

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری
STES



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

کارگاه آنلاین
بررسی مقابله ای متون (مقدماتی)

کارگاه آنلاین
پروپوزال نویسی و پایان نامه نویسی

کارگاه آنلاین آشنایی با پایگاه های اطلاعات علمی
بین المللی و
ترند های جستجو

نفیر مولوی، گوهر مثنوی

بررسی تطبیقی مسأله «اتحاد عاشق و معشوق» در مثنوی و حکمت متعالیه

علی صنایعی*

چکیده

«از بخت شکر دارم و از روزگار هم». خداوند را سپاس گزارم که بار دیگر توفیق هم‌نشینی با ملک الخلاق گلستان مثنوی را نصیبم کرد و جام کوچک وجودم را از آن رحیق سرخوشان مشحون ساخت.

هدف این مقاله، یافتن این پرسش مهم است که لب لباب مثنوی شریف مولانا چیست و به بیانی دیگر، آن «نفیری» که وی در این عالم سرداد و همهٔ سینه‌های شرحه شرحه از فراق را به سوی خویش فراخواند، کدام است؟ در این نوشته سعی خواهیم کرد تا با یاری جستن از سه مقدمهٔ فلسفی در حکمت متعالیه (تئوری حرکت جوهری، مسألهٔ نفی و اتحاد عاقل و معقول)، به یافتن پاسخ پرسش مهم مذکور از دیدگاه جلال‌الدین نایل آیییم. امید است که بار آید و کام همهٔ عاشقان را شکرین سازد:

وَهَذَا دُعَاءٌ لَا يُرَدُّ فَأَنْلَهُ دُعَاءٌ لِاصْنافِ الْبَرِيَّةِ شَامِلٌ

کلید واژه

مولانا - صدرالمتألهین شیرازی - حرکت جوهری - نفس - اتحاد عاشق و معشوق - بی‌چون - بی‌صورت - فنا - بقا.

* دانش‌جوی کارشناسی مهندسی برق - دانش‌گاه صنعتی سهند، ایران.

۱. برسبیل مقدمه

اگر هم‌چون ملاحسین واعظ کاشفی، مثنوی مولانا جلال‌الدین را به سه لایه شریعت، طریقت و حقیقت تقسیم کنیم و بر هر قسمت، چند نهر و بر هر نهر، چند رشحه بیفکنیم^۱، در می‌یابیم که «عشق‌نامه» مولانا و «دکان وحدت» او، مراحل را به مثابه پوسته و قشر تبیین می‌کند تا نهایتاً عارف عاشق را به گوهری فربه که همان عشق است، برساند.

عرفای ما از دین، سه معنا اراده می‌کرده‌اند یا برای آن، سه لایه متصور بوده‌اند. مثلاً شیخ محمود شبستری در «گلشن‌راز» می‌گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک، نقص مغز است جو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است^۲

یعنی آغاز حرکت ما «پوست» است و هدف، رسیدن به «مغز» و راهی که میان پوست و مغز کشیده شده، «طریقت» نام دارد. مولانا نیز در مقدمه آغازین و منشور دفتر پنجم مثنوی، سه تمثیل برای آشکار ساختن معنای این سه لایه آورده است:

«شریعت، هم‌چو شمعت ره می‌نماید و بی‌آن که شمع بدست آوری، راه، رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است. [...] شریعت، هم‌چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت، استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت، زر شدن مس. [...] یا مثال شریعت، هم‌چو علم طب آموختن است و طریقت، پرهیز کردن به موجب علم طلب و داروها خوردن، و حقیقت، صحت یافتن ابدی...»^۳

خلاصه کلام این که «شریعت»، علم است، «طریقت»، عمل است و «حقیقت»، وصول به مقصود. به بیانی دیگر، شریعت به مثابه علم کیمیاگری است، از آن جهت که شما هر چه قدر هم که کیمیادانی زبردست باشید، سیمی به زری مبدل نمی‌شود؛ اما اگر این علم را به کار بستید و مشغول کیمیاگری شدید (طریقت)، آن‌گاه فلزی ناچیز به فلزی ثمین بدل خواهد شد و مقصود شما که تبدیل سیم به زر بود، برآورده شده است (حقیقت).

باری؛ در نظر عرفا، «حقیقت» همان گوهر دین است که برای رسیدن به آن، اولاً دانستن چیزهایی و ثانیاً عمل کردن به آن‌ها لازم است. یعنی وقتی دین به شما می‌گوید فلان عمل را انجام می‌دهد (یا ترک کنید)، این کار «شریعت» است. وقتی شما

آن اعمال را انجام دادید (یا ترک کردید)، نام آن «طریقت» است. در مرحله طریقت، بیش تر، سلوک اخلاقی مدنظر است که نتایج آن اعمال بدنی است. آن گاه که تحولی عمیق در شخصیت آدمی پدید آمد و زیر و زبر شد، نام آن حقیقت است. اگر تحولی در شخص بوجود نیاید و خُلقاً عوض نشود، او به حقیقت نایل نیامده؛ چرا که مراد از آن اعمال بدنی، تحول روحی و خُلقی است.

انباری را تصور کنید که دایم از گندم پر می‌شود، اما پس از چند سال که صاحب آن بدان سر می‌زند، می‌بیند اثری از آن گندم‌ها نیست! در این جا باید حسابرسی کرد که چه عواملی باعث شده تا آن گندم‌ها در انبار ذخیره نشود؟ یعنی اگر ما اعمال دینی انجام می‌دهیم: نماز می‌خوانیم، روزه می‌گیریم، زکات می‌دهیم، حج می‌رویم و...، اما پس از مدتی که به خود می‌نگریم، می‌بینیم که آن اعمال تحولی در ما ایجاد نکرده است، باید علت جویی کنیم؛ چرا که هدف آن اعمال برآورده نشده است و دچار خسران شده‌ایم. شاید موشی در این انبار رخنه کرده و «گندم اعمال چل ساله» را ربوده!

ما در این انبار، گندم می‌کنیم	گندم جمع آمده، گم می‌کنیم
می‌نیندیشیم آخر ما به هوش	کین خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حرفه زده‌ست	وز قَنَس، انبار ما یوران شده‌ست

به همین جهت است که اولیای دین، سالکان را دایماً به حسابرسی در اعمال خویش توجه می‌دهند (حاسبوا أعمالکم قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا^۴). بنابراین باید دایماً حسابرسی کرد تا ابتدا شر موش را دفع کرد و سپس انبار وجود را از گندم پر کرد:

اول ای جان، دفع شر موش کن	وانگهان در جمع گندم کوش کن
بشنو از اخبار آن صدرالصدور	لا صَلْوَةَ تَمَّ إِلَّا بِالْحَضُورِ
گر نه موشی دزد در انبار ماست	گندم اعمال چل ساله کجاست؟ ^۵

یکی از مقاصد این بزرگان از تقسیم دین به سه لایه شریعت، طریقت و حقیقت این است که:

خلل در راه سالک، نقص مغز است	جو مغزش پخته شد، بی پوست نغز است
------------------------------	----------------------------------

به تعبیر مولانا: «طَلَبَ الدَّلِيلَ بَعْدَ الْوَصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ»^۶ یعنی هنگامی که مس، زر شد یا خود از اصل، زر بود، او را نه علم کیمیا حاجت است (شریعت) و نه خود را در کیمیا مالیدن (طریقت). البته بر این نکته نیز انگشت تأکید می‌نهند که «تَرَكُّ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ مَذْمُومٌ»^۷ یعنی اولاً ترک شریعت قبل از وصول به

حقیقت مذموم است و ثانیاً اگر کسی به حقیقت نایل آمد، دیگر به شریعت یا طریقت حاجت ندارد. چرا که پوست، مقدمه‌ای است برای وصول به حقیقت و اگر کسی به مغز رسید، دیگر پوست برای او سودی ندارد.

نکته مهم این است که عارفان ما برای شرح این سه لایه از دین، متوسل به تمثیل می‌شوند که سر آن، تنگنای زبان در بیان حقیقت آن‌هاست و خطابشان هم با عاشقان است نه با عاقلان. با نگرستن از منظر عاقلان به این تمثیل‌ها، می‌توان این سه لایه را با تمثیلی دیگر توضیح داد، لیکن به هیچ وجه نتوان نتیجه گرفت که: «چو مغزش پخته شد، بی‌پوست، نغز است». چرا که اگر مثال عوض شود، نتایج بدست آمده هم ممکن است دست‌خوش تغییر قرار گیرد. به عنوان مثال، اگر بگوییم «شریعت»، حکم صدر است و خداوند فرمود: «أَلَمْ نَشْرَحْ الْكَافِرَ» و «طریقت»، به منزله قلب است و خداوند فرمود: «نَزَلَ بِهِ لِرُوحِ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» و «حقیقت»، حکم فؤاد و قلب است و خداوند فرمود: «مَا كَذَبَ الْفؤَادَ مَا رَأَى»؛ آیا با این تمثیل، می‌توان آن نتیجه را بدست آورد؟^۱ هم‌چنین این بزرگان فقط به نقش آغازگر بودن پوست توجه کرده‌اند و به نقش مهم دیگر آن که محافظت از مغز است، توجه نداشته‌اند. به بیانی دیگر، پوسته و قشر دین علاوه بر این که مرحله آغازین سلوک دینی است، محافظ هویت فردی و جمعی دین‌داران هم هست و با رسیدن به مغز، نمی‌توان پوست را بی‌فایده انگاشت. چرا که مغز بی‌پوست، به سرعت می‌گندد و فاسد می‌شود. نیز اگر «حقیقت» را امری ذومراتب بدانیم، نمی‌توان مدعی شد که همه افراد با حرکت از شریعت به یک حقیقت واحد می‌رسند. حرکت از مرتبه‌ای فروتر به مرتبه‌ای فراتر متصور و میسر است، اما با ترک شریعت یا طریقت، دیگر چگونه می‌توان صعود کرد؟ و حتی با فرض این که برای هر مرتبه‌ای از مراتب حقیقت، یک شریعت و طریقتی ویژه وجود دارد، حکم کنار نهادن پاره‌ای و پذیرش پاره‌ای دیگر یا حتی افزودن احکامی نوین به آن‌ها، امری است خطیر که انجام آن را جز از افرادی ویژه بر نمی‌آید.

باری، غایت القصوای دین‌داری نزد مولانا «عشق» است و برای شخص او، حرکت از گوهر آغاز شد. آن بزرگوار پس از ملاقاتی فوق‌العاده که با شمس تبریزی داشت، «مولانا» شد؛ اما از سوی شمس، نه تنها هیچ پیشنهادی مبنی بر طی مراحل مقدماتی به او داده نشد، بلکه رها کردن کثیری از آن‌ها و انجام اعمالی نوین که در سطح عامه مردم نیست، از او خواسته شد:

«گفت که دیوانه نه‌ای، لایق این خانه نه‌ای»، «گفت که تو گشته نه‌ای، در طرب آغشته نه‌ای» «گفت که تو زیرک‌کی، مست خیالی و شکی»، «گفت که تو شمع شدی،

قبله این جمع شدی»، «گفت که شیخی و سری، پیش‌رو و راه‌بری»، «گفت که با بال و پری، من پر و بالت ندهم»^۱، الخ. این پیشنهادها و تذکرات شمس، به کسی است که یک فقیه فقید و یک مفتی زبردست است و به بیانی، یک «غزالی» است. نمی‌توان مدعی شد که جلال‌الدین محمد، پای در شریعت و طریقت نهاده بود. اما شمس، مولانا را به یک قمار فرا می‌خواند:

همه صیدها بکردی، هله میر بار دیگر	سگ خویش را رها کن، که کند شکار دیگر
همه نقدها شمردی، به وکیل در سپردی	بشنو از این محاسب، عدد و شمار دیگر
تو بسی سمن بران را به کنار درگرفتی	نفسی کنار بگشا، بنگر کنار دیگر ^{۱۱}

مولانا هم در نهایت «پاک‌بازی»، پای در این «قمار عاشقانه» نهاد و نهایتاً گوهر عاشقی را بدست آورد. دلش، «تابش جان» یافت و اگر تا قبل از آن، یوسف بود، پس از آن «یوس زاینده» شد و آن قدر «نازک» و «فربه» گشت که به تعبیر خودش، دو صد چرخ هم ظرفیت گنجایش او را نداشت و پس از آن، خواسته او، باختن همه خواسته‌هایش شد:

خُنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش	بنماند هیچش آلا، هوس قمار دیگر ^{۱۲}
---------------------------------------	--

(دیوان کبیر، غزل ۱۱۷۴)

اکنون پرسش مهم این است: آن نفیری که مولانا جلال‌الدین در همه عالم سرداد و سینه‌های شرحه شرحه از فراق را محرم شرح درد اشتیاق خویش گرداند، چیست و آن گوهر ثمین بحر معنوی چه ویژگی‌هایی دارد؟

هدف این نوشته، توضیح و اثبات این نکته است که نفیر مولانا، همان گوهر مثنوی است و آن گوهر ثمین چیزی نیست جز «اتحاد عاشق و معشوق». بدین منظور، در ابتدا قبل از پرداختن مستقیم به نظرات مولانا، از منظر حکمت متعالیه و براساس تئوری حرکت جوهری به شرح معنا، ویژگی‌ها و چگونگی «اتحاد» عاشق و معشوق می‌پردازیم و پس از آشکار شدن معنای دقیق آن، از منظر مولانا جلال‌الدین بدان می‌نگریم تا اولاً تفاوت دیدگاه فیلسوفان و مولانا در این باره آشکار شود و ثانیاً نحوه نگارش ویژه وی بدین گوهر ثمین نسبت به سایر عرفا نمایان گردد.

۲. حکمت متعالیه و اتحاد عاشق و معشوق

در این بخش به تفصیل معنای «اتحاد» عاشق و معشوق می‌پردازیم. بدین منظور، پس از ذکر مختصر سه مقدمه فلسفی، می‌توانیم به آشکار ساختن معنای «اتحاد» نایل آییم.

نخستین مقدمه، بحثی دربارهٔ تئوری حرکت جوهری صدرالمآلهین شیرازی است. در مقدمهٔ دوم به مسألهٔ نفس در حکمت متعالیه می‌پردازیم و نهایتاً در مقدمهٔ سوم، پس از پیش کشیدن مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول، با یاری جستن از دو مقدمهٔ پیشین، به مفهوم و چگونگی «اتحاد» می‌پردازیم.

۲-۱. تئوری حرکت جوهری

صدرالدین شیرازی در این مورد یک فیلسوف واقع‌بین است. یعنی به وجود حرکت و وقوع آن در عالم خارج اعتراف دارد و آن را توهم ذهن و خطای حواس نمی‌داند. وی در کیفیت ادراک حرکت، سخنی دقیق دارد. او می‌گوید که حرکت، نه یک امر محسوس محض است و نه یک امر معقول محض؛ بلکه حرکت، «محسوس معقول» است و چرا که کار حس، عکس‌برداری از حوادث است و هیچ سیلانی در آن وجود ندارد، ولی به حرکت درآوردن و سیلان این تصاویر حسی، کار عقل است. به همین جهت، حرکت، محسوسی است به کمک عقل یا معقولی است به کمک حس. به بیانی دیگر، «عقل» و «حس» به یاری یک‌دیگر شتافته‌اند تا حرکت برای آدمی متصور شده است.

هر حرکت بدین‌گونه صورت می‌گیرد که شیء از حالتی که هم‌اکنون در آن نیست، درآید و تدریجاً و اتصالاً و انفصلاً به حالتی که بدان می‌تواند برسد، دست یابد. به عنوان مثال، دانهٔ سیبی، تدریجاً و اتصالاً حالت نخستین خود را ترک می‌گوید و طی ترک گفتن‌ها و بازیافتن‌های متوالی و مستمر، به منزل یا منزلتی نوین فرود می‌آید.

ملاصدرا به تبعیت از ارسطو، حرکت را «خروج تدریجی از قوه (حالت یا وضعی که موجود نیست، اما درخور فراهم شدن است و به بیان دیگر، زمینه یا استعداد) به فعل (از حالت امکان درآمدن و بوقوع پیوستن)» تعریف می‌کند. به سخنی دیگر، شیئی که می‌تواند به وضع یا حالتی برسد که هنوز در آن نیست (بالقوه)، اگر تدریجاً و اتصالاً رو بدان موضع آورد و رفته رفته از موضع نخستین بدرآید (خروج) و موضع ثانوی را بالفعل دریابد، می‌توان گفت حرکت کرده است. یعنی قوه، تدریجاً رخت برمی‌بندد (زوال) و

فعلیت، تدریجاً و متصلاً به جای آن می‌نشیند (حدوث). از این رو می‌توان به جای «خروج تدریجی از قوه به فعل»، «زوال و حدوث مستمر» را نشاناند. تأکید بر قید «تدریجی» و «اتصال» در تعریف حرکت، آن قدر ضروری است که ملاصدرا نیز انگشت تأکید را بر آن می‌نهد و می‌گوید:

«... پس حقیقت حرکت، عبارت است از حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل، آهسته‌آهسته یا بتدریج یا لادفعاً؛ و تمام این عبارتها برای محدود کردن حرکت، شایسته و سزاوار است.»^{۱۴} بیان دیگر صدرالدین در «الشواهد الربوبیه» چنین است:

«باید توجه داشت هر چیزی که از قوه به فعل خارج می‌شود، آنی و دفعی خارج می‌شود یا آنی و دفعی خارج نمی‌شود. فرض بر این است که خروج دومی و نه اولی را جرمت بنامند که عبارت است از: فعل و کمال اول برای شیئی که بالقوه است.»^{۱۵} صدرا می‌گوید حرکت، کمال اول شیء (وجود شیء) است، اما نه از آن جهت که انسان، فرس، مس و ... باشد، بل از آن جهت که امری بالقوه است. نتیجه مهمی که او از این سخنان می‌گیرد این است که: «حرکت، وجودی بین قوه محض و فعل محض است.»^{۱۶}

از این تعریف و توضیحات، چنین برمی‌آید که «به سوی» در معنا و حقیقت حرکت خوابیده است و آن چیزی که حرکت، به سوی آن متوجه است، همان چیزی است که آن را «غایت» حرکت می‌نامند. به تعبیری دیگری، حرکت، کمیتی جهت‌دار (برداری) است. هم‌چنین حرکت، از آن جهت که حرکت است (کمال اول برای شیئی که بالقوه است)، تکامل است نه تنزل. بنابراین، «خروج از قوه به فعل» مساوی است با «خروج از نقص به کمال».^{۱۷}

از اصول فلسفه ملاصدرا (حکمت متعالیه)، اصل «علیت» و «اصالت وجود» است. از این رو برهان‌هایی که صدرا بر «حرکت جوهری» اقامه می‌کند، زیر سایه این دو اصل است. به عقیده وی، «وجود» شیء، همه چیز آن است و «ماهیت»، امری اعتباری و ذهنی است:

«حقیقت هر شیء، همان وجودش است که آثاری ویژه بر آن مترتب است.»^{۱۸} به همین جهت، حرکت را داخل در هیچ مقوله‌ای نمی‌داند، بلکه می‌گوید حرکت، نحوه‌ای از انحاء وجود است. یعنی حرکت، از سنخ وجودات است، نه از سنخ ماهیات.^{۱۹} بنا بر تعریف، حرکت نیازمند چیزی است که آن را قبول کند، که به آن «متحرک» گویند. پس وقتی می‌گوییم حرکت، نیازمند به «موضوع» است، یعنی

نیازمند به چیزی است که حرکت را بپذیرد که همان «متحرک» یا «قابل» است. [در این مورد بعداً سخنی دقیق‌تر می‌رود.]

نکته بسیار مهم این است که حرکت در موجوداتی امکان‌پذیر است که از همه جهت بالفعل نیستند. یعنی همه چیز ممکن را ندارند و در آن‌ها زمینه‌هایی به فعلیت نرسیده موجود است. زیرا در غیر این صورت، «خروج تدریجی از قوه به فعل» معنایی نخواهد داشت. یگانه موجود مرکب از دو حیثیت بالقوه و بالفعل، «جسم» است.^{۲۰}

پس بطور خلاصه، «اگر چیزی از همه وجوه، بالفعل باشد، آن‌گاه حرکت برای او محال است». زیرا این امر، برخلاف تعریف حرکت است. با استفاده از قاعده «عکس نقیض (contraposition)» می‌توان نتیجه گرفت: «اگر حرکت برای شیئی رواست، آن‌گاه آن شیء از همه وجوه، بالفعل نیست (جنبه‌ای بالقوه دارد).»

به اعتقاد فیلسوفان پیش از ملاصدرا که به وجود حرکت در جهان خارج معترف بودند، تحول و حرکت در جوهر یک شیء امکان‌پذیر نیست. به عقیده آنان، از میان صفات و أعراض اشیا، تنها چهار صفت (عرض) است که مشمول تحول و حرکت می‌شود و در بقیه صفات و أعراض، حرکت متصور نیست. مقولات حرکت (بسترهای حرکت) از نظر آنان، عبارت است از: حرکت در مقوله «این» [مکان] (مانند تمام حرکت‌های مادی مکانیکی)، حرکت در مقوله «وضع» (مانند حرکت شیء بر محور خود)، حرکت در مقوله «کیف» (مانند همه تحولات شیمیایی و فیزیکی) و نهایتاً حرکت در مقوله «کم» (مانند رشد حیوانات و گیاهان).^{۲۱}

در همه حرکات فوق‌الذکر، متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. مقوله (بستر)های حرکت، به مثابه راهرو(ها)یی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آن‌ها عبور می‌کند. به بیانی دیگر، متحرک، چیزی است و حرکت، چیز دیگر که عارض بر آن می‌شود. در نظر آنان، نه حرکت جوهر (خود شیء) در عرض داریم، نه حرکت جوهر در جوهر؛ و همواره در هر حرکت، جوهر ثابت می‌ماند. چرا که در غیر این صورت به انکار صریح حرکت و تحول دست زده‌ایم و ماهیتی ثابت برای شیء در نظر نگرفته‌ایم. اگر بخواهیم حرکت جوهر در جوهر داشته باشیم، در این صورت، جسم a که شروع به حرکت کرده، اولاً (در هر لحظه) شیء بعدی، دیگر a نیست و ثانیاً در منتهای حرکت، دیگر ماهیت جسم a ثابت نمانده؛ و این به انکار اصل «اصالت ماهیت» می‌انجامد (و در نظر آنان: هذا خلف). این تقریری است از «شبهه بقای موضوع» که بیان‌گر ثبات جوهر در حرکت است. اما صدرا المتألهین با پذیرش حرکت جوهر در عرض، چیزی دیگر بر آن می‌افزاید و آن، حرکت جوهر در جوهر است. به عقیده وی، اگر تحول و ناآرامی در ظاهر

است، خود نشان‌گر تحول و ناآرامی در باطن است. هم‌چنین از نظر او، حرکت یک پدیده مانند سیاهی نیست که بر شیئی عارض شود، بلکه حرکت، مانند وجود است که با جوهر، جوهر است و با عَرَض، عَرَض. بنابراین حرکت، چیزی در عرض مقولات دیگر نیست، بلکه اعراض، وقتی وجود سیلانی داشته باشند، متصّف به حرکت می‌شوند. لذا حرکت «سیلان حالت» است، نه «حالت سیال».^{۲۲}

اما شبهه بقای موضوع: اشکال این بود که اگر حرکت جوهر در جوهر متصور باشد و اگر جوهر جسم در هر لحظه، مرتبه‌ای را زیر پا می‌نهد و به مرتبه‌ای فراتر قدم می‌گذارد، پس در طول حرکت، چه چیزی ثابت می‌ماند؟ آیا در این صورت، حرکتی صورت گرفته؟ صدرالدین با تدقّق بر تدریجی بودن حرکت، این اشکال را پاسخ می‌دهد. توضیح این که حرکت، امری ممتد است و هیچ‌گاه هیچ حرکتی از اجزای منفصل و کنار هم نهاده شده تشکیل نمی‌شود؛ بلکه سراپا یک امتداد است و هیچ امر ممتدی، از اجزای بی‌امتداد ساخته نمی‌شود.^{۲۳} به بیانی دیگر، برای آنالیز «حرکت»، «اصل بر هم نهی اجزا (Superposition Principle)» کارآیی ندارد. مرحوم مطهری در توضیح تدریجی بودن حرکت می‌گوید که در حرکت، وجود و عدم با یک‌دیگر در آمیخته و متشابک است. زیرا اگر این امر ممتد را در نظر بگیریم، می‌توانیم آن را به دو قسم «قبل» و «بعد» منقسم کنیم. «قبل» در «بعد» و «بعد» در «قبل» وجود ندارد. در مرتبه «قبل»، «بعد» چون هنوز نیامده، معدوم است و در مرتبه «بعد»، چون «قبل» آمده و گذشته، معدوم است. حال خود «قبل» را می‌توان دو قسمت کرد. یعنی خود آن هم مرکب است از یک «قبل» و یک «بعد». مجدداً ذهن، هر کدام از این دو نیمه را به دو قسمت تقسیم می‌کند و هكذا. این تقسیم، مانند تقسیم جسم است که هر چه آن را تقسیم می‌کنیم، باز قابل انقسام است و به جایی منتهی نمی‌شود. علت این بی‌انتهایی در تقسیم، تدریجی بودن وجود آن است (وجود و عدم، دست به گریبان یک دیگراند).^{۲۴} با این توضیح، شیئی که موجود است، معدوم است، (چون وجود و عدمش از یک‌دیگر جدا نیست). پس نمی‌توانیم بگوییم هیچ وجودی در مقابل عدمش قرار رفته است. یعنی حرکت، وجودی است که هستی اجزایش، یک هستی رتبه‌دار است و هر جزء، فقط در مرتبه خود، هستی می‌یابد، نه قبل و نه بعد از آن.^{۲۵} به همین جهت بیان کردیم که در آنالیز حرکت (و هر جسم ممتد و کشش‌دار)، اصل بر هم نهی آثار کارآیی ندارد. به بیانی دیگر، حرکت امری ممتد و کشش‌دار است (یک کشش است) و همه موجوداتی که امتداد، آمیخته با وجود آنهاست، موجودیتی پخش و گسترده دارند. این پخش‌شدگی و گسترده‌گی، وحدت شخصیت را از آنان سلب نمی‌کند و آنها را دچار تعدد شخصیت

نمی‌سازد. انفصال است که مناط و موجد تعدد است، اما اتصال، مایه و زمینه وحدت است و از آن جا که حرکت، وجودی متصل است، بنابراین در آن، وحدت نیز هست. به تعبیری دیگر، «وحدت اتصالی» حرکت، مساوق «وحدت شخصی» آن است.^{۲۶} با این نتیجه‌گیری می‌توان گفت در هر حرکت جوهری (حرکت جوهر در جوهر)، در عین تحول جوهری، بقای موضوع داریم و آن چیزی که در حرکت ثابت است، خود حرکت است و سؤال از این که در حرکت، «خود» شیء چه می‌شود، پرسشی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی، نه اصالت وجودی. پس هنگامی که چیزی در «خود» حرکت می‌کند، هر دم «خود» دیگری دارد. یعنی هر لحظه هویتی نوین می‌یابد؛ لیکن این هویت‌های نوین - به دلیل اتصال و پیوستگی وجودی - یک هویت شخصی واحد را تشکیل می‌دهد.

صدرالدین شیرازی، رابطه حرکت و متحرک (موضوع) را بر دو گونه می‌داند: گاهی متحرک، چیزی است و حرکت، چیزی دیگر که بر آن عارض می‌شود. در این جاست که علت متغیر، خود باید متغیر باشد (این رابطه در حرکت جوهر در عرض متصور است). گاهی حرکت، بر متحرک عارض نیست، بلکه عین متحرک است. به تعبیر مرحوم مطهری، در این جا، حرکت از متحرک انتزاع می‌شود و تفاوتشان، تحلیلی است نه خارجی (این رابطه در حرکت جوهری متصور است). به بیانی دیگر، در حرکت جوهری (حرکت جوهر در جوهر)، حرکت و موضوع آن، خارجاً متحد و تفاوتشان، اعتباری است. پس نباید تصور کرد که هر جا متحرکی هست، وجود آن باید غیر از وجود حرکت باشد (عقلاً حرکت، غیر از متحرک است، ولی در خارج، عین متحرک است).

لُب تئوری «حرکت جوهری» این است که جوهر و نهاد شیء، ذاتاً هم‌راه و متحد با حرکت است و دگرگونی، بعدی است که از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویت اشیای مادی بحساب می‌رود.^{۲۷} یعنی هویت شیء، هویتی حرکت آلود و بل عین حرکت است. هم‌چنین مجموع کاینات مادی، یک متحرک است با یک حرکت و هر موجود و هر حادثه، پاره‌ای است از پیکر این متحرک واحد. این متحرک، خودش هم‌راه حرکت بوجود می‌آید. یعنی گذشت زمان، گذشت جهان است و تصور ثبات جهان و عبور زمان از روی آن، تصویری باطل است. بنابراین، تمام موجودات مادی، در حرکت قانون‌دار خویش، هر لحظه هستی می‌یابد و هستی آن‌ها، عین تعلق و آویختگی آن‌هاست؛ و این هستی بخش قانون‌ساز، کسی جز خدا نیست. هم‌چنین بین دخالت مستقیم خداوند در جهان در هر لحظه و قانون‌مندی جهان، هیچ گونه منافاتی نیست و این دو عین هم و

در کنار هم، بدون هیچ تنازع و تناقضی بسر می‌برد. به سخنی دیگر، حرکت همه متحرکات، مستند به طبیعتی است که در حرکت و تحولش استمرار دارد (ثبوتش، همان استمرار تجدد اوست)^{۲۸}.

۲-۲. مسأله نفس در حکمت متعالیه

هم روان‌شناسان با تقسیم رفتارهای اختیاری آدمی به دو قسم رفتارهایی که منشأ «تنی» دارد و رفتارهایی که منشأ «غیرتنی» دارد، و هم فیلسوفان با عنایت به صفاتی مانند «خودآگاهی»، «ادراک کلیات»، «شعور»، «حافظه» و ...، دریافته‌اند که آدمی فقط «بدن» نیست و یک منشأ «غیربدنی» نیز برای او متصور است. روان‌شناسان، نام آن بعد نوین را «روان» و فیلسوفان، «نفس» نهاده‌اند.

ساحت نفس به سادگی ساحت بدن، قابل تعریف نیست و این دشواری به علت پویایی آن و تهاجمی بودن آن در امر شناسایی است. چرا که «نفس» می‌شناسد و اگر خود بخواهد در موضع بطون خود، ظهور دارد (نومن و فنومن آن یکی است).

صدرالدین شیرازی، مسأله «حیات» آغاز می‌کند و آن را به آثار وجودی مانند حس، حرکت، تغذیه، تنمیه و تولیدمثل معرفی می‌کند. زیرا بر آن است که حیات، به آثار ویژگی‌های «موجود حی» شناخته می‌شود. وی می‌گوید برای هر یک از موجودات، صورتی خاص هست که کمال آن نوع بشمار می‌رود. وی، صورت کمالی نوع موجود حی را «نفس» می‌نامند. مانند نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. پس «نفس» عبارت است از: «کمال اول جسم طبیعی آلی» و مقصود از «آلی» در این تعریف، قوه غاذیه، نامیه و مولده در نفس نباتی، خیال و حس و قوه شوقیه در نفس حیوانی و قوه عاقله در نفس انسانی است.^{۲۹} هم‌چنین «کمال اول» شیء، به معنای وجود شیء است و در مقابل «کمال ثانی» قرار می‌گیرد.^{۳۰} به بیان فلسفی‌تر، کمال اول، ذاتی شیء است، نه زاید بر ذات (نفس نسبت به بدن، ذاتی آدمی است و از اعراض او نیست). صدرا در بحث «مقولات»، بیان می‌دارد که نفس، جوهری مجرد است که در ذات، مستقل و در فعل، نیازمند بدن است. او می‌گوید چون نفس، به خود و به موجودات غیر خود علم می‌یابد، باید جوهری مستقل و ورای ماده باشد، گرچه در فعل، نیازمند ماده است. هم‌چنین از تعریفی که از نفس ارائه می‌دهد، برمی‌آید که نفس، در این عالم، صورت هر قوه و جهت فعلیت و کمال آن قوه است.^{۳۱} به همین سبب، نفس، دریایی برای اجتماع و التقای دو نهر وجود جسمانی و وجود روحانی است. به سخنی دیگر، نفس آدمی در مرتبه جنینی، در حد نفس نباتی است. یعنی در جنین، نفس نباتی بالفعل و نفس حیوانی، بالقوه است.

اما هنگامی که زاده شد، نفس حیوانی در او بالفعل است و نفس انسانی در او بالقوه. از اوان رشد باطنی (بلوغ معنوی)، نفس انسانی در او بالفعل و نفس مَلکی یا شیطانی در او بالقوه است و هر کدام از این دو می‌تواند در او به فعلیت برسد. یعنی نفس انسانی در آغاز فطرت، از جهت کمال حسی در آخرین درجات و مراتب اجسام و در نهایت عالم جسمانی قرار گرفته است، لیکن در جهت کمال عقلی، در بدایت نفس روحانی قرار دارد و به تعبیری، نهایت تکامل در اولی (عالم ماده)، مماس با اولین مرحله تکامل در دومی (عالم معنا) است. یعنی این دو عالم، پی در پی و به صورت ادامه طبیعی یک‌دیگر قرار می‌گیرد.

ملاصدرا پس از بیان انواع تعلّقات، تعلّق نفس به بدن را از حیث حدوث و نه بقا (به حسب وجود و تشخّص) می‌داند:

«پنجم، تعلّق به حسب وجود و تشخّص است از حیث حدوث - نه بقا - مانند تعلّق نفس به بدن - نزد ما؛ چون نفس، به حسب اوایل حدوث و تکوینش، حکمش حکم طبایع مادی است که نیازمند به ماده‌ای است که از حیث وجود، مبهم است. پس آن نیز به ماده بدنی تعلّق می‌گیرد که از حیث وجود، مبهم است؛ چون هویتش به سبب ورود استحالات و دگرگونی‌ها و الحاق مقادیر و اندازه‌ها تبدیل و تغییر پیدا می‌کند [...]»^{۳۲} یعنی نفس، نه جسم است و نه مقدار جسمانی و نه منطبق در جسم و نه از امور جسمانی، بلکه جوهری غیرجسمانی است که به بدن تعلّق دارد^{۳۳} (آن هم از نوع تعلّق مذکور). به همین جهت صدرالدین می‌گوید که نفس، به حدوث بدن حادث می‌شود. زیرا اگر حدوث آن روحانی بود، از لحاظ جوهر، کامل بود و نیازی به قوت‌های گوناگون نداشت. اما چون در افعال خود، نیاز به قوت‌ها دارد، پس از نظر وجود، کامل نیست و نیازمند تکامل است. لذا: «النَّفْس جِسْمًا نَبِيَّةُ الْبَقَاءِ». بنابراین: «النَّفْس جِسْمًا نَبِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ»^{۳۴} هم‌چنین براساس قاعده مذکور، نفس با تباه شدن بدن، تباه نمی‌گردد و فساد و تباهی مطلقاً در آن راه ندارد.

۲-۳. «اتحاد» عاقل و معقول و مفهوم آن

بوعلی سینا معتقد بود که هر ادراکی که نفس می‌کند، هیچ گسترشی برای آن ندارد. جانس همان است که بوده و تنها بر عوارض و زینت‌های آن، چیزی افزوده می‌شود. مانند تابلویی که تصاویری بر آن افزوده می‌شود یا ساختمانی که رنگ می‌شود. با رنگ کردن ساختمان، چیزی بر «خود» ساختمان نیفزوده‌ایم، بلکه تنها آب و رنگی

بر آن اضافه کرده‌ایم. اما ملاصدرا پس از نقد و آرای بوعلی در این باب، بیان می‌کند که هر چه خبر (به تعبیر مولانا)، آگاهی، اطلاع و «معقول» (هر نوع مدرکی؛ اعم از ادراکات حسی، خیالی و عقلی) بیش‌تر شود، لاجرم جان و نفس نیز فزونی می‌یابد. به تعبیر مولانا:

جان چه باشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیش‌تر	از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر
ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی خود استخوان و ریشه‌ای ^{۳۵}

«آزمون» به معنای «مقام تحقیق» است و مقصود این است که نفس در هر مرتبه‌ای از آگاهی، عین آن است. و مگر نفس، جز خبر و آگاهی، چیزی دیگر است؟ از این رو، ملاصدرا می‌گوید: «هرکس در نزد خویش منصف باشد، می‌داند که ذات نفس عالم، همانند ذات جاهل نیست، بلکه جاهل، از حیث جاهل بودنش، هیچ ذاتی ندارد.»^{۳۶} به سخنی دیگر، نفس در هر تعقلی، نوعی گستردگی پیدا می‌کند. یعنی مرتبه‌ای بر مراتب ذات نفس افزوده می‌شود. مقصود از «اتحاد عاقل و معقول» این نیست که بگوییم معقول، به منزله صورتی است که نفس با آن متحد می‌شود، بلکه مقصود این است که نفس در ابتدا، امری بالقوه است و بعد به صورت یک امر بالفعل درمی‌آید و هر ادراکی که نفس در اشیا می‌کند، برای آن، یک نوع «شدن» است؛ یعنی نفس، آن صورت می‌شود. و نه به معنای اتحاد دو وجود متعلق به دو شیء و نه به این معنا که ماهیتی از ماهیت‌ها و معینی از معانی، به عینه با حمل ذاتی اولی، ماهیت و معنایی دیگر شود:

«وجه سوم [از اتحاد] این است که موجودی به گونه‌ای باشد که معینی عقلی و ماهیتی کلی در ابتدای امر بر آن صدق نکند؛ اما بعد به خاطر اشتدادی که در وقتی از وجودش رخ می‌دهد و استکمالی که در هویت شخصی - با بقای وصف اتصال - صورت گرفته، معینی عقلی و ماهیتی کلی، بر آن صدق کند.»^{۳۷}

لُب کلام این که نفس، یک شیء ذو مراتب است که با حفظ مراتب، پی‌درپی فزونی در آن ایجاد می‌شود. یعنی اولاً همه این مدرکات (معقولات)، مراتب مختلف نفس است و ثانیاً نوعی علیت میان این مراتب حکم‌فرماست و ثالثاً علاوه بر این علت، نوعی وحدت شخصی نیز میان آن‌ها حکم‌فرماست و در عین ذو مراتب بودن، مجموع، شخصی واحد است (بقای وصف اتصال). به سخنی دیگر، نفس در عین این که یک شخص واحد

است، دارای مراتب است و بعضی مراتبش بر دیگری، نوعی تقدم علی دارد؛ چرا که یک مرتبه، قایم به مرتبه‌ای دیگر است.

با این توضیحات، معنای این عبارات صدرالدین آشکار می‌گردد:

«نفس انسانی می‌تواند جمیع معانی وجودی را درک کند و با اتحادی معنوی با آن‌ها متحد شود و می‌تواند عقل بسیط و عالم عقلی شود که صورت هر موجود عقلی و معنی هر موجود جسمانی، به نحو برتر و بالاتر از وجودهای جسمانی در آن وجود دارد.»^{۳۸} به همین سبب وقتی نفس با طبیعت متحد گشت، عین اعضا می‌شود و هنگامی که بالفعل با خیال باشد، عین صورت‌های تخیل شده برای خیال می‌شود و بر همین سیاق هنگامی که بالفعل با عقل (مقام عقل) باشد، عین صور عقلی می‌شود. از این رو: «النفس فی وحدتها کلّ القوی»^{۳۹} یعنی نفس با بدن، بدن و با حس، حس، با خیال، خیال و با عقل، عقل است.

با ترکیب این سه مقدمه، می‌توان مدعی شد حرکت جوهری، در جواهر نفسانی وجود دارد. زیرا نفس، جسمانیة الحدوث است. به بیانی دیگر، در اوایل تکون، به علت غلبه نقص و کمبود جهت کثرت جسمانی (همان عالم حس و تخیل با مراتبش) بر نفس، آن کثرت جسمانی، امری بالفعل و وحدت عقلی‌اش (همان عالم معقول)، امری بالقوه است. اما هنگامی که نفس، کمال بیابد و از قوت به سوی فعلیت درآید (حرکت جوهری)، حس و محسوس، عقل و معقول می‌شود و جهت وحدت بر آن غالب می‌شود. پس اولاً نفس در هر منزلت وجودی انسان، عین آن منزلت است و ثانیاً از منزلت نخستین به منزلت بعدی و منزلت‌های بعدتر، دارای حرکت جوهری است.^{۴۰}

۳. نفیر مولوی، گوهر مثنوی

اکنون پس از ذکر این سه مقدمه فلسفی که به اختصار بیان شد، نوبت بدان رسیده که کوزه وجود خویش را از آن بحر مواج لبریز کنیم و دریابیم که «نیستان» مولانا کجاست و «نفیری» که او به علت فراق از آن سر داده، چیست:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^{۴۱}

برای دریافت این اسرار، باید سینه‌ای شرحه شرحه از فراق داشت تا «پیغام سروش»^{۴۲} به گوش رسد و «هوش» را «بی‌هوش» کند.

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

محرم این هوش، جز بی‌هوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست^{۴۳}

برای نایل آمدن به مقصود خویش و به جهت شناخت بیش‌تر «مَلِكِ الْخَلْقِ» مثنوی و تمایزات وجودی او با سایر عرفا، تلاش خواهیم کرد تا به مفهوم «اتحاد» عاشق و معشوق از منظر وی بپردازیم. همان‌طور که در پیش‌گفتار این نوشته بیان شد، کوشش نگارنده تبیین این دقیقه است که نفیر مولوی همان گوهر مثنوی است و آن گوهر چیزی نیست جز «اتحاد» عاشق و معشوق. در بخش‌های پیشین، مفهوم و نحوه «اتحاد» براساس سه تئوری فلسفی حکمت متعالیه (حرکت جوهری، مسألة نفس و اتحاد عاقل و معقول) آشکار گردید. اکنون از منظر ویژه مولانا جلال‌الدین محمد به شرح این معنا می‌پردازیم تا تفاوت‌های سخنان عاشقانه وی با سخنان فیلسوفانه در این باب نیز آشکار گردد.

جلال‌الدین محمد بلخی، از نظر کلامی اشعری است. هر چند پس از ملاقات با شمس تبریزی و آن تحول حال فوق‌العاده، در قید نحله‌ای کلامی درنیامد و دین او «عشق» گردید، لیکن اندیشه عاشقانه او مبتنی بر اندیشه «مالکانه» اشعری بنا نهاده شده است. اشعریان، خداوند را «مالک» همه چیز می‌دانند و اذعان دارند که ما مالک هیچ چیز نیستیم، حتی خودمان. به همین جهت خداوند، مجاز به انجام هر فعلی است، چرا که در ملک خود تصرف کرده است. از این رو اشعریان، قایل به حسن و قبح ذاتی افعال نیستند. هم‌چنین از خداوند، فعل ناسزا سر نمی‌زند، به این دلیل که افعال او میزان ارزش است، نه این که قوانین و موازینی مستقل، بیرون از آن وجود دارد. به همین سبب مولانا می‌گفت:

خانه ما را همی سوزی، بسوز
کیست آن کس کاو بگوید «لایجوز»
سبغة الله گاه پوشیده کند
پرده «بی‌چون» بر آن ناظر تند^{۴۴}

نزد مولانا، افعال خداوند، «بی‌چون» است. یعنی فارغ از هر چون و چرای اخلاقی و عقلانی است و به بیانی دیگر، و رای همه آن‌هاست:

مرغ از باد است و کی ماند به باد؟
نامناسب را خدا نسبت بداد
نسبت این فرع‌ها با اصل‌ها
هست «بی‌چون» ار چه دارش وصل‌ها
کار «بی‌چون» را که کیفیت نهد؟
این که گفتم، این ضرورت می‌دهد
که چنین بنماید و گه ضد این
جز که حرانی نباشد کار دین^{۴۵}

به همین دلیل، «بی‌صورتی» و «بی‌چونی» خداوند و افعال او، جز حیرانی عقل نتیجه‌ای ندارد:

نسبتی گر هست مخفی از خرد
هست «بی‌چون» و خرد کی پی برد؟^{۴۶}

هم‌چنین، «ملت عشق از همه دین‌ها جداست» و «عاشقان را ملت و مذهب، خداست»^{۴۷} و چون خداوند، «بی‌چون» است، بنابراین «عشق» هم «بی‌چون» است. به همین سبب، عشق در دام صید عقل در نمی‌آید تا تعریف‌پذیر گردد. تعریف‌ناپذیری عشق نزد مولانا، از تفاوت‌های گوهرین وی با عارفانی نظیر محیی‌الدین عربی و فیلسوفانی نظیر شیخ اشراق و صدرالمتألهین است.

مثلاً ابن عربی در «فتوحات المکیّة»، عشق را «افراط محبت» می‌داند.^{۴۸} شیخ اشراق در رساله «فی حقیقه العشق» می‌نویسد:

«محبت چون بغایت رسد، آن را عشق خوانند و گویند که: "العشقُ محبّة مفرطّة"؛ و عشق، خاص‌تر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبت، عشق نباشد.»^{۴۹}

ملاصدرا نیز در «اسفار» به این تعریف نزدیک می‌شود و می‌گوید:

«... عشق، جدای از شوق، اختصاص به مفارقات عقلی که از تمام جهات بالفعل است دارد [...]»^{۵۰} اما مولانا، بصراحت تعریف‌ناپذیری عشق را اعلام می‌کند و می‌گوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آییم، خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان، روشن‌گر است	لیک عشق بی‌زبان، روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت ^{۵۱}

هم‌چنین اگر عارفان و فیلسوفان، به علت نگرش طبیعی (در مقابل قسری) و ذاتی (در مقابل غرضی) و علی (در مقابل ریاضی) که به این عالم داشتند و با این منظر بر وجود و سربان عشق (حقیقی و مجازی)، تحت قاعده «الاتّفاقی لا یكون دائمیاً و لا اکثریاً»، برهان اقامه کرده‌اند و فتوا داده‌اند، لیکن مولانا وجود عشق را مانند وجود آفتاب می‌داند و می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب^{۵۲}

اگر بزرگانی مانند ابن عربی و ملاصدرا، عشق مجازی را پلی به سوی عشق حقیقی می‌دانند (المجازُ قنطرة الحقیقة)، لیکن مولانا با ستایش عشق زمینی و راه‌بری او به عشق حقیقی^{۵۳}، این هشدار مهم را نیز می‌دهد که آن قدر نباید مجذوب مجاز شد تا از حقیقت باز ماند. چرا که مجاز، تنها پلی به سوی حقیقت است و تضمینی استوار بر این نیست که همه از آن پل بگذرند و حکم مسافرخانه را به جای حکم خانه نشانند.

این هشدار مهم، برگرفته از تجربه ناب اوست؛ چرا که مولانا به علت «پران‌تر از برق و هوا»^{۵۴} بودن، بدون عبور از پل مجاز، گوهر عشق را بدست آورد و بدون این که عاشق «صورتی» گردد، عاشق «بی‌صورت» شد و با سوزاندن کثرت‌ها به وحدت رسید:

خوش شده‌ام، خوش شده‌ام، شعله آتش شده‌ام خانه بسوزم بروم تا به بیابان برسیم^{۵۵}

حکم فانی را به جای باقی نشانیدن، کم‌ترین عیبش ملال است:

عشق بر مرده نباشد پای‌دار	عشق را برحی جان‌افزای دار
«صورت» از «بی‌صورت» آید در وجود	هم‌چنانک از آتشی زاده‌ست دود
کم‌ترین عیب مصور در خصال	چون پیاپی بینیش آید ملال ^{۵۶}

اما عشق بر «حی جان‌افزای»، نه تنها ملال‌آور نیست، بلکه زیر و زبر کننده است و علت دوام آن، اولاً بی‌صورتی معشوق و ثانیاً زیر و زبرکنندگی آن است:

گرچه در انبانم اندر دست عشق	یک دمی بالا و یک دم پست عشق
او همی گرداندم بر گرد سر	نه به «زیر» آرام دارم نه «زیر»
عاشقان در سیر تند افتاده‌اند	بر قضای عشق، دل بنهاده‌اند
گاه در سعد و وصال و دل خوشی	گاه در نحس فراق و بیهشی ^{۵۷}

نزد مولانا، ویژگی اصلی عشق حقیقی، زیر و زبرکنندگی است:

دوش دیوانه شدم، عشق مرا دید و بگفت	آدم نعره مزن، جامه مدر هیچ مگو
قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد	در ره دل چه لطفیست سفر، هیچ مگو
گفتم این، روی فرشته‌ست عجب یا بشرست؟	گفت این غیر فرشته‌ست عجب یا بشرست؟
گفتم این چیست، بگو زیر و زبر خواهی شد	گفت می‌باش چنین زیر و زبر، هیچ مگو
گفتم ای دل، پدری کن نه که این وصف خداست؟	گفت این هست، ولی جان پدر هیچ مگو ^{۵۸}

باری، تفاوت گوهرین دیگر مولانا با سایر عرفا، از جمله حافظ، در این است که مولانا سقف «عشق» را بر دو ستون «عاشق» و «معشوق» بنا می‌کند و بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد که سقف عشق، بدون ستون عاشق یا معشوق فرو می‌ریزد. این تلقی، با تلقی سایر عرفا بسیار متفاوت است. از نظر این بزرگان، عشق، تنها یک ستون دارد و آن، معشوق است و لاغیر. عاشق اگر مدت‌ها هم نیاز کند، باز معشوق ممکن است ناز نماید. این ناز می‌تواند تا جایی ادامه یابد که حتی منجر به مرگ عاشق شود و تا آخرین دم، سری از دری برون نیاید و چشمی به گنجی گشاده نگردد. در نظر آنان، میان عاشق و معشوق، فاصله بسیار است. به همین جهت حافظ می‌گفت:

میان عاشق و معشوق، فرق بسیار است جو یار نماید، شما نیاز کنید^{۵۹}

و به این سؤال که «تا چه زمانی باید نیاز کرد و ناز دید»، این گونه اسخ می‌دهد:
 دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان زتن برآید
 جان بر لب است و حسرت در دل که از لبانش نگرفته هیچ کامی، جان از بدن برآید
 از حسرت دهانش، آمد به تنگ جانم خود کام تنگ‌دستان، کی زان دهن برآید^{۶۰}

اما مولانا می‌گفت اگر عاشق، قدمی به سوی معشوق بردارد، معشوق نه یک قدم، بل صدم قدم به سوی او برمی‌دارد و هم عاشق به معشوق، عشق می‌ورزد و هم معشوق به عاشق:

چون در این دل، برق مهر دوست جَست اندر آن دل، دوستی می‌دان که هست
 در دل تو، مهر حق چون شد دوتو هست حق را بی‌گمانی مهر تو
 حکمت حق در قضا و در قَدَر کرد ما را عاشقان هم دگر
 جذب آب است این عطش در جان ما ما از آن او و او هم آن ما^{۶۱}

در نظر مولانا، حتی گام نخست را هم معشوق برمی‌دارد:

هم زاول تو دهی میل دعا تو دهی آخر دعاها را جزا
 اول و آخر تویی، ما در میان هیچی هیچی که نیاید در بیان^{۶۲}

و نه تنها نمی‌گوید: «میان عاشق و معشوق، فرق بسیار است»، بلکه در نظر وی، میل عشق را هم معشوق به عاشق داده است:

ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
 باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست
 لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
 لذت انعام خود را وام‌گیر نقل و باده، جام خود را وام‌گیر
 گریگری، کیت جَست و جو کند؟ نقش با نقاش، کی نیرو کند؟^{۶۳}

اکنون چند قدمی تا مقصود اصلی نداریم. نکته‌ای بسیار مهم که باید بدان اشاره کرد این است که اساساً عشق، رازآلود است و عاشق، رازدان. علّت رازآلود بودن عشق نزد مولانا، همان «بی‌چونی» و «بی‌صورتی» آن است. برای نزدیک شدن به مقصد، به چند مورد از رازهای عشق اشاره می‌کنیم:

راز نخست عشق، «حیرت» است. نزد مولانا عشق، حیرت آفرین است؛ زیرا معشوق، «بی صورت» است:

حیرت محض آرَدَت «بی صورتی» زاده صد گون آلت از بی آلتی^{۶۴}

هر چه عاشق، به معشوق نزدیک تر گردد و معرفتش نسبت بدو افزون شود، حیرت او هم فزونی می یابد. حیرانی، عاشق را زیر و زبر می کند و پیش تر بیان کردیم که عاشقی، یعنی زیر و زبر شدن:

یک لحظهات پر می دهد، یک لحظه لنگر می دهد یک لحظه صحبت می کند، یک لحظه شامت می کند
یک لحظه می لرزاندت، یک لحظه می خندانَدت یک لحظه مست می کند، یک لحظه جلمت می کند^{۶۵}

در این تحیر، باید خاموش نشست و تقاضای فزونی حیرت کرد (رَب زِدْ نِی تَحْیِرًا فِیکَ)؛ چرا که در این جا معنای «معرفت»، چیزی جز «تحیر» نیست:

خامش کن و حیران نشین، حیران حیرت آفرین پخته سخن مردی، ولی گفتار خامت می کند^{۶۶}

راز دوم عشق به تعبیر مولانا، «خونی» بودن آن است.

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکلها^{۶۷}

یا:

تحصیل عشق و رندی، آسان نمود اول آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل^{۶۸}

اما بعد از این که حافظ پای در بحر مواج عشق گذاشت و موج های سهمگین بر او کوفتند، صبر پیشه کرد:

هاتف آن روز به من مژده این دولت داد که بدان جور و جفا، صبر و ثباتم دادند^{۶۹}

و به اذعان خودش، پاداش آن صبر برای او حلاوت گردید:

این همه شهد و شکر کز سخنم می ریزد اجر صببری ست کز آن شاخ نباتم دادند^{۷۰}

اما مولانا برخلاف حافظ که عشق را از اول آسان نما دید، آن را «خونی» می بیند. لیکن شمع عشق برخلاف شمع های دیگر در ظاهر، آتش می نماید، ولی در باطن، چیزی جز خوشی ندارد:

عشق از اول چرا خونی بود؟ تاگریزد آن که بیرونی بود
او به عکس شمع های آتشی است می نماید آتش و جمله خوشی است^{۷۱}

سر این که عشق، در ابتدا در باغ سبز نشان نمی‌دهد، همان «غیرت» است و «غیرت» یعنی: «دست رد زدن به سینۀ نامحرم و مدعی».

در مقدمات فلسفی که بیان کردیم، به این نتیجه رسیدیم که نفس، شیئی ذومراتب است که با حفظ مراتب، پی در پی فزونی می‌یابد و رابطه میان هر مرتبه با مرتبه فراتر، نوعی تقدم علی است و این رابطه علی بین مراتب آن، در عین وحدت شخصی است. زیر پای نهادن مرتبه‌ای و قدم نهادن به مرتبه‌ای فراتر، به دلیل وجود حرکت جوهری در جواهر نفسانی است و وجود حرکت جوهری در آن، به دلیل حدوث جسمانی نفس است. این حرکت، و گام نهادن در منزلتی نوین و فراتر به این معناست که نفس در هر منزلت، عین آن منزلت است و این یعنی نوعی اتحاد (اتحاد عاقل و معقول). به همین جهت، نهاد و وجود آدمی، هر لحظه به دلیل تحول جوهری، در حال تغییر است و در هر زمان، جامه‌ای نوین و موت و حیاتی مجدد برای او بوجود می‌آید. از این رو از منزلت یا منزلتی فروتر به منزلت یا منزلتی فراتر پای می‌نهد و رباطی را ترک و در رباطی نوین فرود می‌آید. به سخنی دیگر، از هر منزلتی، فانی می‌شود و با قدم نهادن در منزلت نوین و فراتر با آن متحد می‌گردد، تا نهایتاً به تکامل در عالم ماده نایل آید. این مرحله نهایی در عالم ماده، مقارن با نخستین مرحله کمال در عالم معناست. با عبور از آخرین مرحله تکامل عالم ماده، از آن منزلت هم فانی می‌گردد و شروع به سیر در اسما الهی و منازل ملکوتی می‌کند و تخلّق به اخلاق الله می‌نماید تا نهایتاً با فانی شدن همه آن منزلت‌های پسین، به مقام فنای کلی از آن‌ها می‌رسد (فنا در فنا) و به علت قرار گرفتن در موطن «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به بقای ابدی می‌رسد.^{۷۲}

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن زجو	گُل شئی هالک اَلَا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید، آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم که اَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ^{۷۳}

این مقام والا، راز سوم عشق است و می‌توان گفت، تنها الگویی است که طبیعت و ماورای آن را هم‌نشین و هم‌سایه می‌کند و نشان می‌دهد که آخرین مرحله تکامل در اولی، مقارن و مماس با نخستین مرحله کمال در دومی است. این راز عشق، همان «اتحاد عاشق و معشوق» است.

عارفان ما، معانی و تمثیل‌هایی گوناگون برای این الگو بیان کرده‌اند. مثلاً ملاحسین واعظ کاشفی در «لب لباب معنوی» چنین می‌گوید:

«اتحاد، حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق، به مثابه‌ای که غیر او در وجود، به نظر شهود او در نمی‌آید و این نهایت سیر عشق است.»^{۷۴}

نکته‌ای مهم که ملاحسین کاشفی بدان اشاره می‌کند، این است که اتحاد عاشق و معشوق به معنای یک رنگ شدن در کارخانه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً؟»^{۷۵} است و این رنگ، «بی‌رنگی» است. چرا که معشوق، «بی‌صورت» است و این بدین معناست که اتحاد عاشق و معشوق، از روی حقیقت است، نه از راه صورت. نفی اتحاد در صورت را همان طور که گذشت، ملاصدرا نیز محال می‌داند. در نظر صدرالدین، اتحاد فقط به این معنا پذیرفته است که موجودی به گونه‌ای باشد که در ابتدای امر، معینی عقلی و ماهیتی کلی بر او صدق نکند، اما بعد به خاطر استکمالی که در هویت شخصی او صورت گرفته (با بقای وصف اتصال و وحدت شخصی)، معینی عقلی و ماهیتی کلی بر آن صدق کند (و به تعبیر او: یک اتحاد معنوی).

در نظر عرفا، قبل از نایل آمدن به مقام «اتحاد»، ابتدا عاشق باید سبک بار گردد و این سبک‌باری شانه به شانه «عدم» است و نام آن را «فنا» می‌نهند. این عربی هفت مرتبه برای فنا قایل است که عبارت است از: فنای از معاصی (خطور نکردن مخالفات نسبت به خداوند)، فنای از افعال بندگان به قیام خداوند بر آن (فعل را از جانب خدا، از پشت پرده و حجاب‌های اکوان و موجودات، که محل ظهور افعال در آن‌ها می‌باشد، می‌بیند)، فنای از صفات مخلوقات (نوع سوم، فنای از صفات مخلوقات است - که خداوند در خبر مروی نبوی فرموده: كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ و همین طور تمام صفات او. [...]) و چون نزدش عین یگانگی پیدا کرد؛ یعنی بدان چه می‌بیند، می‌شنود و بدان چه می‌داند، تکلم می‌نماید و راه می‌رود و می‌بوید و می‌چشد و حس می‌کند و ادراک می‌کند، بواسطه اختلاف حکم بر او مختلف نمی‌گردد، او صاحب این فناست. فنای از ذات خویش (چون از ذات به مشهودت که همو شاهد حق از حق و غیر حق است، فانی گشتی [...]) و ذات را در این شهود، مشاهده نکردی [...])، تو صاحب این فنا هستی. فنا از تمام عالم (... و اگر ندانستی چه کسی از تو مشاهده می‌کند، تو صاحب این فنا بی، به خدا فانی شدن از غیر خدا (حتی فانی شدن از رؤیت خودت: «ما رأيتُ شيئاً إلا رأيتُ اللهَ قبله») و فنای از صفات حق و نسبت‌های آن‌ها (و آن جز با شهود ظهور عالم از حق، به چشم شخص، برای ذات حق و خودش - نه برای امری زاید که تعقل شود - نیست).^{۷۶}

صدرالمتألهین منتفی شدن صفات از سالک را بر عکس ترتیب اول حدوئی آن می‌داند و می‌گوید:

«پاره‌ای از محققان می‌گویند: خلاق، نخست به وجود خاص و سپس به علم خاص و بعد از آن به اراده و پس از آن به قدرت که خود دو بخش دارد و در پایان به فعل، اّتصاف یافتند و چون معاد، بازگشت به فطرت اصلی و رجوع به آغاز – در پایان – است، ناگزیر این صفات باید خرده خرده و بتدریج از سالک منتفی گردد و ترتیب، عمس ترتیب اول حدوئی باشد.»^{۷۷}

سپس با توضیح فنا در هر مرتبه، به آخرین مرتبه فنا می‌رسد و به شرح «اتّحاد عاشق و معشوق» می‌پردازد:

«... سپس ناگزیر باید وجودش که پیش از این بدان پدید آمده است، منتفی گردد و در وجود حق متعال که بدو تمام اشیا موجود می‌گردند و برپا می‌ایستند، مضمحل و نابود شود، به طوری که برایش در نفس خودش (نزد نفسش)، وجودی نباشد. این مقام اهل وحدت است که عالی‌ترین مقامات و برترین کرامات است و آن، مقام فنای در توحید است.»^{۷۸}

به بیانی دیگر، عوالم و نشأت وجودی، به مثابه مراتبی است که برخی بر برخی احاطه و فراگیری دارد (تقدم علی) و صعود آدمی از عالمی به عالم دیگر، مانند این است که از عالم اولی، مرده و در دومی زاییده شده است (لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُوَلِّدْ مَرْتَبِينَ^{۷۹}). فنا از صورت طبیعت و حس و از صورت نفس و از آخرین منزل از منازل امکان که صورت عقل است (سجد لک سوادی و خیالی و بیاضی^{۸۰}) به معنای ورود به ملکوت آسمان‌هاست و اگر پس از آن از نفس خود فانی و رها شود، به پروردگار خویش بقا می‌یابد و در این حال، فاعل و غایت برای او در هر عمل و کوشش و حرکتی خداوند متعال است. با رخت بر بستن خویشتن خویش، در عیان و شهود فنا گشته (فنا از فنا) و فرمان‌روای وجودش در آن هنگام، خداوند یکتا خواهد بود و ذات او به احدیت و فردانیت محض گواهی می‌دهد (فنا در توحید)^{۸۱}.

این‌ها توضیحات عارف (ابن عربی) و فیلسوفی عارف (ملاصدرا) بود؛ اکنون به بررسی سخنان خاتم العشاق (مولانا) در این زمینه می‌پردازیم.

توضیح مولانا در این باب، مانند توضیحات ملاصدرا نیست. زیرا اولاً به «اصل علیّت» پای‌بند نیست و علت آن، اشعری بودن وی از نظر کلامی است و ثانیاً پای استدلالیان را در این وادی چوبین و سخت بی‌تمکین می‌داند. به همین سبب، به خاطر رهایی از تنگنای زبان، لاجرم دست به تمثیل می‌برد.

وی در بیان «اتحاد عاشق و معشوق» تمثیلی زیبا در دفتر پنجم مثنوی دارد. داستان از این جا آغاز می‌گردد که روزی «مجنون» از فراق «لیلی»، سخت بیمار گشت. پزشکی برای درمان وی خبر کردند و پزشک پس از معاینه مجنون، بهبودی را در رگ زدن و دفع مقداری خون از او دید. بنابراین، رگ‌زنی خبر کردند تا دستور پزشک را انجام دهد. رگ‌زن بازوی مجنون را ببست و همین که خواست رگ او را بزند، ناگهان بانگ مجنون برخاست و بگفت:

مزد خودبستان و ترک فصد کن گر بمیرم گو برو جسم کهن

رگ زن با تعجب بدو گفت: تو که در شجاعت شهره‌ای، از یک رگ‌زن ساده می‌ترسی؟ من فقط می‌خواهم با رگ زدن تو، اندکی از خون تو دفع گردد و بهبودی حاصل آید؛

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش صبر من از کوه سنگین هست بیش

رگ زن از این سخن مجنون تعجب می‌کند و علت سرپیچی وی را از این کار جویا می‌شود. مجنون در پاسخ می‌گوید:

عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تنم	گر منم بی‌زخم ناساید تنم
این صدف پر از صفات آن درست	لیک از «لیلی» وجود من پرست
نیش را ناگاه بر «لیلی» زنی	ترسم ای فصد گر فصدم کنی
در میان «لیلی» و من فرق نیست ^{۸۲}	داند آن عقلی که او دل روشنی ست

لبریز بودن وجود عاشق از معشوق، به معنای اتحاد با او و فنا شدن در اوست. نه تنها در معشوق فانی می‌شود، بلکه در آن فنا هم فانی می‌گردد. به تعبیر ملاحسین کاشفی، صاحب فنا را به فنای خود شعوری نیست [فناء فی الفناء]. زیرا در غیر این صورت، صفت فنا و موصوف آن، از قبیل ما سوی الله است و شعور و شهود آن، منافی فناست.^{۸۳}

لبریز بودن وجود عاشق از معشوق، به معنای اتحاد با او و فنا شدن در اوست. نه تنها در معشوق فانی می‌شود، بلکه در آن فنا هم فانی می‌گردد. به تعبیر ملاحسین کاشفی، صاحب فنا را به فنای خود شعوری نیست [فناء فی الفناء]. زیرا در غیر این صورت، صفت فنا و موصوف آن، از قبیل ما سوی الله است و شعور و شهود آن، منافی فنا می‌باشد.^{۸۳}

در تمثیلی دیگر، مولانا گفت و گویی را میان یک عاشق و معشوق ترتیب می‌دهد. روزی معشوقی برای امتحان، به عاشق خویش می‌گوید: مرا بیش‌تر دوست داری یا خویش را؟

گفت من در تو چنان فانی شدم بر من از هستی من جز نام نیست زان سبب فانی شدم من این چنین هم‌چو سنگی کاو شود کل لعل ناب وصف آن سنگی نماند اندر او بعد از آن گر دوست دارد خویش را خواه خود را دوست دارد لعل ناب اندر این دو دوستی خود فرق نیست	که پر م از تو زساران تا قدم در وجودم جز تو ای خوش کام نیست هم‌چو سر که در تو بحر انگبین پر شود او از صفات آفتاب پر شود از وصف خور، او پشت و رو دوستی خور بود آن ای فتا خواه تا او دوست دارد آفتاب هر دو جانب جز ضیای شرق نیست ^{۸۴}
---	--

یعنی وجود من (عاشق) چنان در تو (معشوق) فانی شده است و چنان با تو اتحاد یافته که اگر در پاسخ به این پرسش، چه بگوییم: «خوش را بیش‌تر دوست دارم» و چه بگوییم: «تو را بیش‌تر دوست دارم»، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا در این دو دوستی فرقی نیست و در واقع یک دوستی است.

هم‌چنین اتحاد عاشق با معشوق، به علت «بی‌صورتی» و عظمت معشوق، منجر به فنای از فنا می‌گردد. یعنی عاشق به فنای خودش آگاه نیست و به تعبیر کاشفی، به فنای خود شعودی ندارد.

چون به خانه مرغ، آشتی پانهاد	خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد ^{۸۵}
------------------------------	--

این ویرانی، یعنی فنای از فنا یا فنای در فنا و فنای در معشوق بی‌صورت، یعنی بقای ذات:

آب کوزه گرو درون جوشود	محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا	زین سبب نه کم شود نه بد لقا ^{۸۶}

این عدم شدن و فنای در بقا، به معنای «اتحاد عاشق و معشوق» است که حتی در وهم آدمی هم نمی‌گنجد. چرا که نزد مولانا معشوق، «بی‌صورت» است. از این رو این اتحاد، «بی‌تکلیف» و «بی‌قیاس» است:

اتصال «بی‌تکلیف» «بی‌قیاس»	هست رب الناس را با جان ناس
شمع چون در مار شد کالی فنا	نه اثر بینی ز شمع و نه ضیا
این شمع باقی و آن فانی است	شمع جان را شعله ربانی است

چون نه‌ای در وجه او، هستی مجو
 کوش دایم تا بر این بحر ایستی
 عاشقان را مذهب و دین، نیستی
 نیستی بر، گر تو ابله نیستی
 صیقل جان آمد و تقوی القلوب^{۸۷}

کلُّ شئیء هالکٌ جز وجه او
 چون شنیدی شرح بحر نیستی
 چیست معراج فلک؟ این نیستی
 آینه هستی چه باشد؟ نیستی
 عاشق آینه باشد روی خوب

باری، «نفیر مولوی» همان «گوهر مثنوی» است و گوهر مثنوی چیزی نیست جز اتحادی بی تکلیف و بی قیاس با معشوق بی صورت و این اتحاد معنایی ندارد جز یافتن «روزگار وصل»:

باز جوید روزگار وصل خویش
 پای معنی گیر، صورت سرکش است
 در معانی تجزیه و افراد نیست
 تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
 خود گدازد ای دلم مولای او
 ما سواک للعقول مر تجی
 ما حسدت الحسَن مُذ زینتنی
 بل جنون فی جنون فی جنون
 قل بلی و الله یجزیک الثواب
 مُنذ عاین البقاء فی الفنا
 چون رسید این جا قلم در هم شکست
 پس سخن کوتاه باید، والسلام^{۸۸}

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
 اتحاد یار با یاران خوش است
 در معانی قسمت و اعداد نیست
 صورت سرکش گدازان کن به رنج
 و تو نگذاری عنایت‌های او
 یا مَجیرَ العقل فتان الحجی
 ما اشتهیت العقل مُذ جنمتنی
 ما جنون واحد لی فی الشجون
 هل جنونی فی هواک مستطاب؟
 ذاب جسمی من اشارات الکنی
 چون رسید این جا سخن لب در بیست
 در نیابد حال پخته هیچ خام

پی‌نوشت‌ها

۱. «لُبُّ لُبَابِ مَعْنَوِي»، برگزیده کتاب «لُبَابِ الْمَعْنَوِي» از ملاحسین واعظ کاشفی (متوقفاً به سال ۹۰۶ یا ۹۱۰ هجری قمری، هرات) است. «لُبَابِ الْمَعْنَوِي» نیز، انتخابی از «مثنوی» مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. چنان که در پیش‌گفتار «لُبُّ لُبَابِ مَعْنَوِي» می‌نویسد:
نام آن لُبُّ لُبَابِ مَعْنَوِي است انتخابِ انتخابِ «مثنوی» است
- کاشفی در این کتاب، مثنوی مولانا را به سه قسمت شریعت، طریقت و حقیقت منقسم کرده است. او این کتاب را به سه «عین» و هر عین را به چند «نهر» (مجموعاً ۱۶ نهر) و هر نهر را به چند «رشحه» (مجموعاً ۷۸ رشحه) تقسیم می‌کند.
۲. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، با مقدمه دکتر صمد موحد، انتشارات سیرنگ، چاپ اول، تابستان ۱۳۶۹.
۳. مثنوی معنوی، براساس نسخه قونیه، به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۰.
۴. المنهج القوی، ج ۴، ص ۳۱۳.
۵. مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۳۸۲-۳۷۷.
۶. مثنوی، مقدمه دفتر پنجم، صص ۷۰۷ و ۷۰۸.
۷. مثنوی، همان.
۸. نشان از بی‌نشان‌ها، نشر جمهوری، چاپ چهارم ۱۳۸۵، ج ۲ (مقالات مرحوم حاج شیخ حسن‌علی اصفهانی)، فصل هشتم، ص ۲۵۱.
۹. به عنوان مثالی دیگر، اگر شریعت را به لباس و وسایل غواصی، طریقت را به دریا و حقیقت را به مروارید مانند کنیم (بدست آوردن مروارید)، در این صورت شریعت، فقط نقش آغازگر ندارد، بلکه نقش محافظت از سالک را هم داراست. یا اگر شریعت را به پیمان، حقیقت را به شراب درون پیمان و طریقت را به فاصله دیواره پیمان تا شراب داخل آن مانند کنیم، باز هم نقش محافظت شریعت از حقیقت در آن مندرج است. (مثال اخیر را از کتاب «معارف سلطان ولد» وام کرده‌ام).
۱۰. دیوان کبیر (کلیات دیوان شمس)، مطابق نسخه تصحیح شده استاد بدیع‌الزمان فروزان‌فر، مؤسسه انتشارات نگاه، چاپ چهارم ۱۳۷۷، برگرفته از غزل شماره ۱۳۹۳.
۱۱. دیوان کبیر، غزل شماره ۱۰۸۵.
۱۲. دیوان کبیر، همان.
۱۳. برای مطالعه مبسوط در این باب، نگاه کنید به: قمار عاشقانه، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ ششم، صص ۱-۲۹.

۱۴. أسفار، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۷۸، سفر اول، مرحله هشتم، ص ۲۰. [مراد از «اتصال»، امتداد است، نه در کنار و پهلو یکدیگر قرار گرفتن.]
۱۵. الشواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۸۷، مشهد اول، اشراق هشتم، ص ۱۰۳.
۱۶. الشواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق هشتم، ص ۱۰۴.
- (مرحوم ملاهادی سبزواری در حواشی بر این فقره می‌نویسد: حرکت، کمال اول است در نسبت به وصول به منتهی، آن‌گاه که بالقوه است - از آن جهت که بالقوه است، نه از جهت مثلاً انسانیت.)
۱۷. درس‌های اسفار، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ سوم ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۱ و ۴۲.
۱۸. رساله اصالت وجود، صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۸۶، ص ۱۴.
۱۹. درس‌های اسفار، ج ۱، ص ۴۶.
۲۰. أسفار، سفر اول، مرحله هشتم، صص ۴۹ و ۵۰.
۲۱. نهاد ناآرام جهان، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ چهارم ۱۳۷۹، ص ۱۹.
۲۲. درس‌های اسفار، ج ۲، صص ۱۴ و ۱۵.
۲۳. نهاد ناآرام جهان، ص ۱۳.
۲۴. درس‌های اسفار، ج ۱، صص ۹۰ تا ۹۲.
۲۵. نهاد ناآرام جهان، ص ۵۲.
۲۶. همان، ص ۱۴.
۲۷. همان، ص ۳۷.
۲۸. دیباجه بر حکمت متعالیه، دکتر سیدجعفر سجادی، انتشارات طهوری، چاپ اول ۱۳۸۴، ص ۱۶۱.
۲۹. دیباجه بر حکمت متعالیه، ص ۸۷.
۳۰. «کمال ثانی» شیء، یعنی صفات و أعراض آن شیء، بعد از آن که «هست» (با فرض «وجود» آن).
۳۱. زیرا کلیه قوای ادراکی و تحریکی و آثار صادر از آنها، همگی به مدد نفس و تحت تصرف اوست. (دیباجه بر حکمت متعالیه، ص ۸۹)
۳۲. أسفار، سفر چهارم، باب هفتم، ص ۳۱۶.
۳۳. دیباجه بر حکمت متعالیه، ص ۹۰.
۳۴. مثلاً نگاه کنید به: الشواهد الربوبیه، مشهد سوم، اشراق هشتم.
۳۵. مثنوی، دفتر دوم، بیت‌های ۳۳۳۶-۳۳۳۵ و ۲۲۷.
۳۶. الشواهد الربوبیه، مشهد سوم، اشراق دوم، ص ۲۵۴.

۳۷. رساله اتحاد عاقل و معقول، صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۸۶، ص ۳۷.
۳۸. رساله اتحاد عاقل و معقول، ص ۵۷.
۳۹. برای توضیح مفصل‌تر، نگاه کنید به درس‌های اسفار، ج ۳، صص ۸۶-۸۹.
۴۰. رساله اتحاد عاقل و معقول، ص ۲۸.
۴۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲.
- ۴۲.
- تا نگردي آشنا، زين پرده رمزي نشنوي گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش**
- (دیوان حافظ، براساس نسخه علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی؛ انتشارات زرین و سیمین، چاپ اول ۱۳۷۸).
۴۳. مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۳ و ۱۴.
۴۴. مثنوی، دفتر ششم و پنجم، بیت‌های ۶۱۸ و ۱۰۱.
۴۵. مثنوی، دفتر چهارم و اول، بیت‌های ۲۴۰۸-۲۴۰۷-۲۴۰۶-۳۱۱-۳۱۲.
۴۶. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۱۰.
- ۴۷.
- ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست**
- (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰).
۴۸. الفتوحات المکیه، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۸۴، معاملات، باب ۱۷۸، بخش ۱۱۴، ص ۲۷۸. [افراط محبت = محبت مفرط]
۴۹. رساله «فی حقیقه العشق»، به کوشش حسین مفید، انتشارات مولا، چاپ دوم ۱۳۸۱، ص ۱۳.
۵۰. أسفار، سفر سوم، موقف هشتم، ص ۱۶۸.
۵۱. مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۱۵-۱۱۲.
۵۲. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۶.
- ۵۳.
- عاشقی گر زین سر و گرزان سراسر است عاقبت ما را بدان سر، رهبر است**
- (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۱).
۵۴. اشاره به:
- ترس مویی نیست اندر پیش عشق جمله قربان اند اندر کیش عشق**
- زاهدان با ترس می‌تازد به پا عاشقان پران تر از برق و هوا**
- (مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۲۱۹۲ و ۲۱۸۴).
۵۵. دیوان کبیر، غزل شماره ۱۴۰۰.

۵۶. مثنوی، دفتر پنجم و ششم، بیت‌های ۳۷۱۱/۳۲۷۲-۳۷۱۰.
۵۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت‌های ۹۲۳ و ۹۱۰-۹۰۸.
۵۸. دیوان کبیر، غزل شماره ۳۲۱۹.
۵۹. دیوان حافظ، همان.
۶۰. همان.
۶۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۴۳۹۸، ۴۳۹۹، ۴۳۹۵، ۴۳۹۴.
۶۲. مثنوی، دفتر چهارم، بیت‌های ۳۵۰۰، ۳۴۹۹، ۳۵۰۰.
۶۳. مثنوی، دفتر دوم و اول، بیت‌های ۶۱۱-۶۰۸/۲۴۵۰.
۶۴. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۱۳.
۶۵. دیوان کبیر، غزل شماره ۵۳۹.
۶۶. همان.
۶۷. دیوان حافظ، همان.
۶۸. همان.
۶۹. همان.
۷۰. همان.
۷۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۳۹۲۰ و ۴۷۵۰.
۷۲. رساله سه اصل، صدرالمتألهین شیرازی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۷۶، باب هشتم، صص ۶۸ و ۶۹.
۷۳. مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۳۹۰۵-۳۹۰۰.
۷۴. لب لباب م عنوی، ملاحسین واعظ کاشفی، به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سرروش، انتشارات صراط، عین ثالث، نهر اول، رشحه ششم.
۷۵. قرآن کریم، سوره بقره، بخشی از آیه ۱۳۸.
۷۶. الفتوحات المکیه، باب ۲۲۰، صص ۴۷۶-۴۶۷.
۷۷. أسفار، سفر چهارم، باب یازدهم، صص ۳۹۷-۴۶۷.
۷۸. أسفار، همان، ص ۴۰۰.
۷۹. مستفاد از گفته حضرت عیسی (ع)، شرح بحرالعلوم، طبع هندوستان، دفتر سوم، ص ۲۳۴.
۸۰. ذکر سجده‌ای که در ماه شعبان سفارش شده است. «سواد» اشاره به عالم محسوس (مرکب از ماده و صورت)، «خیال» اشاره به عالم مثال (مرکب از صورت و روح) و «بیاض» اشارتی است به عالم حقیقت (که نه صورت دارد و نه ماده = نفس عاقله).
- (المراقبات فی أعمال السنّة، میرزا جواد اقا ملکی تبریزی، ترجمه سید محمد راستگو، ص ۱۳۸).
۸۱. تفسیر آیه نور، صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولا، چاپ اول ۱۳۶۲، صص ۱۲۳-۱۱۶.

۸۲. مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۲۰۱۹-۲۰۱۵ و ۲۰۰۴.
۸۳. لب لباب معنوی، عین ثالث، نهر ثالث، رشحۀ دوم.
۸۴. مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۲۰۲۹ و ۲۰۲۲-۲۰۳۷.
۸۵. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۶۶۸.
۸۶. مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۳۹۱۳-۳۹۱۲.
۸۷. مثنوی، دفتر چهارم، پنجم، اول و ششم، بیت‌های ۳۱۶۱ و ۲۳۳/۳۲۰۶ و ۷۵۰/۶۷۸ و ۶۱۸/۳۰۵۷/۱۴۶۶.
۸۸. مثنوی، دفتر اول، پنجم و چهارم، بیت‌های ۴، ۶۸۵، ۶۸۴، ۶۸۶، ۶۸۷/۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۸۹۴، ۱۹۱۳، ۱۸۹۵/۱۸/۲۱۴۳.

کتاب‌نامه

۱. لب‌الباب معنوی: واعظ کاشفی، حسین بن علی، تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش، چاپ اول، انتشارات صراط، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۲. گلشن‌راز: شبستری، محمود، مقدمه دکتر صمد موحد، چاپ اول، انتشارات سیرنگ، ۱۳۶۹ هـ.ش.
۳. مثنوی معنوی: براساس نسخه قونیه، سروش، عبدالکریم، چاپ ششم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۴. دیوان کبیر (کلیات دیوان شمس): تصحیح فروزان فر، بدیع‌الزمان، چاپ چهارم، انتشارات نگاه، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۵. نشان از بی‌نشان‌ها: اصفهانی، حسن علی، چاپ چهارم، نشر جمهوری، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۶. أسفار أربعه: شیرازی، صدرالدین، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، انتشارات مولانا، ۱۳۷۸ هـ.ش.
۷. الشواهد الربوبیه: شیرازی، صدرالدین، ترجمه علی بابایی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۸۷ هـ.ش.
۸. درس‌های اسفار: مطهری، مرتضی، چاپ سوم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۹. رساله اصالت وجود: شیرازی، صدرالدین، ترجمه علی بابایی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۱۰. نهاد ناآرام جهان: سروش، عبدالکریم، چاپ چهارم، انتشارات صراط، ۱۳۷۹ هـ.ش.
۱۱. قمار عاشقانه: سروش، عبدالکریم، چاپ چهارم، انتشارات راط، ۱۳۷۹ هـ.ش.
۱۲. رساله اتحاد عاشق و معقول: شیرازی، صدرالدین، ترجمه علی بابایی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۱۳. دیوان حافظ: براساس نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ اول، انتشارات زرین، ۱۳۷۸ هـ.ش.
۱۴. الفتوحات المکیه: ابن عربی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۱۵. فی حقیقه العشق: سهروردی، به کوشش حسین مفید، چاپ دوم، انتشارات مولا، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۱۶. رساله سه اصل شیرازی، صدرالدین، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۷۶ هـ.ش.
۱۷. تفسیر آیه نور: شیرازی، صدرالدین، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۶۲ هـ.ش.
۱۸. دیباچه بر حکمت متعالیه: سجادی، سید جعفر، چاپ اول، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴ هـ.ش.

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

توجه: بررسی مقاله ای متون (مقدماتی)

کارگاه آنلاین
بررسی مقابله ای متون (مقدماتی)

PROPOSAL
پروپوزال

توجه: پروپوزال نویسی و پایان نامه نویسی

کارگاه آنلاین
پروپوزال نویسی و پایان نامه نویسی

ISI
Scopus

توجه: آشنایی با پایگاه های اطلاعات علمی بین المللی و ترند های جستجو

کارگاه آنلاین آشنایی با پایگاه های اطلاعات علمی بین المللی و ترند های جستجو