

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین‌پژوهی علوی،  
سال سیزدهم، شماره بیست و چهارم (بهار و تابستان ۱۴۰۰)

## The Unity of Existence and its Traces in Rumi's Works (Emphasis on the Manifestation and Sublimation of God)

Nematollah Badakhshani<sup>1</sup> \ Azizollah Salari<sup>2</sup>

### Abstract

Rumi in his works, especially Masnavi Ma'anavi, states that the unity of God is compatible with manifestation, purification, and transcendence of God and one can believe in all of them. This is contrary to some other philosophical views like pantheism and those who believe in incarnation and union. Rumi even believes that such a viewpoint can give a better and closer image of God defined in the religious concept. The methodology in this study is descriptive and analytical and it is attempted to prove the belief of Rumi in the unity of existence, first. Then, the sub-principles and traces of this belief in his works are determined and investigated. The unity of existence is the fundamental principle of his school. How he explains and proves the principle, based on the manifestation and purification of God based on, is the question especially answered here. Accordingly, his mystical school and the moderate method of his thoughts are introduced, first. Then, based on the unity of existence, the unity is divided into horizon and souls. Afterwards, the status of essence and the status of Divine names and attributes are shown to be different. The sub-principles and consequences of this belief is resemblance at the same time as purification and purification at the same time as the resemblance. These consequences are also clarified during the study.

**Keywords:** Rumi, unity of existence, manifestation, resemblance, transcendence, purification, God

---

1- Associate professor at the University of Islamic Republic of Iran Broadcasting.

[nbadakhshan2@gmail.com](mailto:nbadakhshan2@gmail.com)

2 - Associate Professor at the University of Islamic republic of Iran broadcasting.

[aminsalari66@gmail.com](mailto:aminsalari66@gmail.com)

## وحدت وجود و فروع آن در اندیشه مولوی

### (با تأکید بر تجلی و تعالی خداوند)

نعمت الله بدخشانی<sup>۱</sup> / عزیزالله سالاری<sup>۲</sup>

#### چکیده:

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در آثار خود به‌ویژه مثنوی معنوی، برخلاف دیدگاه فلسفی معروف به پانته‌ایسم و معتقدان به حلول و اتحاد، اعتقاد به وحدت وجود را با تجلی و تنزه و تعالی خدا سازگار و قابل جمع می‌داند و حتی مدعی است که از این نگاه، می‌توان تصویری مطلوب‌تر و نزدیک‌تر از هر دیدگاه دیگری نسبت به خدای دین داشت. در اینجا کوشیده شده است با کاربرد روش توصیفی-تحلیلی ابتدا به اثبات باورمندی مولوی به دیدگاه وحدت وجود پردازیم و سپس فروع آن را تبیین و بررسی کنیم؛ به‌ویژه به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه او تجلی و تنزه و تعالی خدا را بر مبنای اصل اساسی مکتب خود (وحدت وجود) تبیین و اثبات می‌نماید. از این‌رو، برای آشنایی با مکتب عرفانی و بررسی دیدگاه مولانا، ابتدائاً به معرفی مشرب عرفانی و اعتدال اندیشه و روش فکری او می‌پردازیم و سپس بر مبنای وحدت وجود به تقسیم وحدت به وحدت آفاقی و انفسی و تمایزگذاری میان مقام ذات و مقام اسماء و صفات الهی و اعتقاد به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه که فروع و پیامدهای این اصل هستند مبادرت می‌ورزیم.

کلید واژه‌ها: مولوی، وحدت وجود، تجلی (تشبیه)، تعالی (تنزیه)، خدا

nbadakhshan2@gmail.com

aminsalari66@gmail.com

۱ - استادیار فلسفه و کلام، دانشگاه شیراز،

۲ - دانشیار دانشگاه صدا و سیما

## ۱- مقدمه

دینداران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان، تعاریف و دیدگاه‌های گوناگونی از خدا ارائه کرده‌اند. نقطه اشتراک قطعی آن است که خدای معرفی شده در دین، دارای تنزه و تعالی است؛ یعنی از نقص‌ها و کاستی‌ها و کمالات محدود مخلوقات - که آنها هم وجود واقعی دارند - پاک و مبراً است و بلندمرتبه‌تر از هر موجودی است. حال آن‌که بر مبنای وحدت وجود مورد اعتقاد برخی عارفان، وجود حقیقی منحصر در وجود خدا است و پدیده‌های عالم اموری وهمی و اعتباری هستند. بعضی از اندیشمندان مسلمان معتقدند که به لحاظ پیشینه‌ی تاریخی، مفهوم وحدت وجود در اندیشه عرفای قبل از محیی‌الدین ابن عربی نیز - بدون اینکه به نام وحدت وجود و یا وحدت شهود باشد - وجود داشته است. کاری که محیی‌الدین به عنوان پدر عرفان نظری در اسلام کرد، بیان و تبیین عقلی و فلسفی این فکر بوده است (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۰۴).

این موضوع در میان عموم دینداران و به‌ویژه متکلمان و فیلسوفان و عارفان، پیشینه‌ای دامن‌دار و پرنزاع داشته است. برای همه دینداران شناخت خدا که خالق هستی و محور اساسی همه‌ی آموزه‌های دینی است، از اهمیت و ضرورت ویژه‌ای برخوردار است و کوشش آنان معطوف به این هدف بوده که خدایی را که دین معرفی می‌کند، بهتر بشناسند و خدای معتقد خود را با خدای دین نزدیک‌تر کنند. مطابق با دیدگاه فلسفی معروف به «پاتنه‌ایسم»، خدا چیزی جز مجموع همه‌ی اشیاء نیست و کلیت هستی به دو مؤلفه خدای خالق و جهان مخلوق تقسیم نمی‌شود؛ ولی خدا از دیدگاه دینی متمایز از عالم مخلوقات است و به تعبیر قرآن، به هیچ چیزی شبیه نیست: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱).

خدای دین با خدای کلی و کاملاً منزّه از مخلوقات فیلسوفان هم تفاوت دارد. خدای دین «شخص» است و در هنگام عبادت و دعا با «او»، یا «تو» مورد خطاب قرار می‌گیرد؛ در حالی که خدای فیلسوفان اغلب «شیء» است و با «آن» از او یاد می‌شود. خدای دین افزون بر تنزه و تعالی، تا حدی نیز انسان‌وار است؛ یعنی از پاره‌ای اوصاف انسانی مانند فکر و احساس و اراده و سمع و بصر برخوردار است و نسبت به انسان‌ها خشم و رحمت دارد؛ ولی از نگاه پاتنه‌ایسم و نیز حلولیه - که ملاصدرا آنان را «جَهْلَه صوفیه» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۴۵) - خدا کاملاً حال در اشیاء بوده<sup>۱</sup>، و نسبت به مخلوقات هیچ گونه تعالی و تنزه‌ی ندارد. بنابراین، اگر بر مبنای وحدت وجود مورد اعتقاد عارفان مسلمان بتوان تصویر از خدا و اوصاف او ارائه داد که با حفظ تعالی او از سویی، متفاوت از دیدگاه پاتنه‌ایسم و معتقدان به حلول و اتحاد باشد و از سوی دیگر با پاسداشت صفات تشبیهی و انسان‌وار خدا، ویژگی تجلی او حفظ شود و در عین حال از دیدگاه تنزیهی محض نیز فاصله داشته باشد، می‌توان آن را نزدیک‌تر از هر دیدگاهی نسبت به دیدگاه دینی به شمار آورد. در مقاله پیش رو کوشیده‌شده بر پایه نظریه وحدت وجود، فروع آن - به‌ویژه

ویژگی تجلی و تعالی خدا- را در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی طرح و دیدگاه او درباره‌ی این موضوع تبیین و بررسی شود. به نظر می‌رسد که تفسیری دقیق و مطلوب از آراء مولوی درباره‌ی مقام ذات و مقام اسماء و صفات الهی، اعم از صفات تشبیهی و تنزیهی خدا - به‌طوری که نه به تشبیه محض و نه به تنزیه محض بینجامد- می‌تواند مدعای مولانا و عارفان مسلمان مبنی بر یکی بودن یا نزدیک‌تر بودن خدای عارفان با خدای دین به اثبات برساند. از این رو، مسئله آن است که مولوی به عنوان یک عارف مسلمان چگونه «وحدت وجود» را ارائه می‌دهد و این اصل در اندیشه‌ی او چه پیامدهایی دارد؟ و چگونه بر مبنای آن و در کنار اعتقاد به صفات تشبیهی و انسان‌وار خدا (ویژگی تجلی)، تعالی او را نیز تبیین و اثبات می‌کند؟

## ۲- مَشْرَبِ عرفانی مولوی

حکمای مشایی موجودات را کثیر و متباین به تمام ذات می‌شمارند؛ اما ملاصدرای شیرازی و پیروان حکمت متعالیه، وجود را حقیقتی واحد و دارای مراتب مختلف می‌دانند. محققان از عرفا نیز با اذعان به حقیقت واحد و یگانه وجود، مراتب را در مظاهر می‌دانند، نه در حقیقت وجود. از منظر آنان خدای تعالی، وجود لا بشرط مقسمی است ولی «از نظر فلاسفه، خدا وجود بشرط لا؛ یعنی منزّه از همه قیود و مستقل از همه اشیاء و عالم و آدم است (همان مرتبه‌ای که عرفا از آن به مرتبه احدیت یاد می‌کنند و یکی از اقسام و مراتب وجود لا بشرط مقسمی می‌دانند) (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۵-۱۱۱)». «خدای پانته‌ایست‌ها و حلولیه [نیز] وجود به شرط تعینات خلقی است که خدا را حال در عالم می‌دانند» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۹۲). به همین دلیل است که آنان برای خدا، تعالی و تنزّهی قائل نیستند؛ حال آنکه خدای مورد نظر عارفان مسلمان - یعنی همان وجود لا بشرط مقسمی - در همه مراتب حضور دارد و در عین حال در ورای همه مراتب است و نسبت به مراتب تجلی، تعالی دارد. به تعبیر مرحوم آشتیانی، «حق تعالی چون وجودش وجود مطلق و عاری از جمیع قیود است، در مقام فعل، معیت سریانی و در مقام ذات، معیت قیومی با اشیاء دارد. اشیاء مقام تفصیل و ظهور و جلای همان حقیقتند؛ بدون آنکه آن حقیقت تنزل از مقام خود نموده باشد» (نک: آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

بنابراین، مصداق وجود حقیقی، منحصر در حق تعالی است و ماسوای او همه تجلیات و ظهورات اوست که عالم کثرات و نمودها را تشکیل می‌دهند. بر پایه وحدت وجود مصطلح عارفان مسلمان، به‌ویژه مولانا، خدا نه مجموعه پدیده‌های عالم هستی است - چنانکه پانته‌ایست‌ها و حلولیه قائل هستند - و نه با موجودات متحد است؛ آن‌طور که قائلین به اتحاد بدان باور دارند (کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۷۶ و ۵۹۳ و ۶۲۵). مجموع پدیده‌های عالم، وجود و وحدت حقیقی ندارند؛ زیرا اتحاد نیز مستلزم دو چیز است که بدون تغییر ماهیت به چیز دیگری تبدیل شوند، حال آنکه وجود حقیقی دارای وحدت حقیقی و نافی هر نوع دوگانگی یا چندگانگی است. شبستری در این باره سروده است:

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

(شبستری، نک به دزفولیان، ۱۳۸۲: ص ۹۷، بیت ۴۵۰)

براین اساس، معنای وحدت وجود در نگاه عارفان مسلمان و از آن جمله مولانا منحصر بودن وجود در واحد است که بازگشت آن به نوعی وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت است. به تعبیر مرحوم آشتیانی، «منافاتی بین وحدت حقیقیه و کثرت حقیقیه نیست، وحدت اثر نفس حقیقت وجود است و کثرت به واسطه ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلفه می‌باشد.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۹) بنابراین، به تعبیر مرحوم همایی، «مفهوم هستی یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد و در سر تا پای عالم وجود یک موجود بیشتر نیست که در آیینه‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه‌گر شده و هر که جز یکی ببیند و توهم کند از قبیل دویینی چشم آحوّل است.» (همایی، ۱۳۶۶: ج ۱: ۲۰۵).

عرفان مولوی ادامه حکمت ذوقی و قلبی و تصوف شعری ایران - به‌ویژه مکتب عرفانی سنایی و عطار - و شاخه‌ای از شاخه‌های عرفان اسلامی است. به همین دلیل است که در آثار او (مثنوی و فیه مافیه و دیوان کبیر)، تأثیرپذیری از سنایی و عطار و حرمت نهادن به عرفایی چون حلّاج و بایزید و تأویل درست آراء آنها، بسیار مشهود است. برای نمونه مولانا در دیوان کبیر سروده است:

جانِ که رو زین سو گُند، با بایزید او خو کند      یا در سنایی رو کند، یا بو دهد عطار را

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰)

عده‌ای اندیشه‌های عرفانی مولانا را نزدیک به دیدگاه‌های مشرب عرفانی مکتب خراسان دانسته‌اند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۸). مولوی مانند همه عارفان بزرگ که اساس عرفان را مبتنی بر وحدت وجود می‌دانند، صلاهی وحدت سر داده و چنین می‌سراید:

مثنوی ما دُکانِ وحدت است      غیرِ واحد هر چه بینی، آن بت است

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۱۱۸)

بر این بنیاد و بر اساس شواهد و مستندات که در ادامه بحث آورده می‌شود، در وحدت وجودی بودن اندیشه عرفانی مولانا تردیدی وجود ندارد. از نظر او در عالم هستی، یک حقیقت بیش نیست. این حقیقت یگانه دارای دو وجه اطلاق و تقيید است و در اصل خود تعینی ندارد. در وجه اطلاق ناظر به حق و در وجه تقيید ناظر به خلق است. او آفرینش را مولود تجلی و ظهور اسماء و صفات حق می‌داند که در نتیجه آن صورت‌های عالم کثرت پدیدار می‌شود. وی در تمثیلی این واقعیت را به تاییدن نور آفتاب بر کنگره‌های یک برج تشبیه می‌کند که از آنها سایه‌های متعدد پدید می‌آید. از نگاه او وحدت وجود از نوع وحدت نوعی و جنسی نیست؛ بلکه وحدت حقه حقیقیه است که هیچ ثانی و کثرتی برای آن متصور نیست. می‌توان گفت تمام کوشش مولانا در مثنوی، تبیین چگونگی پیدایش کثرت از وحدت و رجوع کثرت به وحدت است:

صورت از بی‌صورتی آمد برون      باز شد که انا الیه راجعون

(همان، ۵۶)

اکنون برای این که در وحدت وجودی بودن اندیشه مولوی تردیدی نماند، به بیان و تبیین دیدگاه او در این باره می پردازیم.

### ۳- وحدت وجود در نگاه مولوی

مولانا هم به طور مستقیم و هم در قالب تمثیل های گوناگون از وحدت وجود سخن گفته است. وی آشکارا می گوید:

استخوان و باد روپوشست و بس در دو عالم غیر یزدان نیست کس  
(همان، ۱۰۹۳)

همچنین:

گر هزاراند یک کس بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست  
(همان، ۳۸۵)

او به عبارت دیگر در قالب تمثیل به تبیین این مدعا پرداخته است؛ لذا به نظر می رسد بعد از بیان اجمالی وحدت وجود مولانا به تمثیل ها پرداخته شود:

### ۳-۱- آفتاب و سایه های کنگره

مولانا وجود مطلق را به آفتابی تشبیه می کند که وقتی بر کنگره های برج و باروها می تابد، سایه های متعددی ایجاد می کند. از نظر او همه ی موجودات از گوهر واحدی برخوردارند و قبل از آمدن به جهان صورت و کثرت هیچ گونه تعیینی نداشته و از هر صورت و کثرتی مبرا و پاک بوده اند؛ ولی وقتی نور خالص و بسیط آفتاب - یعنی خدای بی صورت در ذات - با تجلی اسماء و صفات خود صور و اشکال مختلف به خود گرفت، همچون سایه های کنگره کثرت و تعدد پدیدار شد. با این حال، بازگشت به عالم وحدت برای انسان ها غیرممکن نیست؛ زیرا با ویران کردن وجود مجازی و تعیین اعتباری خود با منجیق ریاضت و سلوک معنوی و توحیدی، می توان کثرات را از میان برداشت و به عالم وحدت و عاری از قید و تعیین بازگشت:

منبسط بودیم یک گوهر همه	بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

(همان، ۳۴)

### ۲-۳- دریا و موج

مولانا در تمثیلی دیگر وجود واحد حقیقی را به دریایی تشبیه می‌کند که هم‌تا و ماندنی ندارد و گوهر (معارف عرفانی)، و ماهی (عارفان الهی) آن دریا، غیر موج آن (تجلیات بی حد و شمار حق تعالی) نیست. وجود یکی است و دیگری ندارد و آنچه به صورت کثرات به چشم می‌آید، جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی است؛ همچنانکه موج، مستقل از دریا وجودی ندارد، بلکه جلوه‌ای از دریاست. اما با شخص احوال - که هر چیز را دو چیز می‌بیند - چه می‌توان گفت؟ چون سروکارمان با احوال بیفتد ناگزیر باید مشرکانه سخن بگوییم؛ زیرا جز دویی نمی‌تواند ببیند و بفهمد. افزون بر این، وحدت یاد شده فراسوی وصف و خیالات ما قرار می‌گیرد و با زبان و گفتار عادی نمی‌توان از آن سخن گفت. به عبارت دیگر، به مجرد اینکه از رابطه واجب و ممکن سخن گفته شود، پای دوگانگی به میان می‌آید؛ زیرا وجود رابطه مستلزم دو طرف است. در این وضعیت یا باید مانند احوالان دوگانگی را پذیرفت و یا لب فرو بست و از سخن گفتن در قالب زبان عادی چشم پوشید:

گوهر و ماهیش غیر موج نیست	بحر و خدانت، جفت و زوج نیست
دور از آن دریا و موج پاک او	ای محال و ای محال اشراک او
لیک با احوال چه گویم، هیچ هیچ	نیست اندر بحر، شرک و پیچ و پیچ
لازم آید مشرکانه دم زدن	چون که جفت احوالانیم ای شمن
جز دوی ناید به میدان مقال	آن یکی ز آن سوی وصفست و حال
یا دهان بردوز و خوش خاموش کن	یا چو احوال این دوی را نوش کن

(همان، ۱۱۴۲)

همچنین می‌گوید:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج یا از وی نمی
----------------------------	--------------------------

(همان، ۵۵)

حقیقت ذات الهی در این جا عقل معرفی شده است که با هیچ یک از حواس ظاهری و باطنی قابل ادراک نیست؛ بنابراین پنهان است. اما عالم صورت که عالم تجلی و ظهور خداست، به حواس ادراک می‌شود و از این رو ظاهر و نمودار است. تمام حقیقت ذات الهی (عقل) نیست؛ زیرا حقیقت ذات الهی از تعین و محدودیت مبرا است؛ ولی عالم صورت دارای تعین و محدودیت است؛ به مانند موجی که بر سطح دریا نمایان می‌شود، و یا نمی‌که از دریا در جسم بازماند که به صورتی محدود و متعین همان آب است و در عین حال از دریا هم جدا نیست؛ زیرا همان دریاست که به صورت موج و نم در می‌آید و رنگ تعین می‌پذیرد. پس تفاوت صورت و عقل از جهت تقیید و اطلاق است و آن دو به حسب حقیقت، متحد و یگانه هستند (نک: فروزانفر، ۱۳۸۴، ج ۲، ۴۲۶).

#### ۴- اعتدال اندیشه و روش فکری

مولانا در اندیشه و مشرب وحدت وجودی خود و بیان آن، شیوه‌ای اعتدالی دارد. این شیوه‌ی اعتدالی را می‌توان ویژگی مهم و اساسی مکتب عرفانی او به‌شمار آورد. به همین دلیل است که هم با دیدگاه افراطی پانته‌ایسم و دیدگاه حلول و اتحاد مخالف است و هم با فهم‌های تنگ‌نظرانه‌ی اهل ظاهر:

ای دریغا عرصهٔ افهام خلقِ سخت تنگ آمد، ندارد خلقِ خلقِ

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۸۴)

بر مبنای همین شیوهٔ اعتدالی است که در شرح و بیان وحدت وجود می‌کوشد به گونه‌ای عمل کند که فهم عامه به دلیل ضعف و پی‌نبردن به ژرفا و دقایق آن نلغزد:

شرح این را گفتمی من از مری لیک ترسم تا نلغزد خاطر

(همان، ۳۴)

از منظر مولوی دقایق عرفانی - همچون اصل وحدت - وجود مانند تیغ فولادین تیز و برنده‌اند؛ به طوری که جز با فهم و ادراک استوار و قوی آنها را نمی‌توان تحمل و دریافت کرد. بنابراین کسی که استعداد و توانایی درک این مطالب دقیق و معانی ژرف را ندارد، نمی‌تواند و نباید خود را با آن مواجه کند؛ زیرا تیغ تیز ابایی از بریدن و زیان رساندن به او ندارد. به همین دلیل می‌گوید من تیغ و شمشیر کلام را در نیام خاموشی فرو کردم، تا مبدا کزخوان و کزفهمی آن را بر خلاف واقع، و واژگونه بفهمد:

نکنه‌ها چون تیغ فولادست تیز گر نداری تو سپر، واپس گریز

پیش این الماس، بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

زین سبب من تیغ کردم در غلاف تا که کزخوانی، نخواند بر خلاف

(همان، ۳۴)

مرحوم فروزانفر می‌نویسد: «این ابیات صریح است در مذهب وحدت وجود و اکثر شارحان مثنوی از تفسیر آنها ظاهراً به ملاحظه عوام و ظاهرپرستان خودداری کرده‌اند.» (فروزانفر، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۸۴)

بر پایهٔ همین شیوهٔ اعتدالی است که مولانا دعاوی «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» را که از قبیل شطحیات صوفیان است، به زیبایی تمام تفسیر و تأویل می‌کند: «انا الحق» حلاج را به معنی «هو الحق» می‌داند و این معنی را نه از راه حلول و اتحاد ذاتی - که هر دو در نزد او باطل است - بلکه بر مبنای اتحاد نوری می‌داند. از این رو، میان گفتار حلاج و ادعای فرعون فرق می‌نهد و یکی را ناشی از فنا و استغراق در ذات احدیت و سبب رهایی و نجات و دیگری را برخاسته از خودخواهی و انکار خدا و دلیل پستی و انحطاط معرفی می‌کند:

گفت فرعونی انا الحق گشت پست گفت منصور، انا الحق و پرست

آن انا را لعنة الله در عقب وین انا را رحمة الله ای محب

زانک او سنگ سیه بد، این عقیق آن عدوی نور بود و این عشیق



این آنا، هو بود، در سرّ ای فضول      ز اتّحادِ نور، نه از رایِ حلول  
(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۲۵)

مولانا خود در شرح این مطلب می‌گوید: آخر، این «انا الحق گفتن» مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است؛ انا العبد گفتن دعوی بزرگ است؛ انا الحق عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید: من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را؛ اما آنکه اناالحق می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد می‌گوید: اناالحق. یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست؛ من به کلی عدم محض هستم و هیچم. تواضع در این بیشتر است. این است که مردم فهم نمی‌کنند (نک: مولوی، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

همچنین بر پایه این اندیشه و روش اعتدالی است که باید به چگونگی روایت خاص او از وحدت وجود و پیامدهای آن مانند قائل نبودن او به فناى ذاتی انسان کامل (انبیاء و اولیای الهی و برگزیدگان خدا)، در حق و نفی اتّحاد ذاتی و حلول و به‌کارگیری تعبیر اتّحاد نوری در این باره، با نگاهی نو نگریست. وی در این باره می‌گوید:

من نیم جنس شهنشہ دور ازو      لیک دارم در تجلّی نور ازو  
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات      آب، جنس خاک آمد در نبات  
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵۵)

براین بنیاد، مولانا مسأله فناء فی الله و بقاء بالله را جانمایه «انا الحق» گفتن حلاج، و «سبحانی» گفتن بایزید می‌داند و به معنی فناى متعیّن در نامتعین و نفی انیّت اعتباری در هویت مطلق الهی معرفی می‌کند. او با تمثیل‌های متعدّدی، مانند پیوستن سیلاب به دریا، فدا شدن موم و هیزم در برابر آتش، تبدیل دانه به کشتزار، پیدا شدن رنگ و خاصیت آتش در آهن گداخته شده (همان، ۲۶۳)، تبدیل شدن سنگ به گوهر ناب در اثر تابش آفتاب و ... این معنی را بیان می‌نماید:

سیل چون آمد به دریا بحر گشت      دانه چون آمد به مزرع کشت گشت  
موم و هیزم چون فدای نار شد      ذات ظلمانی او انوار شد  
(همان، ۷۵)

بنابراین، مولوی با اعتقاد به وحدت وجود، در تبیین و بیان آن روشی اعتدالی و بدور از افراط و تفریط را پیش گرفته و حتی از تعابیر تند برخی عرفای مسلمان در این باره تفسیری ملایم و معتدل ارائه داده است.

## ۵- مفهوم و شناخت خدا

### ۵-۱- مقام ذات و مقام صفات و تجلّی و تعالی خدا

بحث از مقام ذات و مقام صفات را با این پرسش آغاز می‌کنیم که اگر حقیقت، منحصر در وجود خدا است، اولاً تنزه و تعالی خدا از چه چیز است؟ و ثانیاً با انحصار وجود حقیقی در وجود حق، عالم مخلوق -

یعنی کثرات مشهود در هستی - چگونه قابل تبیین است؟

مراتب تعالی در آیات قرآن با دو واژه «تسبیح» و «تقدیس»، بیان می‌شوند. تسبیح به معنای تعالی و تنزه حق از هر گونه نقص و صفت سلبی است و تقدیس به معنای نفی هر گونه کمال محدود از ذات حق تعالی است. ابن عربی معتقد است که «ظهور حق در ممکنات همانا تقیید است و لازمه آن تشبیه است و بطون حق که همانا مرتبه اطلاق ذاتی اوست، مستلزم تنزیه است.» (موحد، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

درباره تعالی، از وجود چهار بعد سخن گفته شده است: تعالی وجودی؛ یعنی تمایز وجودی خدا از عالم، تعالی منطقی؛ یعنی اینکه خداوند حکومت قوانین منطق را بر خویشتن نمی‌پذیرد (جمع اضداد دانستن خدا)، تعالی معرفتی؛ یعنی اینکه ما انسان‌ها نمی‌توانیم هیچ ادراک متعارفی از خدا داشته باشیم، و تعالی مفهومی به معنای این که خدا در قالب هیچ تعریف و توصیفی نمی‌گنجد (نک: کاکایی، ۱۳۸۲، ۶۰۰-۵۹۹). از نظر مولانا ابعاد مختلف تعالی، بستگی به چگونگی تلقی ما انسان‌ها از مقام ذات و صفات خداوند دارد. از نظر او خدا دارای دو مقام و مرتبه است: یکی مقام و مرتبه ذات است که خدا در این مرتبه، هیچ صفتی ندارد و کاملاً ناشناخته است و معلوم هیچ اندیشه و شهودی قرار نمی‌گیرد:

در وجود از سر حق و ذات او دور تر از فهم و استبصار کو

(مولوی، ۱۳۶۲: ۵۶۳)

همچنین می‌گوید:

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

(همان، ۸۰۹)

دیگری مقام و مرتبه صفات است. از نظر مولانا خدا را از راه صفاتش - یعنی از همان وجهی که با عالم مخلوقات مرتبط است - می‌شناسیم. بدین سبب صفات را آفتاب معرفت خوانده و آفتاب سپهر را بنده و یا در بند یکی از صفات حق (صفت نور) شمرده است:

ای صفات آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یک صفت
---------------------	------------------------

(همان، ۲۰۳)

او به روشنی و زیبایی تمام، تفاوت دو مقام ذات و صفات را بیان می‌کند و همراه با ظهور و تجلیات خدا در مظاهر هستی که بیانگر مقام صفات و توجیه‌کننده کثرت مشهود در عالم است، به تنزه و تعالی در مقام ذات و تنزه و تعالی معرفتی و مفهومی خدا تصریح می‌نماید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهمها وز بیش، بیش

(همان، ۲۰۳)

از این رو معتقد است که با تعدد صفات خدا که موجب ایجاد جهان و تجلیات مختلف در قلمرو هستی است، آثار او فزونی می‌یابد ولی ذات حق دچار تغییر و افزایش نمی‌شود؛ زیرا آفرینش برای اظهار کمال است نه استکمال ذات حق. بنابراین، ذات حق همیشه نسبت به مخلوقات تنزه و تعالی ذاتی و معرفتی و مفهومی دارد؛ یعنی هم از منظر وجودشناسی، متعالی از مخلوقات و منزّه از آنهاست و هم از منظر معرفت-شناسی فراتر از فهم و ادراک و شهود و توصیف‌های ماست:

حق ز ایجاد جهان افزون نشد  
 آنچ اول آن نبود، اکنون نشد  
 لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق  
 در میان آن دو افزونیست فرق  
 هست افزونی اثر، اظهار او  
 تا پدید آید صفات و کار او

(همان، ۷۰۸)

بر این مبنا حق در مقام ذات و هویت غیبی خود هیچ گونه تجلی و ظهوری در عالم ندارد و علت و مصدر کثرات نیست. تجلی تنها از مرتبه اسماء و صفات آغاز می‌شود و خدا تنها در مرتبه‌ی الاهیّت به لحاظ اسماء و صفات خود منشأ کثرات است. بنابراین، می‌توان گفت مولوی در ورای عالم پدیدار به ذاتی میرا و مستقل از این عالم قائل است که متعلق هیچ ادراک و شهودی قرار نمی‌گیرد. از این رو، درست است که بگوییم حق و خلق متمایزند؛ یعنی آنچه غیب مطلق است نسبت به آنچه عالم پدیدار را تشکیل می‌دهد تنزه و تعالی دارد؛ هر چند که بر مبنای وحدت وجود، وجود حقیقی منحصر در وجود حق تعالی است و عالم پدیدار چیزی جز تجلیات اسماء و صفات او نمی‌باشد. آیه «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری / ۱۱)، را می‌توان اشاره به مقام ذات الهی و مرتبه تنزه و تعالی وجودی او از عالم پدیداری دانست و آیات «لَا یَحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه / ۱۱۰) و «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا یَصِفُونَ» (انعام / ۱۰۰)، بیانگر تعالی مفهومی و معرفتی خدا در این مقام است. افزون بر این دلیل، کاربرد آن دسته از صفات کمالی که میان خدا و مخلوقات به‌ویژه انسان مشترک معنوی است -مانند علم و قدرت و اراده و سمع و بصر- به این معنا است که درباره خدا به اصل این صفات اشاره دارند و در مورد مخلوقات به فرع بودن آنها دلالت می‌کنند و روشن است که اصل بر فرع تعالی دارد و این خود بیانگر نظریه تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است که به شکل مفصل‌تر در عناوین بعدی بحث خواهد شد.

#### ۵-۲- وحدت وجود و وحدت آفاقی و انفسی

مولانا هم از وحدت آفاقی سخن گفته و هم از وحدت انفسی. وحدت آفاقی بیانگر جهان‌بینی و هستی‌شناسی عرفانی است که همان توحید عرفا یا وحدت وجود است و وحدت انفسی مبین انسان‌شناسی عرفانی و مقام انسان کامل است. اولی به چگونگی هستی و به انحصار وجود حقیقی به خدا و وحدت فراگیر و گسترده‌ی او بر کثرات مشهود در عالم مربوط می‌شود و دومی -که لازمه اعتقاد به وحدت وجود است- به معنی نیست و فانی شدن اوصاف بشری عارف در وجود حق است. مولانا بر مبنای وحدت وجود،

ماسوی الله را عدم و غیر برخوردار از هستی حقیقی، یا «نیست هست نما»، و خدا را وجود حقیقی و مطلق و «هست فانی نما»، می‌داند که بیانگر وحدت آفاقی است:

ما عدم هاییم و هستی های ما      تو وجود مطلق، فانی نما

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۰)

در اینجا عبارت «وجود مطلق فانی نما»، درباره خدا به کار رفته و چند احتمال درباره معنای آن گفته‌اند: الف) ادراک مطلق جز به نحو اجمال ممکن نیست؛ زیرا تا ذهن آدمی چیزی را محدود و مشخص نکند، نمی‌تواند آن را ادراک کند و مطلق، تعیینی ندارد. از این رو خدا، مطلق فانی نما خوانده شده است.

ب) به دلیل اینکه وجود از فرط قرب و ظهور، دور و مخفی می‌نماید، فانی نما گفته شده است. ج) وجود مطلق مظهر و موجد ماهیات کثیر است که همه فانی‌اند؛ از این رو فانی نما است (فروزانفر، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۵۶-۲۵۵).

از نظر مولانا جز ذات حق همه چیز رو به فناست و عارف سالک تا وجود اعتباری خود را در وجود خدا فانی نکرده است، نباید بقا و هستی بخواهد؛ زیرا هستی در نیستی و فانی شدن در خداست؛ چنانکه خود فرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸). هر کس از قلمرو «لا» و نیست شدن وجود موهوم و اضافی بگذرد و به مقام فنا نائل آید، داخل در مرتبه «آلا»، و مرتبه بقای بعد از فنا (وجود حقیقی) می‌شود و خودبینی و انانیت او فرو می‌ریزد که این بیانگر وحدت انفسی است. او در این باره می‌گوید:

چون نه ای در وجه او هستی مجو	کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ جَزِ وَجْهِهِ
کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ نَبُودَ جِزَا	هرک اندر وجه ما باشد فنا
هرک در آلاست او فانی نگشت	ز آنک در آلاست او از لا گذشت
رد بابست او و بر لا می‌تند	هرک او بر در من و ما می‌زند

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۵۱)

براین اساس، اگر افزون بر مقام فعل و تجلی صفات که عالم کثرات از آن ناشی می‌شود، به ذات نامتناهی و ناشناختنی خدا قائل باشیم و بر اساس آن خدا را مجموعه کل موجودات ندانیم؛ بلکه وجود خدا را گسترده بر همه چیز و در عین حال فراتر از همه چیز معرفی کنیم، می‌توانیم از وحدت وجود، روایتی متفاوت از روایت پانته‌ایست‌ها و قائلین به حلول و اتحاد ذاتی داشته باشیم به طوری که بر اساس آن بتوان به درستی به تجلی و تنزه و تعالی خدا نیز اعتقاد داشت. ویژگی تنزه و تعالی خدا در اندیشه‌ی عرفای مسلمان، به‌ویژه جلال‌الدین محمد بلخی آنقدر پررنگ است که نیکلسون پانته‌ایستی بودن آنها را به کلی رد می‌کند: «این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل اعتقاد ایشان به وحدت وجود (به معنای پانته‌ایسم)، بدانیم. مانند گفتار بایزید بسطامی را که گفت: «سبحانی»، یا قول حلّاج را که گفت: «آنا الحق» و یا سخن ابن‌فارض را که گفت: «آنا هی» (= من اویم)؛ چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد

است، نمی‌تواند قائل به وحدت وجود باشد.» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۱)

تردید نیست که این عارفان معتقد به روایتی متفاوت از روایت پانته‌ایست‌ها از وحدت وجودند. تصوف عرفای نامبرده و نیز عارفانی چون غزالی (ابو حامد)، و جلال‌الدین رومی و تمام صوفیه دوره نخستین به طور برجسته صبغه‌ای دینی (ویژگی تنزه و تعالی) دارد و وجود حجم بسیاری از مصطلحات صوفیانه مانند تجلی و اتحاد ظاهر در مظهر و فنای مظهر در ظاهر در آثار آنها را باید دال بر همین روایت خاص از وحدت وجود دانست. نیکلسون بدون توجه به این روایت، همه این مصطلحات را به حوزه شهود (وحدت شهود صرف) و احساسات و تجربه‌های شخصی آنها ارجاع می‌دهد (نک: همان، ۶۱ و ۹۹-۹۸).

این داوری با مبنای عارفان مسلمان که شهودات خود را بیانگر واقع و مطابق با آن می‌دانند، سازگار نیست. آنان همچنین در تقسیم مراتب معرفت، معرفت شهودی را معتبرترین معرفت می‌دانند و آن را در جایگاهی برتر از معرفت تجربی و فلسفی می‌نشانند. از نظر آنان، وحدت وجود و وحدت شهود دو روی یک سکه هستند و آنچه از منظر هستی‌شناسی وحدت وجود خوانده می‌شود، از منظر معرفت‌شناسی وحدت شهود نامیده می‌شود. یکی از مصادیق روشن سازگاری اعتقاد به تجلی و در عین حال تنزه و تعالی خدا با اعتقاد به وحدت وجود با روایتی که مولوی از آن دارد، باور او به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه است که در ادامه بحث به آن می‌پردازیم:

### ۵-۳- وحدت وجود و تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه

تنزیه و تشبیه در نزد عارفان مسلمان و متکلمان دو کاربرد متفاوت دارد. تنزیه و تشبیه در علم کلام، دو عقیده متقابل و غیر قابل جمعند که یکی بر تعالی و بی‌مانندی حق و ادراک‌ناپذیری و غیرقابل‌قیاس بودن او (در نزد معتزله و نیز فلاسفه)، دلالت دارد و دیگری بر همانند دانستن خدا و مخلوقات (در نزد کرامیه، مجسمه و برخی اشاعره) مشعر است ... اما در بیش این‌عربی هر یک از این دو، تا هنگامی که با دیگری مقارن و ترکیب نشوند، به تنهایی ناقص و نادرست هستند؛ زیرا هر کدام نمایانگر جنبه‌ای از یک حقیقت واحدند؛ یعنی تنزیه نشانگر ساحت اطلاق حق و تشبیه نمایانگر تعین و تقیید اوست. از این رو، این دو مفهوم سازگار و مکمل یکدیگرند (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۴۳ و عقیفی، ۱۹۸۰: ۳۲-۳۱).

مولوی همانند این‌عربی که به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه باور دارد (این‌عربی، ۱۹۸۰: ۷۰ و ۵۴)، محدود و مقید شدن حق تعالی در دو دیدگاه تشبیه و تنزیه را به خوبی دریافته است و سمت و سوهای عقل بر تنزیه و خیال که بر تشبیه پای می‌فشارند، با هم قابل جمع می‌داند.

مولانا در قصه «موسی و شبان» حکمت و هنر خویش را برای جمع این دو نگاه به کار گرفته و در دو زمینه توحید نظری و عملی به آن پرداخته‌است. در این قصه نه تنها چالش آداب‌دانان و متکلمان را با عارفان و نیز شریعت‌گرایان را با حقیقت‌گرایان طرح نموده، رویارویی دو نظرگاه تشبیه‌گرایی و تنزیه‌گرایی را به گونه‌ای رسا و زیبا بیان کرده‌است. مولانا دریافته است که گرایش صرف به هر کدام از اینها، انسان را در تنگنایی تناقض‌آمیز گرفتار می‌کند. از سویی خداوند می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱)، و

از دیگر سو در دنباله همین آیه می‌فرماید: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (همان)». و این یعنی بیان دو گرایش یاد شده در یک آیه و به گفته فیض: «جمع الله بین التنزیه و التشبیه فی آیه واحده» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۰).

گراییدن محض به تنزیه و خردمحوری؛ یعنی تعطیل و بستن باب معرفت و به گونه‌ای، محدود و مقصور نمودن خداوند. همچنین تشبیه و تمثیل اوصاف او به مخلوق هم، فروآوردن خداوند به مرتبه امکان و مقصور و محدود کردن اوست. شیخ محمود شبستری در این باره می‌گوید:

ز نابینایی آمد رأی تشبیه ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

(شبستری، نک به دزفولیان، ۱۳۸۲: ۷، بیت ۱۰۳)

مولانا با نگاه وحدت وجودی و عرفان عاشقانه به گشودن این مشکل پرداخته، که از هر دو نظر قابل تأمل است. بر پایه جهان بینی وحدت وجودی که در آثار مولانا، به ویژه مثنوی دریافت می‌شود، وجود یگانه، تنها حق تعالی است و غیر او تجلیات اوست. غیر حضرت حق همه مظاهر و تجلی‌های او و مانند صور مرآتیه (صورت‌های در آینه) اند. غیر حق تعالی «نمودند»، نه «بود». نیست‌های هست نمایند و می‌توان گفت که از اویند یا فراتر از این، همه اویند و این از دو منظر دریافت می‌گردد:

الف - همه از اویند؛ یعنی ماسوی الله آفریده‌ها و ظهور حق در تعینات او هستند و ذات حضرت حق با

آنها متفاوت است و به قول سعدی:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸۷)

ب - همه اویند؛ عارفان با تأویل آیاتی از قرآن کریم، مانند آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید/ ۴)، و

آیه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵)، و نیز آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/

۳)، معتقدند همه عالم اوست. چنانکه محیی‌الدین گفته: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۴۵۹). پاک باد آن کسی که پدیده‌ها را ظاهر ساخت و خود عین آنهاست. از منظر ابن عربی دلیل اینکه خدا جامع این صفات متضاد است، این است که مبنای عرفان و امر الهی بر «هولاهو» است که ادراک عقلی راهی به آن ندارد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۴۳)، و این همان تعالی منطقی است که پیشتر به آن اشاره‌ای شد.

پس از سویی تنزیه درست است - یعنی عالم کثرت از اوست؛ کثرتی که عبارتند از ظهور حق در تعینات است که اعتباری است - و از سوی دگر تشبیه درست است؛ زیرا جهان تجلی حضرت حق بوده و از این رو حق است، پس عالم اوست. پس آنان که وحدت بین هستند تنزیه‌ی‌اند و آنان که کثرت بین هستند تشبیه‌ی‌اند؛ اما کسانی که این دو نگاه را با هم درمی‌آمیزند و جمع می‌کنند، بر دیدگاه صواب هستند. فیلسوفان و اهالی الهیات سلبی خداوند را در نفی‌ها و سلب‌ها می‌نگرند، و اهالی خیال و عوام الناس و ظاهرینان، او را در تشبیه و تجسم می‌بینند. مولانا که هم حکمت فلسفی می‌داند و هم عارف و صاحب کشف و شهود است، فراتر از اینان تشبیه را در عین تنزیه و تنزیه را در عین تشبیه می‌نگرد.

مولا علی(ع) در خطبه ۴۹ نهج البلاغه درباره‌ی این حقیقت چنین فرموده است: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۰: ۱۰۰) عقل‌ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته؛ اما از معرفت و شناسایی خود باز نداشته است و این دیدگاه به معنای پرهیز از یکسونگری و توجه به نگرشی جامع است. همچنین فرموده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنِهِ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايِلِهِ.» (همان، ۳۲) با همه چیز است، نه این که همنشین آنان باشد و با همه چیز فرق دارد، نه این که از آنان جدا و بیگانه باشد. در اینجا نیز تعالی حضرت حق با تجلی او از دو زاویه دید جمع شده است. همان طوری که پیشتر نیز یادآور شدیم، مولانا جلال‌الدین در موضوع اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق تعالی در هیكل و حلیه بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی؛ بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد ظاهر و مظهر و به وحدت تجلی نه به اتحاد ذاتی یا حلول خدا در هیكل انسانی (همای، ۱۳۶۶: ۸۰۷-۸۰۶).

بر پایه داستان موسی و شبان، تشبیهی بودن شبان در برابر نگاه تنزیهی موسی (ع)، توجهی عرفانی می‌شود؛ آنجا که می‌گوید:

ور برای بنده ش است این گفت و گو	آنک حق گفت او منست و من خود او
آن که گفت ائی مَرَضْتُ لَمْ نَعُدْ <sup>(۲)</sup>	من شدم رنجور او تنها نشد
آنک بی یسمع و بی یبصر <sup>(۳)</sup> شدست	در حق آن بنده این هم ببهدست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۸۱)

این ابیات از مثنوی معنوی، گویای اتحاد ظاهر و مظهر است. از این منظر، پیرایشگر شرک و شوائب از نگه تشبیه‌گرایانه شبان است. پس به گفته ابن عربی:

و اِنْ كُنْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مَحْدَدًا	و اِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيَّدًا
و كُنْتَ اِمَامًا بِالْمَعَارِفِ سَيِّدًا	و اِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدَّدًا

(ابن عربی، ۱۹۸۰: ۷۰)

اگر قائل به تنزیه شوی، [حق تعالی] را مقید کرده‌ای، و اگر قائل به تشبیه شوی [او را] محدود کرده‌ای. اگر قائل به هر دو شوی راست و درستی و در معارف سرور و پیشوایی. فیض کاشانی در این باره می‌گوید: «فَسُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ التَّشْبِيهِ بِالتَّنْزِيهِ وَ عَنِ التَّنْزِيهِ بِالتَّشْبِيهِ.» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۱)

بر این بنیاد راه صحیح بر سر دو راهی تشبیه و تنزیه، برگزیدن طریق امر بین الامرین، یعنی جمع آن دو است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهم‌ها واز بیش، بیش
از تو ای بی نقش با چندین صور	هم مشبه هم موحّد [منزه] خیره سر

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۰۳)

### نتیجه‌گیری

عُرفای محقق با اذعان به حقیقت یگانه وجود، مراتب را در مظاهر می‌دانند، نه در حقیقت وجود. از نظر آنان خدای تعالی وجود لا بشرط مقسمی است، در حالی که فیلسوفان خدا را وجود به شرط لا - یعنی منزّه از همه قیود و مستقل از همه اشیاء - می‌دانند. از نظر عارفان این مرتبه از وجود یکی از مراتب وجود لا بشرط مقسمی - مرتبه احدیت - است. مصداق وجود حقیقی منحصر در حق تعالی است و ماسوای او همه، تجلیات و ظهورات اوست که عالم کثرات و نمودها را تشکیل می‌دهند. بر مبنای وحدت وجود مورد قبول مولوی، خدا نه مجموع پدیده‌های عالم هستی است - چنان که پاتنه ایست‌ها و حلولیه قائل هستند - و نه با موجودات متحد است. از این رو، دیدگاه پاتنه‌ایسم و حلولی و نظریه اتحاد باطل هستند.

مولانا با آوردن ابیاتی فراوان از مثنوی، هم به طور مستقیم به وحدت وجود تصریح می‌کند، هم در قالب تمثیلاتی چون «آفتاب و سایه‌های کنگره» و «دریا و موج» و ... از آن سخن می‌گوید. از نظر مولانا خداوند دارای دو مقام و مرتبه است: یکی مقام ذات که هیچ صفتی ندارد و کاملاً ناشناخته است و معلوم هیچ اندیشه و شهودی قرار نمی‌گیرد. در این مقام خدا نسبت به مخلوقات هم از تعالی وجودی برخوردار است و هم از تعالی معرفتی و مفهومی. مقام دیگر، مقام اسماء و صفات است؛ یعنی همان وجهی که با عالم مخلوقات مرتبط است و مورد شناخت ما قرار می‌گیرد. همان‌گونه که گفته شد:

گاه خورشید و گهی دریا شوی      گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی  
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش      ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش

وحدت آفاقی و وحدت انفسی حاکی از دو وجه از وجوه وحدت وجود است که مولانا از آن دو سخن گفته است. وحدت آفاقی بیانگر جهان‌بینی و هستی‌شناسی عرفانی است که همان توحید عرفا یا وحدت وجود است و وحدت انفسی بیانگر انسان‌شناسی عرفانی و مقام انسان کامل است، که از لوازم اعتقاد به نظریه وحدت وجود می‌باشد. با این حال او به فنای ذاتی انسان کامل در حق قائل نیست و دعای «أنا الحق» حلاج را بر مبنای اتحاد نوری تأویل می‌کند و به معنای «هُوَ الحق» می‌داند. بر اساس همین شیوه اعتدالی است که در شرح و بیان وحدت وجود نیز می‌کوشد به گونه‌ای عمل کند که افهام عامه نلغزد:

من نیم جنس شهنشه دور از او      لیک دارم در تجلی نور از او

یا:

شرح این را گفتمی من از مری      لیک ترسم تا نلغزد خاطری

مولانا به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه اعتقاد دارد. او در قصه «موسی و شبان» به جمع بین دیدگاه تشبیه و دیدگاه تنزیه مبادرت ورزیده و در دو زمینه توحید نظری و عملی به آن پرداخته است. مولانا به خوبی دریافته است که گرایش به هر کدام از این دو، انسان را با وضعیتی تناقض‌آمیز مواجه می‌سازد. از یکسو گراییدن محض به تنزیه و خردمداری به تعطیل شدن باب معرفت و به گونه‌ای محدود و مقید نمودن خدا می‌انجامد و از سوی دیگر، تشبیه محض اوصاف او با اوصاف مخلوق، خداوند را به



مرتبه‌ی امکان و در نتیجه، محدودیت سوق می‌دهد. او بر پایه‌ی جهان بینی وحدت وجودی، وجود یگانه را حق تعالی و غیر او را تجلیات او می‌داند. غیر حق تعالی «نمودند»، نه «بود». نیست‌های هست نمایند و می‌توان گفت که از اویند، چون آفریده‌ها ظهور حق در تعینات او هستند. نیز می‌توان گفت همه اویند؛ زیرا همه مخلوقات مظاهر او هستند و میان ظاهر و مظاهر به تعبیر مولانا اتحاد نوری وجود دارد. پس از سویی تنزیه درست است و آن یعنی عالم کثرت از اوست؛ عالمی که عبارت از ظهور حق تعالی در تعینات اعتباری است و از سوی دیگر تشبیه درست است؛ زیرا جهان تجلی حق بوده و از این رو حق است؛ پس عالم اوست. سرانجام این نتیجه به دست می‌آید که مولانا بر مبنای اصل بنیادین وحدت وجود، به تنزیه و تعالی خدا قائل است و حتی با اعتقاد به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه، نظریه‌ای مطلوب‌تر و عمیق‌تر از خدا و اوصاف او نسبت به سایر اصناف دینداران ارائه داده است.

#### پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی خدا، نک به کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» (فصل دوم از بخش چهارم، با عنوان خدای دین خدای فلسفه و خدای وحدت وجود، ۵۹۳-۵۸۶).
- ۲- اشاره به حدیثی قدسی که خداوند می‌فرماید: «... یا ابن آدم مَرَضْتُ فَلِمَ تُعَدُّنِي...» ای زاده‌ی آدم بیمار شدم به عیادت نیامدی... مگر نمی‌دانستی که فلان بنده‌ام بیمار شده و به عیادت او نرفته‌ای؟ مگر نمی‌دانستی که اگر به عیادت او می‌رفتی مرا نزد او می‌یافتی؟ (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۷).
- ۳- اشاره به حدیثی قدسی که حق تعالی می‌فرماید: «... بِنْدَةٌ مِنْ بَا نَوَافِلِ چنان به من نزدیک می‌شود که عاشقش می‌شوم، در این صورت گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او که با آن می‌بیند... (کنتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ)» (همان، ۱۹-۱۸)

## منابع

### قرآن کریم

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
- ۳- ———، (۱۹۸۰م)، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلا عقیفی، چاپ دوم، لبنان، بیروت، دارالکتاب العربیة.
- ۴- دزفولیان، کاظم، (۱۳۸۲)، شرح گلشن راز (به همراه متن)، چاپ اول، تهران، انتشارات طلایه.
- ۵- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف (۱)، چاپ سوم، تهران، سمت.
- ۶- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۶۹)، کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۳۷۹)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، قم، انتشارات مصطفوی.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۲- ———، (۱۳۸۴)، شرح مثنوی شریف، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات زوآر.
- ۱۳- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۹۰)، کلمات مکتونه، تصحیح و تحقیق: علی علیزاده، قم، انتشارات آیت اشراق.
- ۱۴- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، تماشاگاه راز، قم، انتشارات دفتر نشر اسلامی.
- ۱۶- موحد، محمدعلی؛ موحد، صمد، (۱۳۸۵)، ترجمه، توضیح و تحلیل فصوص الحکم، چاپ اول، تهران، نشر کارنامه.
- ۱۷- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۸- ———، (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات

بهباد.

- ۱۹- —————، (۱۳۹۰)، *فیه ما فیه*، با شرح کریم زمانی، چاپ اول، تهران، انتشارات معین.
- ۲۰- *نیچ‌البلاغه*، (۱۳۸۰)، ترجمه: محمد دشتی، قم، انتشارات مشهور.
- ۲۱- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۲)، *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۲- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، *مولوی نامه*، تهران، مؤسسه نشر هما