

بررسی تحلیلی شریعت، طریقت و مقام محمدی در فیه‌مافیه

آرزو ابراهیمی دینانی^۱، محمدعلی خزانه دارلو^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۱/۸)

چکیده

فیه‌مافیه از آثار پراهمیتی است که مولانا در آن به مباحث عمیق و قابل توجهی درباره پیامبر اکرم و جایگاه وی پرداخته است. این مقاله به دنبال آن است تا با تحلیل نگاه متمایز مولانا به حضرت محمد (ص) در مقایسه با دیگر انبیا و اولیا، موجبات دستیابی به تحلیل دقیق و کامل دیدگاه مولانا در دو بخش مستقل: شریعت و طریقت محمدی و مقام محمد (ص) فراهم سازد. در بخش نخست، با تبیین جایگاه شریعت محمدی از یکسو و طریقت محمدی از سوی دیگر و بررسی ارتباط نظر مولانا در این باب با مسئله وحدت ادیان در عرفان، وجوه تمایز شریعت اسلام و طریقت محمدی بررسی می‌شود. در بخش دوم، مقام حضرت محمد (ص) در نظرگاه مولانا در پنج اصل مهم و برجسته ولایت، مقام دیدار، اصالت وجودی پیامبر به عنوان اولین مخلوق و عقل کل، عشق الهی، تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی مورد تأمل و تحلیل قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: شریعت، طریقت، محمد، مقام دیدار، مولوی.

e.d_arezoo@yahoo.com

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان

khazaneh37@gmail.com

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

مقدمه

مولانا عارف بزرگی است که همواره در ارج نهادن بر مردان حق شاید بیش از هر عارف دیگری تلاش کرده است؛ ارجی که ایشان را به مرتبه روحانی عظیمی در مقام انسان کامل می‌رساند. کتاب *فیه مافیہ* او نیز از جولان وی در این موضوع بی‌بهره نمانده است؛ اما آنجا که به ذکر فضایل و برجستگی‌های محمد (ص) می‌پردازد، گویی نه تنها این بزرگان که کل انبیا و اولیا از آبخور وجود او و طریقت ناب وی بهره می‌گیرند. مولانا با بیان اینکه محمد (ص) خاتم انبیا و اکمل ایشان است، از یک سو، شریعت او را (با وجود ارزش بسیار) در مبحث وحدت ادیان با دیگر ادیان برابر می‌داند و از سوی دیگر، طریقت او را از دیگر طریقت‌ها برتر می‌نهد. جنبه‌های روحانی مقام محمد (ص) در دیدگاه مولانا، طریقت منحصر به فرد محمدی را که گاه با عنوان دین محمد و گاه طریقت محمد در کلام او ظاهر می‌شود، جلوه‌ای تازه می‌بخشد.

شریعت؛ طریقت

دین حضرت محمد (ص) نزد مولانا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مولانا با تأکید بر این اصل که دین محمد از وجوه تمایز بسیاری نسبت به دیگر ادیان برخوردار است و وجود همین تمایزات موجبات برتری آن را فراهم ساخته، از دین او با عنوان دینی که به مقصود می‌رساند یاد می‌کند؛ یعنی دینی که مدرک حقیقت آن را به حق واصل می‌سازد. او از زبان پیامبر در جواب کسی که از اسلام به واسطه دشواری‌هایش بیزار می‌جوید، می‌گوید: «حاشا که دین ما هر جا که رفت باز نیاید تا او را از بیخ و بن نکند و خانه‌اش را نروبد و پاک نکند که "لایمسه آلا المظهورون" چگونه معشوق است تا در تو مویی از مهر خودت باقی باشد روی خود را به تو ننماید و تا لایق وصل او نشوی به خویشتن راحت ندهد... اکنون دین ما در آن دلی قرار گرفت تا او را به حق نرساند و آنچه نابایست است از او جدا نکند از او دست ندارد» [۱۷، ص ۱۱۴-۱۱۵].

بنابراین ماهیت دین محمدی، ماهیت تغییر و تحول‌آفرینی در وجود دیندار است، چنان که در طول فرایند تغییر و تحول، به تعالی و تکامل حقیقی نایل گردد. مولانا در ادامه خطاب خود به فردی که از اسلام به واسطه دشواری‌هایش بیزار شده می‌گوید: «تو

می‌گویی "ای محمد دین ما را بستان که من نمی‌آسایم" دین ما کسی را کی رها کند تا او را به مقصود نرساند؟» [۱۷، ص ۱۱۵].

او در جای دیگر خواست خداوند را منشأ تعظیم و جاودانگی دین محمد (ص) می‌داند: «حق جلّ جلاله چون خواست که دین محمد (ص) معظم باشد و پیدا گردد و تا ابدالدهر بماند، بنگر که برای قرآن چند تفسیر ساخته‌اند: ده ده مجلد و هشت هشت مجلد و چار چار مجلد» [۱۷، ص ۱۰۳]. اما سؤال اینجاست که مراد اصلی مولانا از دین محمد (ص) چیست؟ تعظیم و تفضیل آن بر دیگر ادیان تا چه اندازه با اعتقاد صریح او به وحدت ادیان در عرفان خویش مغایر است؟ در پاسخ به سؤال اول می‌توان چنین گفت، آنچه مولانا به‌عنوان دین محمدی توصیف می‌کند، دینی یگانه و در تقابل با دیگر ادیان، با دین اسلام متفاوت است؛ همین تفاوت ظریف، اشکالات احتمالی وارد بر اعتقاد آشکار او در موضوع وحدت ادیان را برطرف می‌کند.

دین محمدی در حقیقت مجموعه و کل طریقتی است که از شریعت تا حقیقت متجلی می‌شود و به‌عنوان نمونه‌ای محکم و روشن، سرمشق امت او قرار می‌گیرد. شاید از همین روست که پس از وی، عرفان و تصوف با حضوری قوی در میان تابعین، اعمال و گفتار و کردار محمد (ص) را از ریزترین تا درشت‌ترین جزء آن، زیر ذره‌بین تأویل و تفسیر در زندگی صوفیه وارد ساخت؛ حال آنکه دین به معنای مصطلح آن، که با آداب و احکام معین و مشخص در طول تاریخ توسط انبیاء الهی از جانب حق فرستاده شده یعنی شریعت، همان گزینه‌ای است که مولانا تعدد آن را در عالم، اجتناب‌ناپذیر دانسته و به برتری یکی بر دیگری اذعان نکرده است، چنان که می‌گوید: «آخر این دین کی یک بوده است، همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آنجا شود در قیامت اما اینجا که دنیاست ممکن نیست زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف...» [۱۷، ص ۲۸].

مولانا در مثنوی نیز به‌طور مکرر به این موضوع اشاره کرده هرچند صورت و ظاهر دین را متعدد، باطن آن را واحد می‌داند:

هر کسی رویی به سویی برده‌اند هر کبوتر می‌پرد در مذهبی ما نه مرغان هوا نه خانگی	وان عزیزان رو به بی‌سو کرده‌اند وین کبوتر جانب بی‌جانبی دانه ما دانه بی‌دانگی [۱۸، د ۵، ب ۳۵۰-۳۵۲]
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسیئی با موسیئی در جنگ شد موسی و فرعون دارند آشتی [۱۸، د ۱۵، ب ۲۴۷۲-۲۴۷۳]
از نظرگاه است ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و جهود [۱۸، د ۳، ب ۱۲۵۷]

نظر مولانا بر این است که اختلاف راه‌ها واحد بودن مقصد آنها را نفی نمی‌کند، همان‌گونه که راه‌های رسیدن به کعبه مختلف است اما مقصد یکی است، «اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حد است، اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف نگنجد» [۱۷، ص ۹۷].

نجم رازی مثال نبوت محمد (ص) را با دیگر انبیا همچون آفتاب می‌داند در برابر ستارگان، و بر آن است که خلاق پیش از اسلام در شب دین بودند «چون کار دین به کمال "الیوم اکملت لکم دینکم" رسید آفتاب وجود محمدی را آفتاب صفت به کافه خلاق عالم فرستادند که "و ما ارسلناک الاً کافه للناس"» [۱۷، ص ۱۴۲]. مولوی نیز همچون نجم رازی و نیز ابن عربی اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را مانند ستاره می‌داند، همان‌طور که با طلوع خورشید ستارگان از بین نمی‌روند و تنها نورشان مخفی می‌گردد، با ظهور اسلام نیز سایر شرایع اعتبار خود را از دست نمی‌دهند.

مولانا به قرآن احترام بسیار می‌گذارد و تقدس دین اسلام را می‌ستاید، و آنجا که از اهمیت گنجایش و توان بشری در درک و دریافت فیض الهی سخن به میان می‌آید، از مثالی در باب نزول قرآن بر پیامبر بهره گرفته می‌گوید: زمانی که کفار بر محمد (ص) تشنیع می‌زدند که چرا قرآن کلمه به کلمه نازل می‌شود و نه سوره به سوره؟ پیامبر در پاسخ به ایشان از گدازش و فنای خویش در برابر کلام الهی یاد کرد و گفت: «این ابلهان چه می‌گویند؟ اگر بر من [قرآن] تمام فرود آید من بگدازم و نمازم!» [۱۷، ص ۲۹]. این

نقل قول مولانا از پیامبر نشان از عظمت بی‌کران قرآن به‌عنوان کلام حق و نیز کتاب آسمانی محمد (ص) دارد که حتی پیامبر نیز - که در بخش‌های بعد درباره‌ی مقام والای او توضیح خواهیم داد- تاب مقاومت در برابر نزول یک‌باره‌ی آن را نداشته است. بدین ترتیب مولانا از تعظیم دین محمد (ص)، آنجا که دین اسلام با آداب و آیین خاص آن (شریعت) مورد نظر وی است، فراوان سخن می‌گوید اما در سخنان او، در تفضیل این دین بر دیگر ادیان برخورد نمی‌کنیم؛ مگر این‌که مراد وی از دین محمد (ص)، طریقت محمدی بوده نه شریعت اسلام، در این صورت مولانا از قیاس ادیان و انبیاء ابایی ندارد. چنان‌که در یکی از همین موارد در فیه‌مافیه به مقایسه‌ی دین عیسوی و دین محمدی در معنای طریقت ایشان می‌پردازد.

مولانا دین محمدی را «راه جور و غصه‌های زن و مردم کشیدن» [۱۷، ص ۸۷] می‌داند که دشوارتر از راه عیسوی است. او توصیه می‌کند: «چون راه محمدی را نمی‌توانی رفتن باری راه عیسی رو تا به یکبارگی محروم نمایی» (همان‌جا). با تأمل در کلام او دو نکته به‌دست می‌آید: اول این‌که، مولانا در این قیاس خود از «راه و طریق» سخن می‌گوید که تفسیر آن به طریقت عملی پیامبر امری روشن و قابل تأیید است، و نکته‌ی دوم این‌که، طرز بیان مولانا نشان از این دارد که او اهمیت بسیاری بر طریقت و روش دینی پیامبر (ص) نسبت به دیگر طریقت‌ها قایل است؛ چرا که می‌گوید: "باری" یعنی حداقل راه عیسی رو اگر راه محمد (ص) را دشوار می‌بینی و این بدان معناست که راه محمد (ص) بسیار دشوارتر از راه مسیح (ع) است، هر چند راه او از میان اعمال روزمره‌ی بشری و غرایز انسانی می‌گذرد و نه ترک آن‌ها، حال آن‌که راه عیسی برخلاف آن است.

از دیدگاه مولانا طریقت پیامبر اکرم (ص)، طریقت جور، رنج و تهذیب در جهت وصال بهترین غایت است؛ این راه جور و رنج در دین پیامبر ما از میان اعمال روزمره و اجتماع مردم می‌گذرد؛ حال آن‌که، راه عیسوی خلوت، مجاهده، ریاضت و کناره‌گیری از هر آنچه به‌طور طبیعی با غرایز بشری برای درک حقیقت گره خورده، است. بنابراین، هم در دین محمد (ص) و هم در دین عیسی (ع) مجاهده وجود دارد، اما مجاهده‌ی محمدی و مجاهده‌ی عیسوی با هم متفاوت است. پس اصل دشواری طریقت محمدی، عبور این مجاهدات از میان جامعه و در جریان ارتباط با عوام است و هرگز نمی‌توان ادعا کرد،

طریقت محمدی از مجاهده و ریاضت دور است. چنان که در کشف/المحجوب نیز آمده «مدار جمله شرع و رسم بر مجاهدت است و رسول (ص) اندر حال قرب حق و یافتن کام و امن عاقبت و تحقیق عصمت چندان مجاهدت کرد، از گرسنگی‌های دراز و روزهای وصال و بیداری‌های شب که فرمان آمد یا محمد "طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی"» [۲۳، ص ۲۵۴].

بدین ترتیب، نظر مولانا در تفضیل دین محمد (طریقت محمدی) بر دیگر ادیان هرگز به معنای پذیرش دین اسلام به‌عنوان تنها دین ناجی و ناب نیست بلکه مراد وی بیش از هر چیز تفضیل طریقت محمد (ص) بر دیگر طریقت‌هاست، و این اندیشه‌ای است که از چارچوب اندیشه‌ها و آرای دین‌مدار و شریعت‌گرا فراتر رفته و در حوزه عرفان و تصوف مطرح می‌شود. بی‌تردید این تفضیل سرچشمه‌ای جز تفضیل وجود محمد (ص) بر دیگران ندارد، چنان که در اولین دیدار خود با شمس و طرح سؤال مشهور میان ایشان مبنی بر برتری محمد (ص) بر بایزید بسطامی، تأمل در همین تفضیل و چرایی آن بود که اسباب تحول درونی مولوی را فراهم ساخت. از طرف دیگر، تفضیل محمد (ص) بر دیگر انبیا و انسان‌ها از نوع تفضیل متعصبانه فردی بر افراد دیگر به‌واسطه امتیازات دین وی بر دیگر ادیان نیست، بلکه حکایت از ارجحیت وجودی پذیرفته شده‌ای است که منشأ آن امتیازات وجودی پیامبر بر دیگر انبیاست.

پیامبر خود در حدیثی، وجوه تفضیل خویش بر دیگر انبیا را در شش مورد بیان کرده است: «فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتِّ جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ تَرَابُهَا طَهُورًا وَ أَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَ نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَ بَعِثْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَ خُتِمَ بِي النَّبِيُّونَ» [۱۹، ص ۱۳۱]. نمونه دیگر، سخن ابوحلیم راعی است که سبب اصلی کرامات خود را در جاری کردن دو چشمه شیر و عسل از سنگی، متابعت حضرت محمد (ص) دانسته می‌گوید: «قوم موسی مر او را مخالف بودند مع‌هذا سنگ، ایشان را آب داد و موسی نه به درجه محمد بود، چون من محمد (ص) را متابعت باشم سنگ، مرا انگبین و شیر دهد، بس عجب نبود» [۲۳، ص ۱۱۰].

با توجه با آنچه ذکر شد، اگرچه دین محمد (ص) از دیدگاه مولانا دین کامل و ناب شناخته شده است، هرگز نمی‌توان وی را طرفدار سرسخت یک دین واحد و مخالف

جدی دیگر ادیان دانست. بی‌شک مولانا نیز همچون دیگر عرفای بزرگ، وحدت ادیان را اصل ضروری نگاهی آزاد و بی‌قید و بند می‌داند.

مقام محمدی

در این بخش به بررسی، تفسیر و تحلیل جایگاه پیامبر اکرم (ص) در فیه‌ما‌فیه می‌پردازیم تا از این طریق سرمنشأ اصلی طریقت محمدی یعنی مقام محمدی از دیدگاه مولانا تعیین و تبیین گردد. با بررسی موشکافانه این اثر، پنج مرتبه یا صفت برجسته و ویژه که وجوه تمایز پیامبر (ص) از دیگر انبیا و اولیا است، قابل تشخیص و بررسی است که عبارتند از:

۱. ولایت

پیامبر اکرم در فیه‌ما‌فیه گاه با دیگر انبیا -نوح، یونس و یا عیسی- در زوایای مختلف مقایسه می‌شود و مولانا تمایز مقام پیامبر اسلام را از دیگران به انحای مختلف تأیید و اثبات می‌کند. از جمله، معتقد است موسی (ع) به فرمان الهی و به مصلحت، به خلق و خضر نیز به حق مشغول بود، در حالی که محمد (ص) را خداوند به‌طور کامل مشغول خود کرد و بعد از آن امر کرد، خلق را دعوت کن و نصیحت ده و اصلاح کن. «مصطفی (ص) در فغان و زاری آمد که "یا رب چه گناه کردم مرا از حضورت چرا می‌رانی؟ من خلق را نخواهم" حق تعالی گفت: ای محمد هیچ غم مخور که تو را نگذارم که به خلق مشغول شوی درعین آن به من مشغول باشی... و در هر کاری که ورزی در عین وصل باشی» [۱۷، ص ۶۶-۶۷].

انعکاس نظر مولانا در کلام اخیر او مبنی بر این حقیقت که محمد (ص) در والاترین مراتب نبوت و ولایت قرار می‌گیرد، ما را به این نتیجه مهم می‌رساند؛ تفاوت مقام موسی و خضر با محمد (ص) بر اساس برتری نبوی و ولایی محمد (ص) است. چرا که از یک سو، نبوت او بر نبوت موسی و از سوی دیگر، ولایت وی بر ولایت خضر برتر نهاده می‌شود. از دیدگاه مولوی، او مقرب‌ترین ولی و نبی به حق است؛ چنانکه در میان خلق و مشغول به حق است و البته وجه امتیاز او نیز در همین نکته است که نه چون موسی در مقام نبوت، خلق گاه و بی‌گاه او را از حق بازدارد و نه چون خضر تقرب او به حق تعالی به‌طور مطلق در مقام خویش و به شرط برکناری او از خلق و مخلوق باشد. به عبارت

بهتر، نه خلق حجاب او از حق می‌شود و نه حق حجاب او از خلق. لاهیجی صاحب این مرتبه عظیم را ذوالعقل و العین می‌نامد چرا که حق را در خلق و خلق را در حق مشاهده می‌کند و به شهود یکی از دیگری محتجب نمی‌شود، حال آن کس که می‌گوید "ما رأیت شیئاً آلاً و رأیتُ الله بعده" ذوالعقل است که خلق حجاب وی از حق گشته و آن کس که می‌گوید "ما رأیت شیئاً آلاً و رأیتُ الله قبله" ذوالعین است که حق حجاب وی از خلق شده است [۱۵، ص ۶۱]. محمد (ص) نه چون موسی در مقام نبوت خویش ذوالعقل است و نه چون خضر در مقام ولایتش ذوالعین، او که با دعای «الهی أرنا الأشياء کماهی» جان بینای خویش را از حجب ظلمانی و نورانی رها ساخته است نه خلق حجاب مشاهده او در حق و نه حق حجاب او از خلق می‌شود.

بنابر قول علاءالدوله سمنانی در کتاب *العروة لأهل الخلوۃ و الجلوۃ*، نبوت و ولایت و سلطنت، هر سه در وجود مبارک پیامبر (ص) به منصفه ظهور رسیده بود و تا روز حشر آثار این امور سه‌گانه در جهان باقی است [۷، ص ۲۸].

محمد (ص) پیامبری است که خداوند برای خویش برگزیده است و مصطفی بودن او نیز از همین امر نشأت می‌گیرد. اصطفاء پیامبر اسلام به‌عنوان پیامبر حقانی و الهی که حتی لحظه‌ای از آن خود یا مخلوقات نباشد و همه برای حق باشد، او را به درجات والایی نایل ساخته است. مولانا مفاخرت، برتری و فضل انبیا را نسبت به یکدیگر در همین امر یعنی تقرب آنها به خداوند دانسته و در استناد به آن از کلام خود پیامبر اکرم (ص) بهره می‌گیرد که فرمود: «لا تفضلونی علی یونس بن متی بأن کان عروجه فی بطن الحوت و عروجی کان فی السماء علی العرش» یعنی «اگر مرا تفضیل نهید بر او [یونس (ع)] از این رو منهدید که او را عروج در بطن حوت بود و مرا بالا برآسمان، که حق تعالی نه بالاست و نه زیر، تجلی او بر بالا همان باشد و در زیر همان» [۱۷، ص ۱۰۳]. وی در مثنوی نیز به این مسئله اذعان می‌کند و می‌گوید:

هر کجا دلبر بود خود همنشین	فوق گردون است نی زیر زمین
گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او به شیب	زان که قرب حق برون است از حسیب
قرب نه بالا و پستی جستن است	قرب حق از حبس هستی رستن است

[۱۸، ۳۵، ب ۱۳-۴۵۱۰]

یا در جای دیگر مشابه با همین مضمون، اعتبار نبی را در مدت زمان نبوت وی یا امور دیگر نمی‌داند، همان‌گونه که نوح هزار سال دعوت کرد، تنها چهل نفر به او ایمان آوردند اما پیامبر اکرم (ص)، در عرض بیست‌وسه سال اسلام را در چندین سرزمین بزرگ گسترش داد؛ بنابراین، رجحان و تفضیل محمد (ص) بر یونس یا بر نوح نه به واسطه تفاوت انواع یا چگونگی معراج ایشان و نه به علت مدت زمان پیامبری آنهاست، بلکه طریقت آنها تعیین‌کننده مقام‌شان است، و طریقت محمد (ص) طریقتی است که اصل ولایت در آن، پیامبر اکرم را در مقام کامل‌ترین نبی در میان انبیا با تقریبی ویژه قرار می‌دهد: «ثمَّ دنا فتدلی * فکان قاب قوسین أو أدنی» [نجم: ۸-۹].

معراجی که پیامبر اکرم بدان نایل گشت همان مقام خاصی بود که نه فرشته مقرب در آن راه دارد و نه نبی مرسل؛ «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل». بدون شک این معراج از نظر نوع وجودی با عروج یونس یا دیگر انبیا یکسان است، تنها چیزی که آن را متمایز و برتر از بقیه می‌سازد؛ مرتبه «وقتی» است که او در آن تجربه می‌کند و ولایت - اگر به صورت عام آن را به همان تقرب ویژه و خاص به حق تعبیر کنیم - تعیین‌کننده اکملیت مرتبه اوست. چرا که «معراج رسیدن به مقام نهایت قرب الهی است که از جهت ولایت ممکن است بدان واصل شد؛ پیامبر خاتم نیز که بدان راه یافت از جهت نبوت و رسالت نبود، بلکه از جهت ولایت بدان رسید» [۱۰، ص ۲۹]. در چنین مقام والا و اکملی است که پیدایش اولیا و اوتاد از وجود این پیامبر عظمی قابل تأیید است؛ پس، نتیجه کلام مولانا در این قیاس‌ها این است که «اعتبار، بسیاری را و اندکی را نیست، غرض افادت است» [۱۷، ص ۲۲۶].

افادت وجود پیامبر اکرم (ص) بیش از نوح است، هرچند نوح در کمیت زمان نبوت و عمر از او فراتر رفته است. محمد (ص) سرمنشاء گستره عظیمی از تحول انسانی چه در حیطة زمان و تاریخ و چه در حیطة مکان جغرافیایی گشت. ارزش این تحول عظیم در میان انسان‌ها وقتی مشخص می‌شود که آغاز این تحول آفرینی و دعوت به شریعت اسلام و حقیقت پنهان در آن، از میان قومی است که خداوند در مورد ایشان می‌فرماید: «اگر قرآن بر عجم نازل می‌شد، اعراب هرگز ایمان نمی‌آوردند» [شعرا/ ۱۹۸-۱۹۹]؛ یعنی قومی که هدایت ایشان از مسیر موجود به مسیری نو تقریباً غیرممکن می‌نماید و

همچنین ایجاد این تحول عظیم بعد از دو پیامبر جریان‌ساز و صاحب کتاب یعنی حضرت موسی و حضرت عیسی با پیروان بسیار، تنها در صورت داشتن امتیازی ارجح و تکمیل آن‌ها، معقول و میسر است.

بنابراین، از دیدگاه مولانا، حضرت محمد (ص) در مقایسه با دیگر انبیا الهی، از جایگاهی ممتاز، اصیل و اکمل برخوردار است. هرچند مولانا در قیاس نبوت موسی و محمد (ص)، تلویحاً نبوت محمد را در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌دهد، اما باید گفت اصل نبوت محمد (ص) نسبت به نبوت موسی از امتیاز ویژه‌ای، چنانکه مقام نبوت او را برتر نهد، برخوردار نیست. در حقیقت، آنچه او را در تمایزی منحصر به فرد با دیگر انبیا قرار می‌دهد، ولایت محمدی است. ولایت همان چیزی است که به عنوان اصل مهم طریقت محمد، در زندگی باطنی او نمایان می‌شود. برای همین، در مقایسه او با نوح دعوت هزار ساله نوح را با دعوت بیست‌وسه ساله پیامبر مقایسه و دومی را رجحان می‌نهد. در این مورد می‌توان چنین گفت، رجحان بیست‌وسه سال نبوت بر هزار سال نبوت به هیچ وجه با تمایز یا تفضیل نبوت، یکی بر دیگری مربوط نیست، همان‌طور که مولانا نیز برخلاف آنچه ظاهراً قابل تصور است؛ زمان بیشتر را دلیل برتری بر زمان کمتر نمی‌داند، چرا که منشاء تفضیل شخص نبی نبوت ایشان نیست. مولانا در این ارج‌گذاری وجودی، بسیار دقیق سخن می‌گوید و از آن رو، هر جا سخن از محمد (ص) و دیگر پیامبران به میان می‌آید، با اشاره یا به‌طور مستقیم به مرتبه دینی او در شریعت نپرداخته بلکه به مقام او در عرفان و طریقت خویش می‌پردازد.

۲. مقام دیدار

مولوی در مقایسه حضرت محمد (ص) با حضرت موسی، مقام محمد (ص) را مقام دیدار و مقام موسی را مقام گفت می‌نامد. وی مقام دیدار را بسیار برتر از مقام گفت می‌داند؛ زیرا موسی ابتدا با حق سخن گفت و آن‌گاه طلب دیدار او کرد. پس «مقام گفت از آن موسی (ع) و مقام دیدار از آن محمد (ص) [است]» [۱۷، ص ۹۲]. مقام دیدار (مشاهده) از مهم‌ترین مقامات پیامبر اکرم است که باید تفسیر و تحلیل شود.

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن باشد که دید دوست است
[۱۸، ۱۵، ب ۱۴۰۹]

با توجه با آنچه در تفسیر و تعریف دو مقام حق‌الیقین و عین‌الیقین در متون عرفانی آمده، آنچه مولانا برای پیامبر اکرم «مقام دیدار» می‌نامد، همان مقام حق‌الیقین است که در طول مقام گفت (عین‌الیقین) و فراتر از آن واقع می‌شود. در تعریفات جرجانی آمده است: «یقین در لغت علمی است که شکی با آن نباشد و نزد عرفا عبارت است از رؤیت عیان به قوت ایمان نه به حجت و برهان» [۱۳، ص ۴۰۵]. سهل تستری ابتدای یقین را مکاشفه و غایت آن را معاینت و مشاهدت می‌داند و ابوعبدالله خفیف گوید: «یقین بینا شدن سر بود به احکام غیبت» [۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۳].

«رؤیت عیان» بی‌شک آنجا که یقین در سه مرتبه طولی: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین با ویژگی‌هایی متمایز از هم قرار می‌گیرد، سه معنای متفاوت می‌یابد. در این سه مرتبه، به نوعی «رؤیت عیان» وجود دارد اما وجود آن به صورت تشکیکی است و تفاوت در نوع این رؤیت است که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد. ملاحظه‌کنید و اعظ کاشفی معتقد است: «یقین مستغنی شدن است به استدراک از استدلال و به عیان از بیان و گفته‌اند یقین خرق حجاب علم است و بی‌شبهه از ظن خیال زاید و یقین به جانب شهود گراید چنانکه مولوی گفته: دیده زاید از یقین بی‌احتمال / آنچنان کز ظن همی زاید خیال» [۲۲، ص ۳۴۰]. بنابراین، مشاهده و رؤیت عیان، عنصر اصلی وجود یقین است که در مراتب سه‌گانه آن به صورت جزئی تا کامل وجود دارد. هجویری تفاوت این سه مرتبه را تفاوت در منشاء آنها دانسته است، که علم‌الیقین حاصل مجاهدت، عین‌الیقین حاصل مؤانست و حق‌الیقین محصول مشاهدت است [۲۳، ص ۲۹۷-۲۹۸].

با تأمل در تعاریف و تعابیر مذکور به‌ویژه سخن هجویری درباره یقین و انواع آن می‌توان چنین نتیجه گرفت؛ در مرتبه حق‌الیقین، مشاهده به‌گونه‌ای تام و تمام وجود دارد تا جایی که به فنای سالک در حق می‌انجامد، اما در علم‌الیقین و عین‌الیقین به ترتیب مشاهده، مشاهده ذهنی و مشاهده قلبی است بی‌آن‌که به فنای در حق منتهی گردد. چنان‌که مولانا نیز «دیدار» و مشاهده را اصل اساسی یقین می‌شمارد و بر آن است

که «... دیده زاید از یقین بی‌احتمال». بدین ترتیب، «مقام دیدار» همان مقام یقین بوده که از دیدگاه مولانا پیامبر از آن برخوردار است.

این‌که چگونه این یقین در مرتبه برتر آن یعنی حق‌الیقین برای محمد (ص) قابل تفسیر و تعبیر، اما برای موسی (ع) نیست، سؤالی است که باید پاسخ آن را در قیاس مولانا میان محمد (ص) در «مقام دیدار» و موسی (ع) در «مقام گفت»، یافت. تردیدی نیست که مولانا در این مقایسه هدفی جز اقرار به برتری مرتبه محمد (ص) بر موسی نداشته است؛ از طرف دیگر، موسی تقاضای دیدار حق نمود و خطاب «لن ترانی»، وی را به جایگاه خویش واقف ساخت، اما پیامبر اکرم (ص) هرگز طلب دیدار حق نفرمود چرا که در مشاهده کامل (در مرتبه حق‌الیقین) به سر می‌برد. البته خداوند موسی را از تمامیت این مشاهده محروم نساخت و مطابق با مرتبه خاص او، وی را به مشاهده کوهی که تجلی‌گاه خود بود دعوت کرد اما مشاهده حق کجا و مشاهده تجلی او کجا؟ به قول پیر هرات: «الهی اگر کار نه از خدمت خاستی، پسر عمران (موسی) به طلب آرنی کی برخاستی؟ و اگر نه تو را این معنی بایستی محمد مصطفی قاب قوسین را نشاپستی. یکی را جواب، لن ترانی گفت و بار کوه جهان بر دلش نهفت، دیگری در خانه ام هانی خفت» [۵، ص ۶۰].

ابن عربی نیز در مقایسه حضرت موسی و حضرت محمد با مضمونی مشابه این نکته را مورد توجه قرار داده می‌گوید: «موسی در مقام مناجات طمع در دیدار حق کرد، «لن ترانی» شنید ولی خداوند به مصطفی گفت: ای محمد تو که مرا می‌بینی و در من می‌نگری دیگر چه خواهی؟» [۲، ص ۷۳].

موسی در مرتبه عین‌الیقین بود، پس هرگز یارای مشاهده‌ای که او را فانی در حق سازد، نداشت و در حقیقت، آنچه از حق مطالبه می‌کرد چیزی بود فراتر از آنچه در توانایی خویش داشت. به همین دلیل، خداوند برای اثبات این ناگنجایی تجلی بر کوه و متلاشی شدن آن را به او نمایاند و او آن‌گاه که بیهوش بر زمین افتاد از خداوند طلب مغفرت و آمرزش کرد. طلب آمرزش تنها در صورت تجاوز از حد خویش به‌عنوان بنده خدا قابل قبول است که موسی مرتکب آن شده بود (ترک اولی).

۱. همسر پیامبر و دختر ابوطالب که پیامبر اکرم در شب معراج در خانه او بود.

پیامبر در حدیثی می‌فرماید: «من احمد هستم بدون حرف میم؛ من عربی هستم بدون حرف عین؛ آنکه مرا دیده باشد حق را دیده است»؛ مارتین لینگز بر آن است که «حرف میم نماد مرگ [موت] یعنی انتها و حرف عین نمایشگر سرچشمه [عین] خلقت یعنی ابتدا و در حق‌الیقین هر آنچه با ابتدا و انتها سر و کار دارد سوزانیده شده و تنها آنکه نه آغاز دارد و نه انجام باقی مانده است یعنی احد و ربی» [۱۶، ص ۸] و این نشان از مقام فنای محمد (ص) در حق و همان حق‌الیقین، مرادف با مقام دیداری که مولانا از آن نام می‌برد دارد.

شاید کاربرد اصطلاح «بلوغ عیان» توسط نسفی نیز با حق‌الیقین و مقام دیدار از دیدگاه مولانا بی‌ارتباط نباشد. نسفی در کشف/الحقایق از چهار نوع بلوغ نام می‌برد: بلوغ اسلام، ایمان، ایقان و عیان. وی بلوغ عیان را در مرتبه‌ای بالاتر از بقیه قرار می‌دهد و بر آن است که «کمال بلوغ عیان، حریت است و آزادی و قطع پیوند است، پس کمال آدمی بلوغ و حریت است» [۲۱، ص ۱۲۵].

اما به این پرسش که قایل شدن به وجود مشاهده و شهود در سه مرتبه یقینی مذکور با توجه به کاربرد لفظ علم، عین و حق در ترکیب با یقین چگونه قابل تفسیر است؟ می‌توان چنین پاسخ داد، علم (آنجا که به معنای خبر یافتن است) هرگز در حیطه معرفت و عرفان جای نمی‌گیرد و آنجا که از این معنا فاصله می‌گیرد و از دریافتن به یافتن می‌رسد - یافتنی به نوعی مشاهده هرچند ذهنی دسترسی دارد - به این حوزه راه می‌یابد و علم‌الیقین می‌گردد. به قول پیر هرات «کار در "یافت" است نه در "دانش" ... کار علم دریافتن است نه یافتن و او یافتنی است نه دریافتنی؛ ابزار علم در شناخت تعیین و بیان چگونگی و چی‌ای است و حق از تمام این کم و کیف‌ها پاکیزه» [۹۶ - ۹۷].

۳. اصالت وجودی

اصالت وجود پیامبر اکرم (ص) در عالم هستی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین صفات منحصر به‌فرد اوست که همواره مورد تأکید همه عرفا و از جمله مولانا بوده است، تا جایی که او اصل و دیگر مخلوقات فرع و سایه وجود او محسوب می‌شوند. به نظر می‌رسد، ابن عربی اولین فیلسوف عارفی است که با تفصیل و دقت تمام به این موضوع با عنوان

حقیقت محمدیه پرداخته است. عرفا در استناد این نظر مؤکد خویش از حدیث معروف نبوی «أول ما خلق الله نوری» بهره می‌گیرند و بر آنند که نور محمد (ص) اولین مخلوق الهی است.

در حدیث دیگری مطابق با حدیث مذکور اولین مخلوق خداوند «عقل» شناخته شده است؛ یعنی «أول ما خلق الله العقل». نفسی جوهر، روح، عرش، عقل، علم، قلم و نور همه را یک جوهر واحد می‌داند که بنابر اعتبارات و مقامات متعدد به نام‌های متفاوت خوانده شده است [۲۰، ص ۳۹۹]. پس، تطابق و یگانگی این دو واژه یعنی نور محمدی و عقل، این نتیجه آشکار را به ذهن متبادر می‌سازد که پیامبر اکرم (ص) تجلی حقیقت عقل کل است که طبق نظر فلاسفه و عرفا مبدأ هستی است؛ بنابر دیدگاه مولانا نیز «هر چه دارند اولیان و آخریان، همه از عکس او دارند و سایه اویند» [۱۷، ص ۱۰۵]. مولانا در تأیید کلام خویش به حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» استناد می‌کند: «اصل، محمد بوده است که لولاک لما خلقت الافلاک و هر چیزی که هست از شرف، تواضع، حکم و مقامات بلند، همه بخشش اوست و سایه او، زیرا از او پیدا شده است. هم‌چنان که هر چه این دست کند از سایه عقل کند زیرا که سایه عقل بر اوست... او [محمد (ص)] همچون عقل کل است، عقول مردم همه اعضای وی‌اند» [۱۷، ص ۱۰۵-۱۰۶]؛ او همچنین در مثنوی می‌گوید:

عقل کل را گفت ما زاغ البصر	عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل ما زاغ است نور خاصگان	عقل زاغ استاد گور مرده دان

[۱۸، ۴د، ۱۳۰۸-۱۳۰۹]

بنابراین، پیامبر اکرم (ص) عقل همه عقل‌هاست و به تعبیر بهتر، عقل کل است که پیش از هر مخلوق دیگر به عرصه هستی گام نهاد، اگرچه جسم او آخر همه پیامبران تولد یافت. با تأمل در کلام مولانا نکته دیگری نیز قابل دریافت است، که او بارها در سخن خویش درباره عقل کل بودن پیامبر اکرم (ص) از سایه او نیز یاد می‌کند و کل موجودات عالم را سایه او می‌داند. این نکته با روایات متعددی که درباره سایه نداشتن پیامبر اکرم (ص) آمده بی‌ارتباط نیست. «شنیده‌ای که خواجه را سایه نبود راست است از دو وجه: یکی آنکه خواجه آفتاب بود که "سراجاً منیراً" و آفتاب را سایه نباشد؛ دوم وجه آن که او سلطان دین بود و سلطان، خود سایه حق باشد که "السلطان ظلّ الله" و

سایه را سایه نباشد. چون سروکار او با خلق بودی، آفتاب نوربخش بودی، خلق اولین و آخرین را از نور او آفریدند و چون با حضرت عزت افتادی سایه آن حضرت افتادی تا سرگشتگان تیه ظلالت چون خواستندی که در حق گریزند در پناه دولت و مطاوعت او گریختندی...» [۱۹، ص ۱۳۴-۱۳۵].

مولانا با بیان این که موجودات عالم سایه محمد (ص) هستند، ارتباط ظریفی میان این سخن خویش با عقل کل یا نور بودن او به‌عنوان اولین مخلوق حق، برقرار می‌کند و به این نکته مهم اشاره دارد، همان‌طور که برای نور سایه‌ای وجود ندارد، محمد (ص) نیز فاقد سایه جسمانی است و سایه او جز آفرینش نیست. چرا که وجود او از اول بودن و اصالت برخوردار است.

از همین روست که روزبهان بقلی وی را «جوهر فطرت پاکان بنی آدم» می‌نامد [۸، ص ۴۵۲] و مولانا می‌گوید: «اول، جمله عطاها را بر او می‌ریزند آن‌گه از او به دیگران بخش شود؛ سنت چون چنین است حق تعالی فرمود که "السلام علیک ایها النبی و رحمۃ الله برکاته" جمله نثارها بر تو ریختیم، او گفت که "و علی عباد الله الصالحین"» [۱۷، ص ۲۲۵].

از نظرگاه مولانا امی بودن پیامبر نه به دلیل قادر نبودن وی بر خط و علوم بلکه «از آن‌رو امی‌اش می‌گفتند که خط و علم و حکمت او مادرزاد بود نه مکتسب...» [۱۷، ص ۱۴۲] و در ادامه با تعبیر وجود اکرم به عقل کل، قابلیت آموختن و احتیاج به تعلیم را تنها مختص عقل جزوی می‌داند؛ حال آن که عقل کل خود معلم است. پیشوا بودن محمد (ص) هم جز به دلیل عقل کل بودن وجود نورانی او نیست: «بدان که پیشرو محمد است. تا اول به محمد نیاید به ما نرسد، همچنان که چون خواهی که جایی روی اول رهبری عقل می‌کند که فلان جای می‌باید رفتن... بعد از آن چشم پیشوایی می‌کند، بعد از آن اعضا در جنبش آیند؛ بدین ترتیب، اگرچه اعضا را از چشم خبر نیست و چشم را از عقل» [۱۷، ص ۲۲۵].

۴. عشق

عشق مهم‌ترین و ممتازترین اصل و رکن اساسی اندیشه عرفا محسوب می‌شود که از

دیرباز یعنی از دورهٔ رابعهٔ عدویه و حلاج در قرون دوم و سوم هجری تا زمان مولانا که عرفان به تکامل و پختگی می‌رسد، مورد توجه خاص بوده است؛ تا جایی که می‌توان تصوف مولانا را «مذهب عشق» نامید [۱۲، ص ۳۱۱] که طیب جمله علت‌های نوع بشر می‌گردد.

مولانا در میان سخنان خویش در فیه‌مافیه، پیامبر اکرم (ص) را به اصل عشق الهی منسوب می‌کند و او را عاشقی معرفی می‌کند که در فراق معشوق ازلی و ابدی می‌سوزد. او این اصل مهم و قابل توجه را طی اثباتی استوار و مستدل، با تمثیلی در وجود پیامبر اکرم (ص) مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد. خواننده از کلام او به این نتیجه می‌رسد؛ حضرت محمد (ص) عاشق‌ترین بندهٔ خداوند بوده است که در این صورت عارف‌ترین بندهٔ حق نیز خواهد بود؛ چرا که عشق و عرفان با پیوندی جاوید و محکم به هم گره خورده‌اند و یکی از پایه‌های اصلی عرفان عرفا عشق الهی و گذر از خویشتن است.

مولانا از قول شیخی (شاید مراد او شمس تبریزی باشد) در جواب به این سؤال: مصطفی با آن عظمت و بزرگی که خداوند دربارهٔ او می‌گوید لولاک لما خلقت الافلاک، چرا می‌گوید: یا لیت ربّ محمد لم یخلق محمداً؟ با کاربرد مثالی پاسخ می‌دهد: «چون جان محمد (ص) مجرد بود، در عالم قدس و وصل حق تعالی می‌بالید. در آن دریای رحمت همچون ماهی غوطه‌ها می‌خورد. هرچند در این عالم مقام پیغامبری و خلق را راهنمایی و عظمت و پادشاهی و شهرت و صحابه شد اما چون باز به آن عیش اول بازگردد، گوید که کاشکی پیغامبر نبودمی و به این عالم نیامدمی که نسبت به آن وصال مطلق آن همه بار و عذاب و رنج است» [۱۷، ص ۲۰۳].

در تصویری که مولانا از پیامبر اکرم (ص) در اینجا می‌نمایاند، بارزترین و گیراترین صفت یا به عبارت بهتر، مقامی که برای او قابل دریافت است؛ مقام عشق در والاترین درجات آن است و عشق در والاترین درجه یعنی عشق حق به بنده و عشق بنده به حق است. همان که خداوند در قرآن می‌فرماید: «یحییهم و یحبّونه» [مائده/ ۵۴]. بنابر اعتقاد روزبهان بقلی، عشق در مرتبهٔ مشاهده در دو مقام واقع می‌شود: مقام سکر که از آن موسی بود که گفت: «ربّ أرنی انظر الیک» [اعراف/ ۱۳۹] و مقام صحو که از آن ابراهیم بود که گفت: «ربّ أرنی کیف تحیی الموتی» [بقره/ ۲۶۲]؛ «هر دو مقام حبیب را (ص)

مسلم بود که در مقام صحو گفت: "أرنا الأشياء كما هي" و در مقام سکر گفت: "رأيتُ ربِّي في أحسن صورة" [۹، ص ۱۱۱-۱۱۲].

همچنین این مضمون در سخن دیگری از مولانا که پیشتر درباره تفضیل او بر دیگر انبیا در تعلق کامل او به حق تعالی با وجود حضور در میان خلق و هدایت ایشان (بر خلاف موسی) بیان شد، به‌طور غیر مستقیم نمود یافته است؛ زیرا بنابر قول مولانا، خداوند خطاب به محمد (ص) می‌فرماید: «هر کاری که ورزی در عین وصل باشی...» [۱۷، ص ۶۷] و خداوند محمد (ص) را برای خود برمی‌گزیند.

سخن از وصل، مفهوم هجران از معشوق را به‌ذهن متبادر می‌سازد و برای محمد (ص) وصل و فراق چه کسی جز حق تعالی قابل تصور است؛ به‌ویژه که خداوند از وصل او با خویش سخن می‌گوید. به‌طوری که پیامبر می‌فرماید: «پس مرا گفت یا محمد! از من چیزی بخواه. گفتم أسئلك حبك و حب من یحبك» [۸، ص ۵۸۸]. از سوی دیگر، چگونه می‌توان عشق حق به عبد را در این فرایند متعالی نادیده انگاشت؛ چرا که خداوند معشوقی است که خود از عشق و وصل و تداوم این وصل جاوید با محمد (ص) می‌گوید و نیز در آنجا که این برگزیده عشق و عاشقی انگشتی در انگشت می‌گرداند با عتاب الهی مواجه می‌شود که «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً» [مؤمنون/ ۱۱۵].

مولانا به این عتاب اشاره کرده و جالب اینجاست که طرح این مسئله توسط او به‌طور دقیق قبل از مبحث او درباره اشتغال کامل محمد (ص) به حق و بیان کلام خداوند درباره وصال همیشگی محمد (ص) با معشوق خویش، یعنی حق تعالی است. شاید نتوان عتاب خداوند با محمد (ص) را در این ارتباط عمیق و دو طرفه جز تجلی غیرت الهی در رابطه با عاشق یا معشوق خود دانست؛ همان‌طور که غیرت الهی هرگز شرک را برای عموم بندگان بر نمی‌تابد، پس اشتغال به غیر را نیز حتی برای لحظه‌ای از جانب بنده خاص و برگزیده خود بر نخواهد تافت.

در *عبره‌العاشقین* آمده است: «هر که عاشق‌تر عارف‌تر، هر که عارف‌تر عاشق‌تر؛ از اینجا فرمود شمس انبیا و بدر اولیا که: أنا اعرفكم بالله و أخشاكم منه» [۹، ص ۹۶]. به همین ترتیب، پیامبر اکرم (ص) -همان‌طور که در مبحث پیشین مطرح شد- در عین عارفی و عاشقی، عاقل‌ترین نیز بود. اینجاست که عقل و عشق به درگیری‌های صوری

خویش خاتمه می‌دهند و در وجود انسان کامل به وحدت می‌رسند. البته قایل شدن به چنین جایگاهی برای پیامبر (ص) از جانب مولانا جز بدان معنا نیست که وی مقرب‌ترین نبی در میان انبیا و ولی در میان اولیا و بنده در میان بندگان خداست.

۵. تجلی‌گاه اسماء و صفات حق

وجود پیامبر اکرم (ص) بنابر نظر عرفا، با جمع صفات الهی در خود، به منزله انسان کامل یا به تعبیر بهتر کامل‌ترین انسان، تجلی‌گاه کامل صفات حق است؛ «در جمالش [محمد] پرتو تجلی ذات بود زیرا که او آئینه صفات ذات بود» [۹، ص ۱۹].

به قول جلال الدین همایی: مقام شهود تجلی جلالی، مقام موسوی است که تجلی اسما و صفات جلالی یا اسما جبروت باشد... مقام شهود تجلی جمالی، مقام عیسوی است که جلوه‌گاه اسما و صفات جمالی باشد اما مقام شهود تجلی کمالی، مقام فقر اتم یعنی فقر محمدی است که جامع هر دو صفت تجلی جلالی و جمالی و مظهر تام و تمام هر دو قسم صفات و اسما الهی باشد و این مرتبه مختص حضرت ختمی مرتبت (ص) است [۲۴، ص ۹۰۲].

بنابر گفته نویسنده *مرصاد/عباد*، تجلی دو نوع است: تجلی ذات و تجلی صفات؛ تجلی ذات نیز دو نوع است: ربوبیت و الوهیت، «تجلی ربوبیت موسی را بود... از تجلی نصیب کوه تدکدک بود و نصیب موسی صعقه، اگرچه کوه پاره پاره شد و موسی بیهوش افتاد ولیکن حضرت ربوبیت پرورنده بود و وجود ایشان باقی گذاشت؛ و تجلی الوهیت محمد را بود تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد و عوض وجود محمدی وجود ذات الوهیت اثبات فرمود...» [۱۹، ص ۳۲۰].

مولوی در *فیه‌ما‌فیه*، گاه از صفاتی برای پیامبر اکرم (ص) یاد می‌کند که صفت خداوند است و وی در متصف شدن بدان، گویی با آن یکی شده است؛ بدین معنا که صفات حق را جایگزین صفات بشری ساخته است. به‌طور مثال، آنجا که کلام مولانا درباره تواضع است و محمد (ص) را متواضع‌ترین خلایق می‌داند. در بیان علت این امر به نکته مهمی اشاره می‌کند، آن جمع صفات حق در وجود پیامبر اکرم (ص) است؛ زیرا شخص متواضع همچون شاخه‌ای است که بر آن میوه‌های بسیار باشد و آن میوه، آن را پایین می‌کشد و چون میوه بیش از حد باشد، ستون‌هایی را برای نگه داشتن آن قرار

می‌دهند، اما شاخه‌ای که میوه ندارد همچون سپیدار سر به سوی بالا دارد؛ «پیغامبر (ص) عظیم متواضع بود زیرا که همه میوه‌های عالم اول و آخر بر او جمع بود لاجرم از همه متواضع‌تر بود...» [۱۷، ص ۱۰۵].

نکته مهم در این سخن مولانا تأکید اوست بر جمع همه میوه‌های اول و آخر بر درخت وجود محمد (ص) که البته قابل تفسیر و تأویل است. وی خود در ادامه کلام تا حدی به تفسیر مطلب مذکور پرداخته، که هر چه هست از شرف، تواضع، حکم و مقامات همه سایه‌ای از اصل محمد (ص) است؛ زیرا که به واسطه وجود او پیدا شده است [۱۷، ص ۱۰۶]. در عبارتی صریح‌تر می‌توان چنین گفت، محمد نبی (ص) جامع جمیع صفات حق تعالی و در نتیجه کامل‌ترین انسان است، همان‌گونه که ابن‌عربی نیز بر آن است که جامعیت صفات و اسماء الهی نخستین مشخصه حقیقت محمدیه است [۳، ص ۳۷].

ابن‌عربی می‌گوید: محمد (ص) اکمل نوع انسان و اولین دلیل بر ربّ خود است... [۴، ص ۲۱۴]؛ به همین دلیل نیز فرموده است: «أول ما خلق الله نوری». بنابراین، ثنای محمد ثنای حق و شناخت او شناخت حق است. مولانا نیز در طی کلام خود، در تأیید پاسخ کسی که علت ذکر نام محمد (ص) را همراه با نام خداوند بر مناره جویا می‌شود، می‌گوید: «ثنای محمد ثنای حق است» [۱۷، ص ۲۲۷]. از این سخن او به‌نوعی مقام اتحاد و یگانگی وجود پیامبر در حق نیز مستفاد می‌شود، چنانکه شمس تبریزی با تعبیری دیگر به بیان و تفسیر این مقام پیامبر می‌پردازد.

شمس تبریزی معتقد است، انبیا معرف همدیگرنند، اما معرف محمد (ص) جز حق نیست و معرف حق نفس خود است. عیسی شناخت موسی را منوط به شناخت خود می‌داند و محمد (ص) شناخت موسی و عیسی را در گرو شناخت خویش می‌داند. «بعد از آن یاران گفتند که "یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیین، معرف تو که باشد؟" گفت: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" یعنی من عرف نفسی فقد عرف ربّی هر که فاضل‌تر، دورتر از مقصود» [۱۱، ص ۵۷].

مولانا در جای دیگر، وجود او را در مقام لطف چنان توصیف می‌کند که گویی صفت الهی لطیف و خبیر حق تعالی در پیامبر نمود یافته است. وی بر این باور است که ذات محمد (ص) در غایت لطافت است و به همین دلیل نیز خدا به او فرمود: یا محمد اقرأ!

زیرا که ذات او لطیف بود و نظرها به او نمی‌رسید؛ پس، می‌بایست سخن می‌گفت تا دریابند که وی آشنای ارواح است، ایمن شوند و بیاسایند، پس به او فرمود: سخن بگو! [۱۷، ص ۱۶۸]. مولانا با تمثیل‌های متعدد سعی بر تفهیم این مطلب پراهمیت برای مخاطبان دارد؛ از جمله آنها این تمثیل زیباست که «در کشتزار جانورکی است که از غایت خردکی [کوچکی] در نظر نمی‌آید. چون بانگ کند او را می‌بینند به واسطه بانگ، یعنی خلاق در کشتزار دنیا مستغرقند و ذات تو [محمد] از غایت لطف در نظر نمی‌آید. سخن بگو تا تو را بشناسند» [همان‌جا].

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت؛ حضرت محمد (ص) همان انسان کاملی است که در مقام کامل‌ترین انسان از تقدس ویژه و منحصر به خویش برخوردار است و از دیدگاه مولانا منزلت خاتمیت او در این است که مانند او نه بود و نه خواهند بود:

ختم‌هایی کانبیا بگذاشتند آن به دین احمدی بگذاشتند
بهر این خاتم شده است او که به جود مثل او نه بود و نه خواهند بود
چون که در صنعت برد استاد دست نی تو گویی ختم صنعت بر تو است؟
[۱۸، ۶۵، ب ۱۶۵ و ۱۷۱-۱۷۲]

نتیجه‌گیری

در خلال بررسی مقام محمد (ص) و طریقت محمدی در *فیه‌ما‌فیه*، این نتیجه به دست می‌آید که شریعت حضرت محمد (ص) غیر از طریقت اوست و آنچه با نام دین محمدی در *فیه‌ما‌فیه* مطرح می‌شود، متفاوت با شریعت است و در جایگاهی منحصر به فرد و برتر قرار می‌گیرد. پس، اعتقاد مولانا به وحدت ادیان در حیطة شریعت اسلام مطرح می‌شود، نه طریقت محمدی. مولانا با تأکید بر اصل ولایت، مقام محمد (ص) را از موسی و خضر برتر می‌نهد؛ از طرف دیگر، مقام دیدار پیامبر اکرم در مقایسه با مقام گفتار موسی، در *فیه‌ما‌فیه* مرتبه‌ای است که می‌توان آن را با حق‌الیقین و مشاهده‌ای که با فناء فی الله همراه است، برابر نهاد.

از دیدگاه مولانا محمد (ص) به‌عنوان عقل کل و نخستین مخلوق حق از چنان اصالت وجودی برخوردار است که کل آفرینش سایه و فرع وجود وی محسوب می‌شوند. او نه تنها عاقل‌ترین که عاشق‌ترین نیز بود؛ بنابراین، عقل و عشق در وجود نورانی وی به

اتحاد رسیده است. او همچنین مانند درختی عظیم، جامع میوه‌های عالم اول و آخر، با تواضعی بی‌کران و لطافتی بی‌مانند، مظهر اسماء و صفات حق تعالی و در یک کلام مظهر صفت کمال خداوند است. از همین روست، تنها در خطاب به اوست که جمله لولاک لما خلقت الافلاک بر زبان خداوند جاری می‌شود.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۶)، انسان کامل، گردآورنده محمود محمود غراب، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، جامی.
- [۳] _____ (۱۳۶۷)، التجلیات الالهیه، تعلیقات ابن سودکین، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۴] _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهرا.
- [۵] انصاری، عبدالله (۱۳۵۶)، سخنان پیر هرات، به سعی محمدجواد شریعت، تهران، شرکت سهامی کتب جیبی.
- [۶] _____ (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، توس.
- [۷] حمویه، سعد الدین (۱۳۶۲)، المصباح فی التصوف، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- [۸] بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- [۹] _____ (۱۳۴۹)، عبهرالعاشقین، به سعی جواد نوربخش، تهران، نشر خانقاه نعمت‌اللهی.
- [۱۰] پازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی؛ جامع تصوف و تشیع»، عرفان شیعی به روایت سید حیدر آملی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، چ دوم، تهران، اطلاعات، صص ۱۵-۴۱.

- [۱۱] شمس تبریزی (۱۳۷۸)، مقالات شمس، ویرایش متن جعفر مدرس صادقی، چ سوم، تهران، مرکز.
- [۱۲] صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۸۰)، خط سوم درباره شخصیت، سخنان و اندیشه شمس تبریزی، تهران، عطایی.
- [۱۳] غنی، قاسم (۱۳۳۰)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ دوم، تهران، ابن‌سینا.
- [۱۴] قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۵] لاهیجی، محمد (۱۳۸۶)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، سنایی.
- [۱۶] لینگز، مارتین (۱۳۸۹)، کتاب یقین، ترجمه زهره حاجی میرصادقی، تهران، هرمس.
- [۱۷] مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲)، فیه‌ما‌فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- [۱۸] _____ (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، توس.
- [۱۹] نجم رازی (۱۳۶۵)، مرصادالعباد، به اهتمام محمدمامین ریاحی، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۰] نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱)، الانسان الكامل، تصحیح مازیان موله، چ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۲۱] _____ (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- [۲۲] واعظ کاشفی، حسین (۱۳۱۹)، لبّ لباب مثنوی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، بنگاه افشاری.
- [۲۳] هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۷۱)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۲۴] همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۵)، مولوی‌نامه، چاپ دوم، جلد دوم، تهران، آگاه.