

بررسی جلوه های کلامی در آثار مولوی

ماهرخ رسولی

کارشناس ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور لرستان، واحد الیگودرز-ایران

چکیده

هدف کلی این مقاله بررسی جلوه های کلامی در آثار مولوی و روش پژوهش به صورت کتابخانه ای می باشد. در آثار نظم و نثر فارسی گاهی به نکات و موضوعات فلسفی، کلامی و عرفانی برخورد می کنیم. موضوع علم کلام هم در برخی از آثار ادبی بازتاب گسترده ای داشته است. حافظ و مولوی از بزرگترین شاعران عرفانی با مذهب کلامی اشعری هستند. مولوی فقط در قالب لفظ و کلمه موضوعات کلامی را در اشعار خود آورده است اما برداشت و منظور عرفانی دارد. در ظاهر، کلام را نشان میدهد اما مفهوم اصلی آن عرفانی است. علم کلام، یعنی بحث در اصول ادیان، مستدل ساختن آن اصول و دفاع از آنها، تاریخی به بلندای تاریخ پیامبران دارد. این مباحث، از راه آمیغ زبان فارسی با زبان قرآن و اسلام، رسماً در نیمه قرن چهارم و با ترجمه تفسیر طبری، در زبان فارسی جلوه نمودند. تا قرن هفتم که زبان فارسی کاملاً زبانی علمی و ادبی شد و به سبب پیوند با قرآن کریم، جنبه مقدس و روحانیتی خاص یافت. مولوی که تعلق به این دوره دارد و از سرآمدان متفکرانی است که با قرآن و روایات انسی عجیب داشته، مباحث کلامی را با دلایل نقلی و عقلی فراوان، بیش از همه آثارش در مثنوی، نه به شیوه مشایی، بل با ذوق و ادب و عرفان در هم آمیخته است.

واژه های کلیدی: مولوی، جلوه های کلامی، رویت، عرفان

۱- مقدمه

علم کلام یا عقائد دانشی در محدوده دین اسلام است که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان بینی دینی بر مبنای استدلال عقلی و نقلی می پردازد و به شبهه هایی که در این زمینه مطرح می شود، پاسخ می دهد. این امر ناشی از نیاز به ایجاد و دفاع از اصول اعتقادی اسلامی در برابر افراد مشکوک و بدبین و شک گرایی دینی است. از دانشمندان علم کلام به عنوان متکلم یاد می شود و این نقشی است که آنها را از فیلسوفان، فقها و دانشمندان اسلامی متمایز کرده است. علم (فن) کلام از علوم اسلامی است که رویکردهای متفاوتی در آن وجود دارد. در برخی رویکردها بر کاربرد عقل و علم در مسائل اعتقادی تأکید می شود و در برخی رویکردهای دیگر جنبه نقلی و سمعی آن مورد تأکید قرار می گیرد. علم کلام معتقد به تحقیقی بودن باورهای اعتقادی است و به تقلیدی بودن آنها اعتقادی ندارد. علم کلام، یکی از علوم مستدل و یقین بخشی است که الهیون با تمسک بدان، عقاید و باورهای دینی خود را هرچه محکمتر و استوارتر می پذیرند و در برابر شبهه های معاندان و دشمنان خود، با ارائه براهین استوار و دلایل محکم از عقیده و باور خود دفاع می کنند و به بطلان نظر مخالف می پردازند. (احمدی، ۱۳۹۸)

علم کلام، در واقع، علمی است که آدمیان با استفاده از آن به اثبات عقاید دینی خود، با ارائه حجت ها و دفع شبهه ها اقتدار می یابند به عبارت دیگر و تعریف مناسب تر اینکه: « علم کلام، آگاه شدن به اموری است که انسان با داشتن آن در اثبات عقاید خود برای دیگران و ملزم کردن آنان بدان اعتقاد، از طریق ادله و رد شبهه هایی که پیرامون آنها مطرح شده است، توانایی کامل به دست می آورد. (حلبی، ۱۳۷۳)

در رابطه با موضوع این علم، با مطالعه کتابهای قدیم و جدید کلامی به دو رأی بر می خوریم: عده ای قائل هستند که علم کلام موضوع هایی معین دارد و عده ای اساساً علم کلام را علمی بلاموضوع می دانند. تفتازانی و ایجی، موضوع علم کلام را قضایایی معلوم می دانند که اثبات عقاید دینی بدان متعلق است. در مقابل این استدلالها، برخی از متکلمان معاصر، علم کلام را علمی بلاموضوع می دانند. به طور خلاصه، دلایل آنان این است که: چون شبهاتی که توسط معاندان در دین ایجاد می شود، در زمان های گوناگون به شکل های مختلفی بروز و نمود دارد و از طرفی مباحث کلامی هم گاهی به نسبت این فراز و فرودها به گونه های مختلفی ظاهر می شوند، پس نمی توان موضوع خاصی برای آن در نظر گرفت. (مولوی، ۱۳۶۷)

۲- اهداف تحقیق

هدف انجام این تحقیق با هدف بررسی جلوه های کلامی در آثار مولوی و عمق بخشی به زبان و ادبیات فارسی کشور در زمینه مورد بحث بوده است.

۳- روش تحقیق و ابزار گردآوری اطلاعات

روش انجام تحقیق با توجه به ماهیت موضوع، اهداف، شیوه گردآوری اطلاعات و اساساً ساختار و سازمان تحقیق، توصیفی - تحلیلی است. روش گردآوری اطلاعات، اصولاً کتابخانه ای است، به گونه ای که از طریق بررسی آثار موجود و سوابق موضوع در کتابخانه ها و مراکز علمی و پژوهشی و برخی پایگاه های داده انجام پذیرفته است.

۴- بیان مسئله

علم کلام علمی است که در آن مسائل نقلی را به دلایل عقلی ثابت کنند و متکلم داننده آن علم است. علمی است که در آن از ذات باریتعالی و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ و معاد موافق قانون اسلام بحث می شود. این قید اخیر برای آن است که کلام با علم الهی که در فلسفه موضوع بحث است مشتبه نشود و نیز گفته اند که علمی است به قواعد شرعی اعتقادی از روی ادله ی آن. مؤلف کشف اصطلاحات الفنون آرد، علم کلام که آن را اصول دین نیز نامند و ابوحنیفه آن را فقه اکبر خوانده و در مجمع الشوک به «علم النظر و الاستدلال» موسوم شده و همچنین آن را «علم التوحید والصفات» نامیده اند.

موضوع کلام، معلومی است که به اثبات عقاید دینی ارتباطی قریب یا بعید داشته باشد. بنابراین مبحث ترکیب اجسام و خلاء و جوهر فرد و عدم تمایز میان اعداد و عدم حال و نظایر آن ها که به نحوی در اثبات صانع و معاد و نبوت ارتباط می یابد از مباحث علم کلام به شمار می رود. (دهخدا، ۱۳۶۴)

« علم کلام یا اصول علم دین، یا فقه اکبر یا علم نظر و استدلال دینی و یا علم توحید و صفات »، عبارت از علمی است که به وسیله آن به احوال آن، مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام آگاهی می توان یافت. در این تعریف، مقصود از مبدأ و احوال آن، خدای تعالی و صفات اوست و علم به آن یعنی علم به وجود او و صفات او از روی برهان دینی و بر طبق عقاید اسلامی، نه علم به ذات خدا که آگاهی بر آن برای بشر ممکن نیست و نیز قید «قانون اسلام» در تعریف، برای آن است که حدود فلسفه و کلام را از هم ممتاز کنند، چه متکلمان نیز چون فیلسوفان بیش تر اوقات به کائنات و احوال آن استدلال می کنند. فیلسوف به جسم طبیعی نظر می کند که جزیی از طبیعت است، اما نظر او با متکلم فرق دارد و فارغ از این است که به وجود آفریدگار و صانع جهان دلالت می کند یا نه. هم چنین فیلسوف در جسم نظر می کند و نظر و بحث او مربوط به وجود مطلق و توابع آن است، در صورتی که متکلم از این حیث نظر می کند که بر وجود موجد عالم استدلال کند و فی الجمله موضوع علم کلام نزد اهل آن، عبارت است از عقاید ایمانی که از سوی شریعت صحیح فرض شود، به نحوی که با دلایل عقلی هم به صحت آن استدلال توان کرد، زیرا به نظر متکلمان هرچه را که عقل به صحت آن حکم کند، شرع نیز بدان حکم می کند. هم چنین باید در نظر داشت که علم کلام را در آغاز «الفقه-الاکبر» نیز می گفته اند. هر چند علم کلامی که امثال ابوحنیفه و پیروان او چون ابویوسف و شافعی و برخی از شاگردان بزرگ او بدان می پرداخته اند، علم کلام به معنی متعارف آن نبوده است، اما مباحث عمده با ریشه های عمده این مباحث را در فقه اکبر بحث می کرده اند که از جمله، شامل اصول عقاید بوده است و بحث در فروع دین را «فقه الاصر» می دانسته اند. (حلبی، ۱۳۸۳: ۲۰۸ - ۲۰۹)

۵- مبانی نظری تحقیق

از میان مکاتب مهم کلامی دو گروه معتزله و اشاعره از اهمیت قابل توجهی برخوردار هستند و آثار متعددی از پیروان این دو مکتب در تاریخ ادبیات فارسی باقی مانده است. از این رو به اختصار به دو مکتب یاد شده پرداخته می شود.

۱-۵- معتزله

معتزله فرقه معتبری از فرق اسلامی هستند که از اوایل قرن دوم هجری در اواخر عهد بنی امیه ظهور کرده اند و تا چند قرن در تمدن اسلامی تأثیر داشته اند. عقیده ای که همه معتزلیان را دربر میگیرد این است که خداوند قدیم است و قدم اخص اوصاف

ذات اوست. آنان اوصاف قدیم را به طور کلی نفی کرده و گفته اند: او عالم است به ذات خود، قادر است به ذات خود، حی است به ذات خود و نه به واسطه علمی و قدرتی و حیاتی.

هم بر این اتفاق نظر کرده اند که کلام او محدث و مخلوق است در محلی که همان حرف و صوت است، هم بر نفی رؤیت خداوند به چشم در سرای قرار و نفی تشبیه از او از هر جنبه، اعم از جهت: مکان، صورت، جسم، انتقال، تغییر و نیز تأثر اتفاق نظر دارند و تأویل آیات متشابه در این زمینه را لازم دانسته و این شیوه را توحید نامیده اند. بر این اتفاق نظر دارند که عبد بر افعال خود، خواه خیر و خواه شر، قادر و خود خالق آنهاست و بر آنچه میکند نیز سزاوار پاداش و کیفر در سرای دیگر است و خداوند نیز از آن پیراسته است که بدی و ستم و فعلی که کفر و معصیت است به او نسبت داده شود. بر این اتفاق نظر دارند که خداوند تنها خیر و صلاح را انجام می دهد و به لحاظ حکمت رعایت مصالح بندگان بر او لازم است. آنان این باور را عدل نامیده اند. بر این اتفاق نظر دارند که مؤمن چون بر طاعت و توبه از دنیا برود سزاوار پاداش و عوض است و تفضّل چیزی دیگر ورای پاداش است و چون بدون توبه از گناه کبیره ای که انجام داده است از دنیا برود مستحق همیشه ماندن در دوزخ است، هر چند البته کیفر او از کیفر کافران سبک تر است. آنان این مسلک را وعد و وعید نامیده اند. سرانجام بر این اتفاق نظر دارند که اصول معرفت و شکر نعمت پیش از رسیدن شرع نیز واجب است و شناخت حسن و قبح به عقل لازم است و گردن نهادن به حسن و وانهادن قبیح نیز واجب. هم ورود تکلیف ها از سوی خداوند لطف هایی از جانب اوست که توسط پیامبران برای بندگان فرستاده است تا آنان را بیازماید. (صابری، به نقل از شهرستانی، ۱۳۸۳)

معتزله فرقه ای است که می گویند به دنیا و آخرت، دیدن حق تعالی ممکن نیست و نیز می گویند که نیکی از خداست و بدی از نفس و مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر (غیاث) (آندراج).

ابوالحسن اشعری، در مقالات الإسلامیین اصول معتزله را چنین تبیین کرده است:

۱. اعتقاد به توحید و این که خداوند به هیچ یک از صفات آفریدگان، که نشانه حدوث است، متصف نیست.
۲. خداوند قابل رؤیت نیست، چشم ها او را نبینند و بصیرت ها او را درنیابند.
۳. در امر آفرینش، تفاوتی وجود ندارد. آفریدن چیزی از چیز دیگر برای او دشوارتر نیست و برای او در این کار سود و زیان، شادمانی و لذت نباشد.
۴. اعتقاد به حدوث و مخلوق بودن کلام الله.
۵. خداوند هرگز کفر و گناه و افعال دیگر را نیافریده است.
۶. اعتقاد به اینکه مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است و نه فاسق (منزله بین المنزلتین)
۷. اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر.
۸. اعتقاد به وعد و وعید. (مولوی، ۱۳۶۷، ۳۵۶-۳۵۷)

۲-۵- اشاعره

دومین مکتب برجسته کلامی، مکتب کلامی اشاعره است. اشاعره به معنی پیرو طریقه مخصوص اشعریان. این مکتب توسط ابوالحسن اشعری متوفی به سال ۳۳۰ پایه گذاری شد. هدف کلام اشعری، زدودن همه عناصر ظاهراً غیر اسلامی از ساحت اسلام بود. دلایل گسترش مذهب اشاعره را به اختصار این گونه می توان بیان کرد که آنان از دو جنبه مثبت برخوردار بودند: آنان، هم به عقل تا حدی بها می دادند و هم این که به حدیث و سنت پشت نکرده بودند. بنابراین می توانستند واجد

خصوصیات مثبت دو گروه معتزله و اهل سنت و حدیث باشند. هدف پایه گذار مکتب اشعری، ایجاد و تعدیل در عقاید اهل حدیث بود. او با تمام کوشش‌هایی که انجام داد، نتوانست برخی از معتقدات دور از منطق آنان را از مکتب خویش دور سازد، مانند: قدیم بودن کلام خدا، رؤیت خدا در سرای دیگر، افعال انسان مخلوق خدا است، و انسان بسان ظرفی است بر فعل خود. معروف‌ترین چهره‌های مکتب اشاعره عبارتند از: ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفراینی، امام الحرمین جوینی، امام محمد غزالی و امام فخر رازی. (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۲)

فهرست برخی از عقاید اشعری:

۱. عدم وحدت صفات با ذات خداوند.

۲. تکلیف مالا یطاق بلا مانع است.

۳. افعال خداوند برای غایت و غرضی نیست.

۴. عالم، حادث زمانی است.

۵. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.

۶. شفاعت به معنی مغفرت است نه ترفیع درجه.

۷. انسان، آفریننده عمل خود نیست، اکتساب‌کننده آن است.

۸. رعایت لطف و اصلح بر خداوند واجب نیست.

۹. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است.

۱۰. شرور، مانند خیرات، از جانب خداوند است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۷)

اشاعره می‌گویند که خداوند در روز رستاخیز به عیان دیده می‌شود و معتزله می‌گویند خدا را هیچ‌گاه به چشم نتوان دید. (همایی، ۱۳۸۷: ۶۰)

اشاعره خداوند را آفریننده‌ی انسان می‌دانند و برای انسان به هیچ‌توانایی آفرینشگرانه باور ندارند و انسان را فقط کسب‌کننده کارهای خود میدانند. از دیدگاه آنان، کار را خدا انجام می‌دهد و نیت کسب آن، از انسان است. (اشعری، ۱۳۶۷: ۹). اشاعره خداوند را نه در دنیا، بلکه در آخرت و فقط برای مؤمنان با چشم سر قابل رؤیت است ولی معتزله این موضوع را نشدنی می‌دانند.

معتزله با آوردن دلیل‌های نقلی و عقلی رؤیت خداوند را هم در دنیا و هم در آخرت ناممکن می‌دانند. آنان عقیده دارند رؤیت خداوند، او را در زمان و مکان محدود می‌کند و او را شبیه سایر آفریده‌ها می‌گرداند، زیرا رؤیت خداوند مستلزم جسم پنداشتن خداست و به این دلیل، مخالف سرسخت مسأله رؤیت هستند. زیرا آنان برای اثبات درستی عقیده خود به آیه «لا تدرکهُ الابصار و هو یدرکُ الابصار» استناد می‌کنند. (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۱)

معتزله همچنین برای ردّ عقیده اشاعره که برای نشان دادن درستی عقیده خود به حدیث «انکم سترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلۃ البدر لاتضامون فی رؤیته» استناد می‌جویند. آحاد و راویان حدیث، این حدیث را نامعتبر می‌دانند. همچنین معتزله رؤیت را در این حدیث به معنی «علم» می‌دانند نه به معنی «دیدن با چشم سر». در عین حال معتزله برای اثبات عقیده خود به احادیث دیگری استناد می‌کنند که دالّ بر عدم امکان رؤیت خداوند در جهان آخرت است. مثلاً به حدیثی از جابر بن عبدالله که از رسول خدا (ص) نقل می‌کند: «لن یری الله احد فی الدنیا و لا فی الاخره» یا جابر بن عبدالله از حضرت علی (ع) نقل می‌کند که در تفسیر آیه «لا تدرکهُ الابصار» فرمودند: «لا یدرک الابصار فی الدنیا و لا فی الاخره.» (قاضی

عبدالجبّار، ۱۹۸۶: ۲۲۹). اشاعره دیدن خداوند را با چشم سر در روز قیامت ممکن، ولی معتزله این موضوع را ناشدنی می دانند.

هر دو فرقه برای اثبات دیدگاه خود به دلایل نقلی و عقلی استناد و آیات قرآن را مطابق با دیدگاه کلامی خود تفسیر کرده اند. (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۱). ابوالحسن اشعری دربارهٔ رؤیت خداوند در روز قیامت معتقد است: «خداوند در آخرت با چشم ها دیده میشود آن چنان که ماه در شب چهاردهم رؤیت می گردد». (اشعری، ۱۳۶۷: ۷). از دیدگاه اشعری درخواست حضرت موسی از خداوند برای رؤیت او و تجلی خداوند بر کوه طور در دنیا، دو مفهوم را دربر داشت: اول این که خداوند قابل رؤیت است و آلا پیامبری مثل حضرت موسی امر محال (رؤیت) را از خداوند درخواست نمی کرد، دوم این که این رؤیت در دنیا محقق نخواهد شد بلکه در روز قیامت مؤمنان او را خواهند دید: «معتقدیم که موسی (ع) از خداوند عز و جل درخواست رؤیت در دنیا را نمود. خداوند سبحان بر کوه تجلی و آن را متلاشی ساخت و بدین سان به موسی آموخت که خدا را در دنیا نخواهید دید.» (اشعری، ۱۳۶۷: ۷)

۳-۵- ایمان به خدا

مولوی در منظومه عربی الفضیله به تفصیل به برخی مباحث فلسفی عمیق پرداخته است که ما آن مباحث را نه در فوایح مبیینیم و نه در عقیده المرضیه. برخی از این مباحث طرح شده در الفضیله: حقایق اشیاء و ثبوت آن، تقسیم علم به تصور و تصدیق، کلیات خمس، اقسام تصور و تصدیق، اسباب علم، دلیل و اقسام آن، وجود و ماهیت، قدم و حدوث، وحدت و کثرت، علت و معلول، دور و تسلسل، مقولات عشر و نقد بعضی از آراء فلاسفه است. این مطالب به استثنای بحث وجود و ماهیت و نظریات گوناگون در باب آنها در عقیده المرضیه که تعداد ابیات آن از فضیله هم بیشتر است وجود ندارد. به طور کلی در یک مقایسه اجمالی و مختصر، دو منظومه فضیله و عقیده المرضیه در نسبت با هم دارای نواقص و کاستی هایی هستند. کتاب فضیله رنگ و بوی فلسفی دارد. و مباحث فلسفی بیشتر در استخدام مباحث کلامی قرار گرفته است. مولوی در آثار کلامی خود پس از تحمیدیه و درود و سلام بر پیامبر (ص) به تعریف ایمان می پردازد و متناسب با اعتقادات اشعری، ایمان را تعریف می کند. همان طور که اشعری ایمان را تصدیق و پذیرش قلبی می داند، مولوی نیز به همان تعریف بسنده می کند:

يا أيها الناس اعبدوا ربكم هو الذي خلقكم ربكم التعبده ثم العباد شجرة ثمرة الإبداء من غير إيمان وما الإيمان تصديقنا القلي والإذعان بكل ما يعلم أن جاء به ضرورة بيننا من ربه تلفظ القادر بالشهادة شرط كما رجح ج السادة

(مولوی، ۲۷۹۱: ۵۴-۳۴)

ترجمه: ای مردم! پروردگار خود را عبادت کنید. او کسی است که شما را آفریده تا او را عبادت کنید. عبادت خدا درخت پر میوه ای است اما اگر بدون ایمان و معرفت باشد، مایه هلاک و نابودی است. ایمان نیز تصدیق قلبی و اذعان (اقرار) به «ما جاء به النبی» است. همان گونه که بزرگان اشعری گفته اند، اقرار اجز و رکن ایمان نیست. بلکه شرط آن است. مولوی اگرچه در تعریف ایمان، اقرار را نیز به شرط می گیرد اما همان گونه که در جای دیگر بدان اشاره کرده، مقصود از اذعان و اقرار، اجرای احکام اسلامی بر مؤمن است و گرنه تعریف ایمان همان تصدیق قلبی است. این مطلب را نیز ملا عبدالکریم مدرس در حاشیه همان ابیات گفته است که به شرط گرفتن اقرار، برای ورود به اسلام و تسلیم شدن است و ایمان همان تصدیق است.

مولوی در ادامه مطالب خود در مورد ایمان به چهار مطلب دیگر اشاره می کند اما به نظریه ها نمی پردازد و به تفصیل آنها را نمی کاود. این نظریه ها موارد ذیل هستند:

ازدیاد و نقصان ایمان، ایمان حادث است یا قدیم، ایمان بسیط است یا مرکب، آیا لفظ ان شاء الله (استثنا) در ایمان لازم است یا خیر (مولوی، ۱۹۸۸: ۴۸ و نیز: مولوی، ۱۹۷۲: ۴۶). از نظر مولوی ایمان به سه شکل حاصل می شود: کشف، استدلال و تقلید. این سه شیوه کسب البته معتبر است و شخص را مؤمن می کند: « یکسب بعد الفضل والتأیید من کشف، أو برهان أو تقلید. » (مولوی، ۸۸۹۱: ۵۴) ترجمه: ایمان، پس از فضل و تأیید الهی، از طریق کشف، استدلال و یا تقلید حاصل می شود. البته مولوی، ایمان تقلیدی را آن گونه که ایمان کشفی و استدلالی می پذیرد، پذیرا نیست: « و اختیار قول أكثر الفحول: امتنع التقلید فی الإصول » (همان: ۴۵) ترجمه: البته بیشتر علمای بزرگ، تقلید را در اصول عقاید جایز نمی دانند.

۴-۵- نقش و کارکرد دنیا در مثنوی مولوی

ضرورت توجه به انسان شناسی در آموزه های شاعران فارسی زبان به ویژه عارف بزرگی مثل مولانا از آن روست که آنان همواره در پی آرامش راستین بشر در دنیا و آخرت بوده اند، به همین سبب، انسان محور اصلی اندیشه های دنیامدارانه است. موجودی در رأس هستی که نقش اساسی و درخور تأملی در اینگونه اندیشه ها دارد.

دنیاگرایی در مثنوی به بی دینی یا مخالفت با دین نمی انجامد و بدین معنی نیست که پیوندهای مذهبی محو شود یا نگرش افراد به معیار رستگاری تغییر کند، مثلاً بهشت را در این جهان دنبال کنند یا به طور کلی باورهای افراد به داوری الهی و زهد تغییر کند. دنیاگرایی در مثنوی، توجه به انسان، نیازهای او و زندگی این جهانی است تا به صلح و دوستی و زندگی مسالمت آمیز دست یابد.

گام نخست در راه رسیدن به صلح و دوستی و زندگی سعادت مند، مدارا ست. این خود سبب دوری از تعصب و در پی آن صلح و آشتی انسانها و زندگی مسالمت آمیز می گردد.

گام دوم در راه رسیدن به رستگاری، خردگرایی است که بهره مندی از آن انسان را به نیک بختی می رساند و از جنگ طلبی و خشونت بازمی دارد. در واقع خردورزی نیز مانند مدارا، تعصب را از بین می برد و این خود به صلح و آرامش در جهان می انجامد.

گام سوم پایبندی به ارزشهای اصیل اخلاقی و انسانی است که موجب کم آزاری می شود و این نیز محور اصلی حکمت ایرانی اسلامی است. آزادی یکی از مهمترین حقایق وجود انسان در مقام خلیفه خدا بر روی زمین است. معیار کمال انسانی، در واقع جوهر و ارزش انسان به آزادی است. عرفان آیینۀ تمام نمای حقیقت انسان است که نادانی و جهالت های او را به او می نمایاند و به او درس آزادی و آزادگی، بزرگواری و کرامت می دهد. خردورزی و خردمندی در نهایت به آزادی می انجامد و در مثنوی از حریم این آزادی دفاع شده است. (ملکیان: ۱۳۹۴)

در جامعۀ خداسالار، در تحلیل نهایی، اطاعت، نقش اجرایی دارد و نقش داوری و قانون گذاری از آن خداست نه انسان. از این رو هرگونه راه حل بشری برای حل معماهای بشری شایان پذیرش نیست. (صاحب زمانی، ۱۳۸۹: ۳۷). هدف در تصوف مولانا، رسیدن به صلح کل است. در این تصوف بیش از هر نهضتی با تغییر نقطه گرانیگاه هستی از خدا به سوی انسان روبه رو هستیم. پیشروهای این اندیشه کسانی مثل حلاج، بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر هستند. البته تصوف در ادامه راه خود به طور کلی با ظرافت عمل می کند، زیرا در این راه قربانیانی مثل حلاج، عین القضات و شهاب الدین سهروردی داده است که در راه این اندیشه سر دادند. این چنین است که هنرمندان انسانگرا از این قربانیان درس می گیرند و زبان از صراحت گویی بازپس می کشند و «انالحق» گویی حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید در بیان مولانا این گونه تأویل می شود:

خوش تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱)

آزادی، خردورزی، مدارا، دوری از تعصب و تکیه بر اخلاقیات بدون درنظرگرفتن پاداش اخروی، محوری ترین تفکرهای دنیاگرایانه است. (نوروزی، ۱۳۸۸: ۲۳-۳۰). مولانا در قالب داستان از این مفاهیم به عناصر مبارزه با زهد خشک و دوری از تعصب با تکیه بر آسان گیری دینی و دوری از تقلید کورکورانه اشاره کرده است.

۵-۵- صفات الهی

در اصطلاح علم کلام، هر چه عرض و قائم به دیگری باشد، مانند سفیدی، که قائم به خود نیست بلکه قائم به جسم است، صفت است. صفت در برابر ذات خدا است و ذات خدا چیزی است که قائم به نفس خود باشد. مانند: جسم (مصاحب، ۱۳۸۷). اگر لفظی دلالت بر صفت تنها بکند بدون در نظر گرفتن صفتی برای او، اسم است. پس علم، اراده، قدرت و حیات، صفات خداوند هستند و عالم و مرید و قادر و وحی اسماء او. به طور کلی سه نظر در مورد صفات حق تعالی وجود دارد: نظر اشاعره، نظر معتزله و حکمای اسلامی. در اینکه خداوند دارای صفات است اختلافی ما بین متکلمان، چه اشاعره و چه معتزله وجود ندارد. اما در کیفیت استحقاق باری تعالی به این صفات و ارتباط آنها با توحید، اختلاف نظر و عقیده وجود دارد. معتزله می گویند: هرگاه بگوییم خدا عالم است، ذات و صفتی را قائل شده ایم، اگر این صفت را معنایی زائد بر ذات خداوند بدانیم به این معنی که بگوییم آن صفت، چیزی غیر از ذات است و در عین حال قدیم است، از توحید دور شده ایم و به تعدد قدما گرائیده ایم. این است که مخالفان معتزله گاهی آنها را معطله نامیده اند و گفته اند که معتزله با این باور، صفات خدا را تعطیل کرده اند. اشاعره بر خلاف معتزله معتقدند که صفات خداوند قائم به ذات اوست. به این معنی که صفات، نه ذات اوست و نه غیر او. (لاهو ولا غیره). (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۸). نکته دیگری که در مورد اشعره لازم است گفته شود این است که آنان صفات خدا را قدیم می دانند. حکما و فلاسفه نیز از عینیت صفات و ذات سخن گفتند.

مولوی نیز در منظومه های خود به تفصیل در مورد صفات خداوند بحث کرده است. او هم نظر خود را راجع به عینیت یا عدم عینیت ذات و صفات گفته است و هم به تقسیم صفات خداوند به ذات و فعل و یا سلبی و ثبوتی اشاره داشته است. بر مبنای نظر مولوی، اسماء و صفات خدا قدیم اند و خارج از درک آفریده ها. مولوی به برخی از صفات سلبی خداوند اشاره می کند. صفات سلبی، صفاتی هستند که ضد آنها از خداوند سلب می شود و شامل پنج صفت: قدیم (حادث نیست)، وحدانیت (شریک ندارد)، مخالف با حوادث (شبهه چیزی نیست)، بقاء (عدم در او راه ندارد)، قائم به ذات خود (جوهر و جسم و عرض نیست):

و خمسها سلبیة تفصیلها من قولنا اسمعوا وعوا دلیلها
 قدمه بقاءه فی قدسه قیامه بذاته و نفسه
 خلافه لسائر الذوات من الکوائن الحوادث
 وحدته فی حجب الجلال فی الذات و الصفات و الإفعال

(مولوی، ۲۷۹۱: ۷۷۴-۵۷۴)

ترجمه: پنج صفت از آنها سلبی هستند که لازم است بشنوید و آنها را به خاطر بسپارید. قدیم بودن و ماندگاری وقائم به ذات خود بودن، مخالف سایر موجودات و حوادث و سرانجام وحدت در ذات و صفات و افعال مولوی در منظومه های خود در ادامه مباحثی مربوط به صفات خداوند، به مسأله صفات ثبوتی می پردازد. در این بخش هم مولوی صفات ثبوتی خداوند را به دو

دسته صفات ذات و فعل تقسیم بندی می کند. صفات ذات، صفاتی هستند که خداوند به ضد آنها متصف نیست. مانند: قادر، عالم، حی، بصیر، سمیع و غیره. همچنین صفات فعل، صفاتی هستند که خداوند هم به آنها و هم به ضد آنها متصف است، مانند: رضا و سخط، رحمت و غضب، اعزاز و اذلال و احیاء و اماتة (جرجانی، ذیل صفت)، او صفات ذات را در چند مرحله بررسی می کند: «و للمعانی سبعها صفات علم و ارادة قدرة حياء» (مولوی، ۲۷۹۱: ۱۹۴)

ترجمه: برای افاده معانی قائم به خدا هفت صفت ثبوتی هست، چهار صفت از آنها، علم و اراده و قدرت و حیات است. مولوی اولین صفتی که در منظومه ها از آن یاد می کند و آن را امام الصفات نامیده و سبب صفات دیگری چون: علم و قدرت و می شود، حیات نامیده است. حیات در مورد خداوند بدین معنی است که او زنده به ذات خود است و از این لحاظ با همه زندگان دیگر که قائم به او هستند تفاوت دارد. (مولوی، ۱۹۷۲: ۵۱۹). پس از حیات، به صفت علم پرداخته است. مطلب بسیار مهمی که مولوی درباره علم خدا بیان می کند این است که علم خدا را مبدأ تکشاف می داند. بدین معنی که علم خدا کاشف است نه موجب و تابع معلومات است یعنی خداوند می داند که آدمیان با خواست و اراده و اختیار خود اعمال و افعال خود را انجام می دهند.

۶- نتیجه گیری

مولوی فقط در قالب لفظ و کلمه موضوعات کلامی را در اشعار خود آورده است، اما برداشت و منظور عرفانی دارد. در ظاهر، کلام را نشان میدهد اما مفهوم اصلی آن عرفانی است. بر مبنای آنچه آمد، میتوان به این انجام رسید که: مولوی یکی از متکلمان صاحب اثر و مؤثر در قرن نوزدهم میلادی است. در آثاری که به زبانهای کردی، فارسی و عربی در علم کلام آفریده به تفصیل و بسیار هنرمندانه اندیشه های خود را عرضه کرده است. او سه منظومه: فوائح (به فارسی)، عقیده المرضیه (به کردی) و الفضیله (به عربی) را در علم کلام سروده است. مبنای هر سه منظومه، شرح بخشی از حدیث پیامبر اسلام (ص) است که موضوعات مختلفی چون: تعریف اسلام، ایمان، احسان، روز قیامت و نشانه های آن را بیان می کند. این شیوه بیان مباحث کلامی، غالباً در میان متکلمان اشعری و ماتریدی و معتزلی رایج نبوده است.

بر مبنای روایت مشهور، مولوی در شش باب و فصول گوناگون به طرح مباحثی چون: ذات و صفات خدا، رؤیت الهی، افعال الهی، فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران و معاد و قضا و قدر اشاره داشته است. او در بسیاری از این مسائل همان استدلال های رایج متکلمان گذشته را به کار برده است اما در برخی مطالب نیز، چون: جبر و اختیار، کلام الهی، معراج، خلافت و امامت، دیدگاه های جدیدی ارائه داده است. آنچه روشن است این است که طرح مسائل گوناگون نشان از اشعری بودن و تفکر اشعری داشتن مولوی است.

مراجع

۱. الاشعری، ابوالحسن (۱۳۶۷). الابانه. حیدرآباد دکن: دائرةالمعارف العثمانیه.
۲. جلیل مشیدی، ۱۳۸۱، شیوه مولوی در بحث های کلامی، ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ۱۳۸۱ شماره ۱۶۲ و ۱۶۳.
۳. جمال احمدی، بررسی اندیشه های کلامی مولوی کورد، دوره ۱، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صفحه ۸۱-۱۰۶.
۴. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳). تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: اساطیر.
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، جلد اول، دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه دهخدا، تهران، ۱۳۶۴.
۶. زمانی، کریم (۱۳۹۳). شرح مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
۷. شهیدی، جعفر (۱۳۷۵). شرح مثنوی (جلد اول از دفتر دوم)، تهران: علمی فرهنگی.
۸. صابری، حسین (۱۳۸۳). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت.
۹. محمدی، علی (۱۳۷۱). شرح کشف المراد، چاپ چهارم، دارالفکر.
۱۰. مختاری، مسروره و محرمی، رامین و فاطمی زاده، وحیده، ۱۳۹۶، بررسی تطبیقی اندیشه های کلامی مولانا و حافظ (بر تاکید بر موضوع رویت خداوند)، سومین همایش متن پژوهی ادبی (نگاهی تازه به آثار مولانا)، تهران.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، تهران: صدرا.
۱۲. مولوی، علی محمد (۱۳۶۷). تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، جلد ۱، تهران: بعثت.
۱۳. مولوی، مولانا جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد آ. نیکلسون، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
۱۴. نشریه ی تخصصی مولانا پژوهی، سال اول، شماره ی چهارم، زمستان ۱۳۸۹.
۱۵. نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۸). « مبانی فکری سکولاریسم »، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲، ۲۲-۳۴.
۱۶. همایی، جلال الدین (۱۳۸۷). غزالبینامه، تهران: هما.