظر ایشان را ناقص می بیند، از اعتراض و اظهار خلاف باز نمی ایستد.

## مضامین عرفانی مثنوی و گلشن راز

### عشق الهی عشق

در بحث عرفان از جایگاه خاصی برخوردار است و البته در این مقوله همیشه سخن از عشق حقیقی یعنی عشق خداوندی است. (مسبوق و دیگران، ۱۳۹۲). عشق حقیقی همان محبت به خدا و اولیاء خداست. محبت نخستین وادی از وادیهای فناء است و گردنه ای است که از آن بر منزل های محو فناى افعال و صفات سرازیر توان شد.

عشق زنده در روان و در بصر  
عشق آن زنده گزین که باقیست  
هر دمی باشد زغنچه تازه تر  
کز شراب جانفزایست ساقیست

عشق آن بگزین که جمله انبیا

یافتند از عشق او کار و کیا (همان، ابیات ۲۲۰-۲۱۸)

مولوی در این ابیات به تکراری نبودن عشق حقیقی اشاره می کند در عشق های زمینی که مجازی اند شائبه تکرار هست زیرا تصویر معشوق واحد است اما در عشق حقیقی جمال معشوق مطابق استعداد وجودی عاشق هر لحظه به شکلی در می آید و به یک شکل نیست که از آن ملال و زدگی خیزد. (نصرتی و دیگران، ۱۳۹۲).

عشق و شیدایی آیین مولوی است و او به هیچ آیینی تا بدین غایت پایبند نیست بنا بر گفته او عشق همه چیزش را تاراج کرده است و خود باقی مانده لذا هر کس که اندک آشنایی با این بزرگ داشته باشد با شنیدن نام او شور و شیدایی او را تداعی خواهد کرد. عشق صفتی الهی است که چون ظرفیت بنده ای با شکستن مرزهای مادی و خودی فراخی پذیرش آن را پیدا کند از آن بهره مند شود و همه وجودش را باژگونه سزد چنانکه گویی تولدی دوباره یافته است تولدی از مادر عشق که از او تغذیه کند و پرورش یابد عارف رومی برآنست که عشق و صفی الهی است و هیچ انسانی نمی تواند حقیقت آن را دریابد تنها با عاشق شدن می توان طعم آن را دریافت ولی هرگز توصیف پذیر نیست به ویژه از آن جهت که عشق (و نیز معشوق) گاهی پیدا و گاهی پنهان است.

مثال عشق، پیدا و نهانی

ندیدم همچو تو پیدا نهانی

با وجود این از میان اوصافی که پیر بلخ برای عشق بر می شمرد می توان گفت: عشق آتشی است که شاهد ازلی چو نان موهبتی بر جان مشتاقان فرو می ریزد و بدان روزنی برای گریختن از زندان جهان ایجاد می کند و ایشان را بال پرواز می شود تا از قفس هستی به آسمان فنا پر کشند و صفت بقا یابند. با این همه نامی که مولوی به صراحت بر عشق می نهد درد بی دواست. دردی که شرح و بین آن را جز از خودش نمی توان دریافت... عشق را از من مپرس از کس مپرس از عشق پرس.....

عشق، تعریف شدنی نیست

چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت (دفتر اول مثنوی، ۱۱۴)

چون قلم اندر نبستن بر شتافت

شیخ رومی بر این عقیده است که شرح عشق را با قلم نمی توان بر روی کاغذ نوشت و حالت عاشقی را تفسیر کرد مولوی برای نشان دادن ابهت و عظمت عشق، از شکافته شدن قلم سخن می گوید در هنگامی که قصد نوشتن شرح عشق را می کند. در تمام مکتب های عرفانی، از جمله عرفان اسلامی عشق اساسی ترین و مهم ترین مسئله محسوب می شود و در اصطلاح تصوف عرفان اساس و بنیاد هستی بر عشق نهاده شده و محبت پایه و اساس زندگی و بقا موجودات عالم را موجب می شود و جنبش و حرکت زمین و آسمان و همه موجودات به وجود عشق وابسته است. مرحوم استاد غنی، می نویسد: ماحصل عقیده عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که به دور آن، انسان می تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود. (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۸۱)

هرچه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل باشم از آن (دفتر اول، مثنوی، ۱۱۲)

با وجودی که عشق اساسی ترین مسئله عرفانی است اما عارفان از شرح و توصیف آن اظهار ناتوانی کرده اند و گفته اند: هر که عشق را تعریف کند آن را نشناخته است. مولوی برای تأکید نامتناهی بودن عشق، چنین می سراید و اشاره به توصیف ناپذیری عشق دارد که در صورت توصیف و شرح عشق، اگر چه بسیار زیبا باشد اما هنوز ذره کوچکی از حق مطلب در مورد عشق ادا نشده است.

شرح عشق از من بگویم بردوام

صد قیامت بگذرد وین ناتمام (مثنوی، دفتر پنجم، ۲۱۸۹)

شیخ رومی به عظمت و حد بی نهایت عشق اشاره می کند از آنجا که بی نهایت در زمان نمی گنجد بدین موضع تأکید دارد که تعریف عشق در بزرگی و در بی نهایت سیر می کند و نمی تواند در محدودیت زمان محدود به تعریف خاصی شود. (کریم زمانی، ۱۳۸۲: ۴۳۳)

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو

که نه معشوق بود جویای او

چون در این دل برق مهر دوست جست

اندر آن دل دوستی میدان که هست

در دل تو مهر حق چون شد دو تو

هست حق را بی گمانم مهر تو (دفتر سوم مثنوی، ۴۳۹۳)

عشق را مولوی سر خلقت و سبب ساز باقی عالم و جاری در تار و پود جهان می داند. هر جنبش و حرکت و فعالیتی ریشه در عشق ازلی دارد. عشق که از اوصاف خدا است (مثنوی ۶/۹۷۱) مانند مغز است و جهان همچو پوست (دیوان/۲۲۲۲۵) همه موجودات از عشق الهی بهره دارند:

اگر این آسمان عاشق نبودی	نبودی سینه ی او را صفایی
وگر خورشید هم عاشق نبودی	نبودی در جمال او زیبایی
زمین و کوه اگر نه عاشق اندی	نرستی از دل هر دو گیاهی
اگر دریا زعشق اگه نبودی	فراری داشتی آخر به جایی (دیوان غزلیات شمس، ۳۶۷۲)
اگر عشق نبود علم آفریده نمی شد:	
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را؟ (دفتر پنجم مثنوی، ۲۷۳۹)

در این میان انسان رابطه ویژه ای با خداوند دارد و عشق میان او و خدا نقطه اوج مراتب عشق است. انسان یگانه موجودی است که خداوند در کلام وحی محبت خود را به او آشکارا اظهار می دارد: خداوند به زودی قومی به عرصه می آورد که دوستشان می دارد و آنان نیز او را دوست می دارند (یحییومنه) اینان با مومنان مهربان و فروتن، و با کافران سخت گیرند (مائده ۵/۵۴) در این آیه که عارفان مسلمان از جمله مولوی بدان بسیار استناد می کنند محبت خدا در مرتبه اول قرار دارد در دفتر چهارم مثنوی (۲۸-۲۹۲۱) از این عشق و محبت دو سویه سخن رفته است. خدا به موسی وحی می کند که دوستش دارد: گفت موسی را به وحی دل خدا که ای گزیده دوست می دارم تو را. (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۶) مولوی سعی در تجلی عشق میان خالق و مخلوق دارد تا عشق الهی و حس امنیت را جایگزین حس ترس از خدا در انسان کند مولوی عشق الهی را وسیله ای برای رسیدن به خدا می داند چرا که زندگی را از میان عشق در می یابد. افلاطون در رساله ضیافت می گوید: عشق واسطه انسان و خدایان است و فاصله آن ها را پری کند. (ر. ک. کاویانی، ۱۳۴۹، ج ۱: ۴۳۴). اما مولوی می گوید عشق نه تنها فاصله عاشق و معشوق را پر می کند بلکه عاشق در معشوق فانی می شود و با اما متحد می گردد. مولوی این مطلب را در حکایتی لطیف که از بیت ۱۹۹۹ دفتر پنجم آغاز میشود تبیین کرده است مجنون نزد حجامت گر می رود. همین که نگاهش به تیغ تیز حجامت می افتد بر خود می لرزد چون جامت گر متوجه بیم نامعهود مجنون می شود به طنز و شگفتی می پرسد: تو که از شیر و خرس و موش نمی ترسی چگونه از تیغ حجامت بر خود می لرزی؟ در اینجا مولوی از زبان مجنون مسئله اتحاد عاشق و معشوق را این گونه بیان می کند:

گفت مجنون: من نمی ترسم ز نیش	صبر من، از کوه سنگین هست بیش
منبلم بی زخم ناساید تنم	عاشقم بر زخم ها بر می تنم
لیک از لیلی وجود من پرست	این صدف، پر از صفات آن در است
ترسم ای فصاد، گر قصدم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است	در میان لیلی و من، فرق نیست
(دفتر پنجم مثنوی، ۲۰۱۹-۲۰۱۵)	

می توان گفت که از اشعار مولوی بوی جان سوخته و بوی درد عشق، بر مشام هر خواننده و شنوندهای می رسد و متاثر و مجذوب خود می گرداند. (خداورپردی و دیگران، ۱۳۹۱)

از اختران آسمان از ثابت و از سایره  
عشق در مثنوی مرکبی است که انسان را از خودخواهی می رهند و تا دیار معشوق می رساند تا جایی که دیگر فرقی بین عاشق و معشوق نخواهد بود. (فریدی و دیگران، ۱۳۹۳). عشق به عنوان یکی از نامهای خدا دانسته و در ابیات زیر هم مولوی عشق را از اوصاف خدا به شمار آورده است:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق	جمله قربان اند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف	وصف بنده مبتلای فرج و جوف
چون یحبون بخواندی در نبی	با یحبهم قرین در مطلبی

پس محبت وصف حق دان، عشق نیز  
وصف حق کو؟ صف مشتی خاک کو؟  
شرح عشق از من بگویم بر دوام  
عشق را پانصد پر است و هر پری

خوف نبود وصف یزدان، ای عزیز  
وصف حادث کو وصف پاک کو؟  
صد قیامت بگذرد و آن ناتمام  
از فراز عرش تا تحت الثری مثنوی دفتر پنجم، از بیت ۲۱۸۴ تا ۲۱۹۱)

از نظر استاد مصطفی ملکیان این سوال مطرح است: تمام سخن من این است که در عین حال که مولوی معتقد است که اگر می خواهید اخلاقی بشوید باید عاشق شوید ما نمی توانیم بفهمیم که باید عاشق بشویم یعنی باید چه بشویم؟ یعنی عشق اروتیک باید پیدا بکنیم؟ یا عشقی از مقوله فیلیا باید پیدا کنیم یا عشقی از جنس آگاپه باید پیدا کنیم؟ و تا الان هم هیچ یک از محققان مولانا شناس نتوانسته اند مشخص کنند که این عشق چیست؟ ولی ما دائماً از این موضوع سخن می گوئیم که مولوی سر حلقه عشاق است و از آغاز تا پایان اشعارش درباره عشق صحبت می کند. واقعاً حقیقت عشقی که مولوی از آن سخن می گوید چیست؟ بنابراین سوال من این است که عشقی که انسان های غیر اخلاقی را به انسان های اخلاقی تبدیل می کند و یک چنین هنری دارد چه عشقی است و این عشق چگونه قابل تحصیل و اکتساب است؟ بنابراین لازم است که معانی مختلف آنها را باز شناسی کنیم. زیرا اشتراک لفظ همیشه راهزن است و انسان را از حقیقت دور می کند. (مثنوی، ۶/۶۵۳-۶۴۶).

به همین ترتیب ممکن است که در یک متن خاص مانند مثنوی یا دیوان شمس بارها از کلمه عشق استفاده شود اما در همه موارد لزوماً یک معنای خاص از آن اراده نشده باشد از این رو لازم است که با دقت تمام معانی گوناگون کلمه عشق را از هم تفکیک کنیم و به موارد کاربرد آنها توجه نماییم پس از آن که معانی گوناگون عشق را از هم تفکیک کردیم آن گاه معلوم می شود که (۱) برخی از انواع عشق توصیه بردارند و برخی دیگر این چنین نیستند بعضی از انواع عشق را می توان به انسان ها توصیه کرد اما برخی دیگر از عشقها اساساً قابل توصیه نیستند.

(۲) برخی از انواع عشق کمال آفرین و تعالی بخش هستند لذا برخی دیگر از عشق ها نه تنها کمکی به رشد شخص نمی کنند بلکه مقدمات انحطاط اخلاقی او را هم فراهم می آورند.

(۳) برخی از عشق ها از مقوله احساسات و عواطف اند و کاری با عقل و اراده انسان ندارند و برخی دیگر از انواع عشق از مقوله عقل و اراده هستند و به احساسات توجهی نمی کنند.

(۴) برخی از عشق ها فقط به انسان ها تعلق می گیرند و برخی دیگر به چیزها، ایده ها و نظام ها نیز تعلق می گیرند.

(۵) در برخی از عشقها فراق و جدایی معنا دارد اما در برخی دیگر از انواع عشق به هیچ روی چیزی به نام جدایی و فراق وجود ندارد.

(۶) برخی از عشق ها فقط به یک نفر تعلق می گیرند و بس اما در برخی از انواع عشق می توان به هم انسانها و بلکه به هم موجودات عشق ورید

(۷) در برخی از عشق ها نمی توان و نباید خود را دوست داشت اما در برخی دیگر از عشقها شرط هر نوع عشقی، دوست داشتن خود است

(۸) در برخی از انواع عشق، خدا نیز می توان متعلق عشق قرار گیرد اما در برخی دیگر نه

(۹) در برخی چنین چیزی ممکن نیست. اینها بخشی از مهم ترین مباحثی هستند که پس از باز شناسی انواع گوناگون عشق می توان به دقت درباره

آنها سخن گفت به نظر می رسد که عشق را از حیث انواع عاشقان به سه نوع کلی می توان تقسیم کرد: (۱) عشق الهی (۲) عشق کیهانی (۳) عشق انسانی. معنای این تقسیم بندی آن است که ممکن است خدا عاشق باشد ممکن است موجودات جهان عاشق باشند و ممکن است که انسان عاشق باشد بنابراین در یک تقسیم بندی کلی می توان عشق را به سه نوع بالا تقسیم کرد. هر کدام از این سه نوع عشق را با توجه به متعلق هایشان، می توان به گونه های کوچکتری تقسیم کرد:

(۱) عشق به خدا، خود، به سه گونه کوچکتر تقسیم می شود: عشق خد به خود، عشق خدا به موجودات جهان، عشق خدا به انسان ها به طور خاص

(۲) عشق کیهانی را نیز می توان به دو گونه کوچکتر تقسیم کرد: عشق موجودات به خدا و عشق هر موجودی به جفت خود (کشش میان

موجودات).

۳) عشق انسانی را نیز با توجه به چهار نوع رابطه ای که انسان دارد می توان به چهار گونه کوچکتر تقسیم کرد: عشق انسان به خدا، عشق به وطن و عشق به پدیده های طبیعی مانند کوه و دریا و جنگل و گل و حیوانات. عشق انسان به دیگر انسانها که خود به نه نوع کوچکتر تقسیم می شود: عشق ناشی از خون و نژاد. عشق ناشی از ارضای غریزه جنسی، عشق ناشی از هم جنس گرایی، عشق مرد و زن به یکدیگر (با هدف ازدواج عشق اروتی) عشق مبتنی بر زیبایی دوستی، عشق رمانتیک، دوستی، عشق ناشی از وجود یک قدر مشترک مانند عشق به هم دینان و هم وطن و هم حزب و هم جنس، عشق به شاه، مصداق یک آرمان، مانند عشق به مصداق آرمان آزادی خواهی یا حقیقت طلبی، عشق آگاههای لذا می توان دست کم ۱۸ نوع عشق را از یکدیگر بازشناخت. به نظر می رسد که از بین هجده نوع عشق که در بالا برشمردیم مولانا بیشتر از ۵ نوع آنها سخن گفته است: ۱) عشق خدا به همه موجودات به طور عام و به انسان ها به طور خاص، ۲) عشق موجودات به خدا و نیز کشش بین موجودات ۳) عشق انسان به خدا ۴) عشق مولانا به اولیای خدا ۵) عشق انسان به دیگر انسان ها بدون قید و شرط (عشق آگاه ای). گذشته از اینها. مولوی در برخی از اشعارش مثل غزل مورد بحث، عشق را یکی از نامهای خدا دانسته است بنابراین در آثار مولوی دست کم با شش مدل گوناگون از عشق روبه روییم و هر یک از این مدل ها ویژگی های خاص خود را دارند. (به نقل از شهبازی، ۱۳۹۵) از این نکته مهم چهار نتیجه کاملاً روشن به دست می آید:

۱) مقهور بودن عاشق در برابر عشق

۲) وحدت روانی عاشق

۳) وحدت عشق و عاشق

۴) رسیدن عاشق به مقام شاهی

سماع

سماع در لغت به معنی شنیدن، رقص و وجد است اما در اصطلاح عرفا سماع به معنی خواندن آواز یا ترانه ی عرفانی توسط قوال یا قوالان و به وجد آمدن شنوندگان در مجالس ذکر است. منبع این سماع چیزی جز عشق نیست عشقی که همچون آتش زبانه می کشد و انسان نمی تواند در برابر آن ایستادگی کند،

بنابراین در آن ذوب می شود و به فنا می رسد و با شنیدن نام یار دلش به لرزه می افتد و سرور و شادمانی تمام وجودش را در بر می گیرد. (به نقل از مسبوق و دیگران، ۱۳۹۲)، (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۱) می توان گفت که دنیای اسلام را براساس موضع گیری در برابر سماع، می توان دست کم به سه گروه متمایز تقسیم کرد:

الف) مخالفان سماع، موافقان سماع و موافقان سماع به شکل مشروط

مولوی با هرگونه سماعی موافق نیست به نظر او سماع در شرایط ویژه ای و برای افراد خاصی جایز است برخی از شروط و شرایط سماع از نظر مولوی عبارتند از پاکسازی درون. لذا شرط مهم سماع تهذیب و تزکیه نفس است. چنین کسی با سماع و رقص ر خود نور و عشق خدا را می یابد و با شدت و سرعت وقوت بیشتری به سوی خدا سلوک می کند رقص برای کسی سودمند است که خود را بشکند و شهوت خود را مهار کند. رقص آنجا کن که خود را بشکنی

پنبه را از ریش شهوت برکنی

رقص اندر خون خود مردان کنند

رقص و جولان بر سر میدان کنند

چون جهند از نقص خود، رقصی کنند

چون رهند از دست خود دستی زنند

بحرها در شورشان کف می زنند

مطربانش از درون دف می زنند

برگها بر شاخها هم کف زنان

تونبینی، لیک بهر گوششان

تا ببینی شهر جان با فروغ (مثنوی، دفتر سوم، از بیت ۹۵ تا ۱۰۱).

گوش سر بر بند از هزل و دروغ!

۳-۵ وحدت وجود



یکی از اصولی ترین مباحث حوزه ی عرفان و نیز فلسفه، مسئله وحدت وجود است که همواره محل بحث و بررسی صاحب نظران و اهل طریقت بوده، به طوری که در آموزه‌ی وحدت وجود و انسان کامل به عنوان ارکان و محورهای تعالیم صوفیان شناخته شده است. (نصرتی و دیگران، ۱۳۹۲)، (نصر، ۱۳۸۲: ۶۳). از منظر مولوی نکته‌های دقیق و لطایف عمیق عرفانی و خاصه مسئله‌ی وحدت وجود همچون شمشیر پولادین، تیز و بران است که بدون فراهم آوردن سپری از ادراک و فهم استوار نمی‌توان در برابر آن ظاهر شد. پس آیا انسانی که برای فهم آن نکات دقیق و عمیق، استعداد لازم و قابلیت فهم نداری نباید به سوی آن بروی. لذا می‌گوید:

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز  
گر نداری تو سپر، واپس گریز (دفتر اول، ب ۶۹۱)

مولوی از منظر بحث عدم و وجود هم به نظریه‌ی وحدت وجود نزدیک می‌شود؛ او معتقد است که موجودات عدم محض بوده‌اند که خداوند به قدرت کاملای خویش آنان را در وجود آورده و باز هم در پایان عمر آنان را به عدم باز می‌گرداند. پس وجود موجودات میان دو عدم قرار گرفته است. پس موجودی که آغازش عدم و انجامش عدم است طبعاً وجودش اعتباری و غیر حقیقی است. لذا می‌گوید:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش  
چون فسون خواند همی آید بجوش

از فسون او، عدم‌ها زود زود  
خوش معلق میزند سوی وجود

باز بر موجود افسونی چو خواند  
زود دو اسبه در عدم موجود راند (همان، ابیات ۱۴۵۰-۱۴۴۸)

در فرازی دیگر از مثنوی مولوی خود را معدوم و بیذات و وجود می‌داند، نگرش او در این خصوص وحدت وجودی است. منشا این معدومی را دم و نفس غیبی می‌داند نفسی که مسیحا از ظهور آن دم نمیزند و حق تعالی هم از روی غیرت آن را آشکار نمی‌نماید.

ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی  
من نه اثباتم، منم بیذات و نفی

من کسی در تاکسی دریافتم  
پس کسی در تاکسی در بافتم (همان، ابیات ۱۷۳۵-۱۷۳۴)

این نگرش وحدت وجودی با فنای صوفیه ارتباطی تنگاتنگ دارد، زیرا ادراک حقیقت وحدت وجود در معنای جامع آن مستلزم وصول به مقام و مرتبه‌ی فنا و پیوستگی ذات عارف با معروف حقیقی حق تعالی می‌باشد. از هستی به نیستی رسیدن که مولوی در مثنوی مطرح می‌کند در حقیقت همان نگرش وحدت وجودی است. این نیستی که او مطرح می‌کند عدم نیست بلکه عین وجود و منشأ وجود عالم و آدم است. در این کلام مولوی به حسب ظاهر نوعی پارادوکس لفظی دیده می‌شود زیرا آن چه او تحت عنوان هستی آدمی مطرح می‌کند، در حقیقت نیستی صرف است و آن چه تحت عنوان نیستی مطرح می‌کند در حقیقت مبدأ و منشأ وجود یعنی حق تعالی است رسیدن به این عدم یعنی شکوفا شدن نهال وجود آدمی در حالی که سرمایه‌های هستی مجازی آدمی پیوسته رو به زوال و نابودی دارد. لذا می‌گوید:

باز گرد از هست، سوی نیستی  
طالب ربی و ربانیستی

جای دخل است این عدم، از وی مرم  
جای خرج است این وجود بیش و کم (دفتر دوم، ابیات ۶۸۸-۶۸۹)

چون در آن خم افتد و گویش: قم  
از طرب گوید: منم خم، لا تلم

خود انالحق گفتنت منم خم آن  
ورنگ آتش دارد الا آهنست (دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۷-۱۳۴۶)

که سرمایه‌های هستی مجازی آدمی پیوسته رو به زوال و نابودی دارد. لذا می‌گوید:

بازگرد از هست، سوی نیستی  
طالب ربی و ربانیستی

جای دخل است این عدم، از وی مرم  
جای خرج است این وجود بیش و کم (دفتر دوم، ابیات ۶۸۸-۶۸۹)

چون در آن خم افتد و گویش: قم  
از طرب گوید: منم خم، لا تلم

خود انالحق گفتنت منم خم آن  
رنگ آتش دارد الا آهنست (دفتر دوم، ابیات ۱۳۴۷-۱۳۴۶)

خم رنگریزی در بیت ۱۳۴۶ اشارتی از مرتبه‌ی وحدت است. منظور مولوی این است که چون آدمی ترک

خم رنگریزی در بیت ۱۳۴۶ اشارتی از مرتبه ی وحدت است به منظور مولوی این است که چون آدمی ترک تعلق کند و چشم از کثرات پیرامون خود ببوشد، در خم وحدت حق تعالی می افتد و دیده اش وحدت بین و دلش موحد می گردد. مولوی در بیت ۱۳۴۷ و دیگر جاهای را که از قبیل شطحیات صوفیان است به گونه سبحانی ما اعظم شأنی مثنوی، دعاوی انا الحق و است، و هوالحق در واقع به معنی اناالحق ای نغز، تفسیر می کند. وی معتقد است، دعوی تأکید می کند که این معنی از جهت اتحاد نوری است نه از راه حلول و اتحاد حلولی از این رو مولوی گفتار منصور حلاج را با دعوی فرعون فرق می نهد به این معنی که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا بود و گفتار حلاج ناشی از فنا و استغراق در ذات احدیت:

گفت فرعونى اناالحق گشت پست      گفت منصورى، اناالحق و برست

آن انا را لعنه الله در عقب      وین انا را رحمه الله ای محب (همایی، ۱۳۵۶، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۲۷) وقتی این بزرگان می گویند: اناالحق، گوینده ی این گفتار را خود نمی دانند، بلکه گوینده را و اناالحق حضرت حق می شمرند. یعنی این حق است که در نای وجود آنان دمیده و ندای است، هو الحق همانا اناالحق را ترنم نموده است. بنابراین مراد از سبحانی ما اعظم شأنی نه ادعای خدایی و ربانیت عارف، زیرا حق در جمیع مظاهر، ظاهر است و هیچ غیرى در میان نیست شیخ محمود شبستری سرآغاز سخنش را با امور وحدت وجودی می آراید

جهان را دید امری اعتباری      چو واحد گشته در اعداد ساری  
جهان خلق و امر از ی نفس شد      که هم آن دم که آمد باز پس شد  
به اصل خویش را جمع گشت اشیا      همه یک چیز شد پنهان و پیدا  
جهان خلق و امر این جا یکی شد      یکی بیار و بسیار اندکی شد

شبستری چون ابن عربی معتقد است خدا وجود مطلق ازلی ابدی است جز او چیز دیگری وجود ندارد و کل وجود را تشکیل می دهد نزد محققین ثابت است که در هستی جز خدا موجود دیگری نیست. وجود ما نیز قائم به اوست. (فتوحات، ج ۱: ۳۶۳) در اثبات وجود خدا نیازی به دلیل دیگری نیست. وجود حقیقتی واحد است و از کثرت مبراست. آنان چه ما توسط حواس خود به عنوان کثرات احساس می کنیم در واقع صورتهایی هستند که بر صفات الهی تجلی یافته اند و یا اوهام ساخته و پرداخته ی عقلند و بین خالق و مخلوق تفاوتی نیست. (شعاعی، ۱۳۹۵)

وجود در لغت به معنای هستی و در اصطلاح صوفیه وجد بدون استشعار به وجد می باشد از آنجایی که توحید به معنی اعتقاد به یگانگی حق تعالی است و همان طور که خداوند در قرآن مجید میفرماید: و الهکم اله واحد در این جا نفی تقسیم و تشبیه و توصیف ذات حق و اعتقاد به یگانه بودن حق در افعال اوست. بنابراین وحدت وجود ریشه در توحید دارد و عرفا عقیده دارند که صرف حقیقت، همه چیز، و همه چیز صرف حقیقت است که این امر مستلزم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت خواهد بود. به عقیده عرفا و صوفیه حقیقت وجود اصل است و منشأ جمعی آثار. در نظر مولانا نیز عالم وحدت، عالم تعین و کثرت نیست و اگر از عالم کثرت، نظر برداریم، تنها یک حقیقت بر جای خواهد ماند. روح آدمی ذاتاً، از عالم کثرت مبراست و اگر این اختلافات و اضافات ساقط شوند و آدمی در وجود واحد جانان، استغراق یابد، همه چیز یکی می شود. او می گوید اگر تعینات مرد و زن، محو گردد و در مرتبه وحدت، یکی شوند و مقام وحدت مطلق را پیدا کنند، آن وحدت نامتعین تویی، زیرا وقتی که تعینات و کثرتها ساقط شود تنها تویی که وجود خواهی داشت. عارفان وحدت وجودی جهان هستی را با همه کثرات و گوناگونی های ماهوی آن جلوه هایی از یک نقطه واحد می دانند و آن را وحدت وجود نام می نهند. شبستری نیز در منظومه گلشن راز به تبیین استدلالی وحدت وجود پرداخته است. او در جای جای این منظومه به شرح و تحلیل نظریه وحدت در کثرت می پردازد و از این روی منظومه گلشن راز را می توان از نظر موضوعی چکیده برهانی همه کتاب های نظم و نثری دانست که تا قرن هفتم درباره عرفان و به ویژه وحدت وجود نوشته و سروده شده اند. ردپای اندیشه ابن عربی، سنایی، عطار و مولوی درباره وحدت وجود را می توان در این منظومه جستجو کرد. با این همه سبک و زبان خاص شبستری منظومه او را از آثار پیش گفته متمایز می کند که در جای خود می بایست بررسی و تحلیل شود. اعتباری بودن تعین ها و اصالت وجود واحد و توجه دل عارف به شناخت وجود مطلق و تجلی آن در آینه نمونها، گاه شبستری را به عدم شناسی نیز وا می دارد. از دیدگاه او مفهوم عدم نیز مانند هستی واحد است و این کثراتی که از مفهوم عدم نیز مانند هستی واحد است و این کثراتی که از مفهوم عدم در ذهن ما نقش می بندد به واسطه نسبتی است که عدم با وجود دارد و

از منظر او انال‌الحق حسین بن منصور حلاج نیز بیانگر وحدت وجود است همچنان که انا الق درخت موسی نیز همین مفهوم و مضمون را دارد. ولی نباید نمودها را که در واقع همان موجودات عالم کثرتند با بود یکتا و وجود واحد یکی دانست.

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هرچ آن می‌نمید عین بودست (گلشن راز، ۴۶) (فضیلت، ۱۳۸۷)

#### بقا و فنا

بقا نقطه ای مقابل فناست. در سوره ی رحمان آیات ۲۶ و ۲۷ الأعلیٰ ۱۷ و مؤمن ۱۶ و قصص ۸۸ بدان اشاره شده است. در نزد عارفان بدایت سیر فی الله است که در نتیجه ی مردن از انانیت، حیات و پایداری اخلاق روحانیت حاصل می‌شود. (سجادی، ۱۳۷۰: ۱۹۸) مولوی را عقیده این است که بشر را هر لحظه مرگ و رجعت است یعنی گرفتار فنا و بقاست عمر بشر از آنانی به وجود آمده که تا آنی فنا نشود آن دیگر بوجود نمی‌آید:

صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد کانا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست	مصطفی فرمود دنیا سعتیست
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا (مولوی، ۱۳۶۸: ۱/۱۴۱)
شاعر عمر آدمی را به جوی آب مانند ساخته که جریان آب در آن به ظاهر دائمی اما در عالم معنی موقت است:	عمر همچون جوی نونو میرسد
عمر مستمری می‌نماید در جسد	آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
چون شرر کش تیز جنبانی بدست	شاخ آتش را بجنبانی بساز
در نظر آتش نماید بس دراز	

این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع (مولوی، ۱۳۶۸، ۱/۱۴۴)

فنا و بقا و به تعبیر دیگر کهنه و نو شدن در سراسر عالم جمادی، نباتی، انسانی و حیوانی وجود دارد: در وجود آدمی جان و روان می‌رسد از غیب چون آب روان (مولوی، ۱۳۶۸، ۱/۲۲۲۲)

( فنا و بقا لازم و ملزوم یکدیگرند تا سالک در حق فانی نشود به اوصاف حق و در نتیجه عالم بقا نایل نمی‌گردد )  
گفت: ای مقلوب معدودیت کو؟  
جز به نسبت نیست معدوم ایقنوا

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست (مولوی، ۱۳۶۸/۴/۳۹۸) فنای سالک علت بقای اوست و این قاعده که باعث کمال می‌شود در عالم جماد و نبات و حیوان نیز جاریست:

لاشده پهلوی الا خانه گیر	این عجب که هم اسیری هم امیر
و: تو از آن روزی که در هست آمدی	آتشی یا باد یا خاکی بدی (مولوی، ۱۳۶۸/۴/۲۹۴۷)
گر بر آن حالت ترا بودی بقا	کی رسیدی مر ترا این ارتقا؟
همچنین تا صد هزاران هستها	بعد یکدیگر روم به ز ابتدا
این بقاها از فناها یافتی	از فناش رو چرا برتافتی؟
چون دوم از اولینت بهتر ست	پس فنا جوی و مبدل را پرست (مولوی، ۱۱۱۳۶۸/۵/۷۸۹)

مولانا در باب فنای بشری و بقای به اوصاف الهی یک درویش فرموده است:

گفت قابل در جهان درویش نیست	ور بود درویش آن درویش نیست
گفت: از روی بقای ذات او	نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه ی شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد آن شرر

نیست باشد روشنی ندهد ترا  
 کرده باشد آفتاب او را فنا (مولوی، ۱۳۶۸/۳/۳۶۶۹)

او با الهام گرفتن از سوره ی قصص آیه ی ۸۸ در قرآن کریم آورده است:  
 همچنین جویایی درگاه خدا  
 چون خدا آمد شود جوینده لا  
 گر چه آن وصلت بقا اندر بقاست  
 الیک ز اول آن بقا اندر فناست  
 عقل کی ماند چو باشد سرده او  
 کل شی هالک الا وجهه (مولوی، ۱۳۶۸/۳/۴۶۵۸)

شاعر در مایوسانه ترین گرایش های جبری اش در باب نفی و اثبات و محو و ظهور قید مطلق را به کار گرفته و می گوید:  
 مطلق آن آواز خود از شه بود  
 گرچه از حلقوم عبدالله بود  
 گفته او را من زبان و چشم تو  
 من حواس و من رضا و خشم تو  
 رو که بی یسمع و بی یبصر توی  
 سر توی چه جای صاحب سر توی (مولوی، ۱۳۶۸/۱/۱۹۳۶)

فنا در مثنوی ارتباط مستقیم با نفی اراده ی عبد و اثبات اراده ی حق دارد به این معنی که هرگاه بنده اراده اش تسلیم اراده ی حق تعالی گردد و هر آن چه را که خداوند برای او مقدار کرده با رضا و خشنودی کامل بپذیرد داخل در مرتبه ی نازل فنا می گردد. سپس به هر میزان که اراده ی عبد رنگ بازدارده ی حق پررنگ تر می گردد تا جایی که اثری و رنگی از اراده ی بنده باقی نمی ماند و این جاست که فنای مورد نظر صوفیه و مولوی تحقق می یابد. مولوی در ابیات فوق بر سبیل تمثیل خود را چنگ و خداوند را چنگ زن دانسته است، اگر صدایی از چنگ وجود او برمی خیزد به این اعتبار که او بندهای فانیهست این صدایی هم که از چنگ وجود او بر می خیزد از ناحیه ی حق است. مولوی خود را بر سبیل تمثیل نی نامیده و خداوند رانی زن نامیده و معتقد است اگر صدایی روحانی از وجود او در گاه سماع برمی خیزد این صدا از ناحیه ی حق تعالی است که خالق اصوات می باشد. همچنین وجود خویش را به مثابه ی کوهی دانسته که ندهای غیبی حق تعالی در آن انعکاس می یابد این ندهای غیبی به کوه وجود مولوی اصابت کرده و سپس با سیری منحنی وار مجدداً به معدن و منبع خود که عالم الهی است باز می گردد. فانی بودن در مثنوی مساوی و مساوق است با فقدان قدرت و شدت ضعف بنده؛ از این منظر بنده ای که ذلت بیشتری در خود احساس می کند و به کمال مرتبه ی خاکساری و فقر نائل شده است در مراتب والای فنا قرار دارد چنین شخصی به مثابه ی نقش شیر روی پرده است که با وزیدن باد بالا و پایین می رود و از خویش مطلقاً اختیاری ندارد. (نصرتی و دیگران، ۱۳۹۲) فنا در مثنوی انسان را از خود می گیرد او را به مقام انالحق حلاج می رساند و از آن هم عبور می دهد تا به فنای فی الله برسد و جز ذات لم یزلی باقی نماند. (فریدی و دیگران، ۱۳۹۳).

مولانا نیز خود را در فنای عارفانه میدانند که او را از خود بی خود کرده است:

لا تکلفنی فانی فی الفناء  
 کلت افهامی فلا احصی ثناء  
 کل شیء قاله غیر المفیق  
 ان تکلف او تصلف لایلیق

من چه گویم یک رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست (مولوی، ۱۳۶۹/۱/۱۳۰-۲۳۲)

من در حال فنای عارفانه هستم. مرا به تکلف و زحمت میفکن به دلیل آن که درک و شعورم از کار افتاده است و نمی توانم مدح و ثنا گویم. هر چیز که انسان در حال بی خویشی گوید آن کلام را نتوان درک کرد و اگر کسی به تکلف بخواهد آن سخنان را دریابد چنین حالتی سزاوار نیست. بنابراین ثنا گفتن نشانه صحو و هشیاری است و کسی که بی خویش و مستغرق باشد رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می شود و بیانش منقطع می گردد (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۹۳). مولوی معتقد است برای درک بارگاه الهی باید به فنای فی الله رسید و این فنا انسان را به بقای حقیقی می رساند: هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک در اول فنا اندر فناست (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۳۳-۶/۲۳۲) سالک در سیر کمالی، هر لحظه حدی از حدود طولی وجود را طی می کند و چون هر مرتبه کامل از نظر سعه و احاطه به گونه ای است که مرحله پایین در آن فانی است سالک با هر مرتبه ای از وجود باقی یابد مرحله قبلی وی که نسبت به مرحله فعلی ناقص است در آن فانی خواهد بود و چنین فنایی حقیقتاً فنای ذات است. (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۶۹). (به نقل از فریدی و دیگران، ۱۳۹۳)

## توبه

توبه که اولین منزل سیر و سلوک است، در لغت به معنای بازگشت است و در اصطلاح عرفا بازگشت از امور زشت و روی آوردن به امور زیبا و پسندیده معنی می شود. به بیان دیگر توبه همان قیام مقامات عالیه وجود آدمی بر ضد مقامات پست و پایین وجود انسان است. عرفا برای توبه سه مرتبه را ذکر کرده‌اند: پایین ترین مرتبه ی آن توبه‌ی عوام است که همان توبه ی از گناهان و معاصی است، اعم از گناهان کبیره و صغیره. مرتبه ی بالاتر آن توبه ی خاص است و آن توبه‌ی از غفلتها و نسیان موقتی است که گاهی به آنان دست می دهد و از یاد خدا غافل می شوند. اما بالاترین مرتبه، توبه ی خاص الخاص یا توبه ی اولیاء الله است (مسبوق و دیگران، ۱۳۹۲). استغفار در لغت به معنی طلب آمرزش آمده است در سوره ی آل عمران، آیات ۱۳۵ و ۱۳۶ خداوند سالکان را بدان توصیه فرموده است. مولوی و سلطان ولد استغفار را فنای در توحید می دانند چونکه غم تو استغفار کن غم به امر خالق آمد کار کن

چون بخواهد عین غم شادی شود	عین بند پای آزادی شود (مولوی، ۱۳۶۸/۱/۸۳۶)
ونگر بنالیدی و مستغفر شدی	نور رفته از کرم ظاهر شدی
الیک استغفار هم در دست نیست	ذوق تو به نقل هر سر مست نیست
دل بنهند برکنی، توبه کنند بشکنی،	این همه خود تو می کنی، بی تو به سر نمی شود (غزل ۵۱ بیت ۷)

## اخلاص

چون درآمد در میان غیر خدا	تیغ را اندر میان ردن سزا
تا احب الله آید نام من	تا که ابغض الله آید کام من
تا که اعطا الله آید جود من	تا که امسک الله آید بود من
بخل من الله، عطا الله،	و بس جمله الله ام، نیم من آن کس
و آنچه الله می کنم، تقلید نیست	نیست تخییل و گمان، جز دید نیست
زاجتهاد و اتحری رسته ام	آستین بر دامن حق بسته ام (دفتر اول مثنوی، ابیات ۳۸۰۲ به بعد)

مضمون اخلاص در مثنوی معنوی در بیت ۳۸۰۲ این است که دوستی و دشمنی ام از اغراض نفسانی پاک و خالص باشد این بیت و دو بیت بعد مقتبس است از حدیث من اعطی الله و منع الله و احب الله و ابغض الله و انکح الله فقد استکملا لایمان: هر که برای خدا ببخشد و برای خدا امساک کند و برای خدا دوست بدارد و برای خدا دشمن دارد و برای خدا ازدواج کند همانا ایمانش کمال یافته است. (فروزافر، ۱۳۶۱: ۳۷) منظور از مصراع دوم بیت ۳۸۰۴ اینست که بخشش و امساک من تماما برای رضای خدا باشد. (زمانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۷۷) انسان کامل به جهت فتای اراده اش در اراده حق در منع و عطا مسلوب الاختیار است و هرچه از منع و عطا از و سر می زند از ناحیهی حق تعالی است. معنی بیت ۳۸۰۵ اینست که همه ی وجودم سراسر برای خداست و من مملوک کسی جز خدا نیستم (بنده ای که آتش پرلهیب نفس را با آب ریاضت و عبادت، خموش کند و اراده اش را در اراده حق، فانی سازد. در افعال و اعمالش، غرض شخصی راه نمی یابد و تنها به رضای حق می اندیشید) (همان، ۱۰۷۸)

گفت: امیرالمؤمنین با آن جوان	که به هنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی در روی من	نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریده‌ی کف مولیستی	آن حقی، کرده من نیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن	بر زجاجه ی دوست سنگ دوست زن (دفتر اول، ابیات ۳۹۷۹-۳۹۷۵) ۵-۷
ادب و ترک ادب	

ادب، شناختن نفس و تحسین اخلاق و تهذیب قول و فعل است (رجایی بخارایی، ۱۳۷۰، ص ۵۷) صوفیه این کلمه را مربوط به حفظ حدودی می دانند که در سوره ی توبه آیه ۱۱۲ به صورت و لحاظون لحدودالله آمده است مولوی برای رعایت ادب اهمیت زیاد قایل شده و مرید و مراد را همواره در طریقت سلوک به آن دعوت کرده است ترک ادب را باعث لغزش و عذاب می داند او معتقد است سالک باید از خدا بخواهد تا به او توفیق ادب عنایت کند:

از خدا خواهیم توفیق ادب  
بی ادبی محروم شد از لطف رب

بی ادب تنها نه خود را داشت بد  
بلکه آتش در همه آفاق زد (مولوی، ۱۳۶۸/۱/۷۸)

او ادب را امری طبیعی می داند، روشنی افلاک، خسوف و کسوف و عصمت را بر پایه ی ادب استوار دانسته، سرکشی شیطان، گرفتاری های بشر و ارتکاب به گناهان را ناشی از ترک ادب می داند:

ابر برناید پی منع زکات  
وزنا افتد ویا اندر جهات

هرچه بر تو آید از ظلمات و غم  
آن ز بی بیایکی تو گستاخیست هم

هر که بیبایکی کند در راه دوست  
رهزن مردان شد و نامرد اوست

از ادب پرنور گشتست این فلک  
ور ادب معصوم و پاک آمد

بد ز گستاخی کسوف آفتاب  
شد عزازیلی زجرات رد باب (مولوی، ۱۳۶۸/۱/۸۸)

چون تو وردی ترک کردی در روش  
بر تو فیضی آید از آن عهد کهن

آن ادب کردن بود یعنی مکن  
هیچ تحویلی از آن عهد کهن

مولوی سخت اصرار دارد ک مرید در برابر خود که ظاهر و باطن را می خواند باید ادب ظاهر و باطن را رعایت کند و مطیع شیخ و مراد خود باشد:

دل نگه دارید ای بی حاصلان!  
در حضور حضرت صاحبان

پیشش اهل تن ادب بر ظاهرست  
که خدا ز ایشان نهان را ساترست

پیش اهل دل ادب بر باطنست  
زانکه دلشان بر سر ایر فاطنست (مولوی، ۱۳۶۸/۲/۳۲۶۷)

اگر مرید ترک ادب کند ضرر و زیان آن از قبیل دل مردگی، ترسیدن به کمال و داشتن پرونده ی سیاه متوجه خودش خواهد شد

بی ادب گفتن سخن با خاص حق  
دل بمیراند سیه دارد ورق (مولوی، ۱۳۶۸/۲/۷۴۰)

شاعر می گوید: در مقام فنا فی الله و غلبه ی عشق، ترک ادب جایز است چون در این مقام ادب و دعوی ادب از او سلب می شود و چنین سالکی را نمی توان بی ادب گفت بلکه به بالاترین مقام از ادب دست یافته است:

پیش شیری آهوی بیهوش شد

هستی اش در هست او رو پوش شد این قیاس ناقصان بر کار رب

جوشش عشقست نر ترک ادب نبض عاشق بی ادبی بر می جهد

خویش را در کفه ی شه می نهد بی ادب تر نیست کس زو در جهان با ادب تر نیست کس زو در نهان هم به نسبت دان وفاق ای منتخب

این دو ضد با ادب با بی ادبی بی ادب باشد چو ظاهر بنگری

که بود دعوی عشقش هم سری چون به باطن بنگری دعوی کجاست

او و دعوی پیش آن سلطان فناست (مالملی، ۱۳۸۷)

۸-۵ تجلی حق تجلی در لغت به معنی آشکار کردن و روشن شدن و جلوه کردن است. در ادبیات فارسی تجلی گاه کنایه از نور خداست که پس از

طی منازل سلوک و رسیدن به مقام فنا فی الله حاصل می شود. معنای اصطلاحی تجلی در نزد عرفاء ذات مطلق حق تعالی و کمالات اوست که پس از سیر

و سلوک فراوان بر دل سالکان می تابد و گاه کنایه از ظهور نور الهی در کوه طور است که در آنجا حضرت موسی از آن بیهوش شد. در آئین مسیحیت تجلی

نام جشنی مسیحی است که در ششم ژانویه هر سال برگزار می شود و در این روز یحییای تعمید دهنده، عیسی مسیح را تعمید میدهد و روح القدس به

صورت کبوتر بر بالای سر آنها ظاهر می شود و این روز به طلوع آفتاب معروف است. (داد، صص ۱۱۶-۱۱۵). مسئله تجلی و ظهور حق در مراتب هستی به طور اعم و در انسان کامل به طور اخص، از طریق اتحاد ظاهر و مظهر یکی از مواضع حساس و نکات بسیار دقیق مهم طریقه‌ی مولوی است که درک حقیقت آن برای اکثر اشخاص حتی طبقه‌ی درس خوانده باسواد هم دشوار است و چون به قول خود مولوی دیگر ادراکات خرد است و فرود و حوصله‌ی تنگ عقول عادی ظرفیت فهم آن لطیفه‌ی عرفانی و گنجایش درک آن حقیقت آسمانی را ندارد ممکن است دچار لغزش اوهام واقع شود. حق در کالبد بشری متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است و این اتحاد نه از طریق حلول و وحدت ذاتی شخصی بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شانی اتصال، و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن از تعین از هستی صورت پذیرفته است. (همایی، صص ۸۰۷-۸۰۶).

مولوی در یک رویکرد کیهان شناخت به عالم و مراتب هستی، از عقاید و نظریات ابن عربی نیز پیروی می کند و در ضمن افکار بدیعی پیرامون تجلی حق در مراتب عالم ارائه می دهد که در این قسمت به بعضی اشعار عارفانه و حکیمانه او اشاره می کنیم. او در دفتر سوم مثنوی معنوی (۴۱۳۲-۴۱۲۹) چنین می گوید:

آنچه گل را گفت حق خدانش کرد	با دل من گفت و صد چندانش کرد
آنچه زد بر سرو و قدش راست کرد	و آنچه از وی نرگس و نسرين بخورد
آنچه نی را کرد شیرین جان و دل	و آنچه خاکی یافت از و نقش چگل
آنچه ابرو را چنان طرار ساخت	چهره را گلگونه و گلنار ساخت
و آنچه کان را داد زر جعفری	مر زبا را داد صد افسون گری

مولوی در این اشعار مدعی است که خداوند صفات جمال خود را که به همه صور زیبایی‌های ظاهری و معنوی نمایش می یابد به عاشق خویش عطاء می کند. (نیکلسون، صص ۱۳۰۶-۱۳۰۷) یا مولوی در دفتر اول می گوید:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی  
صورت ما موج، و یا از وی، نمی (۱۱۱۲)

منظور شاعر در این بیت این است که همان طور که عقل، پنهان است و عالم صورت، ظاهر، پس ذات حضرت حق نیز همانند دریا ظاهرا پنهان است و صور موجودات و ممکنات آشکار است. عرفا وجود متعین را به موج یا نم تشبیه کرده اند و وجود مطلق را به دریا. زیرا موج و نم از مظاهر و شئون دریاست و این عالم کثرت نیز مظهر حق تعالی. و از عجایب شئون الهی آن است که در عین خفاء ظاهر می نماید. (زمانی ص ۳۷۷). مولوی همچنین در دفتر پنجم در ابیات شماره ۹۸۹-۹۸۵ درباره تجلی جمال الهی در جهان اشاره می کند که حضرت حق به وحدت حقیقی در آینه‌های ممکنات جلوه گر می شود و زیبایی‌های جسمانی که بینندگان را فریفته‌ی خود می سازد عاریتی است رشحهای است از جمال معنوی که بر جسمها اضافه شده است. و پرتوی است از حسن ازلی که از عالم معنی سفر کرده و در جسم خاکی منزل گزیده است. وقتی آن زیبایی به جای خود باز گردد جز زشتی و تاریکی نمی ماند. (شهیدی، ص ۱۵۴) بدین طریق تعدد و کثرت در عالم وجود می یابد.

آن جمال و قدرت و فضل هنر	ز آفتاب حسن کرد این سو سفر
باز می گردند چون ستاره ها	نور آن خورشید زین دیوارها
پرتو خورشید شد وجایگاه	ماند هر دیوار تاریک و سیاه
آن که کرد او رخ خوبانت دنگ	نور خورشیدست از شیشه سه رنگ
یا در دفتر اول می گوید:	

گفت با جسم، آیتی تا جان شد او  
گفت با خورشید تا رخشان شد او (۱۴۵۲)

خداوند بر جسم تجلی کرد و آن را صاحب جان ساخت و با اسم نور تجلی کرد و خورشید پدید آمد. مولوی مصادیق تجلی خداوند را بر می شمارد و به عقیده‌ی عرفا، خداوند فاعل بالتجلی می باشد که فعلش در صور اشیاء تجلی می یابد. در همان دفتر می گوید: گفت در گوش گل و خدانش کرد گفت با سنگ و عیق کانش کرد (۱۴۵۱). یعنی حق تعالی به گوش گل رازی گفت او را خندان و شادمان کرد.

و به سنگ نیز رازی گفت و آن را در معدن، به عقیق مبدلش کرد. و مرداش از راز گفتن حق در گوش گل، تجلی حق با اسم لطیف در گل است. (جعفری، ۱۳۸۶)

سکوت و خاموشی

یکی از مهم ترین مسائل در مثنوی و دیوان شمس مسئله خاموشی و سکوت است و بایسته است که اندکی درباره آن سخن بگوییم سکوت از فضیلت‌های فراموش شده روزگار ماست. در ادامه به چند نکته در مورد سخن و سکوت از نظر مولانا اشاره می‌کنیم

(۱) تخلص مولوی خاموش (خاموش، خامش یا خمش) بوده است و در این باره تقریباً نوعی اجماع در بین مولاناشناسان دیده می‌شود.

(۲) مراتب سه گانه سکوت: آن گونه که آلدوس هاکسلی از مولینوس، کشیش و عارف اسپانیایی نقل می‌کند سکوت سه مرتبه دارد: سکوت دهان،

سکوت ذهن و سکوت اراده

(۳) خاموشی شرط دستیابی به معرفت: سخن گفتن مانع دریافت قبض الهی می‌شود و نیز آدمی را از معارف بلند اهل دل محروم می‌کند. کسی

که عادت دارد بی وقفه سخن بگوید و هیچ فرصتی برای خاموشی خود پدید نمی‌آورد دروازه وجود خود را بر روی فیض‌ها و الهامات الهی می‌بندد.

(۴) سکوت و تجربه‌های معنوی: موضوع سخن می‌تواند مسائل مربوط به دنیای مادی باشد و می‌تواند مسائل مربوط به تجربه‌های دینی و

عرفانی و عاشقانه باشد. کسانی مانند مولوی سخن گفتن در مورد مسائل معنوی را به کلی بی‌فایده می‌دانند و برای این ادعای خود دست کم به چهار نوع دلیل تکیه می‌کنند:

۱- دلیل نخست اینکه کمیت بیان و زبان در آن عرصه‌ها به کلی لنگ است و از بیان و شرح و ابلاغ تجربه‌های معنوی ناتوان است. (مثنوی،

۱۱۵۵-۱/۱۱۲؛ ۲-۳۰۱۵-۳۰۱۳ و ۴۶۲۴-۴۶۲۰).

۲- حیران و مات باعث میشود که منطق زبان به کلی به هم می‌ریزد و پروای سخن گفتن نمی‌ماند.

۳- دلیل سوم اینکه همه انسانها استعداد فهم چنین مسائلی را ندارند (مثنوی، ۱/۱۸۸ و ۱/۲۷۶۱۵-۲۷۵۹)

۴- دلیل چهارم اینکه آگاهی همه مردم از مسائل معنوی سبب می‌شود که زندگی این جهانی در معرض تهدید قرار بگیرد زیرا که ستون این دنیا

بر غفلت آدمیان استوار است و غفلت زدایی سبب اخلال در نظام زندگی می‌شود به نظر نگارنده این اندیشه خیلی اشتباه است و دقیقاً به خاطر بیداری انسان

ها در از غفلت در بعضی موارد باید گفته شود. (مثنوی، ۱/۲۰۷۰-۲۰۶۶)

(۵) خاموشی پر گفتار:

اکنون جای طرح این پرسش است که چرا مولوی که بیش از همه عارفان و حکیمان از آفات سخن گفتن، سخن به میان آورد و ما را به خاموشی

و سکوت فراخوانده است. خود او خیلی زیاد حرف زده و رازهای معنوی را برملا کرده است؟ همان گونه که می‌دانیم مولوی در مثنوی بیش از ۲۵ هزار بیت

و در دیوان شمس بیش از سی هزار بیت شعر شعر توبه کرده و تصمیم گرفته است که دیگر سخن نگوید اما می‌بینیم که توبه او دیری نمی‌پاید را یافت

مولوی از سخن گفتن آگاهانه و عامدانه می‌نال و توبه می‌کند. زیرا که در این نوع سخن گفتن همواره امکان خطا و اشتباه وجود دارد و نیز در سخن گفتن

آگاهانه بین انسان و خدا نوعی حجاب وجود دارد زیرا که سخن گفتن نشانه بودن است و کسی به سخن می‌گوید که ما نباشیم و فقط خدا باشد و بس.

درست از همین روست که مولوی در مراحل از عرفان ثنا و ستایش کننده خدا با ستایش کردن او در واقع دارد هستی خود را اثبات می‌کند حال آن که کمال

آن است که در برابر خدا یکسره هستی خود را فرو بگذارد:

این ثنا گفتن زمن ترک ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

پیش هست او بیاید نیست بود چیست هستی پیش او؟ کور و کبود

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۵۱۷-۵۱۸)

مولوی از سخن گفتن آگاهانه توبه می‌کند ولی وقتی که بی‌خودی و ناهشیاری بر او غلبه می‌کند و بین او و خدا فاصله ای نمی‌ماند آن گاه

است که سخن خدا از دهان او بیرون می‌آید. به نظر مولوی سخن حقیقی آن است که بر شخص چیره شود او را در براید و از خود غایب کند و هیچ گونه



نشانه ای از من اور باقی نگذارد از چین سخنی نه می توان و نه باید توبه کرد. این نوع سخن گفتن فعل طبیعی عارف است درست مانند بوی خوش دادن که فعل طبیعی گل است ما چون با ادبیات عرفانی دیگر کشورها آشنایی کامل نداریم در مورد آنها سخنی نمی گوئیم اما با اطمینان می گوئیم که در ادبیات فارسی هیچ کتابی به اندازه دیوان شمس، محصول ناخودآگاهی و بی خودی نیست. در بسیاری از ابیات این تاب شریف اثری از بقایای شخصیت مولوی نمی بینیم و مولوی در یک حالت مستی و ناهوشیاری سخن می گوید. درست مانند یک نی که صدای او همان سخن نی نواز است از این رو پرگوییهای مولوی نوعاً محصول زوال هوشیاری او هستند.

دکتر شفیعی کدکنی (مقدمه غزلیات شمس تبریز، ص ۱۰۷)

در این باره نوشته اند: مولوی گاه به مرحله ای می رسد که باید آن را بوطیقای خاموشی نامید یعنی آنجا که زبان از ادای وظیفه خویش باز می ماند به جستجوی زبان سکوت است زبانی که در آنجا مخاطبان نه رو می اند و نه ترکی و نه نشابوری و به همین دلیل می گوید باید از حرف و صوت عبور کرد و به منطق جان رسید در مثنوی و دیوان شمس ابیاتی درباره کلام بی حرف وجود دارد.

غلام شعر بدانم که شعر گفته توست	که جان جان سرافیل و نفعه صوری
سخن چون تیر و زبان چون کمان خورامی است	که دیر و دور دهد دست وای از این دوری
ز حرف و صوت بیاید شدن به منطق جان	اگر غفار نباشد بس است مغفوری
کز آن طرف شنواند، بی زبان، دلها	نه رومی است و نه ترکی و نی نشابوری
مولوی در مثنوی همین معنا را چنین باز می گوید:	
آن ندایی که اصل هر بانگ و نواست	خود ندا آن است و این باقی صداست
ترک ورد و پارسی گو و عرب	فهم رده آن ندا بی گوش لب
خود چه جای ترک و تاجیک است و زرنگ	فهم کرده است آن ندا را چوب و سنگ
هر دمی از وی همی آید الست	جوهر و اعراض می گردند هست

تفکر

مسئله تفکر یکی از مسایل صوفیانه که پس از طرح ابیات مقدماتی در گلشن راز به چشم می خورد. به عبارت بهتر، نخستین پرسش هروی که با آن کتاب ارزشمند خود را آغاز می کند، پرسش از تفکر است. او می گوید:

نخست از فکر خویشم در تحبیر  
چه چیز است آنچه گویندش تفکر (شبستری، ۱۳۸۲: بیت ۷۰)

در واقع مسئله شیخ محمود تبیین و ایضاح ماهیت تفکر است. بر این اساس این شیفته حق کتاب خود را با چپستی تفکر آغاز می کند. یعنی تفکر از جمله مسائلی است که کسی چون شیخ محمود از حقیقت آن در تحبیر است. شاید طرح این پرسش از سوی یک فیلسوف چندان عجیب نباشد ولی طرح آن از سوی یک عارف اهل سلوک شگفت است. از این روست که می گوید:

مرا گفتی بگو چه بود تفکر  
کزین معنی بماندم در تحبیر (همان، بیت ۷۱)

جالب توجه است که پس از طرح مسئله تفکر از سوی هروی شیخ محمود به پاسخ سؤال می پردازد و می گوید:

تفکر در حقیقت سلوک معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی و جان (لوئیزین، ۱۳۷۶: ۳۰۴) بر همین اساس با ذوق و وجدان خاصی در گلشن راز می گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق  
به جزو اندر بدیدن کل مطلق (شبستری، ۱۳۸۲: بیت ۷۳)

از منظر شبستری تفکر یعنی درک این حقیقت که هستی در ذات خدا منحصر است و فراتر از خدا هرچه هست تنها نمود و ظهور و تجلی او می باشد. یعنی خداوند هستی محض است نشانه های (آیات) خدا و آثار او یعنی مخلوقات نه مثل خدا هستند و نه متفاوت از او به قول اشعریان صفات خدا نه خدا هستند و نه چیزی جز خدا.

## جهان جمله فروغ نور حق دان

## حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

شبستری در گلشن راز پس از طرح مسئله تفکر و بحث و بررسی دیدگاه های ارباب عقل و اصحاب کشف به تبیین مراتب مختلف تفکر می پردازد. بر این اساس وی چنین اظهار می کند که تفکری که شرط راه سالکان است با تفکری که شرط راه عاقلان است متفاوت است و چه هر یک از این طایفه بر اساس امکان وجودی و استعداد خود از فیض صوری و معنوی برخوردارند. بر این اساس خاطر نشان می کند که تفکر در آلاء یعنی اسماء و صفات و افعال حق به منزله طاعت اما تفکر در ذات قدس جبروت حق به منزله گناه است. آنجا که می گوید:

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

کدامین فکر ما را شرط راه است      بود در ذات حق اندیشه باطل

چرا که طاعت و گاهی گناه است؟      محال محض دان تحصیل حاصل

شبستری، ۱۳۸۲ ایات (۱۱۱)

باید متذکر شد که شبستری تفکر در آلاء را از آن جهت طاعت می داند که سبب قرب حق می شود این در حالی است که تفکر در ذات قدس جبروت حق موجب گمراهی سالک می گردد. از این رو بر اساس گزارش گلشن راز، تفکر بر دو نوع است: تفکر روا و تفکر ناروا (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۷۶) در جاهای دیگر از گلشن راز شبستری تفکر را تفکر در آفاق (همان، ۱۴۳) و تفکر در آنفس (همان: ۱۶۶) بیان می کند. به هر حال بر اساس گزارش هایی مختلف از گلشن راز تفکر امری ذو مراتب است. این مراتب مختلف عبارتند از: تفکر شهودی و تفکر استدلالی. تفکر استدلالی امری ذهنی نشأت گرفته از عمل فکر کردن با استدلال است در حالی که تفکر شهودی در نزد عارفان منشأ و خاستگاهی متعالی دارد. خاستگاهی که از جانب مطلق یعنی خدا یا ولی خدا سرچشمه می گیرد. در سوتره های مهیانه نیز تفکر بر دو قسم است. تفکری که نتیجه فهم عقلانی و منطقی محض است که در بودیسم مهیانه و یجنانه یا دانش است و مرتبه دیگر از تفکر عبارت از مقام فرادانش بودایی توانایی دیدن وجه حقیقی همه چیز است کسی که بتواند به مقام فرادانش بودایی دست یابد در واقع به این مقام از قرب شهودی می رسد که نیک می بیند که همه چیز در تغییر مدام است و خود ثابت در این جهان وجود ندارد. چه آن اتمن یا نه خود وجه حقیقی همه چیز است (نی وانو، ۱۳۹۰ (۳۸۱-۳۸۰)

در واقع رسیدن به این مرتبه از فراشناخت بودایی، آگاهی شدن از عجایب و حقایق بزرگ عالم هستی است کسی که بتواند به این مقام از تفکر از راه مشاهده قلبی و ذوق و وجدان دست یابد به یک نوع تکامل وجودی و ذات چینی دست یافته است. اکنون در تحلیل مباحث فوق باید متذکر شد که در گلشن راز و سوتره های مهیانه قلمرو تفکر اصیل که همان مقام قرب شهودی است بسیار والاتر از ساحت عقل و تفکر عقلی است. زیرا این ساحت از تفکر می تواند دل سالک را از اغراض پلید و آلائش های این جهان پاک کنند و نقش مهمی در کشف حقایق در همین حیات کنونی دارد این در حالی است که عقل و تفکر عقلی هرچند به عنوان یک روش در عرصه های خاص خود معتبر است اما از امور محدود و متناهی این جهان حاصل شده و توانایی حصول شناخت در تمام امور را ندارد. براین اساس گلشن راز و سوتره های مهیانه آشکارا آدمی را در مسیر شهود و تفکر شهودی فرا می خوانند. در گلشن راز علاوه بر این که حقیقت تفکر امری بسیط و دارای مراتب تشکیکی است این اندیشه غلبه دارد که انسان نیز هویتی واحد دارد که در عین بسیط بودن دارای مقامات و مراتب مختلف است لذا براساس گزارش های متعدد گلشن راز هر مرتبه ای از تفکر در وجود آدمی با مرتبه ای از هستی و وجود منطبق است بنابراین می توان گفت که انسان در هر مرتبه ای از تفکر همان مرتبه از وجود را داراست و عالم او در واقع همان نحوه تفکر و ادراک اوست. پس می توان گفت که در اندیشه شیخ محمود تفکر به مثابه وجود است. براین اساس در گلشن راز می گوید:

ورای عقل طوری دارد انسان      که بشناسد بدان اسرار پنهان

به سان آتش اندر سنگ و آهن      نهاده است ایزد اندر جان و در تن

در شرح و تحلیل ایات فوق باید متذکر شد که شبستری در گلشن راز اندیشه انسان را حاوی دو گونه می داند یکی گونه که عقل و احتجاج عقلی است و دیگر ورای عقل و فرانسوی فرزانی است که همان سوز و اشتیاق درونی است که آدمی از طریق آن قادر خواهد بود عجایب و شگفتی های عالم و

اسرار پنهان را درک کند این مرتبه از معرفت شناسی عرفانی در گلشن راز همان چیزی است که مقام ترک هستی و قرب شهودی نامیده می شود یعنی مدرک در مدرک مستغرق و فانی گردد. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۵۱)

اگر نوری ز خود در تو رساند  
چون بر هم اوفتاد این سنگ و آهن  
شبیستری، ۱۳۸۲: ۹۸-۹۶ (گراوند و دیگران، ۱۳۶۷)  
شبیستری نیز می گوید:

ظهور جمله اشیا به ضد است  
چو نبود ذات حق را ضد و همتا  
ولی حق را نه مانند و نه ند است  
ندانم تا چگونه داند او را  
ندارد ممکن از واجب نمونه  
چگونه داندش آخر چگونه؟ (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۳-۹۱)

بنابراین فرمول تضاد در جهان آفرینش اگرچه یکی از طرق اساسی در شناخت مخلوقات و موجودات مادی به شمار می رود اما در زمینه شناخت حق تعالی یکی از موانع محسوب می شود و ما را به معرفت نمی رساند.

منتظری و دیگران، ۱۳۹۰). یکی از راه های موجود در رسیدن به معرفت حق تعالی، حق تعالی، تفکر و اندیشیدن است. این مسئله در فرهنگ اسلامی نیز مورد تأیید و سفارش بوده و همواره به انسان امر شده است که درباره چگونگی آفرینش مخلوقات تامل و تدبر نماید تا از این رهگذر به عظمت وجود خالق پی ببرد. اهمیت این مطلب تا حدی است که شبستری منظومه گلشن راز را با اشاره به آن آغاز نموده و خداوند را بر ارزانی داشتن این نعمت بر مخلوقات سپاس گفته است:

به نام آن که جان را فکرت آموخت  
مولوی نیز اصل وجود آدمی را نیروی اندیشه و تفکر می داند و معتقد است آدمی بدون این نیرو، ارزشی ندارد  
آدمی دید است و باقی پوست است  
دید آن است که دید دوست است.  
استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۱۴۱۶۱ (منتظری و دیگران، ۱۳۹۰).

از نظر عرفا اندیشه درست، تفکری است که از ماسوی الله پاک و محض و خاص شده در بند حق تعالی باشد بر همین اساس فکر مجرد را می ستایند و معتقدند که علاوه بر تجرید شرط دیگر تفکر آن است که با تأییدات الهی همراه باشد زیرا بدون تأثیر حق و قدرت او، اندیشه ما که بالقوه است بالفعل نمی شود. شبستری می گوید:

بود فکر نکو را شرط تجرید  
پس آنگه لمعه ای از برق تأیید (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸۵)

مولوی نیز بر همین اساس اندیشه را محصول تجلی حق تعالی و تأیید او می داند و آن چه که از نظر او مهم است در گذشتن از صورت بالفعل اندیشه و توجه کردن به باطن بالقوه آن است. (۱۱۴۴/۱-۴۷).

البته تفکر و نقش آن در رسیدن به معرفت پس از رعایت شرط تجرید و تأیید حق تعالی، در صورتی درست و منطقی است که در ذات مخلوقات و در جلوه های آفرینش باشد در غیر این صورت تفکر در ذات حق شایسته نیست و گناه می باشد. زیرا مرتبه ذات مقام سکوت است و فهم و عقل بشری عاجز از ادراک آن، بنابراین توصیه عرفا هنگام با شرایط الهی، پرهیز از تفکر در ذات است. نهی در اینجا جنبه ارشادی دارد یعنی این تهی برای آگاهانند از این است که چنین امری نشدنی است. (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۷۸) این امر مأخوذ از کلام پیامبر (ص) است که فرمود: تفکرو فی الاء الله و لاتفکرو فی ذات الله. (عجلونی، ۱۳۵۱: ۳۱۱). شبستری می گوید:

در آلاء فکر کردن شرط راه است  
ولی در ذات حق محض گناه است (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۱۲)

وی در ادامه دلایل بی حاصل بودن تفکر را در ذات حق تعالی در موارد زیر بیان می کند:

الف) قدیم بودن ذات حق و اینک معلول هیچ علتی نیست:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل (همان، ۱۱۳)

مولوی نیز همین عقیده را دارد و می گوید:

تو نگجنی در کنار فکرتی نی به معلولی قرین چون علتی

(ب) تجلی حق در کثرات:

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

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا (لاهی، ۱۳۸۵: ۱۱۴)

(ج) تنزیه ذات حق تعالی

نگنجد نور ذات اند رمظاهر که سبحات جلالش هست قاهر (همان، ۱۱۶)

بر همین اساس راه درست و منطقی، اندیشیدن در آلاء و نشانه های آفرینش است که این امر به نوبه خود به دو دسته تقسیم می شود: تفکر در آفاق و تفکر در انفس. مطابق اصل تفکر در آفاق سالک باید با دیده اعتبار در افلاک و انجم و مراحل سیر و احوال آنان و نیز اثرهایی که از آنان به عالم سفلی می رسد تعمق و تدبر نماید تا کمال قدرت حق تعالی و انتظام نظام عالم هویدا گردد به حقیقت نائل شود. شبستری می گوید:

مشو محبوس ارکان و طبایع برون آی و نظر کن در صنایع

تفکر کن تو در خلق سماوات که تا ممدوح حق گردی در آیات (همان، ۱۱-۲۱۰)

(به نقل از منتظری و دیگران، ۱۳۹۰)

وی همچنین در ابیات (۷-۴۱۷) بیان می کند که تفکر در آفاق باعث میشود که متوجه این امر شویم که آفرینش حق بی دلیل نیست و در آفرینش هر موجودی حکمتی نهفته است. در قرآن کریم نیز همواره بر این مسئله تأکید شده است: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لأولی الالباب. (آل عمران، ۱۹۰). بر مبنای اصل تفکر در انفس دل و روح انسان بدلیل جامعیت و گرایش به عالم معنا، جلوگاه ذات حق تعالی و مظهر عین ظهور است لذا با تفکر در اصل و اساس روح می توان به اسماء و صفات حق رهنمون شد و به حقیقت و معرفت رسید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد یاط مادر

جهان را سر به سر در خویش می بین هر آنچه آید به آخر پیش مبین

در آخر گشت پیدا نفس آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر علت غایی در آخر همی گردد به ذات خویش ظاهر؟

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶۲-۲۵۹) (منتظری و دیگران، ۱۳۹۰)

نتیجه گیری

بررسی مضامین عرفانی در دو اثر بزرگ مثنوی و گلشن راز و جمع بندی تعداد مضامین بسیار زیاد در یک مقاله کوتاه کاری دشوار است. مضامین عرفانی به کار رفته در مثنوی و گلشن راز بسیار زیاد است و درباره هر مضمون ده ها صفحه مطلب می توان نوشت. فقط لیست کردن عناوین مضامین خود به اندازه یک مقاله می شود. در این مقاله تنها تعدادی از مضامین مورد بررسی قرار گرفته است. با این حال از بررسی کلی مضامین این دو شاعر و نقاط اشتراکی که در دو اثر هست می توان مقایسه ای خلاصه وار به صورت جدول زیر می توان ارزیابی کرد.

گوشن راز شبستری	مثنوی مولوی	مضامین عرفانی	
		عشق	۱
		تفکر	۲
		وحدت وجود	۳
		ادب و ترک ادب	۴
		سکوت و خاموشی	۵
		اخلاص	۶
		توبه	۷
		سماع	۸
		تجلی حق	۹
			۱۰
			۱۱
			۱۲
			۱۳
			۱۴
			۱۵
			۱۶
			۱۷
			۱۸
			۱۹
			۲۰

## تعارض منافع

ندارد.

## مشارکت نویسندگان

طبق اظهارات نویسندگان، تمامی نویسندگان در تدوین و نگارش این مقاله نقش یکسانی ایفا نموده و مشارکت برابری داشتند.

**Resources**

- Abbasi Montazeri, Laili, Farhadi, Nawazullah, (2019), examining the principle of knowledge and theology from the point of view of Maulana in the Masnavi and comparing it with Shabestari's worldview in Golshan Raz, specialized quarterly of Islamic mysticism, year 9, number 25, spring 2019.
- Abdullahpour, Ahmed, (2019), a look at the common themes of Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi and Shah Abdul Latif Behtai
- Aghdaei, Toraj, Aesthetics of Golshan Raz, Mystical Literature and Mythology Quarterly, Year 6, Number 18, Spring 2009 and Persian literature, 10th issue, spring and summer 2007
- Arabi, Farshad, (B.T.A.), Manifestation of Quran and Hadith in Gulshan Raz of Sheikh Mahmoud Shabastri, Examining the Evidence of Adaptation, Guarantee and Suggestion, Scientific Research Quarterly of Persian Language and Literature, Literature and Mysticism
- Basripour Ali, another commentary on Gulshan Raz with the title Hadiqa al-Maarif by Shojauddin Karbali, Shiraz University Bostan Magazine, first period, second issue, 1/56, winter 2008
- Faqihi, Hossein, Nazari Noukandeh, Nireh, (2018), mystical themes in Saeb's sonnets, two chapters of Language Research
- Farahmand, Mohammad, (2011), Sultanzadeh Manafi, Maryam, the degree of compatibility between mystical categories and science
- Faridi, Maryam, Tedin, Mahdi, Manifestation of Unity in the Masnavi of Molana and Tayyeh Ibn Faraz, Journal of Mystical Literature Researches (Gohar Goya), Year 8, Number 1, 26 in a row, Spring and Summer 2013
- Fazilat, Mahmoud, (2018), the level of existence in Golshan Raz Shabastri, Bahar Adab Quarterly, 1st year, 2nd issue, winter 87
- Garavand, Saeed, Tobi, Mazaher Ahmad, (2017), The position of thinking and intuition in Gulshan Raz and Mahabaneh Sutras, Philosophical Research Quarterly, Year 12, Number 25, Winter 2017.
- In Gulshan Raz of Sheikh Mahmoud Shabastri, Islamic Mysticism Quarterly, Year 11, Number 42, Winter 2013.
- Jafari, Hassan, (1386), The Manifestation of Truth in the Levels of Being from Maulvi's Point of View, Philosophical Researches, no.
- Khodavirdi Abbaszadeh, (2011), Taherlu, Haniyeh, Manifestation of Love in Rumi's Poems, Irfan-Islami Specialized Quarterly, Year 9, Number 36. Summer 1992.
- Latifi, Abdul Hossein, introduction and criticism of the outstanding commentaries of Gulshan Raz Shabestri, (2015), Islamic Mysticism Quarterly, 16th year, number 61, autumn 2018.
- Rahimian, Saeed, (2008). Comparison of the opinions of Shabestri and Hosseini Heravi in Golshan Raz and Kanz al-Rumoz, Tabriz University Faculty of Literature and Humanities Journal, 2051, spring and summer 2004, serial number 204.
- Sharifpour, Inayatullah Mohadi, Narges, investigation of mystical themes in the poem of holy defense, the journal of sustainable literature, first year, first issue, autumn 2008
- Shuai, Malik, (2011), Shabestri and the idea of unity of existence in Golshan Raz, Research Quarterly
- Shua'i, Malik. Hosseini Nia, Seyyed Mohammad Reza, Pakzad, Mehri, (2017), the levels of conduct from the perspective of Attar and Shebastri based on the logic of Altair and Golshan Raz. Mystical Literature and Cognitive Mythology Quarterly, Year 14, Number 51, Summer 2017.
- Tawhidian, Rajab, Khadivar, Hadi, (2018), Intuitive and Argumentative Knowledge in Sheikh Mahmoud Shabastri's Gulshan Raz, Persian Language and Literature Quarterly, Adab and Irfan,
- Theological belief, second year, number 8, winter 2011
- Zazati, Abbas, (2008), self-belief not self-defeat, a review of New Lahori's Golshan Raz and its comparison with Shabestri's Golshan Raz, Persian Language and Literature Quarterly, Year 1, Number 3, Summer 2009