

نقش عشق در رسیدن به مقام فنا از دیدگاه مولانا(با تأکید بر مثنوی معنوی)

اسماعیل صادقیلر*

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۱۰

پرویز ضیاء شهابی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۱۸

امیرعباس علی زمانی***

چکیده

«مثنوی معنوی» مولوی، متضمن عمیق‌ترین مباحث خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ... است. این کتاب که حاصل جمیع تجارب عارفانه و صوفیانه در سنت اسلامی است، در حقیقت حکایت یک نوع سفرنامه معنوی و تجربه شخصی است که در ضمن یک رشته تعالیم و مفاهیم عرفانی به تصویر کشیده شده است. دو مبحث «عشق» و «فنا» از جمله آن مفاهیمی هستند که مولانا در «مثنوی» به آن‌ها پرداخته است. نوشتار حاضر به شیوه مطالعات کتابخانه‌ای، با هدف بررسی دو مقوله «عشق» و «فنا» با تکیه بر دیدگاه مولانا در «مثنوی معنوی»، نخست به توصیف عشق و فنا، و سپس به تبیین و تحلیل این دو مقوله و یاری‌گری «عشق» به سالک عارف در رسیدن به مقام فنا از دیدگاه عرفانی مولانا در «مثنوی معنوی» خواهد پرداخت. **کلیدواژگان:** عشق، سلوک، فنا، مولانا، مثنوی معنوی.

* دانشجوی دکترای فلسفه هنر، گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

jozimehr@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

*** دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، ایران.

نویسنده مسئول: پرویز ضیاء شهابی

مقدمه

طبق نظریات عرفانی مولانا، انسان مبدأ و اصلی دارد که منشأ وحدت و اتحاد است؛ و او پس از هبوط به این دنیا، از اینکه از اصل خویش دور افتاده و در زندان تن گرفتار شده است، احساس غربت می‌کند. از این رو در صدد بر می‌آید تا بار دیگر به اصل خویش که همان جمال مطلق بی صورت است بازگردد. مولانا راه نجات از این مخمصه و گرفتاری را دو چیز می‌داند: ۱. تلاش و کوشش و ریاضت خود شخص در تزکیه و تهذیب نفس. ۲. قرار گرفتن در سایه عنایت و هدایت پیر کامل.

مولانا سلوک با عشق را مطمئن‌ترین راه سالک برای رسیدن به مقصد می‌داند؛ و معتقد است که انسان برای رسیدن به محبوب ازلی که منشأ همه زیبایی‌هاست باید در وجود معشوق فانی شود؛ یعنی از خود بگذرد و در برابر اراده و مشیت حق تعالی تسلیم شود. به عبارت دیگر از خود بمیرد و به حیات الهی زنده شود. این اندیشه مولانا، ریشه در گرایش‌های دینی او دارد.

با توجه به آنچه که بیان شد، می‌توان گفت که در این پژوهش سعی بر این خواهد بود که از طریق بررسی و مطالعه شش دفتر «مثنوی معنوی»، دو مقوله عشق و فنا را از نظر تنوع معنایی و همچنین همبستگی آن دو مقوله و نیز یاری‌گری «عشق» به عارف سالک در دستیابی به مقام فنا از دیدگاه مولانا به تعیین جایگاه عشق در «مثنوی معنوی» مولوی پرداخته شود.

«عشق» در منظومه «مثنوی معنوی» به سان منشوری است که هستی را به رنگ‌ها و طیف‌های متنوعی در دیدگان عارف سالک متجلی می‌نماید. عارف که با اندیشه رسیدن به مقام «فناء فی الله» و نایل شدن به «بقاء بالله» قدم در سیر و سلوک می‌گذارد، در طی طریق، با موانع و سختی‌هایی روبه‌روست؛ بنابراین برای آسان‌تر رسیدن به هدف خود، از هر وسیله‌ای استمداد می‌جوید. از دیدگاه مولانا «عشق» یکی از دستاویزهای اساسی در یاری‌گری سالک و تسهیل راه سلوک او به آن مقام معهود و منظور او (فنا) می‌باشد.

مولانا در آثارش به ویژه در جای جای «مثنوی معنوی» اصرار دارد که «عشق از آسمان آمده است که یاری‌گر عارف عاشق باشد و زُمختی‌ها و سختی‌های سلوک را

تلطیف و تسهیل نماید». این مقاله با تکیه بر این دیدگاه مولانا، در پی کاوش و پردازش این دو مقوله عرفانی در مباحث بعدی است.

پیشینه تحقیق

در زمینه عرفان مولانا، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته؛ و کتاب‌ها و مقالات بسیاری نیز در این زمینه به رشته تحریر در آمده است، ولی تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، هیچ کدام از آن‌ها مسأله «فنا در مثنوی معنوی» را به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار نداده‌اند. کتاب‌ها و مقالاتی که در آن‌ها به نوعی مسأله فنا از دیدگاه مولانا مطرح شده است، عبارت‌اند از:

- همایی، جلال الدین. ۱۳۷۶، «مولوی نامه».

- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۹۰، «پله پله تا ملاقات خدا».

که در هر دو اثر، به صورت پراکنده مطالبی درباره مقام فنا مطرح شده است.

- کاکایی و بحرانی. ۱۳۹۰، «فنا‌ی صفاتی از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت». نشریه

مطالعات اسلامی - فلسفه و کلام. شماره ۸۶. نویسنده در این مقاله به مهم‌ترین بنیادهای اخلاقی فنا‌ی صفاتی در آثار مولانا و مایستر اکهارت می‌پردازد و به دو پیامد از پیامدهای فنا‌ی صفاتی یعنی فقر و تبّتل در آثار این دو عارف اشاره می‌کند.

- ماهینی و دیگران. ۱۳۹۳، «خود فراموشی در بستر از خودبیگانگی با تکیه بر

دیدگاه مولوی». نشریه نامه اخلاق. شماره ۲۳. در این مقاله به بررسی دیدگاه مولانا در مورد رذیلت اخلاقی «خودفراموشی» پرداخته شده و راهکارهای درمان آن نیز ذکر شده است.

بحث و بررسی (پردازش تحلیلی موضوع)

سخنی در باب مثنوی مولانا

«مثنوی» از همان آغاز «نی نامه» در دفتر اول تا «قصه شهزادگان» در دفتر ششم،

تفسیر سفر روح است؛ سفر روح عارف از مقامات تبّتل تا فنا. مولانا در «مثنوی»، سیر

انسان را که از جمادی به نباتی می‌آید و از نباتی به انسانی و مَلکی می‌پرد، دنبال

می‌کند؛ و با تقریر حکمت‌ها و نقل حکایت‌ها که مبتنی بر نگرش قرآن و احادیث است، خط سیر روح خود، و روح هر عارف طالب یا واصل را، از عالم مهجوری تا مرتبه وصال دنبال می‌کند، و ضمن شرح اسرار و مقامات اولیاء، مراتب سلوک روحانی خود را تصویر می‌کند؛ و این همه را گاه با اطمینان و یقین یک فیلسوف جزمی و گاه با شور و هیجان یک شاعر رمانتیک بیان می‌دارد؛ و محرک او در بیان این اسرار، عشق یا معشوق است که به زبان او سخن می‌گوید و بر پرده‌های گلپوش آهنگ شرربار می‌ریزد و هرچه او بگوید یا بسراید، خواه لطف باشد خواه قهر، ترانه وصال باشد یا ناله دردآمیز فراق، پند و نصیحت باشد یا تقریر و توبیخ، همه گفته عشق و تعلیم معشوق است؛ و این رشته را عشق بر گردن وی افکنده و بی اختیار او را تا آنجا که خاطرخواه اوست می‌کشاند.

به اعتقاد مولانا، انسان مبدأ و اصلی دارد که منشأ وحدت و اتحاد است؛ و او پس از هبوط به عالم سفلی و پیوستگی با ماده و مادیات، کم کم تیرگی و ظلمت بر وی چیره می‌شود و او را از عالم پاک روشن دور می‌سازد. ولی از آنجا که نفس آدمی موجودی آسمانی است و جایگاه اصلی و وطن حقیقی‌اش عالم علوی است، با دیدن زیبایی‌های مادی و طبیعی، که نشانه‌هایی از وطن اصلی او می‌اند، به یاد گذشته خویش می‌افتد و در درون خود عذاب و شکنجه مرغ محبوس را احساس می‌کند؛ از این رو در صدد بر می‌آید تا خود را از اسارت زندان تن و جهان مادی ناپایدار و پُرنج و غم نجات دهد؛ و بار دیگر به اصل خویش که همان جمال مطلق بی صورت است بازگردد. طلب اصل و میل بازگشت به گل، از موضوعاتی است که بارها و بارها در اشعار مولانا به آن اشاره شده است:

از دَمِ حُبِّ الوَطَنِ بگذر، مَه ایست	که وطن آن سوست، جان این سوی نیست
گر وطن خواهی، گذر آن سوی شَط	این حدیثِ راست را کم خوان غلط

(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۵، ۲۲۱۱-۲۲۱۰)

همچنین:

جان ز هجرِ عرش اندر فاقه‌ای	تن ز عشقِ خارُبَن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها	در زده تن در زمین چنگال‌ها

(همان: ۴۵، ۱۵۴۵-۱۵۴۴)

یا:

زین کند نفرین حکیم خوش دهن بر سواری کو فرو ناید ز تن

(همان: ۴۵، ۱۵۵۵)

در سه بیت آخر که مربوط به یکی از داستان‌های دفتر چهارم «مثنوی» است، مولانا کشمکش ما بین روح و تن یا نزاع میان صورت و معنی و چالش عقل با نفس را به نزاع مجنون با ناقه تشبیه کرده و صحنه‌ای بس شاعرانه و عارفانه ساخته است. «در این ابیات، مولانا به اصل مسلک عرفانی خود که همان عشق الهی است، منتقل می‌گردد؛ همان عشق و جذبه‌ای که یک ساعتش از هزار سال طاعت و عبادت و ریاضت، برتر و بالاتر است» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۳). به اعتقاد مولانا، راه نجات از این مخمصه و گرفتاری که پر و بال آن طائر ملکوتی را بسته و او را در ناله افکنده، دو چیز است:

۱. تلاش و کوشش و ریاضت خود شخص در اکتساب علوم و معارف الهی و فضایل اخلاق انسانی. جان کلام مولانا در مسأله فنا، درد و ریاضت است. او معتقد است که باید روح را از طریق زهد، تقوی، عبادت و ریاضت‌های جسمانی، از آرایش‌های طبیعت، پاک و صافی کنند تا مستعد انوار الهی گردد.

همچو آهن، ز آهنی بی رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود
در ریاضت آینه بی زنگ شو
تا ببینی ذات پاک صاف خود

(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۴۶۶-۳۴۶۵)

مولانا یکی از راه‌های زهد حقیقی را کشتن شهبوات نفسانی و تمایلات دنیوی در اثر ریاضت می‌داند:

مردن تن در ریاضت زندگیست
رنج این تن، روح را پایندگیست

(همان: ۳۵، ۳۳۶۵)

از نظر مولانا تضرع و الحاح و گریه و ناله بر درگاه خداوند، یکی دیگر از راه‌های جهد و کوشش در طاعات و عبادات حق تعالی محسوب می‌شود؛ به شرط آنکه درخواست دعا، از روی عشق و بیخودی باشد و مربوط به حوایج دنیوی نباشد (همایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۰۳):

عام می‌خوانند هر دم نام پاک
آنچ عیسی کرده بود از نام، هُو
این عمل نکند، چون نبود عشقناک
می‌شدی پیدا ورا از نام او

چون که با حق متصل گردید جان ذکر آن این ست، و ذکر این است آن
 خالی از خود بود و پُر از عشقِ دوست پس ز کوزه آن تراود که دروست
 (همان: ۶۵، ۴۰۴۰ - ۴۰۳۷)

همایی در تفسیر این ابیات می‌نویسد: «تأثیر اذکار و اوراد در هر مورد و از هر کس یکسان نیست؛ ذکرى که شما از آن، خاصیت و نتیجه معجز و خرق عادت می‌گیرید، ممکن است در شخص دیگر، هیچ اثر و خاصیتی نداشته باشد؛ و این امر دایر بر مدار خلوص نیت و صفا و قوت ضمیر و عشق و ایمان پاک است که از هر آلاشی مبرا و منزّه باشد» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۰۱).

۲. هدایت و یاری مردان خدا و برگزیدگان الهی. مولانا سلوک راه حق و طیّ طریق را بدون رهبر و پیر کامل میسر نمی‌داند. او راه نجات و سعادت بشر را در پیوستن به مردان حق می‌داند و معتقد است که «هر کس دست به دامان پیری نزند و از او آداب حضرت را نیاموزد، هرگز روی رستگاری نخواهد دید». از این رو توصیه می‌کند که بشر در هدایت و تربیت روحانی و رسیدن به سعادت و کمال انسانی و نیز در امان ماندن از مکاید نفس اماره و وساوس شیطانی که در اثناء سلوک بر دل او می‌گذارد، باید در سایه عنایت و هدایت پیر کامل قرار گیرند؛ و در سیر و سلوک روحانی از وی پیروی کنند؛ و به اوامر و نواهی او بی چون و چرا گردن نهند؛ با او عشق بورزند و روح خود را چنان با جان او پیوند زنند تا به مدد اتصال و فنای جز در کل، به درجه کمال برسند؛ بنابراین می‌گوید:

اندرین وادی مَرّو بی این دلیل لا أَحِبُّ الْإِقْلینِ گو، چون خلیل
 رو ز سایه، آفتابی را بیاب دامنِ شه شمسِ تبریزی بتاب
 ره ندانی جانب این سُر و عرس از ضیاء الحَق حسام الدّین پُرس

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۴۳۰ - ۴۲۸)

بدیع الزمان فروزانفر در شرح این ابیات می‌نویسد: وادی، طریق طلب و مراحل سلوک است که متضمن دشواری‌ها و آفت‌های بسیار است و سالک به تنهایی و بدون مرشد نمی‌تواند آن‌ها را دفع کند ولی با وجود پیر کامل و توسل به او، این آفات اگر پیش آید به راحتی برطرف می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۳، ۱۵: ۱۹۷).

سایه یزدان چو باشد دایه‌اش وارّه‌اند از خیال و سایه‌اش

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۴۲۴)

در این بیت، منظور از سایه یزدان، مردِ کاملِ فانی در حق است که «مرید را به علم و معرفت پرورش می‌دهد و به تدریج از عالم حسّ و خیال و وهم می‌گذراند و به حقیقت می‌رساند؛ از این رو به دایه‌ای شبیه است که طفل را در دامن می‌پرورد و از آفات حفظ می‌کند و از شیر خود غذا می‌دهد تا به جایی رسد که از حضانت مستغنی گردد و هر گونه غذا تواند خورد» (فروزانفر، ۱۳۷۳، ۱۵: ۱۹۶-۱۹۵).

مولانا وصیت پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی (ع) را ذکر می‌کند که فرمودند: «ای علی اگر چه شیر حق و پهلوان پُردلی هستی، ولی بر شیری خود اعتماد مکن و در سایه عاقل قرار بگیر»:

گفت پیغامبر علی را کای علی	شیرِ حَقّی، پَهْلَوَانِ پُر دلی
لیک بر شیری مکن هم اِعتِمید	اندر آ در سایه نَخَلِ امید
اندر آ در سایه آن عاقلی	کِش نَدانَد بُرد از رَه عاقلی
ظِلّ او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمِرخ بس عالی طواف

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵، ۲۹۶۷-۲۹۶۴)

سالک، تا به وصف سلوک موصوف است، بی گمان محتاج است به پیری که او را راهنمایی کند و در همه احوال، همّت پیرانه را به مراقبت او گمارد، ولی این حاجت، مادام که سالک در مدارج «سیر الی الله» پیش می‌رود، باقی است و چون این مدارج را به قدم همّت طی کرد و «سیر فی الله» را آغاز کرد، این احتیاج برطرف می‌شود و دیگر به مرشد و شیخ نیازمند نمی‌باشد. سالک، در طول این مدّت مانند بیماری است که تا صحت کامل نیافته است کارش را بر اساس دستور پزشک انجام می‌دهد، داروی تلخ می‌نوشد، خوردن و آشامیدنش تابع اجازه طبیب است؛ ولی پس از بهبود و یافتن سلامت، از استعمال دارو رهایی می‌یابد و به میل و مصلحت خود می‌خورد و می‌نوشد.

مولانا این نکته را در ضمن تمثیلی از کودک شیرخوار و مرغ پَر نازسته بیان می‌کند:

طفل را گر نان دهی بر جای شیر	طِفْلِ مِسکین را از آن نان مُرده گیر
چون که دندان‌ها بر آرد بعد از آن	هم بخود گردد دلّش جویای نان

مُرغِ پَر نَارُسته چون پَران شود لُقْمَه هر گُربه دَران شود
 چون بَر آرَد پَر، بِپَرَد او به خود بی تکَلُّف، بی صَفیر نیک و بد
 (همان: ۱۵، ۵۸۷-۵۸۴)

فنا

فنا از مباحث مهم عرفان اسلامی است که هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی مطرح است. «فنا در لغت به معنای نیستی و نابود شدن است؛ و در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق، که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو گردد» (دهخدا، ۱۳۷۳: سرواژه فنا؛ سجّادی، ۱۳۹۳: ۶۲۸). فنا در اصطلاح تصوّف، زوال شعور سالک است بر اثر استیلاي ظهور حق بر باطن وی، نیز به معنی سقوط و زوال اوصاف مذموم در مقابل بقاء که وجود و پدید آمدن اوصاف محمود است. فنا در شیخ تبدیل و تحوّل صفات مرید است به صفات شیخ و به عبارت دیگر فنای مرید است در مراد که اولین مرتبت فنا می‌باشد. فرق میان محو و فنا، و اثبات و بقا آن است که بقا بعد از فنای ذات صورت بندد و اثبات لازم نیست بعد از فنای ذات باشد چنانکه اثبات اخلاق مرضیه و اعمال حسنه بعد از محو ذمائم اخلاق و سیئات اعمال ... و فنای افعال و صفات به کلی حاصل نشود الا بعد از فناء ذات، و محو آن موقوف نیست بر محو ذات، پس محو و اثبات از فنا و بقا عامتر باشند (سجّادی، ۱۳۶۱: ۴۵۲؛ سعیدی، ۱۳۹۲: ۸۰۶). به طور کلی فنا از دیدگاه عارفان، از حبس هستی خویش رستن و به حق پیوستن است؛ به عبارت دیگر از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است.

مقصد نهایی اندیشه مولانا، دستیابی به کُنه حقیقت و فنا شدن در ذات حضرت حق است. او معتقد است نفس تا وقتی که به بدن تعلق دارد، به وصال و مشاهده حق نمی‌رسد. از نظر مولانا، برای رسیدن به این مقام، سالک باید از هستی خویش بگذرد و چنان غرق در معشوق شود که از خود فانی شده و در وحدتی عاشقانه، محبوب ازلی خود را که منشأ همه زیبایی‌هاست دریابد. «این نکته بایسته توجه است که مسأله فنا و بقا در نظام فکری مولانا اهمیتی بس شگرف دارد؛ از این رو درک راستین این مسأله، گامی است اساسی به سوی فهم مکتب فکری مولانا» (زمانی، ۱۳۸۳: ۵۸۷). عشقی که مولانا از آن صحبت می‌کند- خواه حقیقی و خواه مجازی- سرانجام آدمی را به سوی

کمال می‌کشاند و جمیع آرزوها و آمال انسانی را به یک آرزو و منظور تبدیل می‌کند و یک چیز یا یک شخص را قبله دل می‌سازد و آیین دو قبلگی و شرک را از بُن برمی‌افکند و سالک را به قلمرو مکاشفه می‌کشاند و رسیدن به کمال را که عبارت از مشاهده زیبایی مطلق است، بر او ممکن می‌سازد. در چنین عشقِ راستینی است که بین عاشق و معشوق، دوگانگی باقی نمی‌ماند؛ و عاشق، معشوق را قسمتی از وجود خویش می‌یابد و وجود خود را وابسته به وجود او می‌بیند؛ و در واقع خود را در او می‌بازد و فانی می‌کند. در چنین حالتی است که بین عاشق و معشوق، وحدت و اتحاد حاصل می‌شود؛ اتحادی که یگانگی حقیقی است و وصف آن قابل توصیف نیست.

گفت تشنه بوده‌ام من روزها	شب نَخْفَتَه سَتَم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گُذَر کردم چنان	که از اِسپَر بگُذرد نوکِ سِنان
که از آن سو، جُمَله مِلَّت یکیست	صدهزاران سال و یک ساعت یکیست
هست اَزَل را و اَبَد را اِتِّحَاد	عقل را رَه نیست آن سو ز اِفْتِقَاد

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۳۵۱۱-۳۵۰۸)

عشق

عشق از مسایل بنیادین عرفان و تصوّف اسلامی است؛ چندان که بدون در نظر گرفتن آن، عرفان و حکمت متعالیه قابل فهم نیست. عشق از مبانی مکتب عرفانی مولانا است؛ و حتی بهتر است بگوییم که عشق، کلید رمز احوال و افکار و آثار اوست. «مثنوی» او با عشق آغاز می‌شود و با عشق پایان می‌یابد. اصولاً همین عشق بود که مولانا را به سوی شعر و شاعری انگیخت.

یکی از آراء جالب توجه عرفا و حکمای اسلامی این است که عشق در همه موجوداتِ عالم هستی سریان دارد. «مولانا نیز همین رأی را درباره عشق برگزیده است، منتهی هیچ عارف و حکیم و سخنوری، به لطافت و شورآفرینی او سخن نیاورده است» (زمانی، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

مولانا از جمله اندیشمندانی است که در موضوع عشق و مفاهیم مرتبط با آن، به تفصیل سخن گفته است. او عشق را صفت حق و لطیفه انسانیّت و وسیله تهذیب نفس و

تربیت دل شمرده است؛ و اگر گاهی دیوانگی و جنونش خوانده است منظورش آن بیماری جنون که مرض عصبی است، نیست؛ بلکه مقصودش، جدایی از حالات ظاهری خلق و اعراض از ماسوی و توجه همّت به خداست.

عَلَّتِ عاشق ز علّت‌ها جُداست عشق اَصْطِرْلَابِ اَسْرارِ خداست

(همان: ۱۵، ۱۱۰)

در این بیت، چون عشق، روح را لطیف و قلب را صافی و مستعدّ کشف و حصول معرفت می‌سازد، مولانا آن را به اصطراب تشبیه کرده است که از آن در نجوم استفاده می‌کرده‌اند. از نظر مولانا، عشق چه بر صورت و چه بر معنی، کیمیای تبدیل کثرت به وحدت است؛ و آتشی است که بنیاد دویی و آشراک را یک باره می‌سوزاند و عاشق را از هواپرستی و کامجویی رهایی می‌بخشد و کمال نفسانی از جهت اخلاق و اوصاف حاصل می‌شود که غایتش خداپرستی است.

مولانا عشق را میل به کمال تعبیر می‌کند و بر نقش مهمّ عشق، در دینداری تجربی و ایمان عالی تأکید ویژه‌ای دارد. او منظور خود را تفسیر می‌کند و می‌گوید که غرضش از عشق، عشق حقیقی و عشق الهی است:

عشق‌هایی کز پی رنگی بُود عشق نبود، عاقبت ننگی بود

(همان: ۱۵، ۲۰۵)

گولپینارلی در شرح این بیت می‌نویسد: «عشقی که از رنگ و رایحه به وجود آید، عشقی گذراست که اگر به عشق حقیقی بدل نگردد، با تغییر رنگ و بو، آن عشق نیز فروکش می‌کند و یا با وصال معشوق بر عاشق به صورت وبالی در می‌آید» (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۰۴). عشقی را که مولانا از آن سخن می‌گفت و خود نیز در آن غرق بود، در تمام ذرات عالم ساری و جاری می‌دید و نشان آن را حتی در ظاهر و باطن جانداران بی زبان احساس می‌کرد. او این را از حرکات آن‌ها، از نگاه و سکوت آن‌ها، و از بیقراری و سکون آن‌ها درک می‌کرد.

پیش چشمش این جهان پُر عشق و داد پیش چشم دیگران مرده و جماد
پست و بالا پیش چشمش تیزرَو از کلوخ و خِشت او نکته شنو

(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۵: ۳۵۳۳-۳۵۳۲)

در این ابیات به آیه ۸۸ سوره نمل اشاره شده است. در این آیه خداوند می‌فرماید که: «کوه‌ها را می‌بینید و می‌پندارید که جامدند، حال آنکه به سرعت ابر می‌روند؛ اگرچه با توجه به آیه پیش از این معلوم می‌شود که این آیه درباره قیامت است، اما حرکت زمین و دوام تکامل به زمانی معین محدود نشده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۰۴). در نظر مولانا، عشق به معشوق واحد، در ورای همه اختلافات ظاهر ملت‌ها و مذاهب‌ها، وحدتی مستور را آشکار می‌کند و فاصله‌ای را که بین دو تن، بین دو جان شیفته، اختلاف و دوگانگی به وجود می‌آورد رفع می‌کند و انسان و عالم را تصویر دوگانه‌ای از یک وجود واحد نشان می‌دهد.

صد کتَب آر هست، جُز یک باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طُرُق را، مَخْلَصی یک خانه است	این هزاران سُنبل از یک دانه است
(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۵، ۳۶۶۷ - ۳۶۶۶)	
هر نَبیّ و هر ولی را مَسَلک‌یست	لیک تا حَقّ می‌بَرَد، جُمَله یکیست

(همان: ۱۵، ۳۰۹۱)

یعنی در اصل، مولانا تعبیر مختلف اصحاب ادیان را یک لفظ می‌دانست و آن چیزی نبود جز «حقیقت واحد» که در تفسیر و تأویل آن راه دراز و گوناگونی را طی می‌کنند. از نظر مولانا، ندای خداوند در همه اعصار و مکان‌ها ساری و جاری است و در شنیدن این ندا، اختلاف زبان، نژاد، قوم، دین و... مطرح نیست.

آن ندایی کَاصِلِ هر بانگ و نَواست	خود نِدا آن است و این باقی صِداست
تُرک و کُرد و پارسی گو و عَرَب	فَهم کرده آن نِدا بی گوش و لب
خود چه جای تُرک و تاجیکست و زَنگ	فَهم کرده‌ست آن نِدا را چوب و سنگ

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۲۱۱۳ - ۲۱۱۱)

در تمام سال‌های سلوک این عشق بود که مولانا را هر روز بیش از پیش به ملاقات خدا نزدیک می‌کرد و وی را هر روز بیش از پیش مقهور سیطره عظیم خویش می‌نمود و حال او را در غلیات جذبه، ماورای توصیف نشان می‌داد. در غالب احوال او را با تمام انسانیت، با تمام موجودات زنده، و حتی با تمام اجزای کاینات به تفاهم و توافق

وامی داشت و زیبایی موجودات را برخاسته از عشق می دانست. مولانا در حکایت «نواختن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی بود» می گوید:

همچو مجنون، کو سگی را می نواخت بوسه اش می داد و پیشش می گداخت
گرد او می گشت خاضع در طواف هم جُلاب شکرش می داد صاف
(همان: ۳، د: ۵۶۸-۵۶۷)

و در ادامه:

گفت مجنون تو همه نقشی و تن اندر آ و بنگرش از چشم من
کین طلسم بسته مَولی ست این پاسبان کوچه لیلی ست این
همنشین بین دل و جان و شناخت کو کجا بگزید و مسکن گاه ساخت
او سگِ فرخِ رخِ کَهِفِ من ست بلک او هم دَرَد و هم لَهِفِ من ست
آن سگی که باشد اندر کوی او من به شیران کی دهم یک موی او
(همان: ۳، د: ۵۷۶-۵۷۲)

عشق «الله» بر قلمرو روح مولانا غالب بود و خوف «الله» عرصه قلبش را سرشار می کرد؛ عشق بیتابش می کرد، و خوف جسم و جانش را می گداخت. در غلبات عشق، وجد و شور او را به رقص و سماع وامی داشت؛ و در غلبات خوف، شب زنده داری و ریاضت او را به خشوع و خشیت می کشاند.

گفت: عَبْداً مُومِناً باز اوش گفت: کو نشان از باغِ ایمان؟ گر شکفت
گفت تشنه بوده ام من روزها شب نَخْفَتَه سَتَم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان که از اِسپَر بگذرد نوکِ سِنان
(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۳۵۰۹-۳۵۰۷)

الله، در نظر مولانا نه همه حق بود، نه همه باطل؛ نه در وهم انسان می گنجید و نه هیچ اندیشه انسانی به شناخت ذات او راه داشت. با این حال، خود مولانا در همه مظاهر اعیان «الله» را در تجلی می دید؛ و همه اشیاء و اعیان را که به نحوی مظهر جمال و جلال «الله» می پنداشت داعی توجه به او می دید. برای هر کسی که از کشف و شهود بهره ای داشت مشاهده وجه حق را در همه مراتب، در همه مشارق و مغارب حسی و روحانی ممکن می دانست. خود او از قلب خویش به او راه داشت و در قلب خویش وجود

او را حس می‌کرد و به نور باطن او را مشاهده می‌کرد. معنی «الله» بر تمام وجودش غلبه داشت و هیچ جایی برای خودنگری باقی نمی‌گذاشت. بدین گونه بود که انس با «الله» جان او را پذیرای عشق کرد و عشق او را به خط سیر و سلوک انداخت.

شش جهت عالم همه اِکرامِ اوست هر طرف که بنگری اعلامِ اوست
(همان: ۳د، ۳۱۰۸)

تا به هر سو که نگرَد آن خوش عِذار روی او را بیند او بی اختیار
بهر دیده روشنان، یزدان فرد شش جهت را مَظْهَرِ آیات کرد
(همان: ۶د، ۳۶۳۹-۳۶۳۸)

اطوار و مراتب نفسانی

مولانا در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، از مرحله طبیعت و جسم محسوس آدمی که به عقیده او، پرتو و سایه ضعیف دل است، شروع می‌کند:

جسم سایه سایه سایه دلست جسم کی اندر خورِ پایه دلست؟
(همان: ۶د، ۳۳۰۶)

و پس از عبور از مرحله تن که پوشش ظاهری آدمی است؛ اولین مرتبه باطن نفسانی، مقام جان و روح است؛ بالاتر و لطیف‌تر از آن، عقل است؛ و برتر از عقل، روح وحی است. بنابراین از عالم طبع جسمانی تا مرحله وحی و الهام درونی، چهار مرتبه کلی است بدین ترتیب: ۱. جسم ۲. روح ۳. عقل ۴. روح وحی. از مرتبه روح وحی تا مقام «فناء فی الله» و «بقاء بالله»، نیز مدارج و مراتبی است که مولانا آن مراتب را در بعضی مواضع به تصریح و در مواضع دیگر به تلویح بیان کرده است (همایی، ۱۳۷۶، ۱: ۱۷۵).

از مقاماتِ تَبَتَّلِ تا فنا پایه پایه تا ملاقاتِ خدا
شرح و حدِّ هر مقام و منزلی که به پر زُو بر پَرَدِ صاحبِ دلی
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳د، ۴۲۳۵-۴۲۳۴)

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وَهَمِ ناید، آن شوم
(همان: ۳د، ۳۹۰۴)

در قرآن کریم نیز به مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم/۹) و نیز ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمَيْمَنِ﴾ (تکویر/۲۳) اشاره شده که برتر و شریف‌تر از مقام وحی و الهام است. باری مولانا در مراتب روح و لطایف نفس انسانی می‌گوید:

جسم ظاهر، روح مخفی آمدست جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز، عقل از روح مخفی تر پرد حس سوی روح زودتر ره برد

(مولوی، ۱۳۹۰، ۲۵: ۳۲۵۹-۳۲۵۸)

روح وحی از عقل پنهان تر بود زانک او غیبیست او زان سر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد روح و حیث مُدرک هر جان نشد
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز در نیابد عقل، کان آمد عزیز

(همان: ۲۵، ۳۲۶۵-۳۲۶۳)

«مقصود مولانا از بیت آخر، اشاره به مقام «طور وراء طور العقل» است یعنی حالتی که عقل عادی بشر از درک آن عاجز است. مولانا معتقد است که عقل و فهم عادی بشر، به گنه افکار و دریافت عارفان واصل و مردان کامل نمی‌رسد؛ او عقل انسان را دارای مراتب تو در توی پنهانی می‌داند که اگر در وادی سیر و سلوک عرفانی بیفتند، کم کم پرده‌ها برداشته می‌شوند و به مقام شهود و کشف عوالم غیبی می‌رسند» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۷۶).

بند معقولات آمد، فلسفی شہسوارِ عقلِ عقل، آمد صفی
عقلِ عقلت مغز و عقل تُست پوست معده حیوان همیشه پوست جوست

(مولوی، ۱۳۹۰، ۳۵: ۲۵۲۸-۲۵۲۷)

هدف سالک در سیر و سلوک روحانی و اتصال با مبدأ هستی در درجه اول عبارت است از: «تخلیه»، «تجلیه» و «تحلیه». مولوی در طریقه تصوف و استکمال نفس و طی مدارج روحانی به «تخلیه» و «تجلیه» و «تحلیه» بیش‌تر اهمیت می‌دهد تا به «تخلیه». این اصطلاحات به یک اعتبار حاکی از سه مقام و به اعتبار دیگر دو مقام از مقامات و منازل سیر و سلوک است.

تخلیه و تجلیه: «تخلیه» در لغت به معنی تهی و خالی کردن و «تجلیه» به معنی زدودن و روشن کردن است. «تخلیه» و «تجلیه»، تهذیب نفس است با زدودن تیرگی‌های زنگ رذایل اخلاقی و شهوات بهیمی و سبعی از روح؛ و صیقل کردن و صفا

دادن باطن به نور ایمان؛ به طوری که آماده زیور فضایل نفسانی و نقش پذیر صور علمی و معارف ربانی باشد. مولانا معتقد است پیش از آنکه سالک در خط تحصیل فضایل بیفتد و به نقش و نگار لوح وجود خود بپردازد؛ باید صفحه باطن را صیقلی کند و تیرگی‌های افکار و اوهام فاسد بیهوده را از ذهن خود دور کند و آرایش‌های اخلاق زشت و خوهای ناپسند حیوانی را از درون خود بزدايد تا روح او آینه صافی و پاک گردد؛ در این صورت است که قلب عارف صاحب‌دل، و ضمیر سالک واصل، مشرق انوار و تجلی‌گاه اسرار و روشن‌گر آیات و آثار الهی می‌شود و نقوش و صور غیبی و جمال شاهد معنوی در آن به خوبی نقش می‌بندد؛ و در این حال جان سالک در شهود و مکاشفه حقایق امور و اشیاء، مدد از باطن می‌گیرد و رازهای مکتوم حال و آینده بر وی پیدا و آشکار می‌گردد.

هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد، او بیش دید	بیش‌تر آمد بر او صورت پدید
گر تو گویی کان صفا فضل خداست	نیز این توفیق صیقل زان عطاست
قدر همت باشد آن جهد و دعا	لیس للانسان الا ما سعی

(همان: ۴۵، ۲۹۱۱-۲۹۰۸)

از نظر مولانا، بدون قطع پیوند با عالم حس و عالم جسمانی و نیز آنچه انسان را به تعلقات خودی مربوط و محدود می‌دارد و هوای آن بال و پر روح را می‌شکند و قدرت پرواز را از او می‌گیرد، انسان امید عروج از تنگنای عالم مادی و امید نیل به مدارج کمال را که در ماورای این عالم اضداد است ندارد.

تا ز زهر و از شکر در نگذری کی تو از گلزار وحدت بوبری

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۵۰۱)

«تخلیه»: در لغت به معنی زیور بر نهادن و زینت دادن است؛ و در اصطلاح یعنی تحصیل کمالات و فضایل روحانی و تکمیل قوای نفسانی به ملکات فاضله و محاسن اخلاقی است. برای درک بهتر مفهوم «تخلیه»، «تجلیه» و «تخلیه» مثالی ذکر می‌کنیم: «تخلیه» به منزله شستن چرک و سیاهی از صفحه کاغذ و زدودن زنگ آهن است؛ «تجلیه» به منزله مهره کردن و مالیدن و هموار ساختن کاغذ و یا صیقل زدن آهن است، تا قلم بر آن روان و خط و نقش در آن چشمگیر و خوش‌نما باشد؛ و «تخلیه»

همچون خط نوشتن و نقش و نگار بستن بر صفحه کاغذ و آهن است. مولانا در دفتر اول و در «قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌گری» عقیده و مسلک خود در این زمینه را شرح داده است. پس از آنکه این مراحل پیموده شد نوبت به مقام فناء فی الله و بقاء بالله می‌رسد.

انواع فنا

فنا یا مرگ پیش از مرگ، یعنی از خود گذشتن و تسلیم شدن در برابر اراده و مشیت حق تعالی؛ و به عبارت دیگر، از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است.

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چيست معراجِ فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی

(همان: ۶د، ۲۳۳-۲۳۲)

گولپینارلی در شرح این ابیات می‌نویسد: «تا دست از هستی مادی برندارند، به بارگاه کبریایی راه نخواهند یافت. راه معراج به آسمان دست از هستی بر داشتن است. در مذهب و دین عاشقان نیستی سرلوحه است؛ و این منزلگاه عاریتی است که بر روی نیستی بنا نهاده شده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۰۱).

فنا که مقام توحید حقیقی و اتصال به حق است، مستلزم سلب هوشیاری است و آن کس که در حق محو و فانی است، بر اثر تجلی حق و غلبه وجد، شاعر به وجود خود نیست و صفاتش صفات بشری، و حرکت و عملش ارادی نیست. معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا؟ گفت من از خود مرده و به تو زنده‌ام؛ از خود و از صفات خود نیست شده و به تو هست شده‌ام؛ علم خود را فراموش کرده و از علم تو عالم شده‌ام؛ قدرت خود را از یاد برده و از قدرت تو قادر شده‌ام.

گفت: من در تو چنان فانی شدم که پُرم از تو ز ساران تا قدم
بر من از هستی من جز نام نیست در وجودم، جز توای خوش کام نیست
زان سبب فانی شدم من این چنین همچو سرکه در تو بحر انگبین
همچو سنگی کو شود کل لعل ناب پُر شود او از صفات آفتاب

(مولوی، ۱۳۹۰، ۵۵: ۲۰۲۵-۲۰۲۲)

الف. فناء افعالی

یکی از مراتب فناست و آن، سقوط رؤیت فعل خود و شهود فعل حق تعالی است؛ از آن جهت که انسان را وجهه‌ای است الهی که فاعلیت او قائم بدان است؛ و وجهه‌ای است نفسی که به اعتبار آن، افعال را به خود نسبت می‌دهد؛ و هرگاه به سبب دوام مجاهدت و ریاضت، حق تعالی دیده سالک را روشنی بخشد و سرمه ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم/ ۱۷) در چشم وی کشد، آن وجهه نفسی از پیش برداشته می‌شود و آن وجهه الهی که اصل است، باقی می‌ماند و در آن حالت سالک هیچ فعلی را به خود منتسب نمی‌بیند؛ و سلب فعل از وی درست و صواب می‌آید و کسی که به این مرتبه برسد، نزد صوفیان به مقام «فناء افعالی» رسیده است.

این حالت یعنی عدم استشعار به وجهه نفسی، گاه برای مردم عادی نیز دست می‌دهد چنانکه از غلبه ترس و غضب و یا سرور مفرط، آدمی ممکن است آوازی را نشنود، یا کسی را که در برابر اوست، مشاهده نکند.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از مانه، تو زاری می‌گنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تُست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز تُست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات	بُرد و ماتِ ما ز تُست ای خوش صفات

(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۶۰۳-۶۰۱)

در این ابیات، مولانا برای تقریر وصف «فناء افعالی»، چنگ و نای و کوه و سواره و پیاده شطرنج را مثال می‌آورد که به حسب ظاهر برای هر یک آوازی و عملی منسوب است و در حقیقت آن فعل چنگی و نای زن و آواز دهنده و شطرنج باز است و آن‌ها جز اسباب و ادواتی بی‌جان نیستند. می‌توان گفت که این ابیات وصف حالت مرید و سالک رسیده و ریاضت دیده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ۱۵: ۲۵۳).

ب. فنای ذاتی

«سالک وقتی که از خود و صفات خود فانی گردد؛ بدان معنی که مؤثری جز خدا نبیند، آنگاه ممکن است شهود وی بیش‌تر قوت گیرد و حجاب تعین و کثرت از پیش چشمش برداشته شود و در آن حال خلق را به نظر فنا نگرد و بدان حقیقت رسد که

وجه خلقی را اعتباری و فانی در وجه حق مشاهده کند، این حالت را صوفیه، فنای ذاتی می‌گویند» (همان: ۱۵، ۲۵۵).

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عَدَم‌هاییم و هستی‌هایِ ما تو وجودِ مُطَلَقی، فانی نُما
(مولوی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۶۰۵-۶۰۴)

بقاء بالله

سالک پس از حصول فنا و اضمحلال وجهه نفسی، به مرتبه «بقاء بالله» که مقام جمع الجمع است واصل می‌شود و به اعتبار وجهه الهی، وجود خود را مرتبه‌ای از مراتب وجود حق می‌بیند. او در این مرتبه، از حواس ظاهری خود فراتر می‌رود و به درک و مشاهده امور غیبی نائل می‌گردد. در این مقام که مرتبه شهود است، سالک مستغرق و مست دیدار است و به سبب غلبه مشاهده، به غیر حق التفات ندارد؛ حق را جز با حق و جز در حق نمی‌بیند؛ مانند شخص خفته‌ای است که حس او از ادراک امور خارج فرو مانده است. در این مرحله است که عشق حق و مستی مشاهده، مشقت و سنگینی سلوک را بر سالک، سهل و آسان می‌گرداند.

ای زده بر بی‌خودان تو ذُو الْفَقَار بر تن خود می‌زنی آن، هوش دار
زانکه بیخود فانی است و آمِن ست تا ابد در آمِنی او ساکن ست
نقش او فانی و او شد آینه غیر نقشِ رویِ غیر، آن جای نه
گر کنی تُف، سوی روی خود کنی ور زنی بر آینه، بر خود زنی
ور ببینی روی زشت، آن هم توی ور ببینی عیسی و مریم، تُوی
او نه این ست و نه آن، او ساده است نقشِ تو در پیشِ تو بنهاده است
(مولوی، ۱۳۹۰، ۴۵: ۲۱۴۲ - ۲۱۳۷)

مولانا راه شهود تجلیات حق را، در تشبه به خداوند و تقرب به او می‌داند؛ و نزدیکی به خدا را از راه صورت و از جهت مکان متصور نمی‌شود، زیرا او در مکان نمی‌گنجد. از طرفی خدا را به حس نیز، نمی‌توان ادراک کرد؛ زیرا که ادراک حسی محدود است و سعه و احاطه ذات حق چنان است که حس بر آن محیط نمی‌شود. همچنین تحقق به

اسماء و صفات خداوندی به نحو مستقیم امکانپذیر نیست؛ چون که اسماء و صفات الهی عبارت است از جمیع مظاهر وجود طویلاً و عرضاً و ازلاً. بنابراین از نظر مولانا، تنها راه تقرب به خدا، تخلّق و تحقّق به اوصاف و اخلاق خداوندی است.

که بیا من باش یا هم خُویِ من تا ببینی در تجلّی روی من
ور ندیدی، چون چنین شیدا شدی؟ خاک بودی، طالبِ احیا شدی

(همان: د، ۵۸۰-۵۷۹)

مولانا با توجه به آیه ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (البقره/۲۵۳). میان افراد بشر، تمایز و اختلاف ذاتی نوعی و جنسی قائل است و افراد کامل انسانی را از جنس دیگر افراد و اصناف بشر نمی‌شمارد؛ چنانکه از نظر او، گروه انبیاء و اولیاء نیز هر چند از یک صنف ممتاز شمرده می‌شوند، باز همه در یک مرتبه نیستند و از نظر شهود مقام حق، مراتب متفاوت دارند:

۱. **مقام شهود تجلّی جلالی:** مقام موسوی است که تجلّی اسماء و صفات جلالی یا اسماء جبروت از قبیل جبار، قهار، متکبر، منتقم و... است. عارفی که در این مقام است در روح او حالت هیبت، شکوه، قبض و حزن غالب باشد.

۲. **مقام شهود تجلّی جمالی:** مقام عیسوی است که جلوه‌گاه و مظهر «رحمت» یعنی اسماء و صفات جمالی نظیر رئوف، رحیم، جمیل، منعم و... است؛ هر کس که در این مقام است در روح او حالت بسط و شادی و ابتهاج و انس و گشاده‌رویی غالب می‌باشد.

۳. **مقام شهود تجلّی کمالی:** «آن را «تجلّی جمعی» و «تجلّی کلی ذاتی» نیز می‌خوانند. این مقام مقام «فقر آتم» یعنی «فقر محمّدی» است که جامع هر دو صفت تجلّی جلالی و جمالی و مظهر تام و تمام و آیینه سر تا پا نمای هر دو قسم اسماء و صفات الهی باشد؛ و آن هر دو قسم با ذوات و افعال، همه در این مقام، مندرج و منظم است. این مرتبه اختصاص به حضرت ختمی مرتبت یعنی حضرت محمّد (ص) داشت که هرچه می‌گفت و هرچه می‌کرد، عین حق و محض صواب بود» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۰۲).

وان که زین قندیل کم، مشکاتِ ماست نور را در مرتبه ترتیب‌هاست

زانکه هفصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام صف صفاند این پرده‌هاشان تا امام
اهل صف آخرین از ضعف خویش چشمشان طاقت ندارد نور بیش
وان صف پیش، از ضعیفی بصر تاب نارد روشنایی بیش تر
(مولوی، ۱۳۹۰، د: ۲۶-۸۲۲-۸۲۲)

نتیجه بحث

طبق نظریات عرفانی مولانا، انسان موجودی آسمانی است و جایگاه اصلی و وطن حقیقی‌اش عالم علوی است و او پس از هبوط به این دنیا، از اینکه از وطن اصلی خویش دور افتاده و در زندان تن گرفتار شده است احساس غربت می‌کند؛ بنابراین تلاش می‌کند تا خود را از این اسارت رهایی بخشد و به اصل خویش بازگردد؛ و این آغازی می‌شود برای سیر و سلوک در مسیر وطن اصلی و تلاش برای رهایی از این زندان شرآلود.

مولانا راه نجات و سعادت و رستگاری بشر را دو چیز می‌داند: تلاش و کوشش و ریاضت خود شخص در اکتساب علوم و معارف الهی و فضایل اخلاق انسانی و تبعیت از رهبر.

مولانا «عشق» را صفت حق و لطیفه انسانی و وسیله تهذیب نفس و تربیت دل و نیز کیمیای تبدیل کثرت به وحدت می‌داند. او عشق را میل به کمال تعبیر می‌کند و بر نقش مهم عشق، در دینداری تجربی و ایمان عالی تأکید ویژه‌ای دارد.

مولانا در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، از مرحله طبیعت و جسم محسوس آدمی شروع می‌کند و به مرحله «بقاء بالله» می‌رسد. از نظر او عالم طبع جسمانی تا مرحله وحی و الهام درونی، چهار مرتبه کلی است بدین ترتیب: جسم، روح، عقل، روح وحی. از مرتبه روح وحی تا مقام «فناء فی الله» و «بقاء بالله» نیز مدارج و مراتبی است که مولانا آن مراتب را در بعضی مواضع به تصریح و در مواضع دیگر به تلویح بیان می‌کند و شرط سالک برای رسیدن به هر مقام را نیز شرح می‌دهد.

کتابنامه

قرآن کریم.

افلاکی العارفی، شمس الدین. ۱۳۹۲ش، **مناقب العارفين**، به کوشش تحسین یازجی، چاپ پنجم، تهران: دنیای کتاب.

جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۷ش، **مولوی و جهان بینی ها**، چاپ ششم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳ش، **لغتنامه**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۴ش، **سرّ نی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)**، چاپ ششم، تهران: علمی.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۹۰ش، **پله پله تا ملاقات خدا**، چاپ سی و یکم، تهران: علمی.

زمانی، کریم. ۱۳۸۳ش، **میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)**، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

زمانی، کریم. ۱۳۹۰-۱۳۸۷ش، **شرح جامع مثنوی**، تهران: اطلاعات.

سجّادی، سید جعفر. ۱۳۶۱ش، **فرهنگ علوم عقلی**، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

سجّادی، سید جعفر. ۱۳۹۳ش، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**، چاپ دهم، تهران: طهوری.

سعیدی، گل بابا. ۱۳۹۲ش، **فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی**، چاپ اول، تهران: زوّار.

شهیدی، سید جعفر. ۱۳۷۳ش، **شرح مثنوی شریف**، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزّمان. ۱۳۷۳ش، **شرح مثنوی شریف**، چاپ ششم، تهران: زوّار.

گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۴ش، **نثر و شرح مثنوی شریف**، ترجمه به فارسی توفیق سبحانی، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۹۰ش، **مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه و آثار**، ترجمه توفیق سبحانی، چاپ دوم، تهران: نشر پارسه.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۹۰ش، **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.

نیکلسون، رینولد آلین. ۱۳۷۴ش، **تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.

همایی، جلال الدین. ۱۳۷۶ش، **مولوی نامه**، چاپ نهم، تهران: مؤسسه نشر هما.

مقالات

کاکایی، قاسم و بحرانی، اشکان. ۱۳۹۰ش، «**فنا ی صفاتی از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت**»، نشریه مطالعات اسلامی - فلسفه و کلام، شماره ۸۶.

ماهینی، انسیّه و دیگران. ۱۳۹۳ش، «خودفراموشی در بستر از خودبیگانگی با تکیه بر دیدگاه مولوی»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۳.

Bibliography

The Holy Quran

Aflaki Al-Arefi, Shamsuddin. (2013), *Manakib Al-Arifin*, Tahsin Yaziji (ed.), Tehran: Donyay-e-kebab, Fifth Edition.

Jafari, Mohammad Taghi. (2008), *Rumi and Worldviews*, Tehran: Institute of compilation and publication of Allame Jafari works, Sixth Edition.

Dehkhoda, Ali Akbar. (1994), *Dictionary*, Tehran: Tehran University Press.

Zarrinkoob, Abdolhossein. (1995), *Mystery of the Reed (A Critical and Comparative-Analytical Description of Mathnavi)*, Tehran: Scientific, Sixth Edition

Zarrinkoob, Abdolhossein. (2011), *Step By Step to the meeting of God*, Tehran: Scientific, 31th Edition

Zamani, Karim. (2008-2011), *A comprehensive Description of Masnavi*, Tehran: Ettela'at.

Zamani, Karim. (2004), *Minagar-e Eshgh (Thematic Explanation of Masnavi-i Ma'navi)*, Tehran: Ney Publication, Second Edition.

Sajjadi, Seyed Ja'far. (2014), *Dictionary of mystical terms*, Tehran: Tahuri, 10th Edition.

Sajjadi, Seyed Ja'far. (1982), *A Dictionary of Logical Sciences*, Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. First Edition.

Sa'idi, Gol Baba. (2013), *A Comprehensive Dictionary of Mystical Terms*, Tehran: Zawar, First Edition.

Shahidi, Seyed Ja'far. (1994), *Explanation of Masnavi Sharif*, Tehran: Scientific and Cultural, First Edition.

Forouzanfar, Badi-Al- Zaman. (1994), *Explanation of Masnavi Sharif*, Tehran: Zawar, Sixth Edition.

Gulpinarli, Abdul Baghi. (1995), *Prose and Explanation of Mathnavi Sharif*, Translated by Tofiqh Sobhani, Tehran: Printing and Publishing Organization, Second Edition.

Gulpinarli, Abdul Baghi. (2011), *Jalāl ad-Dīn Rūmi, Life, Philosophy and Works ...*, Translated by Tofiqh Sobhani, Tehran: Parseh Publishing, Second Edition.

Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī. (2011), *Masnavi-i Ma'navi*, corrected by Reynold Alleyne Nicholson, Tehran: Hermes, Fifth Edition.

Nicholson, Reynold Alleyne. (1995), *Islamic Sufism and the Relationship between Man and God*, Translated by Mohammad Reza Shafiei Kodkani, Tehran: Sokhan, Second Edition.

Homa'i, Jalal al-Din. (1997), *Molavi Nameh*, Tehran: Homa Publishing House, 9th Edition.

Articles

Kakayi, Qasem; Bohrani, Ashkan. (2011), *Inexistence of Attributes from the Viewpoint of Rumi and Meister Eckhart*, Publication of Islamic Studies of Philosophy and Theology, No. 86.

Mahini, Ensiye and et al. (2014), *Self-forgetfulness in the context of Alienation based on Rumi's point of view*, Ethics Bulletin, No.23.