

بررسی سیر مراتب هستی در بینش عرفانی مولانا^۱

مرضیه کاظمی *

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد**

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

دکتر طاهره خوشحال دستجردی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

این مقاله بر آن است تا با تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مولانا جلال الدین محمد بلخی درباره سیر مراتب هستی، اولاً جایگاه مباحث هستی‌شناسی را در اندیشه و آثار این عارف بنام تبیین کند تا از این طریق، زمینه شناخت بیشتر بینش عرفانی این عارف فراهم شود. ثانیاً تفاوت نوع نگاه مولانا به مباحث هستی‌شناسی را با دیدگاه‌های هستی‌شناسانه فلاسفه و متکلمین مشخص کند. نگارنده با روش تحلیلی - توصیفی به این نتیجه رسیده است که با توجه به بسامد اندک مباحث هستی‌شناسی در آثار مولوی در قیاس با موضوعات مرتبط با انسان‌شناسی و خداشناسی، بینش عرفانی مولوی متکی بر دو رکن انسان‌شناسی و خداشناسی است. همچنین مولانا به‌عنوان یک عارف بر خلاف فلاسفه و متکلمین، از ورود به جزئیات مباحث هستی - شناسی پرهیز کرده و گاه ممکن است این مباحث را با مباحث معرفت‌شناسی نیز همراه کند.

کلیدواژه‌ها: مولوی، هستی‌شناسی، بینش عرفانی، مراتب هستی.

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۸

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

** نویسنده مسئول a.mirbagherifard@gmail.com

۱. «این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی تطبیقی انسان-شناسی از دیدگاه مولوی و ابن-عربی»

مصوب دانشگاه اصفهان University of Isfahan و تحت حمایت «کرسی مولوی پژوهی» وابسته به صندوق

حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران کشور (INSF: Iran National Science Foundation)

۱. مقدمه

شناخت جهان هستی و نحوه پیوند آن با خداوند، یکی از موضوعات مشترک مابین شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی مانند علم کلام، فلسفه و عرفان است. متکلمین، فلاسفه و عرفا هر یک به فراخور نظام معرفتی خویش، به این موضوع توجه کرده‌اند؛ مباحثی چون حدوث و قدم عالم، تجدد امثال و یا بحث خیر و شر در نظام هستی در حوزه علم کلام بررسی می‌شود. هستی‌شناسی عرفا بیشتر به موضوعاتی چون: تجلی خداوند در هستی و اینکه تمام اجزای آفرینش آینه صفات جمال و جلال الهی است، معطوف می‌شود. فلاسفه در حل معمای خلقت عالم و کیفیت صدور کثرت از ذات واحد حق تعالی اهتمام بسیار ورزیده و در این زمینه نظریه‌ای موسوم به «نظریه وسائط» را مطرح کردند. نظریه وسائط یا «عقول عشره» که ابتدا توسط فارابی و سپس از طریق ابن سینا و سهروردی در عالم اسلام رواج و شیوع پیدا کرد، تا قرن هفتم هجری مبنای دیدگاه‌های هستی‌شناسی اغلب نحله‌ها و مذاهب اسلامی قرار گرفت، به طوری که این نظریه نه تنها در میان حکما، که در بین متکلمین و عرفا نیز مقبولیت عام یافت. البته عده‌ای معدود از اشاعره و برخی متکلمین چون امام فخر رازی و امام محمد غزالی با این نظریه مخالفت کردند، چنانکه غزالی با دلایل عقلی در کتاب «تهافت الفلاسفه» با دلایل عقلی به رد این نظریه می‌پردازد^۱ (غزالی، ۱۳۶۱، صص ۴۲-۴۴).

اساس نظریه وسائط مبتنی بر قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» است؛ یعنی از یک علت واحد جز معلول واحد پدید نمی‌آید. شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، در توضیح این قاعده چنین می‌گوید: «الواحد من جمیع الوجوه لایقتضی الا واحداً لانه لو اقتضی شیئین فأحدهما غیر الآخر، فاقضاء أحدهما لیس اقتضاء الآخر بعینه ... و قد فرض واحداً من جمیع الوجوه» (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۶۴). بنابر سخن شیخ اشراق، خداوند که از جمیع جهات واحد است، اقتضا نمی‌کند مگر واحد را، چه اگر ذات واحد دو چیز مختلف را اقتضا کند، وحدانیت خداوند نقض می‌شود. ابن سینا رساله‌ای کوتاه به زبان فارسی با عنوان «رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات» تصنیف کرده است که در آن به شرح و تبیین نظریه سلسله عقول و افلاک در فلسفه اسلامی می‌پردازد. وی در این رساله می‌گوید:

پس معلوم شد که اول چیزی که از وجود حق به وی پیوست، عقل است و از امر

حقّ تعالی صادر شد بی هیچ واسطه ... و از این اوّلیت پیغمبر صلوات الله علیه و آله و سلّم خیر داد و فرمود که: "اول ما خلق الله العقل" و مراد ازین عقل، عقل کل است و عالم وی عالم ملائکه علمیه مجرد است ... (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۱۲-۱۳).

چنانکه گفته شد، مبنای دیدگاه‌های هستی‌شناسی عرفا تا قرن هفتم هجری و پیش از ظهور مکتب عرفانی ابن عربی، بر اساس نظریه و سائط شکل گرفته است. درباره جایگاه این نظریه در اندیشه و نظام معرفتی مولانا، باید گفت مولوی به عنوان یک عارف و با توجه به شیوه تعلیمی وی، هیچ‌گاه به‌طور واضح و مشخص به تبیین و توضیح این نظریه پرداخته است، اما اشارات وی در برخی از ابیات مثنوی، نشان‌دهنده آن است که زیربنای فکری مولانا در حوزه مباحث هستی‌شناسی، مبتنی بر نظریه و سائط بوده است. این پژوهش بر آن است تا با بررسی دیدگاه‌های مولوی درباره سیر مراتب هستی و مقایسه آن با آراء فلاسفه پیش از او، ضمن تبیین نوع نگاه مولانا به عنوان یک عارف به جهان هستی، زوایای پنهان بینش عرفانی مولانا را نیز آشکار می‌نماید.

۲. شرح و بیان مسأله پژوهش

به‌طورکلی عرفای پیش از قرن هفتم هجری، که ما از آنها با عنوان عرفای سنت اول عرفانی یاد می‌کنیم، به مباحث هستی‌شناسی کمتر توجه نشان داده‌اند و گاه اشارات مختصر و موجزی درباره این موضوع در آثارشان به چشم می‌خورد. دلیل این امر را می‌توان در نوع مشی و سلوک عرفا در این دوره از تاریخ تطوّر عرفان اسلامی جست‌وجو کرد. در همه مشربها و مکاتب عرفانی «معرفت و شناخت خداوند» مقصد اصلی سیر و سلوک محسوب می‌شود. در حقیقت عارف از طریق سلوک الی الله سیر استکمالی خود را برای دست‌یافتن به معرفت‌الله طی می‌کند. البته تفسیر معرفت در نزد عرفای سنت اول و دوم تا حدودی با یکدیگر تفاوت دارد:

در سنت اول عرفانی [از آغاز تصوف تا قرن هفتم هجری] مبنای معرفت دو رکن است: یکی خداوند و دیگری انسان ... در سنت دوم عرفانی [از سده هفتم تا دهم هجری] تفسیری متفاوت از کمال و معرفت به دست داده می‌شود. در این سنت معرفت بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۴-۷۵).



بنابراین توجه به رکن هستی‌شناسی در نظام معرفتی عرفا، مرز میان مبانی عرفانی سنت اول و دوم عرفانی را مشخص می‌کند.

یافته‌های حاصل از مطالعه و پژوهش در آثار منظوم و مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مشخص می‌کند که بیش عرفانی مولوی متکی بر دو رکن انسان‌شناسی و خداشناسی است. بسامد مباحث هستی‌شناسی در آثار این عارف، در قیاس با موضوعات مرتبط با انسان‌شناسی و خداشناسی بسیار اندک است؛ چنانکه مولوی تنها دوبار، ابیاتی از دفتر اول مثنوی و عبارتی کوتاه از فیه ما فیه، درباره سیر مراتب هستی سخن می‌گوید. البته ایجاز کلام مولوی درباره هستی و مراتب آن، به معنای ناآشنایی او با آراء حکمای پیش از خود نیست. اشارات عالمانه و حکیمانه مولانا به برخی از دقیق مباحث هستی‌شناسی که در این مقاله نیز بدان اشاره می‌شود، نشان‌دهنده وسعت علم و آگاهی این عارف بنام با تعالیم حکمی و فلسفی است. همچنین نوع نگاه مولانا به مباحث هستی‌شناسی متفاوت از دیدگاه‌های هستی‌شناسانه فلاسفه و متکلمین است؛ مولانا به عنوان یک عارف از ورود به جزئیات مباحث هستی‌شناسی پرهیز کرده و گاه ممکن است این مباحث را با مباحث معرفت‌شناسی نیز همراه کند. این پژوهش، با تحلیل و بررسی دیدگاه‌های برجسته‌ترین عارف سنت اول عرفانی درباره سیر مراتب هستی، علاوه بر تبیین جایگاه این موضوع در اندیشه و آثار مولانا، زمینه فهم وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های عرفا با آراء فلاسفه و متکلمین را در حوزه مباحث هستی-شناسی فراهم می‌کند.

۳. پیشینه تحقیق

در زمینه سیر مراتب هستی یا بررسی عوالم وجود در اندیشه و نظام معرفتی مولانا به صورت مستقل، پژوهشی انجام نشده است؛ البته مقاله‌ای با عنوان «مثال و خیال در اندیشه مولوی» در مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا چاپ شده است که نویسنده مقاله، زهرا رجبی به تحلیل و بررسی رابطه حس خیال با عالم مثال (عالم نفس) از منظر مولوی می‌پردازد. هرچند این مقاله مطالب در خور توجهی درباره موضوع خیال در مثنوی ارائه می‌دهد، اما نویسنده در این مقاله می‌کوشد عالم خیال مولوی را با عالم مثال سهروردی و ابن عربی یکی دانسته و حتی منطبق با مشرب عرفانی ابن عربی، از اصطلاحاتی چون خیال منفصل و خیال متصل برای تحلیل دیدگاه‌های مولوی بهره

می‌برد که این مسئله تأمل و تعمق بیشتری را طلب می‌کند؛ اولاً مولانا هیچ‌گاه اصطلاح عالم مثال را در آثار خویش به کار نبرده است. ثانیاً دیدگاه‌های هستی‌شناسی مولوی، همانگونه که در مقدمه نیز بیان شد، بیشتر تحت‌تأثیر حکمت مشاء و آراء ابن سینا به خصوص نظریهٔ وسائط قرار داشته است، و از این نظر با دیدگاه‌های هستی‌شناسی حکیمانی چون سهروردی و ابن عربی تفاوت اساسی دارد.

«هستی‌شناسی مولانا» عنوان مقالهٔ دیگری است که در مجلهٔ پژوهشنامهٔ ادیان به قلم حبیب بشیرپور به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله هستی‌شناسی مولانا را از منظر تجلی‌خداوند در تمام اجزای آفرینش تبیین و تحلیل می‌کند. تحقیق حاضر هم از جهت موضوع و محتوا و هم از حیث روش، با مقالهٔ مذکور متفاوت است.

۴. تقسیم عوالم وجود از منظر حکما و عرفای پیش از مولانا

تقسیم عوالم وجود از منظر حکما و عرفا، از جمله مباحث هستی‌شناسی است که از قرون اولیهٔ اسلامی، در متون حکمی و در برخی از متون عرفانی بازتاب یافته است. در میان اهل حکمت، ابن سینا از نخستین کسانی است که به این مقوله توجه کرده و تقسیماتی دربارهٔ سیر مراتب آفرینش در آثار خود ارائه می‌دهد؛ وی در نمط هفتم اشارات، مراتب هستی را به دو دستهٔ کلی «مراتب بدء» و «مراتب عود» تقسیم می‌کند که شامل مراتب پیش از آغاز خلقت ماده و مراتب پس از خلقت ماده است. البته ابن سینا تصریح می‌کند که تقسیم مراتب هستی بعد از مبدأ اول که همان مرتبهٔ ذات الهی است، آغاز می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ه.ق: ۲۶۴). به اعتقاد ابن سینا مراتب بدء مشتمل بر چهار مرتبه است: مرتبهٔ عقول، مرتبهٔ نفوس سماویة ناطقه، مرتبهٔ صور و مرتبهٔ هیولیات (همان: ۲۶۵). از نظر ابن فیلسوف مشائی، مراتب بدء با مرتبهٔ هیولیات به پایان می‌رسد و پس از آن مراتب عود که مربوط به عالم ماده است آغاز می‌گردد. ابن سینا برای عالم ماده پنج مرتبه در نظر می‌گیرد که شامل: ۱- مرتبهٔ اجسام نوعیه ۲- مرتبهٔ صور حادثه ۳- مرتبهٔ نفوس نباتی ۴- مرتبهٔ نفوس حیوانی ۵- مرتبهٔ نفوس ناطقهٔ مجردة انسانی^۲ (همان: ۲۶۵). ابن سینا آخرین مرتبه از مراتب وجود، یعنی مرتبهٔ نفوس ناطقهٔ انسانی، را «مرتبهٔ عقل مستفاد» می‌نامد و آن را مشتمل بر جمیع صور موجودات قلمداد می‌کند: «... مرتبهٔ النفوس الناطقه المجردة الانسانية، والمرتبة الاخيره هي مرتبه العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات (... مرتبه



نفوس ناطقه مجردة انسانی همان مرتبه عقل مستفاد است و شامل همه صور موجودات می‌شود.» (همان: ۲۶۵).

حکیم عارف، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۵۸۷ ه.ق) در آثار خویش به تفصیل درباره عوالم وجود سخن گفته است. وی تقسیمات متنوعی برای سیر مراتب هستی ارائه می‌دهد؛ از جمله در کتاب «حکمت الاشراف» که جهان هستی را مشتمل بر چهار عالم بیان می‌کند: «در جهان هستی چهار عالم بود، نخست عالم انوار قاهره و دوم عالم انوار مدبره و سوم عالم برزخیان و عالم صور معلقه ظلمانیه» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۳۶۷). عالم عقل یا عالم جبروت، عالم نفس یا ملکوت کوچک و عالم جرم یا عالم ملک، تقسیم سه‌گانه مراتب عالم است که سهروردی در رساله پرتونامه بدان اشاره می‌کند (ر.ک سهروردی، ۱۳۵۶: ۶۵). همچنین سهروردی با توجه به آیات قرآن، تقسیمات دوگانه‌ای برای عوالم وجود در نظر می‌گیرد: ۱- عالم محسوس در برابر عالم معقول براساس آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ» (الحاقه/آیه ۳۸-۳۹) ۲- عالم خلق در برابر عالم امر، براساس آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف/ آیه ۵۴) ۳- عالم شهادت در برابر عالم غیب، براساس آیه «فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (زمر/آیه ۴۶) (همان: ۱۶۲).

در میان عرفا نجم رازی قائل به دو عالم غیب و شهادت یا ملک و ملکوت است (نجم‌رازی، ۱۳۶۷: ۱۱۶-۱۱۷). بنابر اعتقاد عین‌القضات همدانی سیر مراتب هستی مشتمل بر عوالم جبروت، ملکوت و ملک است. وی در تفسیر آیه هفتم از سوره اعراف می‌گوید:

ای دوست از این آیت که "فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" چه فهم کرده‌ای؟ ملکوت، سایه و عکس جبروتست، و ملک سایه ملکوت ... ای دوست عالم ملک دیدی و عجایب آن؛ باش تا عالم ملکوت نیز بینی و عجایب آن. تو که عالم ملکوت ندیده باشی، از عالم الهی خود چه خبر داری؟! (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۴۰۶-۴۰۷)

۵. عوالم گوناگون در بینش عرفانی مولانا

براساس دیدگاه‌های هستی‌شناسانه مولوی، نظام هستی مترتب بر سه عالم است؛ اول: عالم عدم یا عالم غیب که مولوی با تعبیری چون عرصه دور پهنا، عرصه فراخ، صحرا

و غیره از آن یاد می‌کند. دوم: عالم خیال که به قول مولانا تنگ‌تر و محدودتر از عالم عدم است. سوم: عالم مادی یا عالم ملک که پایین‌ترین مرتبه هستی است و مولوی از آن با عنوان «جهان حس و رنگ» و یا «عالم محسوسات» یاد می‌کند. مولوی تنها دوبار، یکبار در ابیاتی از دفتر اول مثنوی و دیگر بار در عبارتی کوتاه از فیه ما فیه، درباره سیر مراتب هستی سخن می‌گوید: «عالم خیال نسبت به عالم مصورات و محسوسات فراخ است، زیرا جمله مصورات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالم که خیال از او، هست می‌شود تنگ است» (مولوی، ۱۳۹۳، ۱۵۶).

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(مولوی، ۱۳۶۴: ۱، ب، ۳۱۶۰-۳۱۶۳)

۵-۱ عالم عدم یا عالم غیب

مولانا در آثار خویش واژه عدم را در دو معنا به کار می‌برد: یکی عدم در برابر وجود به معنای نیستی محض و نابودی، دوم عدم به معنای مرتبه‌ای از مراتب آفرینش. عدم در معنای مرتبه‌ای از مراتب آفرینش، در نزد عرفای پیش از مولانا نیز سابقه داشته است. بهاء‌ولد درباره عدم به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی چنین می‌گوید:

باز وقتی که عاجز شدمی از ادراک الله همین عدم و سادگی و محو می‌دیدم گفتم
پس الله همین عدم و محو و سادگی است از آنک اینهمه از وی موجود می‌شود از
قدرت و علم و جمال و عشق، پس این عدم ساده حاوی و محیط است مر
محدثات را و قدیمست و محدثات در وی چو خاربنی است در دریا (بهاء‌الدین
ولد، ۱۳۵۲، ج ۱، ۲۳).

احمد غزالی نیز در «سوانح العشاق» درباره هبوط ارواح انسانی از عالم عدم می‌گوید: «روح چون از عدم به وجود آمد بر سرحد وجود، عشق منتظر موبک روح بود.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۷) عطار نیشابوری عدم را مرتبه‌ای از هستی می‌داند که وجود از آن نشأت می‌گیرد:

بگذر ز وجود و با عدم ساز	زیرا که عدم عدم به نام است
می‌دان به یقین که از عدم خاست	هرجا که وجود را نظام است



آری چو عدم وجودبخش است موجوداتش به جان غلام است
 (عطار، ۱۳۶۸، ص ۵۵)

بنابر دیدگاه مولانا عالم عدم، گنجینه صنع الهی است که در هر لحظه فیوض ربّانی از آن به سایر مراتب وجود افاضه می‌شود. ارتباط عالم عدم با عالم ماده، ارتباطی پیوسته و دائمی است، زیرا که فیض هستی مستمراً از آن عالم به عالم ماده و محدثات عطا می‌شود و حتی اگر برای یک لحظه این جریان گسسته شود، نظام هستی نابود می‌گردد. عرفا از این مطلب با عنوان قاعده «تجدّد وجود» یا «خلق جدید» یاد می‌کنند (ر.ک همایی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۱۶۴).

پس خزانه صنع حق باشد عدم که برآرد زو عطاها دم به دم
 مبدع آمد حق و مبدع آن بود که برآرد فرع بی اصل و سند
 (مولوی، ۱۳۶۴: ۵، ب ۳۶۷۹-۳۶۸۱)

۱-۱-۵ گستره عالم عدم

گستره عالم عدم یا عالم غیب در بینش عرفانی مولانا، هم عالم قبل الدنيا را در برمی‌گیرد و هم شامل عالم بعدالدنیا می‌شود. به دیگر سخن، موجودات پیش از آمدن به عالم ماده، در عالم عدم بوده‌اند و پس از طی کردن سیر استکمالی خویش در عالم ملک یا عالم ماده، مجدداً به سوی عالم عدم که سرای نیستی و وحدت است باز می‌گردند. این دیدگاه در سخنان بهاء‌ولد نیز بیان شده است:

و می‌بینم که آب عمر از دریای غیب می‌آید و هم به دریای غیب باز می‌رود
 همچنانک این معانی من از عدم بوجود می‌آید و از وجود به عدم می‌رود و از وجود تا به عدم یک گام بیش نمی‌بینم (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۵۲: ج ۱، ۱۰).

مولوی در ابیات زیر، اصطلاح عدم را به عنوان عالم پیش از عالم مادی به کار می‌برد. انسان، پیش از آمدن به این دنیا در آن عالم به سر می‌برد و با اراده الهی از عالم عدم به عالم ماده یا به قول مولانا به جهان حسن و رنگ آورده می‌شود:

در عدم افشوده بودی پای خویش که مرا که برکنند از جای خویش
 می‌نبینی صنع ربّانیت را که کشید او موی پیشانیت را
 تا کشیدت اندر این انواع حال که نبودت در گمان و در خیال
 (مولوی، ۱۳۶۴: ۱د، ب ۳۶۷۹ و ۳۶۸۱)

کاربرد عدم به عنوان عالم پس از عالم ماده، در دفتر سوم مثنوی در داستان «پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم» مشاهده می‌شود. آنجا که جبرئیل خطاب به حضرت مریم (ع) می‌گوید:

بانگ بر وی زد نمودار کرم
از وجودم می‌گریزی در عدم
که امین حضرتم از من مرم
در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بنه و بنگاه من در نیستی است
یکسواریه نقش من پیش سستی است
(همان: د ۳، ب ۱۴۳۵-۱۴۳۹)

مولوی همچنین در ابیات زیر، عدم را به عنوان عالم بعدالدنیا به کار می‌برد و از صورت کمال یافته عناصر عالم مادی در عالم عدم سخن می‌گوید:

... تا بدانی در عدم خورشیدهاست
در عدم هستی برادر چون بود؟
و آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست
ضد اندر ضد چون مکنون بود؟
یخرج الحی من المیت بدان
که عدم آمد امید عابدان
(همان: د ۵، ب ۱۰۱۷ - ۱۰۱۹)

مولانا در ابیات زیر عدم را به‌طور مشترک هم برای مبدأ (پیش از عالم ملک) و هم معاد (پس از عالم ملک) به کار می‌برد. در این ابیات مولوی عالم ماده را «جهان هست»، و عالم عدم را «جهان نیستی» می‌نامد و سالکان طریق حق را به سوی جهان نیستی فرا می‌خواند:

این جهان از بی جهت پیدا شده است
باز گرد از هست سوی نیستی
که ز بی جایی جهان را جا شده است
طالب ربی و ربانیستی
جای دخل است این عدم از وی مرم
کارگاه صنع حق چون نیستی است
جز معطل در جهان هست کیست؟
(همان: د ۲، ب ۶۸۴-۶۸۷)

۲-۱-۵ ویژگیهای عالم عدم

سخن گفتن درباره چگونگی هستی موجودات در عالم عدم دشوار است، اما واضح است که ویژگیهای عالم ماده از قبیل: ترکیب عناصر، وجود حواس ظاهری و باطنی، سخن گفتن به صورت ادای حروف و کلمات و غیره در آن عالم راه ندارد. بنابر دیدگاه مولوی، ذریه همه انسانها آن عالم را درک کرده‌اند و برطبق اراده الهی به عالم مادی تنزل نموده‌اند. در اینجا به برخی از ویژگیهای عالم عدم از دیدگاه مولوی اشاره می‌کنیم:

الف) عالم عدم یا عالم غیب، عالم وحدت است و کثرت و تعین در آن راه ندارد. عالم عدم، جهان بسیط است و ترکیب عناصر در آن وجود ندارد:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک‌گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
(همان: د، ب ۶۸۶-۶۸۹)	
چون نباشد روز و شب یا ماه و سال	کی بود سیری و پیری و ملال
در گلستان عدم چون بیخودی‌ست	مستی از سغراق لطف ایزدی‌ست
(همان: د، ب ۲۹۴۰-۲۹۴۲)	

ب) عالم غیب محدود به هیچ حدی نیست و از این‌رو مولانا از استعاراتی چون صحرا یا عرصه فراخ (۱۷، د، ب ۳۱۸۲-۳۱۸۳) و «جایی که در و دیوار ندارد» برای نشان دادن نامحدود بودن آن عالم بهره می‌گیرد:

این جهان خود حبس جانهای شماست	خود روید آن سو که صحرای شماست
این جهان محدود و آن خود بی‌حدست	نقش و صورت پیش آن معنی سدست
(همان: د، ب ۵۲۶-۵۲۵)	

ج) تنزل از عالم عدم به عالم ماده بدون اختیار مخلوقات واقع می‌شود:

در عدم افشوده بودی پای خویش	که مرا که برکند از جای خویش
می‌نبینی صنع ربانیت را	که کشید او موی پیشانیت را
تا کشیدت اندر این انواع حال	که نبودت در گمان و در خیال
(همان: د، ب ۳۶۷۹-۳۶۸۱)	

د) مولانا براساس باور قرآنی خویش معتقد است در عالم عدم نوعی تکلم و گفت-وگو وجود دارد متنها تکلمی بی‌حرف و صوت؛ از نظر مولانا اگرچه سخن گفتن به شکل مرسوم عالم مادی در عالم عدم ظهور و بروز ندارد، لیکن پذیرش امر حضرت حق و قرارگرفتن در زمره مخلوقات، در حقیقت بلی گفتن به ندای الهی و متعهد شدن به پیمان نامه‌الست است:

گر نمی آید بلی زیشان ولی	آمدنشان از عدم باشد بلی
(همان: د، ب ۲۱۱۰-۲۱۱۱)	
ما نبودیم و تقاضامان نبود	لطف تو ناگفته ما می‌شنود
(همان: د، ب ۶۱۰)	

مولوی در فیه ما فیه از عالم عدم با نام «عالم بی حرف و صوت» یاد می‌کند. عالمی که انبیا در آن با خداوند تکلم می‌کنند، اما عقول جزوی بشری از ادراک این واقعه عاجزند:

در آن عالم گفت است، بی حرف و صوت که وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (نساء/۱۶۴) حَقَّ تَعَالَى بِأَنَّ مُوسَى سَخَنَ كَقَوْلِكَ، آخِرُ بِأَنَّ حَرْفَ وَ صَوْتِ نَكَلَّمَ، بِأَنَّ كَامَ وَ زَبَانَ نَكَلَّمَ زَيْرًا حَرْفَ رَا كَامَ وَ لَبَّ مِي بَايْدُ تَا حَرْفَ ظَاهِرٌ شُود. حَقَّ - تَعَالَى وَ تَقَدَّسَ - أَوْ مَنَزَّهُ اسْتِ از لَبِّ وَ دِهَان. پَسِ انْبِيَا رَا دَرِ عَالَمِ بِي حَرْفِ وَ صَوْتِ، كَقَوْلِكَ وَ شُنُودِ اسْتِ بِأَنَّ حَقَّ كِهْ أَوْهَامِ انْبِيَا عَقُولِ جَزْوِي بِيهِ أَنْ نَرَسِدُ وَ نَتَوَانِدُ بِبِي بَرْدِن. أَمَّا انْبِيَا از عَالَمِ بِي حَرْفِ دَرِ عَالَمِ حَرْفِ دَرْمِي آيِنْدُ وَ طِفْلٌ مِي شُونْدُ بَرَايِ انْبِيَا طِفْلَانِ كِهْ بُعِثْتُ مَعْلَمًا (مولوی، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

هـ) عدم به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی، محکوم حکم رب العالمین است:
آن عدم او را هماره بنده است کارکن دیوا سلیمان زنده است
خویش را بین چون همی لرزی ز بیم مر عدم را نیز لرزان دان مقیم
(همان: ۱۵، ب ۳۶۸۲-۳۶۸۴)

۵-۲ عالم خیال

مولوی واژه خیال^۳ را در آثار خویش در دو معنا به کار می‌گیرد؛ نخست در معنای یکی از قوای ادراک انسان که از جمله پنج حس باطنی است. از دیدگاه مولانا آدمی را پنج حس برون است و پنج حس درون.

پنج حسّی از برون میسور او پنج حسّی از درون مأمور او

(همان: ۱۵، ب ۳۵۷۶)

پنج حس ظاهر و پنج اندرون ده صف اند اندر قیام الصّافون

(همان: ۴۵، ب ۲۰۲۲)

حکما و فلاسفه پنج حس درون را شامل حس مشترک، خیال، وهم، متفکره و حافظه بیان می‌کنند:

و اما حواس باطن نیز پنج است: اولش حس مشترک است، او قوتی است که جمله محسوسات پیش او جمع شوند ... دوم خیال است و آن خزینه حس مشترک است که درو جمله صورتها بماند ... سوم وهم است و آن قوتی است که حکم کند بر محسوسات به چیزهای نامحسوس ... چهارم متخیله است و آن قوتی است که

ترکیب و تفصیل صور و احکام کند ... و این را چون عقل استعمال کند متفکره خوانند پنجم حافظه است و آن قوتی است در تجویف آخر دماغ و او خزانه وهم است (سهروردی، ۱۳۵۶: ج ۳، ۲۹ - ۳۰).

خیال در این معنی یکی از ابزارهای شناخت و کسب معرفت به حساب می‌آید؛ افلاطون از جمله حکمایی است که قوه خیال را ابزاری برای شناخت امور محسوس قلمداد می‌کند و پایین‌ترین درجه معرفت را متعلق به خیال می‌داند^۴ (افلاطون، ۱۳۵۵: ۵۰۹).

ویژگی اصلی که مولوی برای خیال و ادراک خیالی در نظر می‌گیرد، «هست و نیست» بودن آن است. در داستان پادشاه و کنیزک، هنگامی که طیب الهی از دور برای پادشاه نمودار می‌شود، او را اینگونه توصیف می‌کند:

می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست مانند خیال
(مولوی، ۱۳۶۴: ۱۵، ۶۹)

انتخاب صفت «هست و نیست» برای قوه خیال از سوی مولانا، بسیار عالمانه و حاکی از آشنایی این عارف بزرگ با متون حکمی است. شاخص اصلی ادراک خیالی که در تعاریف حکمایی چون ابن سینا و شیخ شهاب‌الدین سهروردی مطرح می‌شود، آن است که انسان از طریق قوه خیال می‌تواند همه آنچه را که با ادراک حسی در می‌یابد در ذهن خود حاضر گرداند آلا اینکه در ادراک خیالی ماده و جسمانیت وجود ندارد. به عبارت دیگر ادراک خیالی امری ذهنی و غیرملموس است در برابر ادراک حسی که عینی و ملموس است. سهروردی معتقد است انسان از طریق قوه خیال قادر به ادراک هرآن چیزی است که با حواس ظاهری از قبیل لمس، ذوق، شم، سمع و بصر در می‌یابد، با این تفاوت که در ادراک خیالی ماده وجود ندارد که سهروردی از آن، تعبیر به «شکل» می‌کند: «... اما خیال هیچ شکل نیست درو از بهر آنکه تو تخیل می‌کنی ملموسات و مبصرات را و مذوقات را، و دلالت می‌کند بر آنکه صورتهای جمله محسوسات درو نماید» (سهروردی، ۱۳۵۶: ج ۳، ص ۱۳۰).

بنابراین صفت هست و نیست، که مولانا برای خیال در نظر می‌گیرد، منطبق با آراء حکما درباره این قوه باطنی است؛ ادراک خیالی به یک اعتبار هست، چون انسان می‌تواند به وسیله آن اموری را ببیند یا بشنود چنان که مثلاً می‌تواند تصویر یک کوه را در ذهن حاضر گرداند و از جهت دیگر نیست، زیرا تصویر خیالی وجود خارجی، عینی

و مادی ندارد. مولانا با تکیه بر این صفت از قوه خیال، دایره معنایی این واژه را گسترش می‌دهد. از نظر مولانا هر امر فرعی و غیر اصیلی که انسانها به دلیل فهم ناقص خود آن را اصل می‌پندارند، از مقوله خیال است:

نیست‌وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان
(مولوی، ۱۳۶۴: ۱د، ب ۷۰-۷۱)

تقابل عالم محسوسات در برابر عالم عدم در سخنان مولوی، تقابل خیال در برابر حقیقت است. عالم ماده، نیست‌هست‌نمایی است که جلوه‌ها و مظاهر محسوس اما زودگذر و فانی‌اش، انسانهای ساده‌اندیش را فریب می‌دهد:

عالم بر خیال قایم است. و این عالم را حقیقت می‌گویی، جهت آنکه در نظر می‌آید و محسوس است و آن معانی را که این عالم فرع آن است خیال می‌گویی، کار به عکس است. خیال خود، این عالم است که آن معنی صد چو این پدید آورد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالم نو پدید آورد و او کهن نگردد. منزّه است از نوری و کهنی (مولوی، ۱۳۹۳، ص ۹۸).

انسان با ادراک حسّی خویش عالم ماده یا جهان حسّ و رنگ را درمی‌یابد اما این عالم در برابر عالم عدم، اصالت و اعتبار ندارد. مولوی برای اثبات این مطلب به روش اهل منطق، از استدلالهای تمثیلی بهره می‌جوید. وی تمثیل خاک و باد و تمثیل کف و آب دریا را درباره این موضوع مطرح می‌کند. خاک در اثر وزش باد در هوا معلق می‌شود. خاک آشکار اما باد پنهان است. هدف مولوی از بیان این تمثیل، نقض اعتبار و اصالت ادراکات حسّی بشری است؛ چه بسا اموری که در حیطه ادراک حسّی قرار نمی‌گیرند و از دید ظاهری ما پنهان هستند اما به تعبیر مولانا مغز و اصل‌اند. عالم عدم از آن جهت که از دیده‌ها پنهان است جهان غیب نامیده می‌شود لیکن در میان تمام عوالم وجود، اصالت و اعتبار با عالم عدم است:

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست پس پنهان شده
خاک بر باد است و بازی می‌کند کژنمایی پرده سازی می‌کند
اینکه برکار است بیکار است و پوست وآنکه پنهان است مغز و اصل اوست
(همان: ۲د، ب ۱۲۷۵-۱۲۷۷)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم



بحر را پوشید و کف کرد آشکار
چون مناره خاک پیچان در هوا
... لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
این عدم را چون نشاند اندر نظر
باد را پوشید و بنمودت غبار
خاک از خود چون برآید بر غلا؟
چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
چون نهان کرد آن حقیقت از بصر؟
(همان: ۵، ۱۰۲۶-۱۰۳۶)

دومین معنایی که مولانا برای واژه خیال در آثار خویش مطرح می‌کند، خیال در معنای عالم خیال و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی است. سخن گفتن در باب عالم خیال از دیدگاه مولانا، به دلیل اشارات مختصر و موجز وی درباره این مقوله، چندان ساده نیست. شاید دلیل این امر آن باشد که مولوی به عنوان یک عارف، قصد ورود به جزئیات مباحث هستی‌شناسی که مربوط به حوزه فلسفه می‌شود را نداشته است. آنچه می‌توان با قطعیت درباره دیدگاه مولانا در باب عالم خیال اظهار کرد آن است که: الف) از نظر مولانا عالم خیال مرتبه‌ای است مادون عالم غیب یا عدم، و ماورای عالم ماده؛ به عبارت دیگر عالم خیال، برزخی است میان عالم امر و عالم خلق. ب) عالم خیال از مرتبه عدم یا عالم غیب، هست می‌شود. ج) هر چیزی که برای انسانها در عالم ماده مصور می‌شود از خواب و رؤیا تا واقعات و مشاهدات از عالم خیال نشأت می‌گیرد: «عالم خیال نسبت به عالم مصورات و محسوسات فراخ است، زیرا جمله مصورات از خیال می‌زاید و عالم خیال نسبت به آن عالم که خیال از او هست می‌شود تنگ است» (مولوی، ۱۳۹۳: ۱۵۶). همانگونه که در ابتدای مقاله گفته شد، مولانا در مثنوی تنها یکبار، به سیر مراتب هستی اشاره می‌کند؛ در این ابیات عالی‌ترین مرتبه وجود، عالم عدم است که مولانا تعبیر «عرضه با گشاد و با فضا» را درباره آن به کار می‌برد. عالم خیال در مرتبه بعد، و در پایین‌ترین مرتبه عالم هست یا همان جهان محسوس قرار دارد (رک مولوی، ۱۳۶۴، ۱، ب، ۳۱۶۰-۳۱۶۳).

۵-۳ عالم مادی یا عالم محسوسات:

نازل‌ترین و پست‌ترین عوالم وجود، عالم ماده یا عالم محسوسات است که مولوی به پیروی از آیات قرآن، این عالم را دنیا می‌نامد. در اینجا به بررسی و تحلیل برخی از مهمترین شاخصهای عالم مادی از دیدگاه مولانا می‌پردازیم.

۵-۳-۱ عالم ماده، عالم کثرت و تضاد

ماهیت عالم ماده بر تكثر و تضاد است؛ برخلاف عالم عدم که عالم وحدت و یکرنگی

است. براساس نظریهٔ وسائط، عالم ماده پس از مراتب عقول عشره قرار دارد که کدورت بر آن غالب است. عقل دهم یا عقل فعال، طبایع چهارگانه را به وجود می‌آورد و طبایع چهارگانه، عناصراربعه را پدید می‌آوردند. ابن سینا بین افلاک نهگانه و مراتب عقول عشره ارتباط برقرار می‌کند و عالم ماده را عالم تحت فلک قمر می‌نامد. از نظر ابن سینا فلک الافلاک که فلک نهم است، بیشترین میزان تجرد را دارد؛ هرچقدر به سمت افلاک پایین‌تر حرکت کنیم میزان تجرد یا به قول ابن سینا درجهٔ «صفو» کمتر و در مقابل، میزان کدورت بیشتر می‌گردد. در نهایت پس از فلک قمر، عالم ماده یا جهان کثرت قرار دارد که کدورت محض است و هیچ‌گونه تجردی ندارد:

فلک اوّل که فلک قمر است، و هرچه عالی‌تر، صفو آن زیرین‌تر و آنکه زیرین‌تر، کدر آن عالی‌تر. و چون از فلک قمر درگذشت، مادتی که مانده بود هرچه صفا بود بیرون آمده بود و کدورت و کثافت بر وی غالب شده بود چنانکه صلاحیت قبول صورت فلکی نداشت ... پس در زیر فلک قمر بماند و طبیعت مقتدر به وی شد (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۲۳-۲۴).

دیدگاه مولوی دربارهٔ تکرر و تضاد در عالم ماده منطبق با نظرات حکمایی چون ابن سینا است. وی معتقد است تضاد و تنازع در تمام اجزای عالم ماده وجود دارد زیرا قوام این عالم به وجود عناصر چهارگانه‌ای است که هریک مخالف و ضد دیگری است:

این جهان جنگ است کل چون بنگری	ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	و آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلیشان بین اندر رکون

(مولوی، ۱۳۶۴، د، ۶، ب ۳۶-۳۸)

این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی است	که بدیشان سقف دنیا مستوی است
هر ستونی اشکننده آن دگر	استن آب اشکننده آن شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم ما جنگیم از ضرّ و سود

(همان، ۶، ب ۴۷-۵۰)

مولانا تعبیر استعاری «خم صدرنگ» را برای جهان کثرت برمی‌گزیند. رهایی از این خم و بازگشت به «خم یک رنگ» جهان وحدت یا عالم عدم، آرزوی همیشگی این عارف دلسوخته است:

تا خم یک‌رنگی عیسی ما بشکند نرخ خم صدرنگ را



کآن جهان همچون نمکسار آمده است هرچه آنجا رفت بی‌تلوین شده است
(همان، د، ۶، ب ۱۸۵۵-۱۸۵۶)

مولوی این نکته را نیز متذکر می‌شود که تکثر و تضاد عالم مادی منافاتی با وحدت ذات و عمل پروردگار ندارد. وی در دفتر ششم مثنوی، در خلال قصه «صوفی و قاضی» به این شبهه پاسخ می‌دهد. مولانا ابتدا از زبان صوفی این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه این همه مظاهر متکثر و متنوع از خداوند واحد پدید می‌آید؟

گفت صوفی چون ز یک کان است زر	این چرا نفع است و آن دیگر ضرر؟
چونکه جمله از یکی دست آمده	این چرا هشیار و آن مست آمده؟
چون ز یک دریاست این جوها روان	این چرا نوش است و آن زهر دمان؟
چون همه انوار از شمس بقاست	صبح صادق صبح کاذب از چه خاست؟
... چونکه دارالضرب را سلطان خداست	نقد را چون ضرب خوب و نارواست؟

(همان: د، ۶، ب ۱۶۰۴-۱۶۰۹)

پرسشهای به ظاهر ساده‌ای که مولانا در این حکایت از زبان صوفی بیان می‌کند در حقیقت طرح یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی یعنی بحث چگونگی صدور کثرت از وحدت است. نظریه و سائط در فلسفه اسلامی در پاسخ به این پرسش شکل گرفت. اساس روش تعلیمی مولانا در مثنوی، بیان ساده و قابل فهم مباحث، برای عموم مخاطبین است. ارائه مطالب پیچیده فلسفی، کلامی و حتی عرفانی در قالب داستان و همچنین بهره جستن از ابزارهای بیانی چون: تمثیل و تشبیه بخصوص تشبیهات معقول به محسوس، از جمله راهکارهای مولوی برای سهولت فهم دقایق و نکات ناب و پیچیده علمی است. پاسخ پرسشهای صوفی در این حکایت از زبان قاضی بیان می‌شود. قاضی با استفاده از یک تمثیل، شبهه صوفی را اینگونه پاسخ می‌دهد:

گفت قاضی صوفیا خیره مشو	یک مثالی در بیان این شنو
همچنانکه بی‌قراری عاشقان	حاصل آمد از قرار دلستان
او چو گه در ناز ثابت آمده	عاشقان چون برگها لرزان شده
این همه چون و چگونه چون ز بد	بر سر دریای بی‌چون می‌طید
ضد و نداشت نیست در ذات و عمل	ز آن بپوشیدند هستی‌ها حلال

(همان: د، ۶، ب ۱۶۱۳-۱۶۱۸)

همانگونه که از این ابیات برمی‌آید، مولوی در پاسخ به این پرسش، از ورود به مباحث

فلسفی اجتناب می‌کند و صرفاً با ذکر یک تمثیل عارفانه، چگونگی پیوند جهان کثرت با عالم وحدت یا مظاهر متکثر با خداوند واحد را تبیین می‌کند. مولانا در این تمثیل، ذهن مخاطبانش را به موضوع عشق و جلوه‌های متضاد آن در عاشق و معشوق معطوف می‌دارد؛ با وجود آنکه عشق، حقیقتی واحد است اما مظاهر آن در عاشق و معشوق متفاوت است. جلوه عشق در عاشق، نیاز و بی‌قراری و آشفته‌گی است در حالی که نمود آن در معشوق همه‌ناز است و قرار و کبریا. پس همچنانکه حقیقت واحدی چون عشق، می‌تواند مظاهر متکثر و متضاد داشته باشد، تکثر و تضاد عالم مادی نیز منافاتی با وحدت ذات و عمل پروردگار ندارد.

۲-۳-۵ نظام اسباب در عالم ملک

مولوی در دفتر چهارم و پنجم مثنوی، درباره نظام اسباب در عالم ملک مطالبی را مطرح می‌کند. وی در دفتر چهارم ضمن بیان معجزه عصای موسی (ع) به حکمت وجود اسباب در این دنیا از زبان حضرت حق اشاره می‌کند؛ اینکه وجود سلسله علت و معلول در عالم ماده، نه برای آن است که خداوند بدان نیازی دارد بلکه از آن روست تا وسیله امتحانی باشد برای انسانها؛ عوام، گرفتار حجاب اسباب می‌گردند و از مسبب الاسباب غفلت می‌ورزند اما خواص، که صاحب دیده سبب‌سوز و ادراک بصیر هستند، هرگز اسیر این وسایط نشده و در ورای این اسباب و علتها، دست قهار حق را مشاهده می‌کنند:

هین بجنبان آن عصا تا خاکها	وا دهد هرچه ملخ کردش فنا
و آن ملخها در زمان گردد سیاه	تا ببیند خلق تبدیل فنا
که سببها نیست حاجت مر مرا	آن سبب بهر حجاب است و غطا
تا طبیعی خویش بر دارو زند	تا منجم رو به استاره کند
تا منافق از حریصی بامداد	سوی بازار آید از بیم کساد

(همان: ۴د، ب ۳۵۹۸-۳۶۰۲)

اگرچه اراده حضرت حق، بر آن است که عالم ماده مبتنی بر نظام اسباب باشد، لیکن هرگاه مشیت او اقتضا کند این سنت نقض می‌شود؛ زیرا قدرت و اراده خداوند متعال مافوق نظام اسباب است. بهترین نمونه خرق اسباب در عالم ماده، معجزات انبیاست:

ستی بنهاد و اسباب و طرق	طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود



... هرچه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سببها برود
 لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طالبی جستن مراد
 (همان: د ۵، ب ۱۵۳۹-۱۵۴۹)

مولوی سالکان طریق حق را به داشتن «دیده سبب سوراخ کن» سفارش می‌کند و آنان را از گرفتار شدن در حجاب اسباب برحذر می‌دارد، زیرا از نظر وی اسباب و وسایط جز خیالاتی که انسان را چندگاهی از حقیقت دور می‌کند، چیز دیگری نیست:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را برکند از بیخ و بن
 تا مسبب بیند اندر لا مکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان
 از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر
 جز خیالاتی منعقد بر شاه راه تا بماند دور غفلت چندگاه
 (همان: د ۵، ب ۱۵۵۲-۱۵۵۵)

اولیاء خدا با وجود آنکه می‌دانند نظام اسباب بر این عالم حاکم است، اما در عین حال به اسباب واقعی نمی‌نهند و تمام عنایتشان به مسبب‌الاسباب است. تفاوت اولیا و غیراولیا در مشاهده نظام اسباب در آن است که غیراولیا از طریق اسباب به وجود مسبب‌الاسباب پی می‌برند، اما اولیا فقط قدرت حق را می‌بینند و از شدت استغراق در صفات رب، پروای اسباب ندارند: «همه اسباب همچون قلمی است در دست قدرت حق. محرک و محرر حق است، تا او نخواهد قلم نجند» (مولوی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵).

۳-۳-۵ تشبیه دنیا به خواب

مولوی با استناد به حدیث نبوی «الناس نيام و إذا ماتوا انتبهوا» (مردم در خواب‌اند و چون بمی‌روند، بیدار شوند) بر این باور است که عالم ماده و هر واقعه‌ای که در آن حادث می‌شود، فاقد اعتبار و اصالت است؛ به عبارت دیگر همچنانکه عالم خواب در برابر عالم بیداری از حجیت و اعتبار برخوردار نیست، عالم ملک نیز در برابر عالم ملکوت اصالتی ندارد. نکته در خور توجه آن است که مولانا مقوله خواب در این عالم را «خواب دوم» قلمداد می‌کند که این مطلب دقیقاً مشابه با نظر ابن عربی در فص یوسفیه است؛ با این تفاوت که مولانا اصطلاح «خواب دوم» را مطرح می‌کند اما ابن عربی اصطلاح «خواب در خواب» را برمی‌گزیند.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا. وَ كُلُّ مَا يُرَى فِي حَالِ النَّوْمِ فَهُوَ مِنْ ذَلِكَ الْقَبِيلِ وَ إِنِ اخْتَلَفَتِ الْأَحْوَالُ ... بَلْ عَمْرَهُ كَلَّهُ فِي

الدُّنْيَا بَتَلِكِ الْمَثَابَةِ: إِنَّمَا هُوَ مَنَامٌ فِي مَنَامٍ.» «پیغمبر (ص) فرمود: «مردم در خواب‌اند و چون بمیرند بیدار شوند. پس هرچه در حالت خواب دیده شود نیز به رغم اختلاف حالات از این قبیل خواهد بود ... بلکه همه عمر پیغمبر (ص) در این دنیا بر همین منوال بود، یعنی خواب در خواب بود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۹).

استاد موحد در شرح این بخش از فصوص‌الحکم می‌گوید:

این حدیث [النَّاسُ نِيَامٌ...] که دست‌مایه بحث ابن عربی در فصّ یوسف است سراسر زندگی را، چه خواب و چه بیداری، به منزله خوابی دراز تلقی می‌کند. خوابی که می‌بینیم خواب در خواب است. و حکایت آن آدمی است که خواب می‌بیند که خوابی دیده و خوابی را که دیده است در همان عالم خواب برای خفتگانی چون خود گزارش می‌کند (موحد، ۱۳۸۵، ص ۴۴۶).

مولوی در دفتر سوم، پس از بیان عمل فرعون در قطع کردن دست و پای ساحران به این مطلب اشاره کرده است:

این جهان خواب است اندر ظن مه ایست	گر رود در خواب دستی باک نیست
گر به خواب اندر سرت ببرید گاز	هم سرت برجاست و هم عمرت دراز
... این جهان را که به صورت قائم است	گفت پیغمبر که حلم نائم است
روز در خوابی مگو کین خواب نیست	سایه فرع اصل جز مهتاب نیست
خواب و بیداریت آن دان ای عضد	که ببیند خفته کو در خواب شد
او گمان برده که این دم خفته‌ام	بی خبر ز آن کوست در خواب دوم
	(همان: د ۳، ب ۱۷۳۳-۱۷۲۵)

مولوی در تشبیه دنیا به خواب در فیه ما فیه نیز می‌گوید: «همچنین احوال عالم را که گفتیم خوابی است که الدُّنْيَا كَحَلْمِ النَّائِمِ؛ تعبیرش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند. آن را معبر الهی تعبیر کند، زیرا بر او همه مکشوف است» (مولوی، ۱۳۹۳، ص ۸۲).

۶. نتیجه‌گیری

بر طبق دیدگاه‌های هستی‌شناسانه مولوی، نظام هستی مترتب بر سه عالم است؛ اول: عالم عدم یا عالم غیب که مولوی با تعابیری چون عرصه دور پهنا، عرصه فراخ، صحرا و غیره از آن یاد می‌کند. دوم: عالم خیال که به قول مولانا تنگ‌تر و محدودتر از عالم عدم است. سوم: عالم مادی یا عالم ملک که پایین‌ترین مرتبه هستی است و مولوی به



پی‌نوشتها

پیروی از آیات قرآن آن را دنیا می‌نامد. گستره عالم عدم یا عالم غیب در بینش عرفانی مولانا هم عالم قبل‌الدنیا را در برمی‌گیرد و هم شامل عالم بعدالدنیا می‌شود. به عبارت دیگر موجودات پیش از آمدن به عالم ماده، در عالم عدم بوده‌اند و پس از طی کردن سیر استکمالی خویش در عالم ملک یا عالم ماده مجدداً به سوی عالم عدم که سرای نیستی و وحدت است باز می‌گردند. از نظر مولانا عالم خیال مرتبه‌ای است مادون عالم غیب یا عدم، و ماورای عالم ماده؛ به عبارت دیگر عالم خیال برزخی است میان عالم امر و عالم خلق. عالم خیال از مرتبه عدم یا عالم غیب هست می‌شود و هر چیزی که برای انسانها در عالم ماده مصور می‌شود از خواب و رؤیا تا واقعات و مشاهدات از عالم خیال نشأت می‌گیرد. نازل‌ترین و پست‌ترین عوالم وجود، عالم ماده یا عالم محسوسات است که مولوی به پیروی از آیات قرآن، این عالم را دنیا می‌نامد. ماهیت عالم ماده بر تکثر و تضاد است برخلاف عالم عدم که عالم وحدت و یکرنگی است. مولوی با استناد به حدیث نبوی «الناس نیام و إذا ماتوا انتبهوا» بر این باور است که عالم ماده و هر واقعه‌ای که در آن حادث می‌شود، فاقد اعتبار و اصالت است.

۱- ایراد غزالی بر نظریه وسائط بر این اساس است که وی معتقد است همچنانکه کثرت و دوگانگی در ذات واحد نیست، در صادر اول و معلول نخستین یعنی ماده اولی نیز نیست، پس چگونه ممکن است که کثرات از صادر اول پدید آمده باشد؟ از نظر ابوحامد غزالی اینکه فلاسفه می‌گویند از واحد، بجز واحد چیزی صادر نمی‌شود، در این صورت لازم می‌آید که عالم یک رشته از آحاد باشد که ترکیبی در آن راه ندارد. در حالی که عالم از چیزهای گوناگون مرکب است. فلاسفه نیز به اعتراض غزالی با این توجیه پاسخ داده‌اند که صادر اول دارای دو وجه کثرت و وحدت است. آغاز تکثر در عالم از جهت کثرت یا ممکن‌الوجودی صادر اول به وقوع می‌پیوندد (ر.ک غزالی، ۱۳۶۱: ۴۲-۴۴ و ۱۷۲-۱۷۳).

۲- «و مراتب البدء بعد المبدأ الاول هی مرتبه العقول من العقل الأول إلى الأخير، و بعدها مرتبه النفوس السماویة الناطقه من نفس الفلک الأعلى إلى نفس الفلک الأدنى، و بعدها مرتبه الصور من صورة الفلک الأعلى إلى صور العناصر. و بعدها مرتبه الهیولیات من هیولی الفلک الأعلى إلى الهیولی المشتركة العنصریة. و بها ینتهی مراتب البدء. و یكون بعدها مراتب العود أعنی التوجه إلى الکمال بعد التوجه منه. و أولها مرتبه الأجسام النوعیة البسیطة من الفلک الأعلى إلى الأرض، و بعدها مرتبه الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنیة و غيرها علی اختلاف مراتبها، و بعدها مرتبه النفوس النباتیة بأسرها، و بعدها مرتبه النفوس الحيوانیة علی اختلافها، و بعدها مرتبه النفوس الناطقة المجردة الإنسانیة جمعها. و المرتبه الأخيرة هی مرتبه العقل المستفاد المشتمل علی صور جمیع الموجودات» (ابن سینا، ۱۳۷۹ه.ق: ص ۲۶۴).

- ۳- برای مطالعه بیشتر درباره جایگاه خیال در آراء مولوی رجوع شود به: «خیال در مثنوی» غلامرضا مستعلی، متن پژوهی ادبی، ۱۳۸۳، ش ۱۹، ص ۱۰۱-۱۲۲؛ «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی» غلامحسین ابراهیمی دینانی، خردنامه صدرا، زمستان ۱۳۷۷، ش ۱۴، ص ۱۱-۱۶؛ - بررسی مقایسه- ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا، فرزانه علوی زاده و محمد تقوی، جستارهای ادبی، ۱۳۸۸، ش ۱۶۶، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- ۴- برای مطالعه بیشتر در این باره رجوع شود به: «بررسی تطبیقی معانی و جایگاه خیال در مثنوی و آراء افلاطون» علی اصغر حلبی و شمسی علیاری، متن شناسی ادب فارسی، ۱۳۹۱، ش ۱۶، ص ۹۳-۱۰۶.

منابع

- قرآن؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۸۷.
- ابن العربی، محمد بن علی؛ فصوص الحکم؛ تصحیح ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ه.ق.
- -----؛ رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات؛ تصحیح موسی عمید؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- افلاطون، اریستوکلس؛ دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۵.
- بهاءالدین ولد، محمد بن حسین؛ معارف مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۲.
- پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی؛ چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهابالدین یحیی؛ حکمه الاشراف؛ ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی؛ تهران: دانشگاه تهران،).
- -----؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ چ ۳، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- عطار، محمد بن ابراهیم؛ دیوان اشعار؛ تصحیح تقی تفضلی؛ چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد؛ تمهیدات؛ تصحیح عقیف عسیران؛ تهران: منوچهری، ۱۳۷۳.
- غزالی، احمد بن محمد؛ مجموعه آثار فارسی؛ تصحیح احمد مجاهد؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

-
- غزالی، محمد بن محمد؛ *تهافت الفلاسفه*؛ ترجمه علی اصغر حلبی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- فروزانفر، بدیع الزمان؛ *شرح مثنوی شریف*؛ چ ۱۴، تهران: زوار، ۱۳۸۸.
- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ تهران: دارکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ه. ق.
- موحد، محمدعلی و صمد؛ *فصوص الحکم*؛ تهران: نشرکارنامه، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد؛ *فیه ما فیه*؛ تصحیح بهمن نزهت؛ تهران: سخن، ۱۳۹۳.
- -----؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح رینولد ا. نیکلسون؛ تهران: امیرکبیر.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»،
پژوهشهای ادب عرفانی؛ س ۶، ش ۲، ۱۳۹۱، ص ۸۸-۹۵.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*؛ به اهتمام محمدامین ریاحی؛
چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- همایی، جلال الدی؛ *مولوی نامه*؛ چ ۷، تهران: نشرهما، ۱۳۶۹.