

Attributes of God from the Point of View of Rumi and Comparing It with the Opinions of Islamic Theologians

Maryam Baghi^{*}

Ahmad Ahmadi^{**}

(Received on: 2019-01-08; Accepted on: 2019-06-07)

Abstract

Jalal al-Din Rumi is the greatest Iranian poet and mystic of the 7th century AH, whose thoughts have always been the focus of attention. In the present article, the approaches to God's attributes from Rumi's point of view have been examined, analyzed and compared with the opinions of Islamic theologians. The mentioned topic is one of the most central issues in the field of theology, for which the history of human thought is full of affirmative and negative positions. This research, using the descriptive and analytical method, with the aim of explaining Rumi's approach to the mentioned subject, and by following and analyzing the six chapters of *Masnawi*, Rumi's most important work, explains his words about *tashbih* (anthropomorphism) and *tanzih* (transcendence) of God and compares them with the views of famous theological sects. The present paper shows that in the matter of knowing God, while believing in God's transcendence to be understood, described, seen, likened, etc., Rumi also accepts anthropomorphism and explains the combination of these two features in different ways in *Masnawi*. Regarding the narrative attributes and the verses implying anthropomorphism, Rumi's opinions are sometimes in line with Maturidiyyah's thoughts, and sometimes they originate from his independent opinion on this issue.

Keywords: Rumi, God's Nature and Attributes, Anthropomorphism, Transcendence, Islamic Theology.

* Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author), mbaghi@qom.ac.ir.

** Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran, amahmadi@ut.ac.ir.

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی

مریم باقی*

احمد احمدی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۷]

چکیده

جلال‌الدین مولوی بزرگ‌ترین شاعر و عارف ایرانی سده هفتم هجری است که اندیشه‌هایش همواره محل توجه بوده است. در مقاله پیش رو، رهیافت‌های بحث از صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی بررسی و تحلیل شده است. مبحث یادشده از محوری‌ترین موضوعات مطرح در حوزه علم کلام است که تاریخ تفکر بشر مملو از اتخاذ مواضع اثباتی و نفی در قبال آن است. در این پژوهش به روش توصیفی‌تحلیلی و با هدف تبیین رویکرد مولوی در موضوع مذکور و با تتبع و واکاوی در شش دفتر مثنوی، مهم‌ترین اثر مولوی، سخنان او درباره «تشبیه» و «تنزیه» خدا را تبیین کرده، با مواضع فرقه‌های مشهور کلامی سنجیده‌ایم. این تحقیق نشان می‌دهد که مولوی در باب خداشناسی، در عین باورمندی به تنزیه و تعالی حق از ادراک و توصیف، رؤیت، داشتن نظیر و ...، «تشبیه» را نیز پذیرفته، و جمع این دو را با شیوه‌های گوناگون در مثنوی تبیین می‌کند. در بحث از صفات خبری و آیات موهم معنای تشبیه، آرای مولوی گاه با اندیشه‌های ماتریدیه همسویی دارد و گاه حاصل استقلال رأی او در این مسئله است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، ذات و صفات خدا، تشبیه، تنزیه، کلام اسلامی.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) mbaghi@qom.ac.ir

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران amahmadi@ut.ac.ir

مقدمه

از تو ای بی‌نقش با چندین صُور هم مشبّه، هم موحد خیره سر
گه مشبّه را موحد می‌کند گه موحد را صُور ره می‌زند
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵۷/۲-۵۸)

تبیین اجمالی تصور و مفهومی از حق تعالی و به دنبال آن، مبحث الاهیات تنزیهی و تشبیهی و طبقه‌بندی مکاتب بر اساس آن، از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه علم کلام است. در اصطلاح، «تشبیه» به معنای اتصاف حق به اوصاف خلق و «تنزیه» در مفهوم اعتقاد به تعالی خدا از اوصاف مخلوق، از مسائل ریشه‌داری است که از دیرباز در بین اقوام بشر وجود داشته است، چنان‌که در «تشبیه»، صورت و سیرت خدایان باستان با اوصاف انسانی تصویر می‌شده و در «تنزیه»، خدای خیر از معرفت شرّ و حتی معرفت خیر مبراً شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۷۳۲/۲).

کاربرد اصطلاح «تشبیه» و «تعطیل» (سلب مطلق صفات از خدا) دارای پیشینه‌ای تقریباً معادل با حیات اسلام است (کلینی، ۱۳۸۲: ۱۰۴/۱). اهل کلام در قبال این مسئله، رویکردهای متفاوتی، اعم از اثبات و نفی، اتخاذ کرده‌اند که در ادامه مقاله به آنها اشاره می‌کنیم. در این میان، شناخت دیدگاه کلامی مولوی در مثنوی به جهت اشتغال این اثر عظیم بر عصاره معارف اسلامی و انسانی و نیز به سبب آنکه «شاعری مولوی، جز کوشش در سخن‌گفتن از عظمت پروردگار نیست» (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۱۵) حائز اهمیت است.

این مقاله در صدد اثبات این مدعا است که آرای مولوی در مسئله خداشناسی، با مبانی کلام ماتریدی سازگاری بیشتری دارد. اغلب مولوی از دید شخص عارف به این موضوع می‌نگرد و همین، افق دید او را فراتر از اقوال و اندیشه‌های اهل کلام نشان می‌دهد. از این رو در ابتدای بحث، پس از بیان دیدگاه فرقه‌های مشهور کلامی در باب تشبیه و تنزیه خدا، نظام خداشناسی مولوی، رهیافت‌های وی در بحث صفات خدا و جایگاه کلامی او در بین فرقه‌های اشاعره، معتزله، حنفیه، و ماتریدیه تبیین و معرفی شده است.

مقالات متعددی درباره موضوع تشبیه و تنزیه نگاشته شده؛ از جمله مقالاتی که در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانش‌نامه جهان اسلام* مبانی و مباحث نظری این مسئله را مطرح کرده‌اند. نصرالله پورجوادی (۱۳۶۳) در مقاله «تشبیه و تنزیه در مکتب ابن‌عربی و مولوی» زبان و شیوه مولوی را در مقایسه با ابن‌عربی و با محوریت یکی از داستان‌های مثنوی مقایسه کرده است. حسین حیدری (۱۳۷۹) در مقاله «تشبیه و تنزیه حق تعالی در عاشقانه‌های مولوی» مقوله یادشده را در اشعار عاشقانه مولوی بررسی کرده است. سیده مریم ابوالقاسمی (۱۳۸۷) نیز در مقاله «تأملی در کاربرد اصطلاح «تشبیه» و «تنزیه» در متون ادبی عرفانی فارسی» سیر تحولات معنایی و گستردگی قلمرو کاربرد این دو واژه را در متون گوناگون کاویده است.

نوشته حاضر نخستین پژوهشی است که دیدگاه مولوی را درباره مسئله تشبیه و تنزیه خداوند در شش دفتر مثنوی بررسی می‌کند و پس از تبیین هر کدام از این دو اصطلاح، آنها را با اقوال پیشوایان فرقه‌های مشهور کلامی مقایسه می‌کند.

۱. تشبیه و تنزیه خدا در اقوال صاحبان مذاهب مشهور کلامی

خاستگاه مباحث مربوط به تشبیه و تنزیه را باید در کلام وحی جست‌وجو کرد. در برخی آیات قرآن، خداوند به اوصاف انسان متصف می‌شود. بعضی از این اوصاف که بیش از سایر صفات مایه بحث و نزاع اهل کلام واقع شده و پیروان تشبیه و تجسیم به آن استناد جسته‌اند، عبارت است از: ۱. وجه (بقره: ۱۱۵؛ قصص: ۸۸؛ الرحمن: ۲۷)؛ ۲. عین (هود: ۳۷؛ مؤمنون: ۲۷؛ طه: ۳۹؛ قمر: ۱۴؛ طور: ۴۸)؛ ۳. ید (فتح: ۱۰؛ مائده: ۶۴؛ ص: ۷۵؛ یس: ۷۱، ۸۳ و ...)؛ ۴. مجیء (فجر: ۲۲؛ انعام: ۱۵۸؛ بقره: ۲۰۹؛ حشر: ۳)؛ ۵. استواء بر عرش (طه: ۵؛ یونس: ۳؛ رعد: ۲؛ فرقان: ۲۵؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴).

از سوی دیگر، آیاتی هست که صراحتاً هر گونه تشابه با خلق را از ساحت قدسی حق دور می‌کند: «چیزی همانند او نیست» (شوری: ۱۱)؛ «نه هیچ کس هم‌تا و هم‌گون او است» (اخلاص: ۳-۴). رویکردهای اندیشمندان مسلمان به آیات یادشده متفاوت است:

۱. گروهی آیات موهم معنای تشبیه را به همان معنای ظاهری تفسیر کرده، برای خدا دست و پا و چهره ثابت کرده‌اند و دچار تجسیم صریح شده‌اند. گروهی نیز به تشبیه در صفات قائل شده، برای خدا جهت، استقرار، نزول و ... اثبات کردند (اشعری، ۱۹۷۷: ۱۲۶-۱۲۹؛ ابن حزم، بی تا: ۲۸۷؛ ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۹۴۴-۹۴۵). علم‌الهدی معتقد است «اصل تشبیه از یحیی بن معین و احمد بن حنبل و سفیان ثوری و اسحاق بن راهویه و داوود اصفهانی و هشام بن حکم^۱ برخاست ... و جمله حنابله بر آنند که احمد گفت استوی استقر» (علم‌الهدی، ۱۳۶۴: ۷۵).
۲. شهرستانی درباره روش پیشروان اهل حدیث درباره تشبیه و تنزیه خدا می‌گوید: «طایفه‌ای از سلف که متعرض تأویل این الفاظ نشدند ... امام مالک بن انس بود که گفت در آیه «الرحمن علی العرش استوی» استواء معلوم است و کیفیت مجهول و ایمان به آن واجب، و سؤال از آن بدعت» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۰۷-۱۰۸؛ نیز نک: بیهقی، ۲۰۰۲: ۱۵۰-۱۵۱). این سخن «به‌خوبی ساختار الاهیاتی سلف را روشن می‌کند که از یک سو با قید نادانسته‌بودن چگونگی، خود را از اتهام تشبیه دور ساختند و از سوی دیگر با قید بدعت‌بودن پرسش و اندیشه، راه را برای هر گونه تأویل [...] بستند» (ولادوست، ۱۳۹۳: ۳۴۴).
۳. معتزله با ترک ظواهر آیه‌ای که موهم معنای تشبیه و «مُشعر به حیث جهت و زمان و مکان و جسمیت و انتقال و تغییر و تأثر» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۶۶) است، آنها را تأویل کردند و فی‌المثل استواء خدا بر عرش را به «استیلا و غلبه» (اشعری، ۲۰۰۸: ۱۲۹) و صفت «ید» را به «نعمت»، و «چشم» را به «علم» معنا کردند (همان: ۱۲۰). آنها همچنین بر رؤیت‌ناپذیربودن خدا در دنیا و آخرت تأکید و تصریح کردند (همان: ۱۳۲؛ نیز نک: ایچی، ۱۹۹۷: ۶۵۲؛ بغدادی، ۱۹۹۴: ۱۱۳).
۴. ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ ه.ق.) صفات تشبیهی را به گونه «بلاکیف» و بدون کیفیت بر خدا حمل کرده و گفته است: «خداوند صورتی دارد بدون کیفیت: «و یَبْقَى وَجَهُ رَبِّكَ ...» و دو دست دارد بدون کیفیت: «خَلَقْتُ بِيَدِيَّ ...» و دو چشم دارد

بی کیفیت: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...» (اشعری، ۱۹۷۷: ۲۲). او رؤیت خدا را در آخرت ممکن دانسته و در تأیید درستی سخنش به آیات و روایاتی استناد می‌جوید؛ از جمله آیه «رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) که مبتنی بر درخواست رؤیت خدا از جانب حضرت موسی (ع) بود. او می‌گوید بر موسی که خدا به او جامه پیامبری پوشانید و مقام عصمت اعطا کرد جایز نیست که از خدا امری محال را طلب کند؛ بنابراین مسئله «رؤیت خدا» روا و امکان‌پذیر است (اشعری، ۱۹۷۷: ۴۱؛ نیز نک.: باقلانی، ۱۹۹۳: ۳۰۱-۳۱۶).

۵. ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ ه.ق.) نیز با تنزیه صفات خدا از صفات مخلوقات، آنها را بلاکیف می‌دانست و با تأویل این صفات مخالفت می‌ورزید: «آنچه را خداوند در قرآن تحت عنوان «وجه» و «ید» و «نفس» برای خود برشمرده، صفاتی هستند بلاکیف و نباید گفته شود که مراد از دست، قدرت یا نعمت او است؛ زیرا در این صورت صفات او را ابطال و نفی کرده‌ایم و این گفته اهل قدر و معتزله است. دست خداوند صفت بلاکیفیت او است و غضب و رضا نیز از صفات بلاکیف خدا هستند» (قاری حنفی، بی تا: ۶۶-۶۸).

۶. ابومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ ه.ق.) در تفسیر آیات موهم معنای تشبیه، رویکرد تفویض را برمی‌گزیند؛ یعنی دوری‌جستن از تشبیه به مقتضای عقل، بدون اظهارنظر درباره مقصود از آیات و تأویل آنها (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۷۴).

۲. تنزیه حق تعالی در اندیشه مولوی

۲.۱. تعالی از ادراک و اندیشه

مولوی بر مبنای حدیث نبوی «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (فروزانفر، ۱۳۴۷ الف: ۱۴۲) می‌گوید علت نهی پیامبر، مردم را، از اندیشیدن به ذات الاهی آن است که عالم امر و آفریننده آن منزّه از زمان و مکان است؛ نیز ارتباط مخلوقات با حق، ارتباطی بی‌چون و بلاکیف است؛ زیرا در آن، از وصل و فصل و قرب و بعد، نشانی نیست و فراتر از عقل و

گمان است که به عالم جهات متعلق است. از این رو تفکر در ذات خدایی که در تصور نمی‌گنجد و ادراکش به واسطه عقل، ممکن نیست و میان این دو (اندیشه انسان و ذات الاهی) هزاران هزار حجاب حائل شده است:

عالم خلق است با سوی و جهات	بی‌جهت دان عالم امر و صفات
بی‌جهت دان عالم امر ای صنم	بی‌جهت تر باشد امر لاجرم
بی‌جهت بُد عقل و علّام‌البیان	عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم ز جان
بی‌تعلق نیست مخلوقی بدو	آن تعلق هست بی‌چون ای عمو
زان که فصل و وصل نبود در روان	غیر فصل و وصل ننیدشد گمان
... این تعلق را خرد چون ره برد	بسته فصل است و وصل است این خرد
زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا
آن که در ذاتش تفکرکردنی است	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا الیه
... پس پیمبر دفع کرد این وهم از او	تا نباشد در غلط سوداپز او

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۶۹۲/۴ - ۳۷۰۴)

شمس جان کو خارج آمد از اثیر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو	تا در آید در تصور مثل او

(همان: ۱۲۱/۱ - ۱۲۲؛ نیز نک: همان: ۳۱۰۷/۲، ۲۱۴۶/۶)

به باور مولوی، توهم عشق به ذات، پنداری باطل است. انسان صرفاً توهمات از اسماء و صفات الاهی دارد. این وهم و گمان، منبعث از اوصاف و حدود است؛ حال آنکه حق تعالی نتیجه و زاییده تصورات محدود آدمی نیست. به تعبیر امام پنجم شیعیان، هر آنچه انسان در اوهام خود در دقیق‌ترین معانی آن درباره خدا تصور کند، آن [نه خدا که] آفریده‌ای همانند خود او است (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۹۳/۹۶). بنابراین، خدا مولود شخص، شیء و اندیشه‌ای نیست و از حدود و فنا منزه و میرا است (نک: مولوی، ۱۳۷۵: ۲۷۵۷/۱ - ۲۷۸۵، ۳۱۰۷/۲؛ ۲۱۴۶/۶، ۱۷۴۵/۲ - ۱۷۴۷). ابوعلی رودباری (متوفای ۳۲۲ ه.ق.) نیز علت و معلول را از اقسام هشت‌گانه

شرک برشمرده که خداوند در آیه «لَم یلد و لم یولد» (توحید: ۳) آن را از ذات خود نفی و سلب کرده است (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۳۰). ادراکات بشری در مقام تمثیل، سوار بر خری لنگ است و حضرت حق، چابک‌سواری که چون تیر تیزرو شتابان از مقابل این ادراکات می‌گذرد و دور می‌شود:

جمله ادراکات بر خرهای لنگ او سوار باد پرآن چون خدنگ
گر گریزد کس نیابد گردِ شه ور گریزند، او بگیرد پیش ره
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۲۱-۳۷۲۲)

مولوی در تبیین ناتوانی حواس انسان از ادراک و شناخت خدا، داستانی مشهور را به نظم می‌کشد. بنا بر حکایت مولوی، فیلی را برای نمایش آورده بودند که در مکانی تاریک قرار داشت و چون دیدن فیل در تاریکی ممکن نبود، مردمان بر بدنش دست می‌کشیدند تا شکل فیل را مجسم کنند. آن که به خرطوم فیل دست کشیده بود، شبیه ناودانش می‌دانست و کسی که گوشش را لمس کرده بود، بادبزن، و آن که بر پاهای فیل دست سوده بود، ستونش می‌پنداشت. به این ترتیب، برداشت‌هایی که از لمس بخش‌های مختلف پیکر فیل در اذهان نقش می‌بست متفاوت بود. مولوی این اختلاف دیدگاه را ناشی از نشناختن حقیقت می‌داند و معتقد است اگر در دست هر کدام از آن افراد شمعی روشن بود، اختلاف نظرشان به کلی برطرف می‌شد. او نتیجه می‌گیرد حس جزئی را بر تمام حقیقت دسترس نیست؛ بنابراین، دریای حقیقت (ذات خدا) را فقط با چشم حق‌بین می‌توان دید:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود
... از نظر گه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر
(همان: ۱۲۵۹/۳-۱۲۷۰)

این داستان را سنایی (۱۳۶۸: ۶۹) نیز به رشته نظم کشیده است. با این تفاوت که سنایی مردمان را کور و راه فهم و شناخت خدا را به طور مطلق مسدود می‌داند. مولوی در مواضع دیگر نیز به امکان شناخت حق برای سالکان و خواص اهل حق اشاره می‌کند. از دیدگاه او، ناتوانی از شناخت حقیقت مربوط به عوام است؛ آنها فقط به آثار صفات الهی معرفت دارند؛ اما خواص، ذات و صفات حق را درمی‌یابند؛ زیرا خود در ذات خدا فانی شده و از هستی خویش دست کشیده‌اند. این ادراک، نه ادراک به واسطه عقل، بلکه حاصل شهود حق و نزدیکی به او است. اینان در حقیقت به صفات الهی بقا می‌یابند و از صفات خود فانی می‌شوند (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۴۱؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۸۸: ۸۶).

هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
عجز از ادراک ماهیت عمو	حالت عامه بود مطلق مگو
زان که ماهیات و سرّ سرّ آن	پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سرّ حق و ذات او	دورتر از فهم و استبصار کو؟
چون که آن مخفی نماند از محرمان	ذات و وصفی چیست کان ماند نهان؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۳۶-۳۶۵۳)

قرب نه بالا نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
همچنین جویای درگاه خدا	چون خدا آمد شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست	لیک ز اوّل آن بقا اندر فناست

(همان: ۴۶۵۷-۴۶۵۹)

۲.۲. تنزه از وصف و بیان

بر پایه ابیات اخیر، هرچند به ادعای مولوی شناخت حق ممکن است و می‌توان با فناشدن در حق به این مطلوب نائل شد، با این حال انسان نمی‌تواند شناخت خود را به دیگری انتقال دهد، زیرا «برای شناساندن باید از صورت و زبان بهره جست و خدا در صورت و بیان نمی‌گنجد» (کریمی، ۱۳۸۴: ۲۷۸). داستانی که مولوی از رفتن ذوالقرنین به کوه قاف می‌آورد

در بیان عظمت خدا و عجز آدمی از ذکر اوصاف او است؛ این کوه که اصل همه کوه‌ها است، از اجابت درخواست ذوالقرنین برای بیان صفات الاهی سرباز می‌زند:

گفت: رَوَ کان وصف از آن هایل تراست که بیان بر وی تواند برد دست
یا قلم را زهره باشد که به سر برنویسد بر صحایف زان خیر
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۷۳۲/۴-۳۷۳۳)

مولوی توحید حقیقی را زبان بریستن از وصف خدا می‌داند و معتقد است هر که خدای را در وصف بگنجانند، به دوگانگی او حکم کرده است:

آن یکی زان سوی وصف است و قال دوی ناید به میزان جز مقال
یا چو احوال این دوی را نوش کن یا دهان بردوز و خوش خاموش کن
(همان: ۲۰۳۴/۶-۲۰۳۵)

تقریر مولوی از توحید، در کلام صوفیان قبل از وی نیز به چشم می‌خورد؛ چنان‌که جنید بغدادی (متوفای ۲۹۸ یا ۲۹۷ ه.ق.) می‌گوید: «هر که از توحید جواب دهد به عبارت، ملحد بود و هر که بدو اشارت کند، ثنوی بود» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۱۸). این رویکرد، همسویی بسیار با کلام حضرت علی (ع) در خطبه نخست نهج‌البلاغه دارد. آن حضرت توصیف خدا را با قرین‌داشتن و دوگانه‌دانستن او برابر دانسته و صفت و موصوف را دو مقوله مغایر و متمایز از یکدیگر معرفی فرموده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: خطبه اول).

۳.۲. رؤیت‌ناپذیر

مولوی با ذکر مثالی عامل ناپیدایی و ناشناخته‌بودن حق را ضدنداشتن او می‌داند و می‌گوید در شب، رنگ‌ها دیده نمی‌شوند؛ زیرا نوری که آنها را بنمایاند وجود ندارد. پس به سبب ضد نور، حقیقت نور بر انسان نمایان می‌شود. اما خدا ضد ندارد، زیرا «ضد امری است وجودی که با امر وجودی دیگر، در محلّ و موضوع شریک باشد و متعاقب آن امر، بر موضوع درآید و اجتماع آن دو در محلی ممکن نباشد؛ اما خدای تعالی عین وجود است؛ نه امر وجودی که وجود بر وی عارض باشد و موصوف به محل هم نیست و بنابراین تصور

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۱۹۱

مضادّه در حریم قدس وی راه ندارد تا به سبب تعاقب اضداد، توجه ما به وجود وی معطوف گردد؛ بدین سبب در کمال ظهور خود مختفی است» (فروزان فر، ۱۳۴۷ ب: ۴۳۵):

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چون که حق را نیست ضد، پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد، او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تُدرکُه وَهُوَ يُدرکُ بین تو از موسی و کُ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۳۱-۱۱۳۵)

مولوی امتناع رؤیت پروردگار با چشم حسّی را می‌پذیرد و آشکارا موضع اشاعره را به پرسش می‌کشد؛ اما معتقد است سنّی حقیقی کسی است که با چشم عقل، حق را می‌بیند و بر این اساس به معتزله که حاکمیت حسّ را پذیرفته‌اند نیز خرده می‌گیرد:

چشم حس را، هست مذهب اعتزال دیده عقل است سنّی در وصال
سخره حس‌اند اهل اعتزال خویش را سنّی نمایند از ضلال
... گر بدیدی حسّ حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را
(همان: ۶۱/۲-۶۵)

بنابراین، مولوی به رؤیت خدا با چشم دل و «حس دیگر» (همان: ۶۶/۲) اعتقاد دارد و معتقد است هر کس زنگار هوس از جان خود بزدايد، به دیدار حق نائل می‌شود و دیده‌ای که به این شهود نرسد، از فایده وجودی خویش بی‌بهره مانده است:

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است
چون که دید دوست نبود کور به دوست، کو باقی نباشد دور به
(همان: ۱۴۰۶/۱-۱۴۰۷)

هر که را هست از هوس‌ها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
(همان: ۱۳۹۶/۱)

۲.۴. بی ضد و ندّ

به اعتقاد مولوی، بی‌مانندی و ضدنداشتن خدا عامل آفرینش هستی است؛ زیرا اگر خدا با بعضی موجودات هم‌سنخ بود و همانند یا ضدّ می‌داشت، نمی‌توانست اضداد و امثال خود را به وجود بیاورد:

ضدّ و ندّش نیست در ذات و عمل زان بپوشیدند هستی‌ها حُلّ
ضد، ضد را بود و هستی کی دهد بلک از او بگریزد و بیرون جهد
(همان: ۱۶۱۸/۶-۱۶۱۹)

این سخن مولوی، در تعریفی که ماتریدی از خدا مطرح کرده به چشم می‌خورد: «واحدٌ بالتوحد عن الأشباه والأضداد» (ماتریدی، ۱۹۷۰: ۲۳). از دیدگاه ماتریدی، وحدت خدا به این معنا است که هیچ شبیه یا ضدّی ندارد؛ زیرا هر چیزی که مثل داشته باشد، تحت عدد واقع است. پس حداقل چنین چیزی دو است و هر چیزی که ضد داشته باشد، در معرض نابودی است (همان). برهانی هم که بر آن اقامه کرده محل توجه بیشتر متکلمان بوده است. بر اساس این برهان، که به برهان تمناع معروف است، اگر بیش از یک خدا وجود می‌داشت، جهان خلق نمی‌شد (همان: ۲۰).

۲.۵. محل حوادث نبودن

مولوی می‌گوید هر گونه افزایش در ذات حق، مستلزم انفعال، تغییر و نیازمندی است. هر علت هم که نیازمند معلول، یعنی نیازمند چیزی حادث باشد، خود معلول و حادث است و این با وجوب وجود حق سازگاری ندارد. از این رو، «ایجاد خداوند اشیاء را، بر کمال لایتغیّر او هیچ نمی‌افزاید» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۱۵۲۹/۴).

حق ز ایجاد جهان افزون نشد آنچه اول آن نبود اکنون نشد
هست افزونی هر ذاتی دلیل کو بود حادث، به علت‌ها علیل
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶۶۶/۴-۱۶۶۹)

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۱۹۳

تو نگنجی در کنار فکرتی نی به معلولی قرین چون علتی
(همان: ۱۳۴۲/۳)

۲.۶. بی صورت بودن

در تلقی مولوی، خداوند که آفریننده و کمال بخش صورت‌ها است، خود پیراسته از صورت است. از این رو، جست‌وجوی بی صورت از طریق تصویر و تشبیه، خطا است. هر چند این امر، چنان‌که خواهیم دید، مقدمه‌ای برای شناخت خدا است:

گه که آن بی صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد از او هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی
چون صور بنده‌ست بر یزدان مگو ظن مبر صورت، به تشبیهش مجو
(همان: ۳۷۴۶/۶-۳۷۴۸)

۳. تشبیه در کنار تنزیه

چنان‌که مذکور افتاد، هر چند مولوی بارها در توصیف حق تعالی از بالاترین درجه الاهیات تنزیهی بهره می‌گیرد، با این حال به خوبی آگاه است که هیچ کس نمی‌تواند حقایق مجرد و غیرمادی را، جز با تمثیل و تصویر، فهم کند. با آنکه خداوند بی نیاز از ذکر بندگان است، زیرا یادها و وصف‌ها در خور شأن او نیست، اما خود به آنها فرمان می‌دهد که او را یاد کنند:

جای سوز اندر مکان کی در رود؟ نور نامحدود را حد کی بود؟
لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که دریابد ضعیفی عشق‌مند
مثل نبود، لیک باشد آن مثال تا کند عقل مجمّد را گسیل
(همان: ۱۱۶/۶-۱۱۸)

اذکروا لله شاه ما دستور داد اندر آتش دید ما را نور داد
گفت اگرچه پاکم از ذکر شما نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال درنیابد ذات ما را بی مثال
(همان: ۱۷۱۵/۲-۱۷۱۷)

این مثل چون واسطه است اندر کلام واسطه شرط است بهر فهم عام
(همان: ۲۲۸/۱)

بنابراین «خلق صورت‌ها و آنگاه فراتر رفتن از آنها سیری است کمالی که انسان در پرتو آن می‌تواند به خدا نزدیک شود» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۱۵۷). مولوی توحید خداوندی را «دریا» و موحدان را «ماهی» می‌انگارد که مستغرق در آن آب است. با این حال او به سبب کاربرد این تمثیل برای ذات ازلی، زبان به اعتذار می‌گشاید:

نیست یکرنگی کزو خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست ماهیان را با ییوست جنگ‌هاست
کیست ماهی چیست دریا در مثل تا بدان ماند ملک عزوجل
صد هزاران بحر و ماهی در وجود سجده آرد پیش آن اکرام و جود
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵۰۲/۳-۵۰۵)

در مثنوی حال عاشق مدهوشی را بازگو کرده که خدا را خوب‌رویی کم‌سن و سال تصور کرده است. همین عاشق هنگام به در آمدن از بی‌خودی، نقشی را که از وجود حق در ذهنش پرداخته، ویران می‌کند تا او را تنزیه کند:

که ترا گوید ز مستی بوالحسن یا صغیر السنّ یا رطبّ البدن
گاه نقش خویش ویران می‌کند از پی تنزیه جانان می‌کند
(همان: ۵۹/۲-۶۰)

در مسئله فنای اوصاف بشری درویش در اوصاف الاهی، و بقای به آن، برای فهم بهتر مخاطب، مثال‌هایی را مطرح، و سپس بی‌درنگ آن را با تنزیه حق تدارک می‌کند:

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد در حساب
... در دو صد من شهد یک اوقیه خلّ چون درافکندی و در وی گشت حل
نیست باشد طعم خل، چون می‌چشی هست اوقیه فزون، چون برکشی
... این قیاس ناقصان بر کار رب جوشش عشق است، نر ترک ادب

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۱۹۵

نبض عاشق، بی ادب برمی‌جهد خویش را در کفّه شه می‌نهد
(همان: ۳۶۷۱/۳-۳۶۷۸)

در مناجاتی زیبا، تمثیلاتی برای خدا ذکر کرده که در آنها، ناپیدایی حق و آشکاربودن بخشش و قدرتش را خاطر نشان می‌کند. به دنبال این ابیات، مولوی تمثیلات خود را ناقص و نارسا دانسته، راه تنزیه حق را اختیار می‌کند:

أنت سرُّ كاشفُ أسرارنا	أنت فجرٌ مُفجِرٌ أنهارنا
يا خفيّ الذات محسوس العطا	أنت كالماء و نحن كالرّحا
أنت كالريح و نحن كالغبار	تختفي الريح و غيرهاها چهار
تو بهاری ما چو باغ سبز خوش	او نهان و آشکارا بخششش
... ای برون از وهم و قال و قيل من	خاک بر فرق من و تمثيل من
بنده نشکيبد ز تصوير خوشت	هر دمت گوید که جانم مفرشت

(همان: ۳۳۰۹/۵-۳۳۱۹)

مولوی، هم به اکتنا ناپذیر بودن حق تصریح دارد (وجه تنزیهی) و هم وجود او را در هستی نمایان می‌بیند (وجه تشبیهی). در تعبیر مولوی، خدا در عین بی‌نقشی و بی‌تعینی (که کوه قاف و عنقا نماد بارز آن است)، در مظاهر عالم متجلی است (چنان‌که خورشید و دریا مظهر این عینیت است) و در لسان قرآن او هم ظاهر است و هم باطن (حدید: ۳).^۲ در این مرتبه، که مرتبه اسماء و صفات است، می‌توان به مقام معرفت خدا دست یافت و از تنزیه یا تشبیه او سخن گفت. وصول به این مرتبه نیز برای کسانی تحقق می‌یابد که از صورت و ظاهر دنیا فراتر رفته و به حقیقت آن نائل شده‌اند.

بی‌صورتی و نامتناهی بودن حق، مشبه را موحد می‌کند و کثرت اسماء و صفات و آیات او، منزّه را از قول به تنزیه منصرف می‌سازد. مولوی با بیان این مطلب، توجه صرف به تنزیه یا تشبیه را نفی کرده، بر ملازمت این دو تأکید می‌کند. اما در مرتبه ذات، خدا فراتر از تجلی و اختفا، و به عبارت دیگر، فوق تشبیه و تنزیه است و هیچ قیدی را بر نمی‌تابد:^۳

ای صفات آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهم‌ها وز بیش، بیش
... از تو ای بی‌نقش با چندین صور	هم مشبه، هم موحد خیره سر
گه مشبه را موحد می‌کند	گه موحد را صور ره می‌زند
... نامصور یا مصور گفتنت	باطل آمد بی ز صورت رستنت
نامصور یا مصور پیش اوست	کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست

(همان: ۵۳/۲-۶۹)

مولوی راه رفع این منازعه میان تشبیه و تنزیه را در داستان موسی و شبان مطرح کرده است. «این داستان که ظاهراً از قصه‌های وعظ مساجد و قصاص اسواق ناشی باشد و نظیر آن را به صورت‌های دیگر در باب پارسایان جاهل و ساده‌لوح یهود و عرب هم نقل کرده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۲۸۹)،^۴ متضمن این دعوی است که تشبیهی یا تنزیهی‌نگریستن در نحوه ادراک است. مشبه و منزّه هر کدام خالق را در حد ادراک خود می‌ستاید؛ ولی خداوند از این ستایش برتر و والاتر است. سخنان چوپان و اوصافی که به خدا نسبت می‌دهد، حاکی از تشبیه محض و در نظر حضرت موسی (ع)، نشان‌دهنده کفر شبان است. از این رو می‌کوشد با تنزیه خدا از اوصاف یادشده، شبان را به راه راست آورد. اما خدا به موسی (ع) عتاب می‌کند که چرا «بنده ما را ز ما کردی جدا؟» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۷۵۰/۲). از نظر مولوی، تنزیه مطلق حکم به انفصال بنده از خدا است و معتقدان به این نوع شناخت، که خدایی متعالی از ادراک بشر را به او معرفی می‌کنند، از بُعد ربوبی حق که متضمن پیوستگی میان او و بنده است، غافل‌اند. در تعبیر مولوی، خداوند از پاکی و ناپاکی (تنزیه و تشبیه) هر دو مبراً است.^۵ وی هم قول اهل تجسیم و تشبیه را، که مؤدّی به تحدید و انسان‌وارگی خدا است، و هم سخن طوائفی از معتزله را که تنزیه آنها گاه تا حد سلب صفات از حق (تعطیل) می‌شود، نفی می‌کند و موضعی نظیر موضع ابن‌عربی برمی‌گزیند که این هر دو را تلفیق می‌کرد. ابن‌عربی در شعر معروفش این گونه سروده است:

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۱۹۷

فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيداً و إن قلتَ بالتشبيه كنتَ محددًا
و إن قلتَ بالأمرين كنتَ مسددًا و كنتَ إماماً في المعارف سيِّداً
(ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۰)

«ذکر جسمانه»، یعنی به کاربردن الفاظ و تعابیر مناسب انسان در حمد الاهی، و ثنای او با تنزیه حضرتش از صفات جسمانی، هر دو ابتر و ناروا است و مقتضای ذات کبریایی حق نیست. این گونه ستایشها از ناحیه خلق در واقع نوایی است که «در خور نای است نه در خور مرد» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۷۹۳/۲) و نقشی است که از او برمی خیزد نه از آینه:

دید موسی یک شبانی را به راه کو همی گفت ای گزیننده الاه
... وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا
... هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
... ما بری از پاک و ناپاکی همه از گران جانی و چالاکي همه
... هان و هان گر حمد گویی گر سپاس همچو نافرجام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر است لیک آن نسبت به حق هم ابترست
(همان: ۱۷۲۰/۲-۱۷۹۵)

ذکر جسمانه خیال ناقص است وصف شاهانه از آنها خالص است
شاه را گوید کسی جولاه نیست این چه مدح است این مگر آگاه نیست؟
(همان: ۱۷۱۸/۲-۱۷۱۹)

۴. صفات خبری

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در قرآن برای خدا از صفاتی مانند وجه (رو و چهره)، ید (دست)، ساق (پا)، مجیء و إتیان (آمدن)، و استواء (جای گرفتن بر عرش) یاد شده است که به آنها صفات خبری می‌گویند. در احادیث از صفات دیگری چون اصبع (انگشت)، صورت، و قَدَم (گام) نیز سخن به میان آمده است. مولوی در این مسئله، ضمن تصریح به اصل تنزیه و تعالی حق و تأکید بر آن، اسناد اوصاف مخلوقات را به خدا ناروا تلقی کرده است:

دست و پا در حق ما استایش است در حق پاکی حق آایش است
(همان: ۱۷۴۴/۲)

حق شکنجه کرد و گرز و دست نیست پس بدان بی دست، حق داور کنی است
(همان: ۷۵۸/۵)

این همه هست و بیا ای امر کُن ای منزّه از بیا و از سخن
(همان: ۱۷۸۹/۱)

درباره صفات یادشده، مولوی بدون تأویل آنها، گاه قرائنی در کلام به کار می‌برد تا توجه مخاطب را به معانی کنایی این صفات معطوف کند. صفت «دست» را به قرینه «کن فکان» که امر به خلقت است، در معنای قدرت خدا و تصرف او در امور هستی استعمال کرده است:

دست حق باید مر آن را ای فلان کو بُود بر هر محالی کُن فکان
هر محال از دست او ممکن شود هر حَرون از بیم او ساکن شود
(همان: ۳۰۶۷/۱-۳۰۶۸؛ نیز نک: ۲۲۶/۱، ۱۶۱۰، ۱۹۱۸، ۲۹۷۲)

صفت «یمین» نیز در قرآن کریم برای بیان اقتدار خدا به کار رفته و در مثنوی بازتاب یافته است: «والارضُ جميعاً قبضته يومَ القيامة والسمواتُ مطوياتٌ بيمينه» (زمر: ۶۷).

أستن من عصمت و حفظ تو است جمله مطوی یمین آن دو دست
(همان: ۱۱۷۸/۴)

کاربرد صفت «إصبعین» (دو انگشت) برای خدا ناظر به حدیثی است که صوفیه بدان استناد جسته‌اند: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَصْرَفُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» (فروزان‌فر، ۱۳۴۷ ب: ۶). این صفت با توجه به محتوای کلام مولوی، در معنای «نفاذ مشیت و حکم الاهی» به کار رفته است:

دیده و دل هست بین اصبعین چون قلم در دست کاتب ای حسین
(مولوی، ۱۳۷۵: ۷۵۹/۱؛ نیز نک: ۷۵۹/۱، ۷۵۹/۳، ۴۲۵۹/۳، ۱۰۵۶/۴، ۱۶۹۰/۵، ۴۵۷۵/۶)

تلقى مولوی از «وجه» در ابیات زیر به ترتیب، ذات و جلوه حق تعالی است:

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۱۹۹

پیش‌بی‌حد هر چه محدود است لاست کل شیء غیر وجه الله فناست
(همان: ۳۳۲۱/۲)

بهر دیده روشنان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حسن ربّانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او حیثٌ و لگّیم فثمٌ وجهه
(همان: ۳۶۴۰/۶-۳۶۴۲؛ نیز نک: ۱۳۹۷/۱-۱۳۹۸)

مولوی از «قدم» خداوند هم سخن گفته است که مأخوذ است از حدیث «یقال لجهنم هل
امتألت و تقول هل من مزید فیضعُ الربُّ تبارک و تعالی قدمه فیها فتقول: قَطُّ قَطُّ» (فروزان‌فر،
۱۳۴۷ الف: ۱۵).

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کو به دریاها نگرده کم و کاست
عالمی را لقمه کرد و درکشید معده‌اش نعره‌زنان هل من مزید
حق قدم بر وی نهاد از لامکان آنگه او ساکن شود از کن فکان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵/۱-۱۳۸۱)

در بیت اخیر به قرینه مصراع دوم، مراد از «قدم» را «چیرگی و قهر» خدا دانسته است.
مولوی با اشاره به حدیث «إن الله خَلَقَ آدمَ علی صورته» (فروزان‌فر، ۱۳۴۷ الف: ۱۱۴) که غالباً
صوفیه به آن اشاره کرده و توجه داشته‌اند، «صورت» را به معنای «صفت» در نظر گرفته است:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
چون که آن خَلَّاق، شکر و حمد جوست آدمی را مدح‌جویی نیز خوست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۹۴/۴-۱۱۹۵)

در تمامی امور یادشده، مولوی برخلاف اشاعره که صفات خبری را به گونه بلاکیف بر
خدا حمل کرده‌اند، با کنارنهادن معنای ظاهری آیه، که موهم تشبیه و تجسیم حق تعالی است،
مطابق اجتهاد خود عمل کرده و معانی مدّ نظر خویش را افاده کرده است. سرانجام، درباره
«عرش» و استوای بر آن، مولوی در عین اثبات و توصیف آن، به رغم اشاعره، عرش را مستقر

خدا نمی‌داند و مکانمندی را از او سلب می‌کند. البته همسو با ماتریدی، معنای جدیدی از عرش مطرح نکرده است:

عرش معدن گاه داد و معدلت چار جو در زیر او پر مغفرت
(همان: ۱۶۲۸/۵)

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب
(همان: ۲۶۵۳/۱-۲۶۵۵)

و در یک جا به مذاق صوفیه، عرش را در آیه «استواء»، «دل» رهیده از هوا و هوس معرفی می‌کند:

تخت دل معمور شد پاک از هوا بروی الرحمن علی العرش استوی

(همان: ۳۶۶۵؛ نیز نک.: ۲۶۵۸/۱، ۱۵۷۲/۵، ۱۵۷۳، ۱۶۲۷)

نتیجه

چنانچه معروض افتاد، مولوی بارها در مثنوی از لزوم «تنزیه» حق تعالی و علو شأن او نسبت به خلق سخن به میان آورده است. در نگرش تنزیهی مولوی، خدا از گنجیدن در ذهن و تصور آدمی، وصف شدن، محل حوادث بودن، همانند و ضد داشتن و ... مبراً شمرده شده است. با این حال مولوی به مسئله «تشبیه» نیز توجه نشان داده و بارها از ضرورت آن سخن گفته است. بر این اساس، مولوی با تعبیر و شیوه‌های گوناگون بر نفی توجه یک‌جانبه به تشبیه صرف یا تنزیه بحت، تأکید، و بر لزوم جمع این دو تصریح می‌کند، شیوه‌هایی چون ترسیم تمثیل و تصویر از حق و استدراک آن با تنزیه او، تصریح بر بی‌نشانی خدا در عین ظهور و عینیت صفات او و حکایت موسی و شبان. در بحث از صفات خبری و نیز امور پیش‌گفته، رویکرد مولوی مخالف با نظر معتزله و اشاعره است و در پاره‌ای مقولات با آرای ماتریدی قرابت و همسویی دارد. گاهی هم اندیشه‌های مولوی،

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۲۰۱

حاصل اجتهاد شخصی یا رهیافت‌های عرفانی او است که رویکردی متمایز از سایر رویکردها به شمار می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. هشام بن حکم و هشام بن سالم از بزرگان و متکلمان امامیه و از اصحاب خاص امام صادق و امام کاظم (ع) بوده‌اند. در احادیثی که از ائمه (ع) نقل شده، ساحت این دو از اتهام تجسیم و تشبیه مبراً دانسته شده است؛ نک: کلینی، ۱۳۸۲: ۱۴۱/۱.

۲. این معنا را در نظام فکری ابن عربی نیز می‌توان دید. مراد ابن عربی از تنزیه، «تجلی حق تعالی است برای خود و به خود که متباعد و متعالی از هر نسبتی است و تشبیه، تجلی او است در صور موجودات خارجی در عرصه وجود» (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۸۱).

۳. ابن عربی می‌گوید: «والباری سبحانه منزّه عن التنزیه فکیف عن التشبیه» (نقل از: جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۸۲).

۴. زرین کوب در یکی از آثارش، این قصه را مأخوذ از داستان مناجات «برخ اسود» دانسته که غزالی در *احیاء علوم الدین* آن را نقل کرده است (۱۳۶۷: ۶۰).

۵. «اگرچه خداوند از تسبیح و تنزیه اهل تنزیه پاک نمی‌گردد و نیازی به آن ندارد، از تشبیه اهل تشبیه نیز گردی بر دامن کبریایی او نمی‌نشیند. ولی در عین حال، این دلیل بر این نیست که هر کس هر چه خواست بگوید. در حقیقت، شبان راه غلط می‌پیموده است و موسی (ع) در تنزیهی که به او داده است اشتباه نکرده است. ولی در ساحت دیگر، موسی نیز از جهت دفاع از تنزیه محض ناقص است و به همین دلیل پروردگار او را مخاطب قرار می‌دهد و با وی عتاب می‌کند» (پورجوادی، ۱۳۶۳: ۱۸).

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۷). ترجمه: محمدمهدی فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه: محمد دشتی، قم: مشرقین، چاپ سوم.
- ابن حزم الظاهری، علی بن احمد (بی تا). *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، تحقیق: محمد ابراهیم نصر، عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*، تعلیق: ابو العلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۷۷). *الإبانة عن اصول الدیانة*، تقدیم و تحقیق و تعلیق: دکتره فوقیه حسین محمود، بی جا: دار الانصار، الطبعة الاولى.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۲۰۰۸). *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین*، تحقیق و شرح: نواف الجراح، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية.
- ایچی، عضد الدین عبد الرحمن (۱۹۹۷). *المواقف*، بشرح: علی بن محمد جرجانی، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
- الباقلائی، محمد بن الطیب (۱۹۹۳). *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، عماد الدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، الطبعة الثالثة.
- بغدادی، عبد القاهر بن طاهر (۱۹۹۴). *الفرق بین الفرق*، تعلیق: الشیخ ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۲۰۰۲). *الاسماء والصفات*، تحقیق و تعلیق و فهرست: عماد الدین احمد حیدر، بیروت: دار الکتب العربیة، الطبعة الثالثة.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۳). «مسئله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی»، در: معارف، ش ۲، ص ۳-۲۴.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۱). *محیی الدین بن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). *سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران: علمی، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*، تهران: علمی، چاپ دوم.

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۲۰۳

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). *نربان شکسته: شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی*، تهران: سخن، چاپ اول.

سلمی، محمد بن الحسین (۲۰۰۱). *حقائق التفسیر، تحقیق: سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى*.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸). *حدیقة الحقیقة و طریقة الشریعة، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم*.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰). *الملل والنحل*، ترجمه: افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح: سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: اقبال

شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۲). *شکوه شمس، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم*.
طوسی، ابو نصر سراج (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد الین نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ دوم*.

عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۳). *عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم*.

علم‌الهدی، مرتضی بن داعی (۱۳۶۴). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم*.

فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۷ الف). *احادیث معنوی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم*.

فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۷ ب). *شرح مثنوی شریف، تهران: زوار، چاپ چهارم*.

قاری حنفی، ملا علی (بی‌تا). *شرح الفقه الاکبر، تحقیق: علی محمد دندل، بیروت: دار الکتب العلمیة*.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱). *رساله قشیریة، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم*.

کریمی، سودابه (۱۳۸۴). *بانگ آب: دریچه‌ای به جهان نگری مولانا، تهران: شور، چاپ اول*.

الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۲). *اصول الکافی، تهران: دار الاسوة، الطبعة السادسة*.

ماتریدی السمرقندی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود (۱۹۷۰). *التوحید، تحقیق: فتح الله خلیف، الإسکندریة: دار الجامعات المصریة*.

مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية*.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد الین نیکلسون، تهران: توس، چاپ اول*.

۲۰۴ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال نهم، شماره هفدهم

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۸). شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۵۸). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.

ولادوست، بیتا (۱۳۹۳). «تشبیه و تنزیه»، در: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، ص ۳۴۱-۳۴۸.

صفات خدا از دیدگاه مولوی و مقایسه آن با آرای متکلمان اسلامی / ۲۰۵

References

The Holy Qurān

Al-Kiylānī, Najīb. 1997. *Islam and literary schools (Islam wa Makātib Adabī)*,

Translated by Navīd Kākāvand, Tehran: Islamic Propaganda Organization Art Field.

[in Farsi]

Green, Keith. 2004. *Critical Theory and Practice: A Course book*, Translated by

Translators Group, Tehran: Rūzigār. [in Farsi]

Ḥakīmī, Muḥammad Riḍā. 2003. *Literature and Commitment in Islam (Adabīyāt wa Ta'ahhud dar Islam)*, Tehran: Dalīl-i mā. [in Farsi]