

Levels of Theology in Rumi's Masnavi

DOI: 10.22111/jllr.2021.34912.2755

Ebrahim Nouri^{✉1}  | Mahmoud Mehravaran² 

1-Corresponding Author, Associate Professor, University of Sistan and Baluchestan Zahedan, Iran. Email: enoori@theo.usb.ac.ir

2-Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Qom University. Qom, Iran. Email: m.mehravaran@qom.ac.ir

Article history: Received date: 2020-7-5, Received date: 2021-6-21, Accepted date: 2021-6-29.

Abstract

One of the common beliefs of the heavenly religions about man is the purposefulness of his creation. All these religions consider the knowledge of God as a condition for achieving the transcendent goal. Of course, the steps and how to identify thinkers' ideas are different. According to the Qur'anic teachings, Molavi considers the knowledge of God as the ground for piety, remembrance, guidance, salvation, attaining mercy, worship, happiness, and most importantly, attaining the position of Caliph. The present research seeks to answer the question that from the point of view of Molavi, what is the logical relationship between knowing God and having them? Molavi considers the knowledge of God as the basis for attaining the position of succession has three general levels: superficial (colloquial), business (intellectual) and exploratory (mystical). In his view, there is a logical relationship between the above levels: superficial knowledge is a necessary prelude to the emergence of rational knowledge, and intuitive knowledge appears and continues after the perfection of rational knowledge. This article, while extracting and arranging the above-mentioned logical levels according to Molavi, concludes that the sources of knowledge in Molavi's theology are numerous and there is no conflict between them, but there is a kind of logical connection and order between the mentioned levels.

Keywords: Molavi, Masnavi, Knowledge, Superficial, Rational, intuition.

1. Introduction

Meditation on the purpose of human creation is one of the common themes of the heavenly religions, and all these religions consider the matter of 'knowing God' as a condition for achieving this purpose. In thinkers' perspective, there are some differences in the stages and the way to know God. Among Muslim thinkers, Jalaluddin Mulavi, using the teachings of the Qur'an in his Masnavi, has expressed the knowledge of God in stages and levels. He expresses important theological issues and in general every thought in the eloquent and elegant language of poetry, and center of his salvation thought is the love of the One God.

Cite this article: Journal of Lyrical Literature Researches, Vol. 20, No.39, 2022, pp.227-242. Publisher: University of Sistan and Baluchestan. Title of paper: "The levels of God's knowledge in Molavi's Masnavi". The Authors: Nouri, E & Mehravaran, M.

DOI: 10.22111/jllr.2021.34912.2755



In Masnavi, Mulavi does not speak in a scientific (logical and philosophical) and categorized style, but he speaks truths in the language of poetry, in the form of stories and anecdotes, mixed with similes and allegories, with unique elegance and art, including the levels of man's knowledge of God. According to Mulavi's thoughts in Masnavi, this research attempts to analyze the categories and levels of knowledge of God and classify it in the same direction. Therefore, we seek to answer the following questions:

- In Mulavi's Masnavi theology, what are the levels of human knowledge of God?
- What is the logical relation of the mentioned levels in the theology?

2-Research Method

This research uses a descriptive-analytical method to explain and analyze the levels of divine knowledge and how they relate to each other in Masnavi theology. We have tried to obtain a system of thought about Mulavi's thought in the subject of research by extracting the relevant verses from the spiritual Masnavi and categorizing them under each subject. Masnavi's descriptions and related books and articles have also been considered for this purpose.

3-Discussion

From the philosophers' point of view, cognition is hierarchical, or in other words, skeptical (severe and weak). Mulavi does not speak in the style of philosophers and their terms, however, some philosophical points and issues can be found in his sayings. One of these issues is the issue of cognition in general and, consequently, divine knowledge. He considers man's knowledge of God to have levels and degrees. By philosophical analysis of Mulavi's Masnavi theology in the field of religious knowledge, three levels of knowledge can be extracted: superficial, acquisitive and exploratory. Each of these three types of knowledge has their own characteristics.

3-1. Superficial knowledge: As its name implies, this kind of cognition is not in principle worthy of the name of knowledge; It usually occurs spontaneously and involuntarily. This knowledge is not based on official sources and principles and is acquired by human beings as a result of daily interactions; just like a person who becomes acquainted with their language and customs because of living in an area. Regarding Mulavi's mysterious words in the field of religion, some general examples of superficial knowledge can be listed as following:

A) Imitation: Acceptance of religious teachings through worship and imitation of persons and sources - although they are reliable and trustworthy - is a clear example of superficial knowledge.

B) Sensory and imaginary knowledge: Another example of superficial knowledge is sensory and imaginary knowledge, which is inevitable in some stages of human life. Mulavi says that it is not possible for everyone to be beyond the imagination; most mystics' revelations and observations are in the realm of imagination, and only a few of them step beyond the realm of imagination.

3-2. Acquisitive knowledge.

Acquisitive knowledge is a cognition that is based on formal sources and foundations. A clear example of this is intellectual and experimental knowledge. Intellect and reasoning are the most basic tools for acquiring this type of knowledge. Mulavi "considers science and knowledge as the soul and spirit of the world that if we consider all the phenomena and truths of the universe as a body, knowledge is its soul" (Jafari, 1361: 1, 468). Mulavi considers the sciences and intellectual teachings of philosophers, which are the result of tortuous arguments and are incapable of direct confrontation with the truth, as obvious examples of professional knowledge that is subject to the power of reason of the reasoner.

3-3. exploratory knowledge: Exploratory knowledge is the same as inner observations, which follow almost no rules of the intellectual and empirical sciences (sensory = scientific experience). Intuitive revelation and knowledge, without the mediation of scientific concepts and forms or the intervention of the rules of rational reasoning, arises in the heart of a person and brings with it such certainty that its bearer sees himself as needless of any argument. In Mulavi's theology, Exploratory knowledge has a transcendent status because love is born of it. In light of this, communication with the beloved will be enjoyable and transformative. He considers the love of God to have signs. One of the most important signs of love is humiliation and submission of the lover to the commands and prohibitions of the beloved.

4- Conclusion

In Mulavi's theology, the path of God's creation is not viewed from one angle and dimension. He tries to reflect and research the differences between the masters of religions and sects and even the masses of people in accordance with the mental capacity and the spiritual world of human beings. According to Mulavi, the knowledge of the beloved has levels that are related to each other and the path of divine sciences and knowledge inevitably fall into one of these three levels. The first is the level of superficial knowledge that all human beings experience. The distinctive feature of this stage is being influenced by feelings, emotions, relying on imitation and acquisitive sciences and knowledge. The majority of people remain at this stage; thus, their theology and religious beliefs may be mixed with superstitions and incorrect attitudes in theology. The second level is acquisitive knowledge. Its distinctive feature is based on rational cognition and appears after intellectual development and escape from the trap of imitation and imagination. At this stage, the damage caused by imitative sciences and knowledge and the interventions of imagination decreases, but it does not bring certain knowledge and true faith. In Mulavi's theology, these types of knowledge are among the professional sciences that understand only the appearance of things and lack sufficient efficiency in theology. He mentions this group of sciences with descriptions such as "science of the body", "imitation science", "acquisitive science". The third level of knowledge in Mulavi's theology is the knowledge of discovery, which depends on completing the apparent purity, passing through the credit Qibla, and attaining the inner purity and the true Qibla. According to Mulavi, true faith is this latest level of knowledge, and the soul possesses it as a sacrifice that sacrifices all selfishness and the vanity of the soul to the beloved, and is the gateway to the truth and unity with him. In Mulavi's system of romantic theology, there is a kind of logical order and connection between the mentioned levels. The superficial level of the introduction is the professional level and the professional level of the introduction is the exploratory level.

5. References

1- The Holy Quran.

- 2-Company Zarea, Mehdi, 1999, **Rumi and Human Existential Issues**, Tehran: Negahe Moaaser.
- 3-Ghanei Khozaei, Mahnaz, 2011, **Ethics in Rumi's View, Existence and What**, Tehran: Negahe Moaaser.
- 4- Golpinarli, Abdolbaqi, 2002, **Prose and Explanation of Masnavi Sharif**, translated and explained by Tawfiq Sobhani, 3th edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- 5-Hassanzadeh, Saleh, 2009, "**Rumi's understanding and perception of God, the world, man**", *Mirror of Knowledge*, vol.18, pp. 99-124.
- 6-Homayi, Jalaluddin, 2006, **Interpretation of Rumi's Masnavi (Ruminameh)**, 6th edition, Tehran: Homa Publishing.

- 7- Jafari Tabrizi, Mohammad, Taghi .2003, **Factors of Attraction of Rumi's Sayings**, Tehran: Institute for Compiling and Publishing the Works of Allameh Jafar.
- 8-Jafari Tabrizi, Mohammad Taghi, 1982, **Interpretation and Critique and Analysis of Masnavi**, 8th Edition, Tehran: Islamic Publications.
- 9- Jafari, Mohammad Taghi, 2009. **Rumi and Worldviews**, 7th edition, Institute for Compiling and Publishing the Works of Allameh Jafar.
- 10-Kashefi, Mullah Hossein, 2007, **The lips of Masnavi**, edited by Nasrullah Taqvi, third edition, Tehran: Asatir Publications.
- 11-Louis p.pojman, 1987, **philosophy of Religion: an onthology**, The university of Mississippi Secound Eddition, company Belmont , California wadsworth publishing.
- 12-Michael Peterson , William Hasker , Bruce Reichenbach and David Basinger. 1991, **Reason and Religious belief**, An introduction to the Philosophy of Religion, New York, oIxford, Oxford university press.
- 13-Patterson, Michael et al. 2000, **Wisdom and Religious Belief**, translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran: Tarhe Now.
- 14-Rumi, Jalaluddin Mohammad, 2008 ,**Letters and Meetings of Sabeh**, Introduction by Javad Salmasizadeh, 4th Edition, Tehran: Iqbal Publications.
- 15-Rumi, Jalaluddin Mohammad, 2009, **Fihe Ma Fih**, Corrected by Badie'alzaman Forouzanfar, 2th Edition, Tehran: Paul Publications in collaboration with Akhlaq.
- 16-Rumi, Jalaluddin Mohammad, 2002, **Generalities of Shams Tabrizi**, Introduction to Badi'at al-Zaman Forouzanfar, Tehran, Amirkabir Publications.
- 17-Rumi, Jalaluddin Mohammad, 1996, **Masnavi Maanavi**, edited by Reynold Allen Nicholson, Tehran: Zarrin Press.
- 18- Sabzevari, Mollahadi, 1996, **Description of Masnavi**, by Mostafa Boroujerdi, Tehran; Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- 19-Shahidi, Jaafar, 2003, **Description of Masnavi**, 4th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- 20- Shaleh, Felisin, 2000, **Understanding the method of science or scientific philosophy**, translated by Yahya Mahdavi, 5th edition, Tehran: University of Tehran.
- 21-Soroush, Abdolkarim, 2002, **Romantic Gambling**, 5th Edition, Tehran: Serat Cultural Institute.
- 22-Soroush, Abdolkarim, 1996, **The Story of the Lord of Knowledge**, Tehran: Serat Cultural Institute.
- 23-Tadayon, Ataullah, 1991, **Maulana and the storm of Shams**, first edition, Tehran: Tehran Publications.
- 24-Zamani, Karim, (1996), **Comprehensive Description of Masnavi**, 3th Edition, Tehran: Ettelaat.
- 25-Zamani, Karim , 2010, **Minagar of love** (thematic description of Masnavi Manavi), 8th edition, Tehran: Nashr-e Ney.
- 26- Zarrinkoob, Abdolhossein ,2003, **Broken Ladder**, Tehran: Sokhan Publications.
- 27-Zarrinkoob, Abdolhossein, 1987, **Secret of the pipe**, (two volumes) Tehran: Ilmi Publications.
- 28-Zarrinkoob, Abdolhossein, 2005 ,**Step by Step to Meet God**, Tehran: Elmi Publications.
- 29-Zarrinkoob, Abdolhossein, 1988, **The Sea in a Pit**, Second Edition, Tehran: Scientific Publications.

Cite this article: Journal of Lyrical Literature Researches, Vol. 20, No.39, 2022, pp.227-242. Publisher: University of Sistan and Baluchestan. Title of paper: "**The levels of God's knowledge in Molavi's Masnavi**". The Authors: Nouri,E & Mehravaran,M.

DOI: 10.22111/jllr.2021.34912.2755



مراتب خدانشناسی در مثنوی مولوی

ابراهیم نوری^۱ | محمود مهرآوران^۲ |

۱-نویسنده مسئول، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. ایران. رایانامه: enoori@theo.usb.ac.ir

۲-دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، قم. ایران. رایانامه: m.mehravaran@qom.ac.ir

چکیده

تأمل در هدف آفرینش انسان از موضوعات مشترک ادیان آسمانی است و همه این ادیان شناخت خدا را شرط رسیدن به هدف مذکور می‌دانند. البته مراحل و چگونگی شناخت از دید متفکران و نظریه پردازان متفاوت است. در میان اندیشه‌های اسلامی، جلال‌الدین مولوی در مثنوی با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی، معرفت خدا را در مراحل و مراتبی بیان کرده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین و تحلیل مراتب معرفت الهی و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر در الهیات مثنوی می‌پردازد. پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که از نگاه مولوی مراتب شناخت خدا چه ارتباط منطقی با یکدیگر دارند. مولوی، شناخت خدا را زیر بنای رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی و دارای سه مرتبه کلی: سطحی (عامیانه)، کسبی (عقلی) و کشفی (عرفانی) می‌داند. از نگاه وی نوعی رابطه منطقی میان مراتب فوق برقرار است: معرفت سطحی مقدمه ضروری پیدایش معرفت عقلی است و معرفت شهودی به دنبال کمال معرفت عقلی بروز و استمرار می‌یابد. این مقاله ضمن استخراج و چینش منطقی مراتب مذکور براساس سخن مولوی، به این نتیجه می‌رسد که منابع معرفتی در الهیات مولوی متعدد بوده و هیچ تعارضی میان آنها وجود ندارد، بلکه میان مراتب مذکور نوعی ملازمه و ترتب منطقی برقرار است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مراتب معرفت، معرفت سطحی، معرفت عقلی، معرفت کشفی.

۱-مقدمه

انسان موجودی عاقل و صاحب اندیشه است و از دیرگاه مسائل و موضوعاتی گوناگون، ذهن و اندیشه او را به خویش مشغول کرده است. اندیشه درباره این که «از کجا آمده‌ام و آمدنم بهر چه بود» شاید از آغاز آفرینش با انسان همراه بوده و تا امروز نیز ادامه دارد. این پرسش در گستره تاریخ انسان و اندیشه، پاسخهای گوناگونی نیز یافته است. در هر دین طبعاً متفکران و صاحبان اندیشه از منظر خود به تبیین آن پرداخته‌اند. در اندیشه متفکران و دانشمندان و صاحب نظران عالم اسلام نیز رسیدن به پاسخ این پرسش و چگونگی شناخت آفریننده، همیشه مطمح نظر بوده است. از میان این متفکران، جلال‌الدین محمد مولوی مشهور به مولانا، شاعر عارف و متأله نامی مسلمان، در مثنوی معنوی که برخی آن را قرآن پهلوی نامیده‌اند

(سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۳ و زمانی، ۱۳۸۹: ۹۵۱) الهیاتی متفاوت با پیشینیان و معاصران خود بنیانگذاری کرده است. او مسائل مهم الهیاتی و به طور کلی هر اندیشه‌ای را با زبان شیوا و شیرین شعر بیان می‌کند و محور و عمود خیمه رستگاری مکتب او عشق به معبود یکتاست. البته میزان و چگونگی این عشق، متناسب با میزان و چگونگی شناخت و درک مردم از پروردگار خویش، متفاوت و متنوع است. مولوی در مثنوی، به سبک علمی (منطقی و فلسفی) و طبقه بندی شده سخن نمی‌گوید بلکه وی با زبان شعر و در قالب قصص و حکایات و آمیخته با تشبیه و تمثیل، با ظرافت و هنرنمایی بی‌نظیر، حقایق از جمله مراتب معرفت انسان به خدا را بیان کرده است. مثنوی معنوی شرح و شکایت حدیث هجران و حکایت سلوک الی الله و بازگشت به نیستانِ قُرب الی الله است. روحیات، صفات، راهها و شیوه‌های این بازگشت، محور اصلی سخن مولاناست که با تأمل در کلام او همه آنها تابع مراتب معرفت خداست. در الهیات مولانا انسانها متناسب با ظرفیت ذهنی و ادراکی خود، شناخت متفاوتی از خدا دارند. این شناخت سلسله مراتب دارد و حاصل معرفت و شهود خود را با زبان خاص خویش و در حد بضاعت و سرمایه ادبی خود بیان می‌کنند؛ زبانها متفاوت و مراتب مختلف است ولی همه آنها- ضمن تفاوت در میزان اعتبار- مقبول درگاه خداوند هستند:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۷۵۳)

موضوع این نوشتار دریافت چگونگی شناخت و معرفت الهی، مراتب آن و روابطی است که بین این مراتب وجود دارد.

۱-۱. بیان مساله و پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهش

این پژوهش در پی آن است تا مراحل و مراتب شناخت پروردگار را از دیدگاه مولانا و برمبنای اندیشه‌های او در مثنوی واکاود و آن را دسته‌بندی کند و در سامانی هم پیوند نشان دهد. بر این اساس در پی یافتن پاسخ پرسش‌های زیر است:

-در الهیات مثنوی مولوی مراتب معرفت انسان به خدا کدامند؟

-در الهیات مورد نظر رابطه منطقی مراتب مذکور چگونه است؟

با بررسی، استخراج و دسته‌بندی اندیشه‌های مولوی، فرضیه‌های زیر را در پاسخ به پرسش‌ها می‌توان مطرح کرد:

-در الهیات مثنوی مولانا معرفت انسان به خدا در سه مرتبه کلی قابل تبیین است.

- سه مرتبه معرفتی مورد بحث در الهیات مذکور با یکدیگر رابطه طولی دارند.

۱-۲. اهداف و ضرورت تحقیق

هدف این پژوهش تبیین مراتب شناخت خدا و چگونگی ارتباط منطقی آنها با یکدیگر در الهیات مثنوی است. از آنجا که در نگاه سطحی سخنان مولوی در مثنوی در باره گونه‌های شناخت خدا و ارزش آنها متعارض به نظر می‌رسد این پژوهش در صدد تحلیل و تبیین چگونگی ارتباط آنها با هم و عدم تعارض میان آنهاست. ضرورت این پژوهش رفع توهم تعارض از کلام مولوی است. با ارزیابی منطقی آموزه‌های الهیاتی مثنوی، آشکار می‌شود که گرچه مولوی قالب‌های رایج منطقی را با الفاظ آنها رعایت نمی‌کند ولی سخنان او در این مورد هرگز متعارض نیست.

۱-۳. روش تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع و مستندات کتابخانه‌ای به توصیف، تحلیل، تبیین و نقد مدعا و مساله مورد نظر می‌پردازد.

۱-۴. پیشینه تحقیق

شناخت خدا و امکان و چگونگی آن از دیرباز مورد توجه پژوهشگران فلسفه، کلام، اخلاق و فقه بوده است. درباره مولوی، اندیشه‌ها و موضوعات گوناگون در آثار او نوشته‌های فراوان دیده می‌شود اما براساس بررسی و مطالعات نگارندگان

مراتب شناخت و ارتباط آنها با یکدیگر از دیدگاه مولوی تاکنون مورد پژوهش قرار نگرفته است. از آثار نزدیک به موضوع این پژوهش می‌توان نوشته‌های زیر را ذکر کرد:

حیدری بافقی (۱۳۷۸) در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان: «عقل و قلب در تفاسیر عرفانی» در چهار بخش به نقد عقل و قلب و ارتباط آنها با یکدیگر می‌پردازد و در نقد خود نگاهی هم به آثار مولوی از جمله مثنوی دارد. قبادی (۱۳۸۵) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «جایگاه عقل و دل در مثنوی مولوی» به مراتب عقل و جایگاه قلب در قرآن و مثنوی توجه کرده است. حسن زاده (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان» بیشتر به چگونگی توصیف خدا در مثنوی می‌پردازد و اشاراتی هم به رابطه او با جهان و انسان دارد. پژوهش دیگر در این موضوع از حیدرپور و باقی (۱۳۹۱) با عنوان «ارتباط عقل و ایمان در مثنوی» است. نویسندگان اثبات نموده‌اند که عقل در سخن، اندیشه و جان مولانا، مقدم بر ایمان است. نوری و نیک پناه (۱۳۹۵) در مقاله «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفت دینی مولانا» در صدد اثبات این مدعا هستند که مولانا هرگز تفکر عقل ستیز نداشته و بلکه همواره عقل و نقل را مقدمه وصول به عشق می‌داند. با توجه به پیشینه بحث، نوشتار حاضر با نگاهی متفاوت و استنباط و دسته‌بندی مراتب شناخت از منظر مولانا در مثنوی با نوشته‌های پیشین متفاوت است. در پژوهش حاضر شرح‌های ترتیبی مثنوی از قبیل شرح مثنوی شریف بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی سید جعفر شهیدی، شرح عبدالباقی گولپینارلی، شرح انقروی، تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی محمدتقی جعفری، شرح جامع مثنوی کریم زمانی و نیز برخی آثار که به دسته‌بندی موضوعات مثنوی پرداخته‌اند، مثل سرّ نی، بحر در کوزه، پله‌پله تا ملاقات خدا و نردبان شکسته از عبدالحسین زرّین کوب، مولوی‌نامه جلال‌الدین همایی، طریق صوفیانه عشق و بلیام چیتیک، شکوه شمس خانم آن ماری شیمل، میناگر عشق از کریم زمانی و لبّ لباب مثنوی ملاحسین کاشفی، بعلاوه کتب و مقالات دیگری مورد توجه بوده‌اند. در هیچ یک از آثار مذکور به مسأله مراتب معرفت خدا و چگونگی ترتیب آنها بر یکدیگر پرداخته نشده است.

۲. مراتب معرفت

از دیدگاه فلاسفه، شناخت دارای مراتب یا به عبارت دیگر امری تشکیکی (شدت پذیر و ضعف پذیر) است. هرچند مولانا به سبک و سیاق فلاسفه و با اصطلاحات آنها سخن نمی‌گوید ولی برخی نکات و مسائل فلسفی در کلام وی یافت می‌شود. یکی از این مسائل، مسئله شناخت به طور کلی و به تبع آن معرفت الهی است. وی معرفت انسان به خدا را دارای مراتب و مدارج می‌داند. از کلام او برمی‌آید که خدا در ذهن توده مردم چه در نماز و نیایش، چه در گفتگوهای روزمره و چه در نگاه سطحی نخستین در معارف الهی، خدایی انسان‌وار است؛ گویی خیال آنها در گام اول به «انسانی‌کردن خدا Anthropomorphism» می‌پردازد اما هرگاه در وادی علوم و معارف عقلی - مانند فلسفه و کلام - پا بگذاریم، چهره‌ای دیگر از خدا می‌یابیم. این آموزه‌ها، خدا را موجودی فرازمان و فرامکان و غیرمحسوس می‌دانند. هیچ چیز مانند او نیست، هرگز تغییر نمی‌کند، نامحدود است و به طور کلی چهره «انسان‌وارگی» خدا از ذهن و ضمیر شخص مأنوس با معارف عقلی رنگ می‌بازد. براساس متون دینی، تشبیه مردود است: «لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری/۱۱) و خداوند منزّه از اوهام و خیالات و بسیاری از توصیفات ماست اما تنزیه خدا از شوائب حسی برای توده مردم که ذهنشان درگیر امور حسی است، مشکل می‌نماید. چنین خدایی برای دوست داشتن و ارتباط برقرارکردن و ذکر و دعا و نیایش و ... مناسب نیست؛ در عین حال ارائه خدا برای عامه مردم آن‌گونه که نه در دام تشبیه بیفتند و نه از فرط تنزیه به مشکل برسند، کاری بس دشوار است؛ از این رو خدای یگانه در اذهان بندگان متناسب با قدرت فهم و درکشان تجلّی می‌کند. ذهن و درک و توان دریافت انسانها را می‌توان چون کوزه دانست و به تعبیر مولانا گنجایش ظرفها در برابر دریا مختلف است:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای

چند گنجد؟ قسمت یک روزهای (مولوی، ۱۳۸۳: ۴)

او درجایی دیگر به این نکته تصریح می‌کند که گاهی قدرت فاعل نامحدود ولی ظرفیت قابل محدود است در چنین مواردی قابل به اندازه گنجایش خود فیض و کمال دریافت می‌کند.

دم که مردنایی اندر نای کرد

در خور نای است نی در خورد مرد (همان، ۲۴۵)

یکی از مواردی که با تأمل و تحلیل آن می‌توان گوناگونی مراتب شناخت خدا را اسنباط نمود داستان موسی (ع) و شبان است. مرتبه شناخت بازیگران داستان مورد نظر را می‌توان سه گونه تفسیر نمود: ۱- چوپان قصه مذکور، نماد اندیشه و معرفت عامیانه است که از ظاهر متون دینی برمی‌آید و موسی، نماد تفکرات و معرفت عالمانه. تصور توده مردم از خدا همانند چوپان مفروض است که اوصاف الهی همچون رحمانیت، علم، قدرت، خشم و غضب الهی را معمولاً در قالب هیئات و اشکال انسانی می‌فهمند. این امر ناشی از مداخله قوای حس و خیال در ادراک امور و واقعیات است که کنارنهادن آن از ذهن توده مردم غیرممکن است. موسی (ع) می‌تواند نماد تفکرات عالمانه الهیات لحاظ شود که قالب های انسانی و اندام‌وارگی و تمام اوصافی را که نشان محدودیت و نقصان است، نفی می‌کند و مایه ننگ و نقص می‌شمارد.

۲- چوپان، واجد معرفت عاشقانه و نماد عاشق پاکبخته الهی است و موسی نماد متکلم فرهیخته. شبان، نماینده «عشق» و موسی، نماینده «عقل» است (نزاع عشق و عقل)؛ چوپان تقرب و اتصال به خدا را تجربه و ذره‌ای از نور وجود حق را شهود کرده است ولی نمی‌تواند پیکربندی و صورت‌دهی معقولی از آنچه شهود و تجربه کرده است، ارائه کند؛ زیرا نه زبان او، بلکه هر زبانی از بیان مکنونات و مشاهدات مذکور ناتوان است و چوپان قصه به دلیل محرومیت از تمام مفاهیم و معقولات منطقی، ناتوانتر می‌باشد.

۳- چوپان، نماد «اهل طریقت» و موسی (ع) نماد «اهل شریعت» است؛ نزاع این دو گروه سابقه‌ای دیرینه دارد. شریعت-مداران می‌کوشند خردورزانه و متکلم‌وار سخن بگویند و تمام توجه آنان معطوف به رعایت ادب ظاهر شریعت است. موسای داستان، در جامه اهل شریعت ظاهر شده است و به چوپان که در لباس اهل طریقت است توصیه می‌کند که ترک ادب شریعت نکند و حرمت ارباب شریعت را حفظ نماید و به گونه‌ای سخن بر زبان آورد که حریم شریعت شکسته نشود، زیرا در جایگاه شریعت‌مداران، رعایت ظاهر آداب شرع اصل است. در مقابل، شبان شوریده حال، در مقام حقیقت یا طریقت سلوک می‌نماید و خیلی پای بند آداب ظاهری اهل شریعت نیست.

از دیدگاه عرفا به طور عام و از نگاه مولوی به نحو خاص، مراتب گوناگون شناخت آشتی‌پذیر و انعکاس لایه‌های پی-درپی یک واقعیت هستند. «چوپان مهتدی بوده و بر سبیل هدایت گام می‌زد. در روان مؤمن بود، گرچه در زبان کافر می‌نمود، اهل تنزیه و تقدیس بود، گرچه اهل تشبیه بود؛ در باطن با موسی یکی بود، گرچه در ظاهر خلاف موسی سخن می‌گفت؛ او سرشار از عشق و برخوردار از موهبت مجالست باحق بود، اما دچار یک مشکل بود، او تجربه باطنی خویش را خوب تفسیر نمی‌کرد. گرچه با خداوند عشق می‌ورزید، اما بیانی که از این عشق‌ورزی ارائه می‌کرد، بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود. بدین جهت، راهبر و مرشدی چون موسی لازم بود که به او عتاب کند و از او بخواهد که زبان را بگرداند و آن را هم مانند روان، مستقیم کند، و حال که از نعمت تجربه باطنی برخوردار است، از نعمت تفسیر صحیح هم برخوردار شود. از این رو، پس از اینکه موسی تازیانه عتاب و ملامت را به چوپان نواخت، چوپان تقدیر کرد و گفت: تو را سپاس می‌گزارم که مرا از این که بودم بالاتر بردی» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

تازیانه برزدی اسپم بگشت گنبدی کرد و ز گردون برگذشت

محرم ناسوت ما لاهوت باد

آفرین بر دست و بر بازوت باد (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۴۵)

۳. شناخت سه گانه

با تامل در سخنان پژوهشگران فلسفه دین، در یک نگاه شناخت انسان از خدا سه گونه قابل تحلیل است: الف- شناخت سطحی: شناختی که بنا به اقتضای ذهن و درک توده مردم آمیخته به جسمانیّت و انواع محدودیت های زمانی و مکانی است. این مرتبه، مرتبه ابتدایی شناخت و گویی مقدمه ضروری مراتب بعدی آن است. ب- شناخت عقلی: مرتبه ای از شناخت که ذهن از قید محدودیتهای جسمانی و مانند آن فراتر می رود و قدرت درک امور انتزاعی را پیدا می کند. این مرتبه، مرتبه میانی شناخت است که به دنبال رشد عقلی و گاهی با آموزش های علوم و معارف عقلی پدید می آید. ج- شناخت کشفی (شهودی): شناختی که حاصل شهود بی واسطه فاعل شناسا (شخص تجربه کننده شناخت) می باشد. درباره ارزش این نوع شناخت و چگونگی حصول آن اختلاف نظر است. (Peterson, 1991: 17) به طور کلی با تحلیل فلسفی الهیات مثنوی مولوی در حوزه معرفت دینی سه مرتبه شناخت قابل استخراج است: سطحی، کسبی و کشفی.

منظور از معرفت سطحی معرفتی است که مبتنی بر منابع و مبانی رسمی نیست و در اثر تعاملات روز مره عاید انسان می شود مانند شخصی که به سبب زندگی در منطقه ای با زبان و آداب و رسوم آنها آشنا می گردد. معرفت کسبی، شناختی را می گویند که مبتنی بر منابع و مبانی رسمی است و در قالب قواعدی قابل تعلیم و تعلم است. نمونه بارز آن، معارف عقلی و تجربی است. معرفت کشفی همان مشاهدات قلبی را می گویند که تقریباً از قواعد علوم عقلی و تجربی (تجربه حسی = علمی) پیروی نمی کند. هریک از سه گونه معرفت فوق، ویژگی هایی دارد:

۳-۱- معرفت سطحی

چنانکه از نام آن برمی آید این گونه از شناخت، در اصل شایسته اسم معرفت نیست؛ معمولاً خودجوش و غیر ارادی حاصل می شود. از مهمترین ویژگی های این گونه معرفت، عدم ابتناء آن بر منابع مشخص و رسمی و اتکا به تقلید و تبعد، و در مواردی متأثر از عواطف و احساسات و هیجانات شخص است. معرفت سطحی، پایه و سنگ بنای معرفت علمی است (فلیسین شاله، ۱۳۷۸: ۷) معرفت توده مردم در حوزه دین از این سنخ است. بسیاری از متدینان، دین و مذهب خود را به صورت تقلیدی از والدین، خانواده، جامعه و فرهنگ محل تولد خود می پذیرند. خُلق و خوی و صفات نیک و بد بیشتر انسانها تا حدود زیادی متأثر از اطرافیان و هم نشینان آنهاست. (Pojman. p. Louis. 1987: 540) با تأمل در کلام رمزآلود مولوی در حوزه دین، برخی از مصادیق کلی معرفت سطحی را می توان این گونه برشمرد:

۱- تقلید: پذیرش آموزه های دینی از سر تبعد و تقلید از اشخاص و منابع- هرچند موثق و مطمئن باشند- از مصادیق بارز معرفت سطحی است. تقلید از مفاهیم، بی نیاز از تعریف است؛ در توضیح آن می توان گفت التزام نظری یا عملی به یک دیدگاه بدون توجه به دلایل موافق یا مخالف آن. آن شخص که من سخن او را می پذیرم متخصص و ماهر در مساله است و چون غرضی ندارد خلاف واقع به من نخواهد گفت و این پدیده تقلید در هر دوره و در هر جامعه و نژاد یک اصل ضروری است که به اختصار آن را رجوع نادان به دانا می نامند. از این قبیل است رجوع بیمار به طبیب، و رجوع هرکس درباره موضوعی که خود آن را نمی داند و مجبور است درباره آن موضوع تکلیف خود را یکسره کند (جعفری، ۱۳۶۱: ۱۷۸-۱۷۹). مولوی تقلید را بزرگترین مانع سلوک الی الله می داند و با اوصافی همچون: حجاب دل، پست کننده شخصیت آدمی، بر باد دهنده هویت انسانی، تنزل دهنده به مرتبه حیوانی، تباه کننده عقل و خرد یاد می کند و مقلد را به دزد، میمون، موش، طوطی، پرکاه و کشتی بی لنگر تشبیه می نماید. (شهیدی، ۱۳۸۲: ۴، ۱۱۴ و زمانی، ۱۳۷۵: ۵، ۶۷۲) مولوی در قالب داستان ها و قصص آثار مخرب و عواقب شوم تقلید کورکورانه را بیان می کند و می گوید مقلدان به گوهر حقیقت راه پیدا نمی کنند و تنها ظاهر آن را می بینند:

ای بسا رزاقِ گولِ بی وقوف از ره مردان ندیده غیر صوف

ای بسا شوخان ز اندک احترام
از شهان ناموخته جز گفت و لاف (مولوی، ۱۳۷۳: ۷۶۵)

از دیدگاه مولانا واجدان معرفت تقلیدی، خطرانی پیش روی دارند که موجب لغزش آنان از طریق هدایت می‌گردد. چنانچه مقلد از معرفت تقلیدی رهایی یابد و پا در وادی تحقیق گذارد، با نفس حقیقت مواجه شده و شیطان تسلطی بر او نخواهد داشت (زمانی، ۱۳۷۵: ۵، ۶۷۵).

چونکه چشمش باز شد و آن نقش خواند
دیو را دیگر بر او دستی نماند (همان، ۸۱۰)

۲- معرفت حسی و خیالی. یکی دیگر از مصادیق معرفت سطحی، معرفت حسی و خیالی است که در مراحل از زندگی انسان اجتناب‌ناپذیر است. (جعفری، ۱۳۶۱، ج ۱۲/۳۷۷-۳۷۹) تمام قوای ادراکی انسان اعم از حس و خیال و وهم و عقل، هر یک انعکاس دهنده مرتبه‌ای از حقیقت هستند. مولوی می‌گوید عریان‌شدن از خیال برای همگان میسر نیست؛ مکاشفات و مشاهدات بیشتر عرفا در مرتبه خیال است و تنها اندکی از آنان پا از دایره خیال فراتر می‌نهند (همان، ج ۱۲/۳۸۴). معمولاً انسانها خدا را در قالبی می‌بینند و پیوسته او را در همان قالب ستایش و نیایش و تسبیح و تحمید می‌کنند و هرگز به تنزیه تام نمی‌رسند. گروهی از مردم که در مرتبه متوسط معرفت (خیال) قرار می‌گیرند، از تنزیه کامل ذات حق ناتوان هستند و ذکر و تسبیح آنان متوجه ادراک خیالی و یا مکاشفه خیالی آنهاست:

این تصور وین تخیل لعبت است
تا توفغلی پس بدانت حاجت است

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال
فارغ از حس است و تصویر خیال (مولوی، ۱۳۷۳: ۵۰۵)

مولانا رهایی از دام خیال را لازم می‌شمرد و در عین حال آن را مانع و مزاحم ذکر و تسبیح حق نمی‌داند. از نظر وی ذکر آمیخته با تشبیه که اقتضای مرتبه خیال است، می‌تواند مقبول و مطلوب درگاه حضرت احدیت قرار بگیرد و نردبان صعود باشد. از نگاه ایشان دارنده معرفت تقلیدی همانند کسی است که وصف آب شیرین شنیده اما هرگز طعم آن را نچشیده است و گرد آب شور می‌گردد. بندگان مؤمنی که تزلزل و اضطراب در گفتار و کردارشان مشاهده می‌شود، تنها مدعیان ایمان و معرفت هستند نه واصلان به حق و حقیقت. (مولوی، ۱۳۷۳: ۸۱۰). به طور کلی ایشان هر علمی را که از کتاب و مدرسه کسب شده باشد سطحی می‌داند و علوم و معارف حقیقی را همچون گنجینه‌ای می‌داند که از درون انسان عارف می‌جوشد و حیف است که آنها را در راه نام و نشان و یا نان و نوا هزینه نماید. مولانا هر دانشی که جان انسان را فربه نکند و او را در لامکان به قرب الهی نرساند، علم سطحی و علم آبدان می‌داند. معرفت سطحی، همچون مرده ریگ بر جای می‌ماند الا آن مقدار که در درون انسان پیاده شده و موجب تحوّل باطنی انسان گردیده باشد. اینکه آموخته‌های عالم، باید جان و روان وی را متحول کند، لطیفه-ای است که مکرر از ناحیه اهل عرفان گفته شده است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱، ۵۲۵).

۲-۳. معرفت کسبی

عقل و استدلال اساسی‌ترین ابزار تحصیل این نوع معرفت به شمار می‌رود. مولوی «علم و دانش را جان و روح عالم می‌داند که اگر تمام فنونها و حقایق جهان هستی را به منزله کالبد قرار بدهیم، دانش، روح آن است». (جعفری، ۱۳۶۱: ۱، ۴۶۸). تعریف و تمجید مولوی از علم در بسیاری موارد مطلق است؛ یعنی وی علم را ستایش می‌کند و به منبع آن توجه ندارد. او در مواردی عقل و معارف آن را تقبیح و در مواردی به شدت آن را تمجید می‌کند. قدر مسلم آن است که مولوی علم استدلالی را نه تنها نفی نمی‌کند، حتی آن را لازم و عصای حزم می‌داند که همچون سپری برای دفاع از حریم باورها به کار می‌آید (مولوی، ۱۳۷۳: ۳۴۴) اگر مولانا در مواردی پای استدلالیون را چوبین می‌داند (همان، ۱۳۷۳: ۹۳) باید توجه داشت

که اولاً، به نفی مطلق آن فتوی نمی‌دهد؛ ثانیاً، علم استدلالی برای کسانی که به منزل و مرتبه معرفتی او (مولوی عارف) رسیده‌اند، در سیر به سوی معبود ناکارآمد است. مولوی در قامت عارف به شهود حق رسیده و پای در وادی یقین نهاده، از مطالبه برهان و بی‌نیاز است و بلکه برای او توقف در آن، بیهوده و اتلاف فرصت و مانع کسب فیض و فضیلت است. گویی او خود قبل از نائل شدن به چنین مقامی، منزلت عقل را ارزیابی نموده و بهره کافی از آن برده است و سپس به ناکارآمدی آن حکم می‌کند (۱۳۷۳: ۲۶۷). مولانا علوم و معارف عقلی فلاسفه را که حاصل استدلالهای پریچ و خم است و از مواجهه مستقیم با حقیقت ناتوان، از مصادیق بارز معرفت کسبی می‌داند که تابع قدرت استدلال شخص استدلالگر است. او می‌گوید فرآیند دلیل‌تراشی و استفاده از واسطه‌ها برای اثبات وجود خداوند همچون بهره‌گیری از سایه برای اثبات وجود آفتاب است؛ این امر راه نزدیک انسان به خدا را دور می‌نماید. بعلاوه اینکه هیچ‌گونه انس و عشقی در دل انسان نسبت به خداوند ایجاد نمی‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۵۸). وی علم را به طور کلی بر دو قسم می‌داند: علم ابدان و علم ادیان: «هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن، علم ابدان است، سوختن در آتش یا نور چراغ، علم ادیان است. هرچه از آن دیده، علم ادیان است و هرچه دانش است علم ابدان است» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۹۵). مولانا علم ادیان را علم تحقیقی می‌داند و آن را مقابل علم تقلیدی قرار می‌دهد. برخی ویژگی‌های علم تحقیقی از دیدگاه ایشان چنین است:

الف- علم تحقیقی و علم ادیان در نتیجه تحول درونی انسان حاصل می‌شود نه از قیل و قال مدرسه. این علم مشتمل بر خودشناسی و خدانشناسی است و جان را قدرت و قوت می‌بخشد. خودشناسی دانشی است که خدانشناسی، پیامبرشناسی و جهان‌شناسی بر آن مبتنی است؛ زیرا بدون خودشناسی، سایر شناختهای حقیقی حاصل نمی‌شود (مولوی، ۱۳۷۳: ۴۴۲). علم تحقیقی وجود انسان را فربهی و کمال، و روح و روان را قوت و نشاط می‌بخشد. این علم دانایی نیست بلکه دارایی است. مولوی از علم تحقیقی، گاهی با لفظ «بینش» یاد می‌کند:

هرکه در خلوت به بینش یافت راه او ز دانش‌ها نجوید دستگاه

با جمال جان چو شد هم‌کاسه‌ای باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۹۴ و همان، ۱۳۸۷: ۳۳)

ب- علم تحقیقی: با قطع رشته‌های انس انسان با دنیا، وی را آماده پرواز و اوج‌گیری می‌کند. این دانش نیازی به حمل ندارد؛ چون خود هم حامل است و هم محمول، و رخت وی را از دارالغرور به سرای سرور که خانه دلدار است و مایه خوشدلی، می‌کشاند. در حالی که علم تقلیدی باری است و وبالی که ایجاد و حفظش مصائب بسیار دارد و به گاه راحتی از آن نیز باید شتاید بسیار تحمل کند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲، ۶۱۴ و کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۵۹).

علم‌های اهل دل حمالشان	علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل‌زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود
گفت ایزد یحتمل اسفاره	بار باشد علم کان نبود ز هو
علم کان نبود ز او بی‌واسطه	آن نباید همچو رنگ ماشطه
هین مکش بهر هوا آن بار علم	تا ببینی در درون انبار علم
تا که بر رهوار علم آبی سوار	بعد از آن افتد تو را از دوش بار

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴۸-۱۴۹)

از دیدگاه ایشان علوم کسبی بیانگر ظاهر واقعیات هستند و کارآیی کافی (ایده آل) در حوزه الهیات ندارند؛ از این رو آنها را علم «اهل تن»، «تقلیدی»، «بر بسته»، «کسبی» و مانند اینها می‌داند که در سایه تلاش و تکاپوی عقلی پدید می‌آید و نشان گذر از مرحله عوام است. وی توقف در این مرتبه را نمی‌پسندد و آن را گذرگاه وصول به معارف کشفی و شهودی یا «علم نادره»، «علم بررسته»، «علم اهل دل»، «علم تحقیقی» و «علم وهبی» می‌داند.

۳-۳. معرفت کشفی

آیا مکاشفه معرفت است یا احساس؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۱). مکاشفه و معرفت شهودی، بدون وساطت مفاهیم و صورتهای علمی و یا مداخله قواعد استدلال عقلی در دل شخص پدید می‌آید و چنان یقینی به همراه دارد که حامل آن، خود را از هر برهان و بینه‌ای بی‌نیاز می‌بیند. این معرفت، عمود خیمه الهیات عاشقانه و در واقع پدیدآورنده عشق است. در این مقام، رابطه عاشقانه نوعی ارتباط آگاهانه انسان با معبود است که در سایه معرفت او متولد و متبلور می‌شود. هرگاه انسان بویی از کمال و جمال معبود را استشمام نماید، بی‌اختیار دل در گرو حبّ او می‌نهد و به عشق او مشتعل می‌گردد. هر قدر معرفتش افزون گردد، اشتیاق او به خدا بیشتر می‌شود. عشق جاهلانه و به تعبیر دیگر عاشق جاهل تناقض‌آمیز است. ارتباط عاشقانه انسان با خدا، ارتباطی آگاهانه و عارفانه است نه برخاسته از احساسات و انفعالات زودگذر و عواطف و هیجانات ناپایدار. از این رو بر همه روابط انسان با خدا سایه می‌افکند و آنها را تحت الشعاع قرار می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲، ۴۶۹). وی عشق به خدا را دارای نشانه‌هایی می‌داند. از مهمترین نشانه‌های عشق، خوار و ذلیل و تسلیم بودن عاشق در برابر اوامر و نواهی معشوق است: «یکی گفت عاشق می‌باید که ذلیل باشد و خوار باشد و حمل [بردبار] و از این اوصاف برمی‌شمرد. فرمود که عاشق این چنین می‌باید. وقتی که معشوق خواهد، یا نه؟ اگر بی‌مراد معشوق او را نخواهد که ذلیل و خوار باشد، او ذلیل و خوار چون باشد؟ پس معلوم شد که معلوم نیست احوال عاشق، الا تا معشوق او را چون خواهد» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). اینجاست که تفاوت عرفان صادق (راستین) که مولانا مبلّغ و مدافع آن است با عرفان کاذب (مدعیان دروغین) آشکار می‌شود. عرفان صادق نه تنها شریعت گریز یا شریعت ستیز نیست بلکه شریعت مدار و تابع و تسلیم محض تکالیف معبود (معشوق) است و از هرگونه تعلل و کاهلی در اطاعت معشوق جداً پرهیز می‌کند. هرگز در عمل به شریعت، گزینشی و سلیقه‌ای عمل نمی‌کند (عمل به برخی و ترک بعضی دیگر) و در انجام آنها سختی (کُلْفَت) احساس نمی‌کند بلکه با عشق به استقبال آنها می‌رود. در پرتو این رویکرد، تکالیف تحول آفرین است و مصداق عبادت، نه از سر عادت. آنچه از روی عادت به اسم شریعت، عبادت تلقی می‌گردد، مولود معرفت سطحی است که اگرچه آرامشی گذرا با انجام آنها عاید فاعل می‌شود ولی تحول و تاثیری در او خلق نمی‌کند و معمولاً در شرایط خاص رنگ می‌بازد. در الهیات مولوی، معرفت کشفی از آن رو مقامی متعالی دارد که عشق زاییده آن است. در پرتو آن، ارتباط با معشوق (معبود)، لذت‌بخش و تحول آفرین خواهد بود؛ تحولی جوهری و پایدار، دائماً دل او را متوجه حق می‌نماید و سختی و صعوبت راههای وصول به معشوق را چون غسل در کام عاشق گوارا می‌سازد (مولوی، ۱۳۸۳: ۷۲ و زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۱ و همان، ۱۳۸۲: ۳۶). جایگاه عشق در کلام مولوی غیر قابل وصف است وی آغاز و انجام آفرینش و اساس هستی را عشق به خدا و انسان را سرشته به این عشق می‌داند که از بدو پیدایش چون خون در رگ و پوستش جاری و باعث حیات اوست:

نه زمین بُد و نه گردون که دعای من شنیدی
که مرا برای عشقت ز گزیدگان گزیدی
بفروختی به خاکِی و به جانها خریدی
که مرا نه بعد پستی به بلندی کشیدی
چو منم تو و تویی من ز چه روی ناپیدی

به کمال بود عشقم ز ازل که آفریدی
نه خوری بُد و نه ماهی نه سری بُد و کلاهی
تو برای ابطوا ام ز برای رابطوا ام
تو مرا عجب چه یاری تو بگو به من چه
بدهام قدیم با تو بدهام ندیدم با تو

نه تو با منی نه بی من نه تو در تنی نه بی تن
 ... ز جهان نهان ز آنم که چو عشق بی نشانم
 نه تو زنده مرده هم زن تو قریبی و بعیدی
 چو بر شیوخ جانم ز چه رو کنم مریدی
 همه دانشی و دیدی دل و جان بایزیدی
 دل اگر اکنون مریدی ز ازل شه مریدی

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۱۹۹)

در الهیات مبتنی بر معرفت کشفی مولانا، عشق محرک و جاذبه‌ای است که روح را در سیر الی الله و تمام کائنات را در سیر به سوی کمال، به پویه و جنبش درمی‌آورد و امری وصف ناپذیر است. او آنچه را به سیر الی الله عارف ارتباط دارد تعلق بی‌چون و اتصالی بی‌کیف می‌شمرد که بین رب‌الناس با جان ناس است. تمام مثنوی از آغاز تا پایانش طنین سرود این عشق است که نغمه نی هم آن را تقریر می‌کند و زندگی و احوال گوینده مثنوی یک لمحّه، نیز از نفوذ سحرانگیز آن برکنار نمی‌ماند. اینکه عشق را از همان آغاز مثنوی، دوی نخوت و ناموس انسان و معالج و درمانگر وی از بیماریهای ناشی از آن احوال می‌خواند، نشانه آن است که نزد وی رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است بی‌تجربه عشق حاصل نمی‌آید و پیداست که تا عشق، انسان را به «غیرخود» پایبند ندارد و به مرتبه‌ای که بتواند «غیر» را از همه حیث بر خود مقدم بدارد نرساند، رهایی از خودی که سفر الی الله از آنجا آغاز می‌شود برای روح میسر نمی‌گردد. اینجاست که در علاج بیماری «خودی»، عشق، افلاطون و جالینوس دیگر محسوب است و اگر مولانا آن را طیب جمله علت‌های ما می‌خواند البته گراف و مبالغه نیست و در موارد دیگر هم وقتی عشق را امری و رای شرح و بیان می‌شمرد و خود را از توصیف آن عاجز نشان می‌دهد ظاهراً وسعت تجربه روحانی خود را در قبال محدودیت تعبیر در نظر دارد و باز دعوی وی فقط مبالغه‌ای شاعرانه نیست (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۱ و همان، ۱۳۸۲: ۳۶ و ۳۷). از دیدگاه مولانا عطش عشق و اشتیاق بنده عاشق جز با نیایش و ابراز نیاز به معشوق فرو نمی‌نشیند و چون لحظه انجام عبادتی فرارسد گویی تشنه‌ای است که به آب گوارا رسیده است و هر اندازه از آن بهره می‌برد بر عطش او افزون می‌گردد (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۴، ۱۸۹ - ۱۸۸). اینجاست که عبادت از جمله نماز در سایه عشق معنایی دیگر می‌یابد:

پنج وقت آمد نماز و رهنمون
 نه به پنج آرام گیرد آن خمار
 نیست ز غباً وظیفه عاشقان
 نیست ز غباً وظیفه ماهیان
 آب این دریا که هایل نقعه‌ای است
 یک دم هجران بر عاشق چو سال
 عشق مستسقی است مستسقی طلب
 در دل معشوق جمله عاشق است
 در دل عاشق بجز معشوق نیست
 عاشقان را فی صلاه دائمون
 که در آن سرهاست نی پانصد هزار
 سخت مستسقی است جان صادقان
 زانک بی دریا ندارند انس جان
 با خمار ماهیان خود جرعه‌ای است
 وصل سالی متصل پیشش خیال
 در پی هم این و آن چون روز و شب
 در دل عذرا همیشه وامق است
 در میانشان فارق و فاروق نیست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۰۱)

در الهیات عارفانه وی ایمان حقیقی اثر وضعی معرفت کشفی است. او دین حقیقی را عشق می‌داند که مرز بر نمی‌تابد و دست کم دو کارکرد مهم دارد: نخست، منشأ تحوّل وجود عارف عاشق می‌گردد؛ دوم اینکه آثار نظری و عملی آن پایدار است؛ زیرا معشوقش موجودی فناپذیر است:

دین من از عشق زنده بودن است
 عمرها بر طبل عشقت ای صنم
 زندگی زین جان و سر ننگ من است
 آن فی موتی حیاتی می‌زنم

تیغ هست از جان عاشق گرد روب زانگ سیف افتاده محاء الذنوب
 زنده زین دعوی بود جان و تنم من از این دعوا چگونه تن زنم
 گر مرا صدبار تو گردن زنی همچو شمعم برفروزم روشنی (مولوی، ۱۳۷۳):

چنانکه گذشت در الهیات عاشقانه مولانا دین دارای پوسته (صدف) و هسته (مغز) است. وی ضمن تاکید و توجه به پوسته و ظواهر شریعت، به هسته (مغز و باطن) آن عنایت ویژه دارد؛ از این رو غره شدن به ظاهر عبادات و تمرکز و طولانی نمودن رکوع و سجود نماز و نیایش را نشان عبادت برتر نمی‌داند. تا شخص دنیا را به تمام و کمال فراموش نکند و فقط سودای یار را در سر نپروراند هرگز از تکالیف طرفی بر نمی‌بندد. نقطه اوج عبادت، شهود معبود (معشوق) است که در آن مقام، سالک مستغرق در جمال معبود و در او زنده و باقی است. آنگاه که مولوی از بی‌توجهی به آداب و ارکان نماز و قبله و محراب و بایدها و نبایدهای شریعت لب به سخن می‌گشاید و طومار آنها را می‌پیچد و بساط آنها را برمی‌چیند، در واقع آنها را انکار نمی‌کند بلکه معطوف داشتن همه توجه به ظواهر و عدم التفات به باطن را آسیب می‌بیند:

چو نماز شام هرکس، بنهد چراغ و خوانی منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
 عجب نماز مستان! تو بگو درست هست آن؟ که ندانند او زمانی! نشناسد او مکانی!
 عجب دو رکعت است این! عجب که هشتمین عجب چه سوره خواندم؟ چو نداشتم زبانی
 در حق چگونه کوبم؟ که نه دست ماند و نه دل و دست چون تو بردی، بده ای خدا امانی
 به خدا خبر ندارم، چو نماز می‌گذارم که تمام شد رکوعی، که امام شد فلانی
 به رکوع سایه منگر، به قیام سایه منگر مطلب ز سایه قصدی، مطلب ز سایه جانی

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴۹)

مولوی هرگونه تضرع و تذکر و ابراز نیاز و نیایش به درگاه معبود را همراه با لیبیک و بلکه عین آن می‌داند (همان، ۱۳۸۸: ۴۰). هرچند، گاهی ممکن است وسوسه‌های نفسانی متأثر از القائات شیطانی به بنده متضرع چنین وانمود کند که راز و نیاز و نیایش و سوز و گداز او بی‌اثر است، ولی نفس نیایش، لیبیک و ندای خداوند متعال است (همان، ۱۳۷۳: ۳۴۱). در کلام مولوی راههای رسیدن به خدا گوناگون و به کثرت سالکان و استعداد آنها تکثر می‌پذیرد. با این حال، چون مقصد در همه این طرائق جز یک منزل نیست، اختلاف طرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود و اگر در این زمینه در بین اصحاب طرائق اختلاف ظاهر است، غالباً از جهت مقصد و غایت نیست. با وجود این، اشارات مشایخ که گفته‌اند: «الطرق الی الله بعدد الأنفاس الخلاق و کل منها فی الانتها الی الرب مستقیم» متضمن توجیه طریق اهل ضلال و اینکه آنها بر صراط مستقیم باشند، نیست. مراد تقریر این معنی است که کثرت طرق سالکان راه حق از انبیاء و اولیاء در وحدت مستقیم محمدی مستهلک می‌شود ... با این همه، اختلاف مؤمن و گبر و یهود در بعضی موارد مخصوصاً از اختلاف نظرگاه ناشی است. اینجاست که رفع این اختلاف گمراهان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند و این نیز کاری است که به اعتقاد مولانا از هر مدعی ارشاد بر نمی‌آید، سلیمانی معنوی لازم دارد که تفاوت السنه را بتواند به وحدت حقیقت منتهی سازد و آنان که به این‌گونه سلیمانی راه نبرند همواره در اختلاف خویش باقی خواهند ماند (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۰ - ۱۹)

۴. نتیجه

در الهیات مولوی مسیر شاخ خدا از یک زاویه و بُعد نگریسته نمی‌شود؛ او سعی می‌کند متناسب با بضاعت ذهنی و دنیای روحی و روانی انسان‌ها، اختلافات ارباب ادیان و مذاهب و حتی توده مردم را مورد تأمل و تحقیق قرار دهد. از این رو او در پوستین ظاهرگرایان و قشریان یا در مسلک و مرام عقل‌گرایان محدود نمی‌شود. وی یکی از علل اختلاف آنها را ناشی از سطح معرفتشان می‌داند. از دیدگاه مولوی معرفت معبود امری دارای مراتب است که با یکدیگر در پیوند هستند و رهپویان علوم و معارف الهی ناگزیر در یکی از این سه مرتبه قرار می‌گیرند. اولین مرتبه، مرتبه معرفت سطحی است که تمام

انسانها آن را تجربه می‌کنند. ویژگی بارز این مرتبه تأثیر پذیری از احساسات، عواطف، تکیه بر تقلید و علوم و معارف کسبی است. از نگاه مولوی این مرتبه معرفتی، کم عمق و آسیب پذیر بوده و توقف در آن جایز نمی‌باشد. توده مردم در این مرحله باقی می‌مانند؛ لذا خداشناسی و دینداری آنان ممکن است آمیخته به خرافات و نگرشهای ناصحیح در الهیات باشد. مرتبه دوم معرفتی، معرفت کسبی است، ویژگی بارز آن ابتناء بر شناخت عقلی است و به دنبال رشد فکری و گریز از دام تقلید و تخیل پدیدار می‌شود. در این مرتبه آسیبهای ناشی از علوم و معارف تقلیدی و مداخلات قوه خیال کمتر می‌گردد ولی معرفت یقینی و ایمان حقیقی به همراه ندارد. در الهیات مولانا این دسته از معارف در زمره علوم کسبی هستند که تنها به ظاهر امور پی می‌برند و فاقد کارآیی کافی در الهیات هستند. وی این دسته از علوم را با اوصافی همچون: «علم اهل تن»، «علم تقلیدی»، «علم بر بسته»، «علم کسبی» یاد می‌کند. سومین مرتبه معرفتی در الهیات مولوی، معرفت کشفی است که در گرو تکمیل طهارت ظاهری و گذر از قبله اعتباری و رسیدن به طهارت باطنی و قبله حقیقی است. او علوم و معارف کشفی و شهودی را ستوده و با الفاظی همچون: «علم نادره»، «علم بر رسته»، «علم اهل دل»، «علم تحقیقی»، «علم وهبی» یاد می‌کند. از نگاه مولانا ایمان حقیقی مولود همین مرتبه اخیر معرفتی است و نفس واجد آن همچون قربانی‌ای است که در پای معبود به مسلخ می‌نشیند و تمام خودخواهی‌ها و هواهای نفس را قربانی معشوق می‌نماید و معبر وصال به حق و وحدت با اوست. در نظام الهیات عاشقانه مولوی میان مراتب مذکور نوعی ترتب و ملازمه منطقی برقرار است، مرتبه سطحی مقدمه مرتبه کسبی و مرتبه کسبی مقدمه مرتبه کشفی است، مرتبه قصوا و قله رفیع معرفتی که غایت سلوک معرفتی شمرده می‌شود معرفت کشفی است.

۵. منابع

۱. قرآن کریم.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۳. تدین، عطاءالله، ۱۳۷۲، مولانا و طوفان شمس، چاپ اول، تهران: انتشارات تهران.
۴. جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۶۱، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات اسلامی.
۵. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۲، عوامل جذابیت سخنان مولوی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۶. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۸، مولوی و جهان بینی‌ها، چاپ هفتم تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. حسن زاده، صالح، ۱۳۸۸، فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان، انسان، آینه معرفت، ش ۱۸، صص ۹۹-۱۲۴.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۶، سرّ نی، (دو جلدی) تهران: انتشارات علمی.
۹. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۷، بحر در کوزه، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۲، نردبان شکسته، تهران: انتشارات سخن.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۴، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
۱۲. زمانی، کریم، ۱۳۷۵، شرح جامع مثنوی، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
۱۳. زمانی، کریم، ۱۳۸۹، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، قصه ارباب معرفت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، قمارعاشقانه، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۲، شرح مثنوی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. فلیسین، شاله، ۱۳۷۸، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. قانع خوزانی، مهناز، ۱۳۹۰، اخلاق در نگاه مولانا، هستی و چیستی، تهران: نگاه معاصر.
۲۰. کاشفی، ملاحسین، ۱۳۸۶، لب‌لباب مثنوی، تصحیح نصرالله تقوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات اساطیر.

۲۱. کمپانی زارع، مهدی، ۱۳۹۰، **مولانا و مسائل وجودی انسان**، تهران، نگاه معاصر.
۲۲. گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۸۱، **نثر و شرح مثنوی شریف**، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۱، **کلیات شمس تبریزی**، مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۸، **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات پل با همکاری اخلاق.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: چاپ زرین.
۲۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۷، **مکتوبات و مجالس سبعة**، مقدمه جواد سلماسی زاده، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اقبال.
۲۷. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، **تفسیر مثنوی مولوی** (مولوی‌نامه)، چاپ ششم، تهران: نشر هما.
28. Louis p.pojman. 1987. **philosophy of Religion: an ontology**. The university of Mississippi Secound Eddition company .Belmont , California wadsworth publishing.
29. Michael Peterson . 1991. **William Hasker** , Bruce Reichenbach and David Basinger. Reason and Religious belief An introduction to the Philosophy of Religion New York.oIxford. Oxford university press.