

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۳۰

«التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، طریقت و حقیقت»

فاطمه حیدری^۱

مریم کیانی^۲

چکیده:

غالباً صوفیه، سه مقوله شریعت، طریقت و حقیقت را مقوله‌ای واحد، تفکیک ناپذیر و به منزله چراغ راه تلقی کرده و مدعی بودند که طریقت، جز مجاهده در تزکیه نفس و مانع آمدن آن از تعلق خاطر به «ماسوی الله» نیست. ایشان سرآغاز ورود به مرحله حقیقت را شریعت می‌دانند و طریقت و حقیقت را بدون شریعت از باب زندقه و الحاد می‌شمارند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی عارف قرن هفتم، شریعت را بسان شمعی می‌داند که بی نور آن، سلوک در طریقت و رسیدن به حقیقت امکان‌پذیر نمی‌تواند بود. وی در آثار خود درباره‌ی عدم مغایرت این سه مقوله و وجوب انجام و رعایت آداب و معتقدات و معاملات شریعت و طریقت و حقیقت تأکید دارد. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند پس از تفکیک نظرات وی در زمینه باورداشت‌های او درباره آداب شریعت و لبّ و معنای آن‌ها در مقوله طریقت و حقیقت بررسی اجمالی داشته باشند

کلید واژه‌ها:

مولانا، شریعت، طریقت، حقیقت، نماز.

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران، نویسنده مسئول: fateme_heydari10@yahoo.com

۲- کارشناس ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

پیشگفتار

صوفیه همواره در معرض نقد و طعن بوده‌اند و بر اساس اتهاماتی که به برخی از آنان روا داشته شده بود، گاه از شهر بیرون رانده می‌شدند، گاه متهم به زندقه و ضلالت می‌شدند و یا خونشان مباح شمرده می‌شد. بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری از جمله صوفیانی بودند که از شهر رانده یا ناچار به ترک آن شدند، ذوالنون مصری و ابن عطا متهم به زندقه و جنید بغدادی با وجود مراقبت در رعایت ظواهر شریعت مورد تکفیر واقع شدند. (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۹۸-۴۵۰) ابونعیم اصفهانی صاحب حلیه الاولیاء نیز از شهر رانده شد. (زرین-کوب، ۱۳۸۱: ۱۵۶) در تاریخ تصوف، از بعضی بزرگان و مشایخ جملاتی نقل شده که گاه از آنها بوی تجاوز از حدود بندگی و گذر از مرز ایمان استشمام می‌شود. گاهی برخی از صوفیه نیز به علت غلبه‌ی احوال گه‌گاه در سکر روحانی از حدود شریعت تجاوز می‌کرده‌اند و اقوال و افعال آنها موجب سوءظن متشرعه و احیاناً منجر به تعقیب و ایزای ایشان می‌شده است. (همان، ۱۳۷۵: ۳۳۵) اما اغلب صوفیه تجاوز از حدود شریعت را روا نمی‌دانسته‌اند و «بر لزوم تبعیت از شریعت و قیام به فرایض و سنن دینی تأکید می‌نمودند.» (یثربی، ۱۳۷۴: ۳۷۲) قیصری در مقدمه تائیه ابن فارض می‌نویسد: «بر طالبان راه حق واجب است که در عبادات و طاعات از علمای ظاهر پیروی کرده، علم به ظاهر شریعت را بپذیرند چه آن صورت علم حقیقت است و لا غیر.» (همان، ۳۷۲)

ابونصر سراج (متوفی در ۳۷۸هـ) در «اللمع» درباره‌ی احوال مشایخ و مبادی صوفیه بحث می‌کند و ابوطالب مکی (متوفی در ۳۸۶هـ) در کتاب «قوت القلوب» می‌کوشد تا طریقه‌ی صوفیان را با سنت و شریعت اثبات نماید. ابوبکر بن ابراهیم بخاری کلابادی (متوفی در ۳۹۵هـ) کوشیده طریقه‌ی صوفیه را با حقیقت و شریعت موافق اعلام کند، ابوالقاسم قشیری (متوفی در ۴۶۵هـ) در رساله‌ی قشیریّه بیان می‌دارد که مبادی صوفیه با عقاید عامه‌ی اهل اسلام تفاوت ندارد، شیخ

شهاب‌الدین سهروردی در «عوارف‌المعارف»، معارف ذوقی اهل طریقت را با قواعد اهل شریعت تلفیق کرده‌است، نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد به بیان مبادی و قواعد سلوک بر نهج مقتضیات شریعت پرداخته‌است (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۴-۱۳۱) ابن‌جوزی صاحب «تلبیس ابلیس» در قرن ۶ هجری قمری، برداشت نادرست زهاد و عباد عامی را از آموزه‌های قرآن و حدیث و در نتیجه ترک دنیا و شهر و دیار و انزوا اختیارکردن را ناپسند می‌شمرد و بسندگی ایشان را به قناعت در خور و پوش و ابقاء در جلب ریاست و جاه و مقام و پیرو آن جلب اقبال مردم و ریاکاری را مذموم می‌دانسته‌است. (ابن‌جوزی، ۱۳۴۷: ۱۵۰-۱۶۰) عطار در مثنوی - های خویش درد دین را اصل و مبدأ طریقت شمرده مجاهدت را سبب وصول به عین‌الیقین - دانسته و طریقت را که از شریعت جدا نیست تنها راه رسیدن به وحدت و حقیقت شمرده‌است. مثنوی‌های سنایی در حدود ظواهر شریعت بوده و با وجود این، مورد طعن برخی فقیهان واقع شده و ناچار از فقهای بغداد در باب سلامت عقیده و مطابقت کتاب خود با سنت و شریعت فتوی و جواز گرفته‌است. مشایخ صوفیه اقرار داشته‌اند که جز بر کتاب و سنت نمی‌توان اعتماد کرد، بایزید بسطامی گفته‌است: فریفته‌ی کسی نشوید تا بنگرید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت چه پایه دارد؟ به نظر سری سقطی: هرکس مدعی باطن علمی باشد که با حکم ظاهر موافق نباشد برخطاست و جنید گفته‌است: علم ما منوط به کتاب و سنت است. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۲) وجود صوفیان متظاهری که تنها برای سوء استفاده از امکانات و مقام اهل تصوف در هیأت و کسوت سالک و عارف ظاهر می‌شده‌اند و ایمان قلبی به شریعت و حقیقت نداشته‌اند و از رعایت حدود ظواهر شریعت نیز خارج می‌شده‌اند، اسباب بدنامی صوفیه را در میان عامه فراهم می‌کرده‌است. وصف شکم‌خوارگی برخی وسیله‌ی طعن می‌شد: «صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده‌اند و آن جالوت بسیار به خلق می‌دهند، از سمرقند قصد مصر کند.» (حسنی رازی، ۱۳۱۳: ۱۳۲-۱۳۳)

چگونگی برخورد متظاهران همواره این پرسش را ایجاد کرده که آیا تکلیف شرعی از عرفای راه حق ساقط می‌شود؟ شیخ نجم‌الدین کبری «مقتول ۶۱۸ هـ» در پاسخ به آن می‌گوید: «تکلیف از کلفت گرفته شده و آن به معنی مشقت است، خدای بزرگ را بی‌رنج و کلفت می‌پرستند و از آن لذت می‌برند و شاد می‌شوند چون نماز مناجات است. ولی گاهی عابد موافق شیطان و مخالف رحمان است لذت مناجات را در نمی‌یابد بلکه مناجات برای او مشقت و ناگوار است و نیز از «حضر می یا حصری؟» حکایت است که گفت: مردم می‌گویند: من

حلولی و نیز معتقد به سقوط تکلیف از بندگان خدا هستم چگونه حلولی باشم که در وجود جز خدا را نمی بینم و چگونه به سقوط تکلیف معتقد باشم که مرا وردی است که از کودکی تا این زمان از من فوت نشده است اما می گویم در عبادت بندگان خاص خدا رنج و مشقتی نیست.» (نجم الدین کبری ۱۳۸۸: ۲۷ و ۲۸) به اعتقاد برخی در حالت مستی و سُکر بار تکلیفات شرعی از دوش سالک طریقت برداشته می شود یعنی وقتی سالک به مرحله ای از بی خویشی می رسد و مستغرق انوار الهی می گردد تا به حالت هوشیاری و صحو بازگردد، آداب صوری شریعت را نمی تواند انجام دهد این که قلم امر و تکلیف از کسی برداشته می شود علی الظاهر مربوط به کفر و ایمان ظاهری است. کفر و ایمان ظاهری به قالب تعلق دارد و آن کس که تبدیل الارض او را کشف شده باشد از مرحله ی ظاهر عبور کرده و به مرحله ای فراتر رسیده است عین القضاة در این باره می گوید: «اندر این مقام جهت برخیزد، هر چیز که جان روی بدو آورد آن چیز قبله او شود. «فأینما تولوا فثم وجه الله» [بقره / ۱۱۵] آنجا باشد: نه شب باشد نه روز. پنج اوقات نماز چگونه دریابد؟ «لیس عند ربی صباح و لا مساء» همین معنی باشد، دریغا از دست راهزنان روزگار و تهمت های نابه جای آنها». (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۵۳)

عین القضاة صراحتاً نظر خود را در این باره در مکاتیب بیان می دارد و درباره ی عارفانی که مست عشق الهی اند می نویسد: «در این مقام بود که سالک اگر مست بود، زنار دربندد که مقتضی شریعت عشق در حق مستان اینست، این جا بود که حرام، حلال گردد؛ اما اگر سالک هشیار بود، نشاید که زنار دربندد، زیرا که چون زنار دربندد او را بکشد و هشیار می داند که «لا تعلقوا بأیدیکم الی التهلکة» [بقره / ۱۹۵] چه بود و چون روا بود که کاری بکند که او را بکشند؟ مستان در این مقام نماز نکنند، و نام خدای نیز نبرند، و روزه ی ماه رمضان ندارند و تا مست باشند چنین باشند زیرا که مست را مرگ و زندگی یکی نماید، و اگر فرقی داند هشیار است، نشاید که از نماز دست بردارد پس اگر دست از نماز بدارد مخطی است.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ص ۲۳۵)

به اعتقاد وی مستان درگاه الهی که در حال سکر و از خود بی خودی به سر می برند، تمام اوقات خود را با یاد و در جوار خدا می گذرانند، نظیر این طرز فکر در میان دیگر عرفا نیز دیده شده است از جمله مولانا جلال الدین محمد بلخی «۶۷۲-۶۰۴ ق» در مثنوی معنوی به کرات گفته است که همه ی رسوم و آثار عارف در حالت محو و استغراق در مشهود خود فانی

می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد، دعا و نیایش به مرتبه‌ی صحو و باخویشی تعلق دارد به همین دلیل در داستان دقوقی و کراماتش، دعای دقوقی در بین نماز برای نجات کشتی طوفان‌زده، قاطع نماز او نیست، زیرا در حالت مستی و بی‌خویشی هر آن‌چه از عارف سرزند فعل خداست پس نماز او، نماز خداست و دعای او دعای خداست که بر زبان و عمل او جاری می‌شود:

اشک می‌رفت از دو چشمش وان دعا	بی خود از وی می‌برآمد بر سما
آن دعای بی خودان دیگر است	آن دعا زو نیت گفت داور است
آن دعا حق می‌کند چون او فناست	آن دعا و آن اجابت از خداست
واسطه مخلوق نی اندر میان	بی‌خبر زان لابه کردن جسم و جان

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۳، ب ۲۲۱۸-۲۲۲۱)

البته از نظر مولوی نیز تکلیف شرعی از مکلف ساقط نمی‌شود اما میان مقلد ظاهر ارکان شریعت و محقق آن تفاوت هست گرچه به عقیده‌ی او:

هم مقلد نیست محروم از ثواب نوحه‌گر را مزد باشد در حساب

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۴۹۶)

با آن که در حق مولانا جلال‌الدین نیز طعن‌ها و اهانت‌ها از جانب مخالفانش روا داشته شده استوی خود نیز به انتقاد از برخی صوفیه برخاسته و صوفیه‌ی واقعی را از متظاهرین جدا ساخته و به ذم لوت‌خواری آنان پرداخته و فقیر الی‌الله را از فقیر شکم تفکیک کرده است:

فقیرم من ولیکن نه فقیری که گردد در به در از عشق لوتی

(همان، ۱۳۸۰: غزل ۲۶۵۰)

مقصود مولوی، همان مقصود شمس است: «فقیری است از غذا درویش است و فقیری است که از خدا درویش است.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۱) مولوی در وصف کسانی که در خانقاه به جهت تن‌پروری و دوری از کار و سختی مقیم شده‌اند حکایت‌هایی نظیر قصه‌ی صوفی و خادم خانقاه را بیان می‌کند که در اصطبل خانقاه جز «لاحول» خادم، قوتی

نیافت. (مولوی، ۱۳۸۱: دفتر دوم، ب ۵۴۳-۵۱۴) و از خانقاهی انتقاد می‌کند که مقیمانش خر صوفی مسافر را فروختند. (مولوی، ۱۳۸۱: دفتر دوم، ب ۵۶۳-۵۴۴) و از انحراف برخی صوفیان در قصه‌ی «امرد و کوسه» به شدت انتقاد می‌کند (مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ششم، ب ۳۸۸۲-۳۸۴۲) و نشان صوفی‌نمایان را که از تصوف واقعی خبر ندارند با این بیت آشکار می‌سازد:

صوفیی گشته به پیش این لئام الخیاطه و اللواطه و السلام

(همان، دفتر ۵، ب ۳۶۴)

شریعت

«شریعت در لغت «مشرعه الماء» را می‌گویند یعنی محلی که آب می‌آشامند و در اصطلاح عبارت از امور دینی که حضرت عزت عزشأنه جهت بندگان به لسان پیغمبر تعیین فرموده از اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب حصول کمالات گردد.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۸۷) با درآمیختن روایت و درایت علم شریعت به دست می‌آید که به کارهای پیدا و پنهان فرا می‌خواند، کارهای ظاهر همچون اعمال جسمی، طهارت، نماز، روزه، جهاد و... را عبادت و کارهای نهانی چون حالات قلب را مقامات و احوال... می‌گویند. (ابونصر سراج، ۱۳۸۸: ۸۱) کلابادی شناخت علم شریعت و عمل بر وفق فتوای فقها را بر صوفیان واجب دانسته، هیچ‌گونه تقصیر و تاخیر و تفریط را روا نمی‌شمارد. (کلابادی، ۱۳۶۴: ۳۶۳-۳۶۴) عارفان، اطاعت از شریعت و انجام فرایض دینی را از واجبات راه سیر و سلوک و رسیدن به سر منزل مقصود که همان دیدار ذات حق تعالی است، می‌دانند. در واقع عمل به شریعت راه رسیدن به حقیقت را ممکن می‌گرداند. به‌دیگر سخن «اقامت شریعت بی وجود حقیقت محال بود و اقامت بی حفظ شریعت محال.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۲۱۹) ابوالقاسم قشیری می‌نویسد: «هر شریعت که موید نباشد به حقیقت پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، هیچ حاصل نیاید.» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۸۹) امام محمد غزالی نیز بر این عقیده است که اگر کسی غیر از این بپندارد که لازمه رسیدن به حقیقت ره پیمودن در صراط شریعت است حقیقتاً به کفر نزدیک خواهد بود، «هر کس چنین دعوی کند که حقیقت مخالف شریعت، و باطن مغایر ظاهر است به کفر نزدیک است تا به ایمان.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۲) پیروی از احکام شریعت، اطاعت از دین و لازمه رسیدن به سعادت انقیاد از شرع است، چنان‌که

خوارزمی می‌گوید: «دین انقیاد است و ناموس شرع، اعنی حکم الهی که از برای عباد وضع کرده است، پس هرکه متصف شود و به انقیاد شرع الهی قائم به‌دین باشد اقامت و انشای دین کرده، چنان‌که اقامت صلوه می‌کند پس عبد منشی دین است و حق واضع مراحمکام را، لاجرم انقیاد عین فعل تست پس دین از فعل تو باشد، پس سعادت نیافتی مگر به آن‌چه از تو به- حصول پیوست که آن انقیاد شرع است.» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۴۴۶)

مولانا پیش از ورود به قلمرو طریقت و حقیقت، در علوم متدوال عصر خود همچون «فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر قرآن و قصص و تواریخ اسلامی و اصول عقاید و کلام و فلسفه و بالجمله در اکثر فنون عقلی و نقلی سرمایه‌ی کافی اندوخته و مخصوصاً در فقهت به مرتبه- ی اجتهاد و اهلیت فتوی رسیده بود.» (همایی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۱) مثنوی معنوی مولانا مملو از آداب شریعت است. در باور او، آدمی از اصل و موطن حقیقی خویش به عالم کثرت فرو افتاده است و تمام مجاهدات وی بر آن است تا بار دیگر به اصل خویش برگردد، این طلب و وصل، جز طلب اصل نیست و آنچه سبب وصول به حق است عنایت خاص اوست و راه نیل به این مقصود، تمسک به شریعت و عبور از طریقت است، مولانا، به امر شریعت که لازمه و وسیله‌ی تهذیب نفس است توجه ویژه‌ای دارد و برای اثبات آن به آموزه‌های قرآن و اهل شریعت اهتمام می‌ورزد و مانند متکلمی به آموزش مخاطب خود در زمینه‌های گوناگون قواعد و چارچوب‌های دینی می‌پردازد. وی هرگز به ترک شریعت سفارش نمی‌کند و لبّ شریعت را عشق تلقی می‌کند و آن را سبب موثری در تزکیه‌ی درون و داشتن اخلاص و پاکی نیت را هم در علم و هم در عمل لازم می‌شمارد، شمس تبریزی نیز شریعت و طریقت و حقیقت را، حقیقت شرع می‌داند. او شرع را چونان شمعی می‌داند که با روشنائی خود راه سلوک را برای سالکان طریق روشن می‌سازد. وی شمع را تمثیلی از وجود پیامبران می‌داند که راهنمای راه سعادت برای بشریت هستند و طی طریق با رهنمودهای آنان میسر خواهد شد: «اگر حقیقت شرع بجویی، پس شریعت است و طریقت است و حقیقت. شریعت چون شمع است. مقصود و معنی شمع آن است که جایی روی. آن‌گاه که شمع بود، به راستی به آن قناعت کنی. هی آن را فیتیل می‌سازی و بر می‌کنی در آن می‌نگری. راهی نروی فایده کند؟ به حقیقت کی رسی به آن؟ پس به حقیقت باید که برسی، در طریقت بروی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۰) مولانا هم- چون شمس مسیر شریعت و طریقت را از یک‌دیگر جدا نمی‌داند: «این شرع مشرع است یعنی آبشخور مثالش همچنان است که دیوان پادشاه از امر و نهی و سیاست و عدل و داد خاص را

و عام را و احکام پادشاه دیوان، بی حد است در شمار نتوان آوردن و عظیم خوب و پرفایده است قوام عالم بدان است اما احوال درویشان و فقیران مصاحبت است با پادشاه (و دانستن علم حاکم کو دانستن علم احکام و کو دانستن علم حاکم و مصاحبت پادشاه) فرقی عظیم است. اصحاب و احوال ایشان هم چون مدرسه است که در او فقها باشند که هر فقیهی را مدرس بر حسب استعداد او جامگی می دهد. (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰۹) محصور کردن عبادت به خداوند مستلزم قطع رابطه‌ی قلبی با غیر است که جز با عشق به ذات حق میسر نمی‌گردد و آغازگر این راه نیز بندگی است. مولوی با طی کردن مراحل عظیم علمی و عرفانی توانست خود را به قبله حقیقت برساند. عطاءالله تدین می‌نویسد: «از سوخته دلی که عارف طریقت و وادی حقیقت بود پرسیدند که در شیوه‌ی مجاهدت و معاملات فرق میان شیخ عطار و مولانا چیست؟ پاسخ داد: مولانا چون شهبازی بود که به یک طرفه‌العین خود را از تخت طریقت به قبله حقیقت رسانده و شیخ عطار مانند موریت که به آهستگی آن طریق را پیموده و بر جزء جزء آن راه رسیده است.» (تدین، ۱۳۷۵: ۴۵۷) از منظر مولانا شریعت و طریقت وسیله‌ای برای نیل به حقیقت است که غایت مطلوب عارف به شمار می‌رود. علم به اصول عقاید و فروع احکام، جاده‌ی طریقت را روشن می‌دارد و طریقت اگر با شریعت موافق نباشد بر سیرت و سنت رسول (ص) مبتنی نمی‌تواند باشد زیرا شریعت اقوال پیامبر (ص) است فرمود: «الشریعه اقوالی و الطریقه اعمالی و الحقیقه الحالی» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۷۲۵) و تحقق افعال منوط به رعایت اقوال است. شریعت، به شمعی می‌ماند که طالب متشرع از نور باطن آن برای روشن شدن طریق سیر الی‌الله بهره می‌جوید تا به حقیقت برسد، گرچه همه‌ی مردم در اقامه‌ی ظاهر عبادات و انجام صورت احکام برابرند، جز سالک راه و طالب مشاهده‌ی ربوبیت، مابقی از پرتو نور باطن شریعت، محرومند. شریعت در نگاه مولانا جوهر وجود را تبدیل می‌کند و اگر جز این باشد دستاویز نیل به کمال نمی‌تواند بود. صورت و ظاهر عبادات، موقوف به احوال و ظرف زمان و مکان است و از این جهت دوام و بقا ندارد و عرض محسوب می‌شود:

این عرض‌های نماز و روزه را چون که لایقی‌ی زمانین انتفی

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۹۴۶)

ظاهر شریعت جزو وجود نمی‌گردد و جان به معنی آن متحقق نمی‌شود و به جوهر بدل نمی‌شود، اما با وصف این، شریعت، کیمیایی است که مس وجود انسان تا از استفاده از آن

تبدیل نیابد وجودی ارزشمند به دست نمی‌دهد و بی علم کیمیا، حصول تبدیل و تبدل در جوهر وجود امکان‌پذیر نخواهد بود بنابراین، رعایت شریعت امری لازم و قطعی است:

هم عرض دان کیمیا بردن به کار جوهری زان کیمیاگر شد بیار

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۹۵۴)

در نگاه مولانا تمسک به ظاهر شریعت ضروری است و نشان از اعتقاد دارد:

این نماز و روزه و حج و جهاد خود گواهی دادن است از اعتقاد

(همان، دفتر ۵، ۱۸۳)

اگر تمسک به شریعت خالی از توجه به لطایف اسرار آن باشد قاطع ارتباط با جوهر شریعت و نور آن است که مسیر طریقت را روشن می‌دارد، به همین دلیل مولانا در حکایت-های بسیار بر تحقیق تأکید و از تقلید و جمود اندیشه نهی می‌کند. چنان که در «قصه‌ی اهل سبا» مقاومت اهل باطل را در برابر دعوت پیامبران ناشی از تقلید می‌داند. (همان، دفتر ۳، ب ۲۸۲-۲۹۷) و در تفاوت مقلد تا محقق می‌گوید:

از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چون داودست و آن دیگر صداست

(همان، دفتر ۲، ب ۴۹۳)

اطاعت از خداوند و اظهار بندگی در پیشگاه حق تعالی انسان را از کبر ابلیسی دور می‌سازد و سزاوار لطف و رحمت حق می‌گرداند. عبادت واقعی برای سالک، نور طریقت را به ارمغان می‌آورد و این امر تنها در سایه‌ی عبادت عاشقانه‌ی عارف میسر می‌گردد. عبادت‌تظاهری هر چند شایسته مقام پروردگاری خداوند نیست، اما به این دلیل که می‌تواند نفس و خودبینی را از انسان دور سازد و وجود ناسوتی او را همدم و قرین وجود لاهوتی او گرداند، موجبات وصل به کبریا را فراهم می‌آورد. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۸۰) به نظر «آن ماری شیمل»: «در کانون خداشناسی مولانا، یا در عقیده او به عدل الهی، ایمان خدشه‌ناپذیر به دانایی در رحمت خداوند قرار دارد.» (آن ماری شیمل، ۱۳۷۷: ۸۳) این جوی رحمت زمانی بر بندگان جاری خواهد شد که بندگی حق را به جای آورند، زیرا دنیا عرصه بندگی حق است. مولانا در داستان موسی و شبان (دفتر دوم/ ۱۷۷۱-۱۷۲۰) تصویری تمثیلی از سه مقوله‌ی شریعت، طریقت و حقیقت بیان

می‌دارد. مولانا، موسی و شبان را نمایندگان شریعت و طریقت می‌داند و حقیقت را نیز حال واصلان به ذات حق می‌داند کسانی که ندای ارجعی آنها را به سوی مبدأ حقیقی می‌خوانند. حال چوپان در این قصه نمایانگر کسی است که به کلی از خود رسته و غرق ذات یکتای حق گشته است.

طریقت

گام نهادن در طریقت مستلزم شرایطی است که حصول به حقیقت را آسان می‌گرداند. در واقع «از طریقت سیر خاص، مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند دوام ذکر و توجه به مبدا و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن» (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۱۷) طریقت در واژه، مذهب است و در اصطلاح سیر مخصوص سالکان راه خداست پس از قطع منازل بُعد و ترقی به مقامات قرب. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۶) سیر در جاده طریقت زمانی می‌تواند سالک را به سر منزل حقیقت و آنچه علو کمال انسانی است برساند که سالک آن را بی‌هیچ سستی و از روی ذوق و شوق و همت عالی طی کند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۸۶) شریعت، عالم خوف و رجا و توسل و دعاست، خوف از وعید و رجا به کرم و عنایت حق و دعا برای خروج از حزن خوف و دریافت ذوق امید و رجا به نجات الهی:

عشق وصف ایزدست اما که خوف وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۵، ب ۲۱۸۵)

سالک امیدوار با خروج از منزلگاه خوف و رجا، گام در مسیر طریقت می‌نهد و ذوق بندگی نشان از عشق می‌دهد. کسی که عبادتش در حصار خوف و رجا محدود باشد راهی به این جایگاه ندارد. چنان‌که مولانا می‌گوید: «احوال عالم همه بندگی حق است.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۵۸) اما مسیر طریقت با لغزشگاه‌های پرخطر همراه است و گذر از آن، سالک را تا معراج روح و کمال مراتب انسانی بالا می‌برد. آغاز حرکت با توبه و تبتل و خروج از غفلت یا همان یقظه همراه است. سالک طریقت از ماسوی الله کناره می‌گیرد و هستی متعلق به ماسوی را نفی می‌کند تا به سر منزل فنا دست یابد. نیل به فنا بدون مخالفت با نفس و مکاید آن ممکن نیست، گرچه تزکیه‌ی نفس مستلزم تن دادن به ابتلای دنیا یا ماسوی الله است. مجاهده با نفس گام اول در طریق سلوک است برای دست‌یابی به حقیقت. حقیقتی که با ولایت بر نفس میسر

و به جهادی عظیم مبدل می‌گردد. کشتن نفس، جهاد اکبر است و اولین مجاهده‌ی هادیان راه حق و حقیقت نیز همین اصل بوده است: «اولین مجاهده‌ای که انبیاء و اولیاء داشتند قتل نفس و ترک مرادها و شهوات و آن جهاد اکبر است.» (همان، ۱۳)

شهوت دنیا مثال گلخنست که از او حمام تقوی روشنست

(همان، ۱۳۸۱: دفتر ۴، ب ۲۳۸)

کشتن نفس در واقع احیای آن در مرتبه‌ای از حیات کامل‌تر و تبدیل هواهای آن از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی است. مبارزه با نفس اماره‌ی بالسوء نزد مولانا منجر به ترک جامعه و مردم‌گریزی نمی‌گردد، گرچه صفای دل گاه در خلوت به کف می‌آید اما مولانا دوری از همه‌ی خلق را که استمرار در خلوت ممکن است به آن بینجامد جایز نمی‌داند:

آن‌که بر خلوت نظر بر دوخته‌ست آخر آن را هم زیار آموخته‌ست
خلوت از اغیار باید نه زیار پوستین بهر دی آمد نه بهار

(همان، دفتر ۲، ب ۲۵-۲۴)

به همین دلیل تفاوت بین این دو مقوله در قصه‌ی هدایت کردن موسی خضر را با وجود مرتبه‌ی نبوت (دفتر سوم/ب ۱۹۷۲-۱۹۶۲) موسی در مقام آورنده شریعت و خضر در مقام ولی که متعهد دوری از اختلاط با مردم است، قرار دارد. او در این قصه به تفاوت آشکار بین مفهوم شریعت و طریقت اشاره می‌کند و نکته قابل تأمل در این قصه آن است که شریعت راه بندگی است برای جویندگان و پویندگان راه حق و حقیقت. به عقیده‌ی وی انسان کاملی که قدم در این راه می‌نهد، جامع صورت و معنی است. وی عارفی را که از غلبه‌ی نفس رهایی یافته و به ولادت ثانی دست یافته صافی می‌خواند:

صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال لیک صافی فارغست از وقت و حال

(همان، دفتر ۳، ب ۱۴۲۶)

مولانا طعن و نقدی را که در باب برخی صوفیه روا می‌دانند، در واقع درباره‌ی متشبهان و مترسمان است، اینان را نقش درویش می‌خواند که تنها به صورت تصوف، دل، خوش داشته‌اند:

جان بی معنی درین تن بی خلاف هست هم چون تیغ چوبین در غلاف

(همان، ۱۳۸۱: دفتر ۱، ب ۷۱۲)

حقیقت

حقیقت گام نهایی در طریق سلوک است و معانی چندی دارد» از جمله مقابل مجاز است و در مقابل شریعت است. هجویری گوید: حقیقت آن است که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فتنای عالم حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملت خود به خلوص نیت. «(سجادی، ۱۳۷۰: ۱۷۶) در طی طریق «سالک باید که اول از علم شریعت آنچه مالا بدست بیاموزد و یاد گیرد و آن گاه از عمل طریقت آنچه مالا بدست بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید.» (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۲۷)

عرفا حقیقت را لبّ شریعت می دانند ولی لبّ، بدون قشر که محافظ آن است نمی تواند باقی بماند، به تعبیر دیگر، قشر شریعت برای مغز حقیقت لازم است و به لحاظ جوهری مغایرتی با هم ندارند. طریقت و شریعت هیچ یک غایت سالک نمی توانند باشند « غایت، حقیقت است که مقصد و مقصود پوینده راه جز نیل بدان نیست، اما جاده طریقت از وحشت و خطرها خالی نیست و آنچه این آفتها و تهدیدها را می زداید و از سر راه سالک دور می کند نور شریعت است و بدین گونه شریعت با طریقت ملازم است و مادام که سالک طریقت، به مقصد نرسیده باشد از هیچ یک از اینها بی نیاز نیست.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۵۱) بزرگان صوفیه، وحدت این سه مقوله را تصریح کرده اند: «طریقت بی شریعت هوی و هوس و وسوسه است و حقیقت بی شریعت و طریقت، زندقه و الحاد.» (لایه جی، ۱۳۷۱: ۲۵۱) حقیقت مقصد خاصان و عارفان درگاه الهی و جایی است که ذات حق جلوه گر است. به دیگر سخن «حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه‌ی انوار ذات.» (همان، ۲۴۷)

مولانا نهایت سیر سالک را در مسیر طریقت وصول الی الله می داند و از آن به «حقیقت» تعبیر می کند: «شریعت هم چون شمع است ره می نماید و بی آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است.» (زمانی، ۱۳۹۰: دفتر ۵، ۱۳) حقیقت، تبدیل و تبدل وجود در جهت کمال است، شریعت

هم‌چون آموختن علم کیمیا از استاد یا از کتاب است و طریقت استفادهداروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت، زر شدن مس. (همان، ۱۴) «اگر حقیقت شرع را بجویی پس شریعت است و طریقت است و حقیقت.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۰) به تعبیری ساده‌تر، مولانا شریعت را علم، و طریقت را عمل می‌داند و حقیقت را «الوصول الی الله» (زمانی، ۱۳۹۰: دفتر ۵، ص ۱۴) مرتبه حقیقت، مقام ظهور توحید حقیقی است و عارف پس از هستی مجازی که سبب احتجاب از حق است به بقاء بالله متحقق می‌شود:

صورتش بر خاک و جان در لامکان لامکانی فوق و هم سالکان
لامکانی نی که در فهم آیدت هر دمی در وی خیالی زایدت

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول ب ۱۵۸۲-۱۵۸۱)

اصول و فروع دین

منظور از اصول، پایه‌های اساسی دین است که اول باید بدان‌ها پای‌بند بود و سپس به فروعی که بر اساس آن اصول است. «اصول دین مربوط به اعتقادات و فروع دین مربوط به عمل است.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۲۲) اصول، پایه‌های اعتقادی دین و فروع، عمل و عبادات مربوط است. مولوی از توجه به آداب شریعت که همان عمل به فروع دین است غفلت ننموده و آن را در کانون توجه خود قرار داده است. جلال‌الدین همایی می‌نویسد: «مولانا بعد از آن‌که در تحصیل فنون فقه و اصول و حدیث و تفسیر قرآن و دیگر دانش‌ها که برای رسیدن به درجه اجتهاد و اهلیت بایست است، به حد کافی رسید و به مقام اجتهاد و استنباط احکام و رد فروع بر اصول نائل آمد... در هر مسأله‌یی آن‌چه را که مطابق اجتهاد خود او بود و به حسب استنباط و نظر خود او با موازین شرعی موافق‌تر می‌آمد همان را برمی‌گزید، خواه مطابق فقه حنفی باشد یا شافعی یا شیعه امامی.» (همایی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳۹) شمس تبریزی نیز انقیاد از شرع را لازم می‌شمرد و بر این اصل تأکید داشت که برای رسیدن به حقیقت مطلق نباید از فروع دین چشم‌پوشی کرد زیرا لازمه رسیدن به حق و حقیقت پیروی از فروع دین است: «ما را اصلی است و فرعی چون اصل بگیری فرع فوت نشود.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۴)

کفر و ایمان

کفر، ناسپاسی، انکار و پوشاندن نعمت خداوند، ناخستو شدن، ناگرویدن، بی اعتقادی، و

مقابل ایمان است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۲، ذیل واژه) «ایمان به معنی گرویدن و به معنی تصدیق و اطمینان و مقابل کفر است و به معنی خضوع و انقیاد و ثبات است.» (سجادی، ۱۳۷۱: ۸۱) بنا به باور هجویری: «ایمان معرفت است و اقرار و پذیرفت دل.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۶۸) عین-القضات برای کفر مراتبی قائل است: «کفرها بر اقسام است گوش دار: کفر ظاهر است و کفر نفس است، و کفر قلب است. کفر نفس، نسبت با ابلیس دارد، و کفر قلب نسبت با محمد دارد، و کفر حقیقت نسبت با خدا دارد، بعد از این جمله خود ایمان باشد.» (عین القضات، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

مولانا ایمان واقعی را ایمانی می‌داند که هم بر زبان جاری گردد و هم در دل وجود داشته باشد، اما مسلمانی تنها با به زبان آوردن شهادتین کامل نمی‌تواند باشد، قول شهادت بر زبان تنها با قبول ظاهری توحید و نبوت تکمیل نمی‌گردد، چرا که حقیقت و بطن آن، انجام توأمان قول و عمل است و این قول و عمل را تنها از کسانی می‌توان پذیرفت که به تزکیه‌ی باطن پرداخته‌اند و تا زمانی که قول و فعل با حق و حقیقت همراه نباشد ادای شهادت برای محقق شدن ایمان سالک کافی نیست و آنچه در شریعت منظور نظر است تنها با این صدق مخلصانه انجام نخواهد گرفت و هرگاه که قول و فعل قرین و همراه یکدیگر نباشند شهادت پذیرفته نیست و همین اصل مولانا را به این سو سوق می‌دهد که ایمان واقعی نه تنها منحصر به قول و عمل است، بلکه هر دو در کنار یکدیگر می‌توانند ایمان خالص را رقم بزنند. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۷۲-۶۷۱) وی قول لاله‌الاله‌الله را به معنای نفی هستی‌ها و اثبات وجود خداوند می‌داند و معتقد است: «شهادت آن نیست که بر زبان می‌گویند تنها، زیرا که آن را نیز اولیست و آخری و هر چیزی که در حرف و صوت درآید او را اول و آخر باشد آن صورت و قالب است.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۶) شمس نیز حقیقت شهادت را پذیرش درونی می‌خواند: «لااله‌الاله‌الله محمد رسول‌الله چه باشد؟ نه از اندرون آوازی آمد به معنی این، نه از برون، چنین گنج را از چون توئی منع نشاید کرد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۷۱) ایمان واقعی پیروی نکردن از نفس است، حقیقت ایمان مغایر با هواهای نفسانی است: «مسلمانی و ایمان مخالف هواست و کافری، موافقت هوا.» (همان، ۶۰۷) ایمان واقعی در چهره کسی نمایان است که درونش از نفاق دور باشد: «آن را بنگر که نور ایمان از رویش فرو می‌آید صاف از نفاق.» (همان، ۲۹۰) در واقع اگر در دل روزنه‌ای از ایمان وجود داشته باشد، بر زبان جاری خواهد شد. مولانا می‌گوید: «ایمان تصدیق قلب است. محل ایمان دل است که کتب فی قلوبهم

الایمان، ولكن میان زبان و دل تعلقی هست. چون در دل، مایه ایمان باشد، زبان به تسبیح و تهلیل مشغول می‌گردد.» (مولوی، ۱۳۶۵: ۵۳) ایمان مثال نور و کفر چون ظلمت است: «ایمان را به نور نسبت کرد و کفر را به ظلمت، یا ایمان را به سایه خوش نسبت فرمود و کفر را به آفتاب سوزان.» (همان، ۱۳۸۶: ۱۶۸) در نگاه مولانا کفر نشان نقصان عقل است:

کفر و فرعونى هر گبر بعید جمله از نقصان عقل آمد پدید

(همان، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۱۵۴۰)

«کفر به معنی پوشش است و نزد صوفیه ایمان حقیقی و کفر، ظلمت عالم تفرقه است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۹۳) در اصطلاح متصوفه: «کفر پوشیدن و مستور گردانیدن کثرت است در وحدت که تعینات و تکثرات موجودات را در بحر احدیت فانی سازد، بلکه هستی خود را در ذات الهی محو سازد، و به بقای حق تعالی باقی گشته عین وحدت شود.» (گوهرین، ۱۳۶۷: ۶۹) به عقیده‌ی عارف هر آنچه حجاب و مانع وصول به حق باشد ترک‌کردنی است:

به هرچ از راه باز افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان

به هرچ از دوست وامانسی چه زشت آن نقش و چه زیبا

(سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: قصیده ۱۹)

سالک راه حقیقت از هر چه او را از رسیدن به مقصود باز دارد دست می‌کشد: «کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده‌اند میان خدا و بنده، زیرا که مرد باید که نه کافر باشد نه مسلمان. آن که هنوز با کفر باشد و با ایمان، هنوز در این دو حجاب باشد و سالک منتهی جز در حجاب «کبریالله و ذاته» نباشد.» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۲۳) حقیقت ایمان توکل به خداوند است. (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۶۹) وصول به معبود و معشوق، هدف اصلی است و منازل و طرق رسیدن به او مدد‌رسان سالک‌اند:

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست کاوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۴، ص ۳۲۸۳)

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست زان که او مغزست وین دو رنگ و پوست

(همان، دفتر ۲، ب ۳۳۲۲)

ایمان خاصان درگاه الهی و عوام الناس با یکدیگر تفاوت دارد ایمان اولی مبتنی بر تحقیق و مشاهده است و ایمان دیگری مبتنی بر تقلید. این نوع ایمان شامل تمامی واجبات و مستحبات و حتی مجاهده و ریاضت نیز می‌گردد. به عقیده عین‌القضات همدانی «کفر و ایمان یک‌رنگ بود، کادالفقر ان یكون کفرا و اذا تم فهو...» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۹۳)

توحید

همه‌ی ادیان توحیدی، سه اصل مشترک دارند: اعتقاد به خدای یگانه، اعتقاد به زندگی ابدی در عالم آخرت و دریافت پاداش و کیفر اعمالی که در این جهان انجام داده است و اعتقاد به بعثت پیامبران از طرف خدا برای هدایت بشر به سوی کمال نهایی و سعادت دنیا و آخرت. (یزدی، ۱۳۷۹: ۱۳) باور به یکتایی خداوند، اول قدم در دین‌داری است: «توحید حکم کردن به یگانگی» است. (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۴۰)

توحید تنها یک عقیده‌ی قلبی و یک مسأله‌ی فلسفی و کلامی نیست که با دلیل و برهان اثبات شود بلکه حقیقتی است که باید در فکر و عقل و عمل تحولی پدید آورد. توحید یعنی این که خدا در ذهن متصور نشود، چنان که ابوعلی رودباری را رحمه‌الله پرسیدند: «از توحید گفت: ... توحید اندر یک کلمه است و آن، آن است که هر چه اندر وهم تو صورت بندد و به فکرت تو بگذرد دانی که حق تعالی، سبحانه و تعالی خلاف آن است دلیل قوی خدای، لیس کمثله شیء و هم سمیع البصیر.» (همان، ص ۹۴) حقیقت توحید، لاله‌الاله و نفی هر اراده‌ای غیر از خداست. کسی که به اثبات غیر ذات حق تعالی می‌پردازد مشرک است: «توحید از حق به بنده اسرار است و به عبادت هویدا نشود تا کسی آن را به عبارت مزخرف بیاراید که عبارت و معبر غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید اثبات شریک باشد.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۶۶) توحید یقین داشتن به اطلاق قدرت پروردگار است. چنانکه قشیری می‌گوید: «جنید را پرسیدند از توحید گفت یقین است. پس سائل گفت پیدا کن تا چون بود، گفت آن که بشناسی که حرکات خلق و سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس را بازو شرکت نیست، چون این را به جای آوردی شرط توحید به جای آوردی.» (قشیری، ۱۳۸۷: ص ۹۳-۹۴) دویی و اثنینیت در هستی راه

التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، ... / ۱۹۷

ندارد، بنابراین مولوی در مثنوی و آثار دیگر خود جز سخن درباره‌ی خداوند یکتا نمی‌گوید:

مثنوی ما دکان و وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ششم، ب ۱۵۲۷)

بحر وحدان است جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست

(همان، ب ۲۰۲۹)

چون بدو زنده شدی آن خود وی است وحدت محض است آن، شرکت کی است؟

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۴، ب ۲۷۶۷)

تفرقه برخیزد و شرک و دوی وحدت است اندر وجود معنوی

(همان، ب ۳۸۳۱)

مولانا بر این عقیده است که هیچ دلیلی بر وجود خداوند یگانه به بداهت خود خداوند وجود ندارد، خداوند هستی مطلق است و وجود او نیازی به دلیل و برهان ندارد: «ای مردک خدا ثابت است اثبات او را دلیلی می‌ناید اگر کاری می‌کنی خود را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است.» (همان، ۱۳۸۶: ۱۰۰) خداوند در قرآن خود را شاهی برای اثبات وجود خود می‌داند: «شهد الله انه لا اله الا هو و الملئکه و اولوالعلم قائماً بالقسط لا اله الا الله العزيز الحكيم.» (آل عمران/ ۱۸) مولوی در این باره می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول، ب ۱۱۶)

در روز الست همه‌ی انسانها ذات یکتای او را به عنوان یگانه هستی مطلق پذیرفتند: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف/ ۱۷۲) خدا برای پروردگاری خویش و بندگی بندگان اقرار گرفته است و این اقرار گرفتن، اتمام حجت بر آدمی است:

ما در این دهلیز قاضی قضا بهر دعوی الستییم و بلی

که بلی گفتیم و آن را زامتحان فعل و قول ما شهودست و بیان

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۵، ب ۱۷۴-۱۷۵)

خداوند، هستی مطلق و یگانه کامل است و: «جانب خدا نقص ننگجد.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۴) او محتاج مکان نیست و هر کس چنین پندارد ایمان او ایمان واقعی نیست: «ایمان او ایمان نیست خدای را محتاج مکان گوید.» (همان، ۱۷۷)

معاد

عقیده به لزوم بعثت انبیاء و امر و نهی و وعده و وعید جایی برای تردید در ضرورت معاد باقی نمی‌گذارد. مولوی در توصیف یوم‌الحشر از ترکیباتی چند بهره می‌جوید، مانند: یوم دین (مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول، ب ۳۲۷۶)، یوم تبيض و تسود و جوه (همان، ب ۳۵۲۵)، روزگزند (همان، دفتر دوم، ب ۱۴۱۲)، روز دراز (همان، دفتر سوم، ب ۳۴۷۸) و ضمن اشاره به آیات شریفه، ملحد منکر را تحذیر می‌کند و باور دارد هر کسی بر صورت و سیمای سیرت خود حشر می‌شود. حاسدان به صورت گرگ، حریصان به صورت خوک (همان، دفتر دوم، ب ۱۴۱۳)، زناکاران با گند اندام نهان (همان، ب ۱۴۱۴) و شراب‌خواران با گند دهان (همان) رسوا می‌گردند. وی از قرآن الهام گرفته (بقره/۲۶۰) و قصه‌ی چهار طیر (همان، دفتر پنجم ب، ۳۱-۶۳) را در توجیه حشر بیان می‌دارد. او به حشر و قیامت روحانی قائل است که تصویری از قیامت جسمانی عالم است. حشر روحانی یا آن چه پس از موت ارادی از طریق «موتوا قبل ان تموتوا» رخ می‌دهد در نگاه وی تزلزل کوه وجود و ارض و سماء انانیت انسان است. به همین جهت اولیاء را اسرافیل وقت و نفخ صور را عکس دم آنان می‌داند. چنین است که تجربه قیامت روحانی پس از فنا فی‌الله او را قادر به قیاس قیامت جسمانی با قیامت روحانی می‌کند:

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا مرده را زیشان حیات است و حیا
جان‌هر یک مرده‌ای از گور تن بر جهد زآوازشان اندر کفن

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول ب ۱۹۳۱-۱۹۳۲)

انبیاء

مقصود از خلقت موجودات، خلق انسان کامل و جامع جمیع جلوات خداوند یا نبی مکرم (ص) بوده است، در شأن و مقام والای پیامبر همین بس که اگر نمی‌بود چیزی خلق نمی‌شد: «لولاک لما خلقت الافلاک». (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۲، ۲۰۳) پیامبر هدف اصلی خدا در آفرینش جهان بوده و دیگران طفیلی او بوده‌اند.

با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق او خدا لولاک گفت

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۵، ب ۲۷۳۶)

شبستری نبوت را میانجی ولی و رسول می‌داند: «بدان که نبوت واسطه و برزخ است میان ولایت و رسالت» (شبستری، ۱۳۸۹: ۲۶۶) باور به نبوت، در آرای مولانا مبتنی بر قرآن و حدیث است. وی نبوت خاصه را اصل و هدف غایی نبوت عامه می‌داند و بعثت انبیای دیگر را مقدمه‌ای برای بعثت پیامبر اکرم (ص) تلقی می‌کند. پیامبران مبعوث شده‌اند تا راه مستقیم را بنمایانند و نیک و بد و سره و ناسره را بشناسانند: «خداشناسی، زهدشناسی و رهبانیت و انقطاع از دنیا و امثال این، همه موروث انبیاست.» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۴۸)

حق فرستاد انبیاء را با ورق تا گزید این دانه‌ها را بر طبق

(همان، ۱۳۸۱: دفتر دوم، ب ۲۸۴)

پیامبر هدف غایی خلقت و نقطه پایان دایره نبوت است. مولانا معتقد است که پیامبر جامع تمام مراتب انبیاء و غایت و نهایت بعثت تمامی پیامبران است. ارسال او به عنوان غایت نبوت به معنی خاتمیت و در حقیقت، خاتمیت او نشان از تمام مراتب کمال است. (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۵۷) انبیاء نایبان حق بر زمین هستند تا راهنمای راه بشریت قرار گیرند و چون ذات حق در عیان نمی‌آید «انبیاء در عالم حسی نایب او محسوبند، اما خلق عام، که در قید تعلقات حسی محبوسند، سرّ تفوق آن‌ها را که ناشی از وحدت اوصاف بین نایب با منوب‌عنه و در واقع مبنی بر مرتبه‌ی خلافت الهی آن‌هاست، درک نمی‌نمایند و اینان را که به تعبیر صوفیه عین آفرینش محسوبند، مثل مردمک چشم حقیر می‌پندارند.» (همان، ۶۶۲)

هر یک از انبیاء معرف یک‌دیگرند و سخن دیگری را کامل‌تر می‌گردانند: «انبیاء همه معرف

هم‌دگرند، سخن انبیا شارح و مبین هم‌دگرست.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۵) همه آن‌ها مظهر صفات حق‌اند و با یک‌دیگر تفاوت ندارند، اگر هم تفاوتی بین آن‌ها باشد از آن روست که هر یک مظهر صفتی از صفات حق‌اند. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۶۳) ارسال رسل برای نجات بندگان، از چنگال نفس و دوری آنان از فریب ابلیس ملعون و حصول معرفت الهی و وصل به ذات یکتای حق بوده است زیرا عقل را به تنهایی توان هدایت نیست فرستادن انبیا بر این حقیقت استوار بوده تا انسانهای طالب هدایت را از حصار دنیا و تعلقات آن رهایی بخشد: «خلق را از این زندان دنیا بگشاد و به فضای عالم غیب رساند.» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۸۵) عالم و عالمیان با بعثت پیامبر معنا پیدا می‌کنند. بعثت پیامبر و اهتمام او در شکستن اصنام موجب رهایی امتان عالم از بت پرستی شد:

چند بت بشکست احمد در جهان تا که یارب گوی گشتند امتان

(همان، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۳۶۶)

زرین کوب می‌نویسد: «در نزد مولانا نیز هم اطوار طریقت در وجود وی کمال مراتب سیر الی‌الله را در بقای جان احمد با احد تحقق می‌دهد و هم منازل شریعت با آنچه به عنوان شریعت از وحی حق بر وی نازل شده است خاتمه می‌یابد و نور آن، سیر طریقت را برای سلوک اولیاء روشن می‌دارد.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۷۰)

شمس نیز کلامی زیبا در شأن و مقام پیامبر به کار می‌برد، هر گاه که ذکری از این بزرگ‌مرد تاریخ انسانی به میان می‌آید کلام سخت و بی‌پرده و بعضاً تند و بی‌محابای شمس به نرمی و لطافت و احترام می‌گراید، در نظر او احدی قابل قیاس با پیامبر نیست. او مقام والای پیامبر را می‌ستاید: «در محمد احد بیابی، در احد محمد نیابی.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷) همگان از درک مقام والای پیامبر عاجزند: «ایشان به سِر مصطفی نرسیدند و نرسند. موسی و عیسی اجعلنا من امه محمد می‌زنند.» (همان، ۶۶۴) حضرت موسی آرزو داشت که از دوره پیامبر اکرم (ص) محسوب شود، پس از خداوند درخواست که:

غوطه ده موسای خود را در بحار از میان دوره‌ی احمد برآر

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۲، ب ۳۵۱)

به عقیده‌ی مولانانیز وجود پیامبر اکرم (ص) جامع مرتبه‌ی تمام انبیا و غایت وجود و بعثت

تمام آنهاست:

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام

(همان، دفتر ۴، ب ۵۲۷)

و در مقایسه وجود وی حکم صد را در مقابل مراتب اعداد پایین دارد:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(همان، دفتر ۱، ب ۱۱۰۶)

نماز

نماز تذکری است که بنده را به خالق و معبود خود متصل می‌گرداند و «به معنی ذکر و انقیاد باشد از روی لغت... از حق تعالی فرمان است که پنج نماز اندر پنج وقت بگذارید.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۷۵) نماز وصل‌کننده‌ی آدمی به خداست پس از آن که فصل روی داده باشد: «نماز پیوستن است و پیوستن نباشد، مگر بعد از گسستن.» (عطارانیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۸۱) صورت ظاهر اعمال نماز متضمن رموزی از مناجات انسان با پروردگار است و اگر به مفهوم این رموز توجه نشود، از اقامه‌ی صورت نماز، که رکوع و سجود آن به قول مولانا حلقه بر در کوفتن درگاه حق باید باشد، حاصل عمده‌ی عاید نمی‌گردد، «حقیقت نماز نیست الا مناجات با حق که المصلی یناجی ربه» (کاشفی، ۱۳۸۳: ۵۱) حلقه بر درگاه حق کوفتن، اگر با تمام وجود نباشد، دولت قبول روی نمی‌دهد:

گفت پیغمبر رکوع است و سجود بر در حق، کوفتن حلقه وجود

حلقه آن در هر آن کو می‌زند بهر او دولت سری بیرون کند

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۵، ب ۲۰۴۸-۲۰۴۹)

انجام نماز منوط به ارکان ظاهری آن است. طهارت که همان وضو و پاکی ظاهری است یکی از اعمالی است که باید قبل از نماز صورت گیرد. در انجام ظاهر فریضه‌ی نماز نباید از مقدمات آن که اموری چون وضو و طهارت ظاهری است دوری کرد: «برو وضو کن نماز کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۴) مولانا همچون پیر و مراد خود، انجام آداب ظاهری شریعت را

لازم می‌داند و به طهارت اهمیت می‌دهد. به نظر او طهارت باطن مهم‌تر است اما طهارت ظاهر نیز که همان پاک بودن لباس و بدن از هر گونه پلیدی است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

روی ناشسته نبیند روی حور لا صلوه گفت الابطهور

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۳، ب ۳۰۳۳)

ظاهر و باطن نماز لازم و ملزوم یک‌دیگرند، دستور فقهی او برای ادای صورت فریضه‌ی نماز این است که: «شرط این صورت نماز طهارت است با نیم من آب» و دستور طریقتی او این است که: «شرط جان نماز، چهل سال مجاهده‌ی جهاداکبر و دیده و دل خون کردن و هفتصد حجاب ظلمانی برون رفتن و از حیات و هستی خود مردن و به حیات و هستی حق زنده شدن.» (مولوی، ۱۳۷۱: ۸۴) وی ضمن انتقاد از کسانی که صورت نماز را ترک گفته‌اند به انجام آن تصریح می‌کند: «قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند از صورت نماز مستغنی شدند، و گفتند: طلب‌الوسیله بعد حصول‌المقصود قبیح. بر زعم ایشان، خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود، و ولایت و حضور دل؛ با این همه ترک ظاهر نماز، نقصان ایشان است.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۰) نماز رأس طاعات است و مولانا در زمینه‌ی طاعات به معنی باطنی آن‌ها توجه ویژه‌ای دارد اما باطن‌گرایی او به معنی نفی ظاهر طاعات نیست. وی در عین حفظ ظاهر طاعات و عبادات توجه به باطن و سر آن‌ها را تأکید می‌کند و ترک ظاهر آن‌ها را جایز نمی‌شمارد. توجه به باطن نماز و حضور قلب باید همراه با به‌جا آوردن قیام و قعود و رکوع و سجود و اذکار لازم باشد و تفاوت نماز عامی و عارف است که عامی در ظاهر آن محدود می‌شود:

مرا غرض ز نماز آن بود که یک ساعت غم فراق تو را با تو راز بگذارم
وگر نه این چه نمازی است که هر ساعت نشسته روی به محراب و دل به بازارم

(کاشفی، ۱۳۸۳: ۵۱)

داستان دقوقی، عارفی که شرح سیر جان او در مثنوی تبیین شده متضمن همین مضمون است، بخشی از داستان وی در حین ادای نماز بیان می‌شود. کریم زمانی دقوقی را کسی جز مولانا نمی‌داند و معتقد است او مکاشفات خود را از زبان دقوقی بیان کرده‌است. (زمانی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۵۰۰) نماز راز و نیازی است که انسان با خدای خود دارد و مکالمه‌ای بین‌الاثنین بین

خداوند و بنده‌اش تلقی می‌شود: «در مثنوی با طرز زیبایی آکنده از لطف و رقت در قصه نماز دقوقی مجال تصویر می‌یابد و بیان آن در واقع تحقق خشوع واقعی در نماز عارفان را به نحو روشنی نشان می‌دهد.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۷۴) تحقق این امر با تکبیر که رمزی از قربانی کردن خواهش‌های نفسانی در پیشگاه خداوند است محقق می‌گردد. در تعبیر مولانا نماز با دو مقوله‌ی تحریم و تحلیل همراه است: «بدین بیان که تکبیر ابتدای نماز را تکبیره الاحرام یا تحریمه گویند؛ یعنی هر کلامی یا فکری بر انسان حرام می‌شود. به تکبیر آخر نماز تحلیل می‌گویند یعنی حلال شدن مجدد. به عبارت دیگر، تحلیل نماز به معنای تمام کردن و پایان دادن نماز است.» (علوی، ۱۳۷۵: ۱۳۹) مولانا جان و معنی نماز را از صورت فاضل‌تر می‌داند: «اگرچه نماز عمل فضلمند است ولیکن جان نماز و معنی نماز از صورت نماز فاضل‌تر است.» (مولوی، ۱۳۷۱: ۸۴) او حقیقت نماز را ارج می‌نهد: «جان نماز به از نماز.» (همان، ۱۳۸۶: ۴۴) و با استناد به حدیث پیامبر (ص) نماز را تنها با حضور قلب کامل می‌داند:

بشنو از اخبار آن صدر صدور لاصلاہ تم الاحضور

(همان، ۱۳۸۱: دفتر اول، ب ۳۸۱)

شمس نیز لازمه نماز حقیقی را حضور قلب می‌شمارد و هم‌چون مولوی از حدیث پیامبر بهره می‌جوید: «قال النبی: لاصلوه الا بقراءه و قال لاصلوه الا بحضور القلب.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۰) حضور قلب، هماهنگ بودن دل و زبان است: «لاینظر الله الی الصلوه لایحضر الرجل فیها قلبه مع بدنه» (غزالی، بی تا: ج ۱، ۱۵۰) خداوند نمازی را که در آن حضور قلب نباشد نظر نخواهد کرد. فریدون سپهسالار نقل می‌کند که مولانا آنقدر غرق نماز می‌شد که چون وقت نماز می‌رسید «به استغراق و خشوع بی حد و نیاز و خضوع بی عد به نماز مستغرق می‌شدندی به کرات مختلف مشاهده رفت که از اول عشا قیام کردی و تکبیر بستی تا اول صبح به دو رکعت نماز مستغرق بودی و هم‌چنان در رکوع و سجود یک روز تمام و یک شب تمام مشاهده رفت که مستغرق می‌بودندی.» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۴۰-۴۱) مولانا برای تاکید بر لزوم هماهنگی صورت و معنا از تمثیلات مختلفی بهره می‌گیرد: «دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری چیزی نروید چون با پوست به هم بکاری بروید پس دانستیم صورت نیز در کار است. نماز نیز در باطن است. لاصلوه الا بحضور القلب. الا لابدست که به صورت آری و رکوع و سجود به ظاهر آنگه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی علی صلاتهم دائمون.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۴۵) غرض از نماز حالتی است و رای حالت ظاهری آن که حقیقت نماز را در برخواهد داشت

و آن وصل به هستی مطلق است: «این نماز، آخر برای آن نیست که همه روز قیام و رکوع و سجود کنی، الا غرض این آن است که می‌باید آن حالتی است که در نماز ظاهر می‌شود.» (همان، ۱۷۴)

روزه و ریاضت

در حقیقت معنای روزه، امساک از توجه به ماسوی است. «روزه ترک و ایثار و تصفیه است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۳۸) و امساک، شرایطی دارد و تنها به مشتهیات شکم محدود نمی‌شود: «امساک را شرایط است چنانکه حلق را از طعام و شراب نگاه داری، باید که چشم را از نظاره حرام و شهوت، و گوش را از استماع لهو و غیبت و زبان را از گفتن لغو و آفت، و تن را از متابعت دنیا و مخالفت نگاه داری. آن‌گاه این روزه بود بر حقیقت.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۸۶) مظفر قرمیسینی گوید: «روزه بر سه گونه باشد، روزه روح بود به کوتاهی امل، روزه عقل بود به مخالفت هوا و روزه نفس بود به بازایستادن از طعام و محارم.» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۴۵) عطار، مدعیان راه نماز و روزه را کسانی می‌داند که تنها به ظاهر اعمال اهمیت می‌دهند و از اصل و حقیقت آن غافلند: «از نماز جز ایستادگی تن ندیدم، و از روزه جز گرسنگی ندیدم. آن چه مراسم از فضل اوست، نه فعل من.» (عطارنیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۶۶) فرق است میان روزه عوام و روزه خواص، افطار روزه عوام درخوراک شب است و آن که روزه ظاهر را برای جلب توجه عوام می‌گیرد، گربه متظاهری است که خود را به خفتگی می‌زند تا شکار را به دام اندازد:

هست گربه روزه‌دار اندر صیام خفته کرده خویش بهر صید خام

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۵، ب ۱۹۳)

آن که روزه معنی می‌گیرد افطاری جز لقای رب ندارد، در واقع: «روزه هم ورای صورت ظاهر آن که امساک از طعام است سَری دارد که روزه معنی و معنی روزه است.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ج ۲، ۶۷۶) مولانا روزه را از اعمالی می‌شمارد که سبب دریافت گوهر ارزشمند حقایق از سوی خداوند است:

چند خوردی چرب و شیرین از طعام امتحان کن اندکی اندر صیام
گر تو این انبان ز نان خالی کنی پرزگوهرهای اجلالی کنی

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول، ب ۱۶۴۰)

روزهدائم برای تهذیب نفس توصیه می‌شود و شمس آن را کانون توجه خود قرار داده می‌-

گوید: «روزه بی ترتیب دوشنبه و پنجشنبه دار.» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۹) عرفا اعمالی بیش از فریاض و مستحبات به جای می‌آورند و متحمل ریاضت می‌شوند، در حقیقت ریاضت، چشم‌پوشی از شهوات و لذات، مجاهده با تعلقات نفسانی و دنیایی، دوری از جاه و مال و مقام، گذر از نام و ننگ و بی‌توجهی است به هر آنچه سبب دوری انسان از خدا می‌گردد و پرداختن به تصفیه باطن و صفای قلب و دوری گزیدن از وساوس نفسانی و تقرب به عالم ماورای طبیعت است. مولانا برای رسیدن به معشوق ریاضت و مجاهده را به‌نهایت رسانیده بود. فریدون سپهسالار می‌نویسد: «در مدت چهل سال که این ضعیف ملازم حضرتش بود... ایشان را به‌جامه‌ی خواب و باش ندید و جهت آسایش یک شب ایشان را بر پهلو خفته مشاهده نکردم چون خارخار محبت حق تعالی پیوسته محرک وجود ریاضت یافته‌ی حضرت ایشان شده بود.» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۳۳) ریاضت به‌نظر مولانا تدریجی صورت می‌گیرد تا ملکه و خوی سالک شود: «اگر منی نان می‌خورد هر روز درم‌سنگی کم کند به تدریج چنانک سالی و دو برنگذرد تا آن نان را به‌نیم من رسانیده باشد چنان کم کند که تن را کمی ننماید.» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰۲) ریاضت به قصد حصول جان کامل و نفس مطمئنه است، با ریاضت، سالک جان ناقص خود را به‌جان کامل بدل می‌کند:

مردن تن در ریاضت زندگی است رنج این تن، روح را پایندگی است

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۳، ب ۳۳۶۵)

این ریاضت‌های درویشان چراست کان بلا بر تن بقای جانهاست
تا بقای خود نیابد سالکی چون کند تن را مقیم و هالکی؟

(همان، ب ۳۳۴۹-۳۳۵۰)

بهر آن است این ریاضت وین جفا تا برآرد کوره از نقره جفا

(همان، دفتر اول، ب ۲۳۲)

جهاد

واژه جهاد به معنی کوشش و مبارزه است و مصادیق آن جهاد اصغر، جهاد مالی و جهاد

زبانی و جهاد با نفس است که به جهاد اکبر شناخته شده است. مولانا علاوه بر جنبه ظاهری آن، معنای باطنی و سر آن را نیز در نظر دارد، جهاد با نفس که صوفیه آن را در مقایسه با جهاد باکافر، جهاد اکبر خوانده‌اند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مبنای آن حدیثی است که پیامبر اکرم (ص) در بازگشت از غزای کفار بر زبان راندند: «رجعنا من جهاد الاصغر الی جهاد- الاکبر». (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۴)

قد رجعنا من جهاد الاصغریم با نبی اندر جهاد اکبریم

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول، ۱۳۸۸)

جهاد با دشمن بیرونی اگر متضمن قدرت‌نمایی و وسیله جلب اعجاب خلق باشد فایده‌ای معنوی بر آن مترتب نیست و این موضوع را در قصه عیاضی (مولوی، ۱۳۸۱: دفتر پنجم، ابیات ۳۷۸۰-۳۸۱۴) بیان می‌کند که پس از هفتاد غزو به امید شهید شدن، به جهاد اکبر روی می‌آورد و نفس او را به جهاد اصغر تحریک می‌نماید، به اعتقاد عارف بزرگترین دشمنی که مومنان را تهدید می‌کند دشمن نفس است: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنیک» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ص ۹)

مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر اول، ب ۹۰۷)

نفس، چون دوزخی است که با آب دریا نیز خاموش نمی‌شود و چون اژدهایی در کمین نشسته است:

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کو به دریاها نگردد کم و کاست

(همان، ب ۱۳۷۶)

نفس اژدهاست او کی خفته است از غم بی‌آلتی افسرده است

(همان، دفتر سوم ب ۱۰۵۳)

حج

حج از مهم‌ترین فروع دین است و در اهمیت آن همین بس که سوره‌ای به‌این نام نازل شده است. خداوند در سوره‌ی بقره، درباره‌ی مناسک حج و حفظ آن، به عنوان یکی از شعائر الهی می‌فرماید: «ان‌الصفاء و المروه من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح علیه ان يطوف بهما و من تطوع خيراً» (بقره، ص ۱۵۸) سعی صفا و مروه از شعائر دین خداست پس هر کس حج خانه کعبه یا اعمال مخصوص عمره بجای آورد باکی بر او نیست که سعی صفا و مروه نیز به‌جای آرد و هر کس به‌راه خیر و نیکی شتابد خدا پاداش وی خواهد داد. عرفا علاوه بر عقیده به انجام مناسک ظاهری حج، به معنای باطنی آن توجه می‌کردند، هجویری حقیقت حج را مشاهدت حق می‌داند: «حج مشاهدتی مر کشف مشاهدت رابود و مجاهدت علت مشاهدت نی، بل که سبب است و سبب را اندر معانی تأثیری بیشتر نبود. پس مقصود حج نه دیدن خانه بود که مقصود کشف مشاهدت باشد.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۹۲) به‌نظر عارف، کعبه واقعی درون انسان است که باید از خواطر نفسانی در امان باشد. اگر این امر میسر گردد و انسان بتواند خود را از شهوات و وساوس نفسانی دور سازد می‌تواند به حقیقت دست یابد. چنان‌که عین‌القضات می‌گوید: «راه خدا نه از جهت راست است و نه جهت چپ و نه بالا و نه زیر و نه دور و نه نزدیک. راه خدا در دل است و یک قدم است. دع نفسک، مگر از مصطفی نشنیده‌ای که او را پرسیدند: این‌الله؟ فقال فی قلوب عباده المومنین. خدا کجاست؟ گفت: در دل بندگان خود. قلب المومن بیت الله این باشد. دل طلب کن که حج، حج دل است. دائم که گویی دل کجاست؟ دل آن‌جاست که قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن.» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۹۲-۹۳) خانه‌ی گلین و خانه‌ی دلین هر دو محترمند، یکی قبله‌ی خلائق و دیگری منظور نظر حق است: «اگر کعبه، محل طواف خلائق است، کعبه‌ی دل مطاف الطاف خالق است، آن مقصود زوار است و این مهبط انوار. آن‌جا خانه‌ی دل است و این‌جا خداوند خانه.» (کاشفی، ۱۳۸۳: ۵۵) در حج خانه‌ی خدا نیز گرچه ظاهر عبادت و طواف خانه متضمن کمال دین است اما حقیقت سر آن، بدون نفی ظاهر، وقتی عاید می‌شود که حج رب‌البیت هم در آن منظور گردد.

حج زیارت کردن خانه بود حج رب‌البیت مردانه بود

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر ۴، ب ۱۵)

مولانا معتقد است که: «بیت درون آدمی است یعنی خداوندا باطن را از وساوس و مشاغل نفسانی خالی گردان و از سوداها و فکرهای فاسد و باطن پاک کن تا در او هیچ خوفی نماند و امن ظاهر گردد.» (همان، ۱۳۸۶: ۱۶۵) مولانا به انجام آداب ظاهری حج معتقد است اما حج واقعی را در داشتن دل پاک و عاری از گناه می‌داند چون حج و دیدار یار در دل عارف میسر است و هشدار مولانا از آن است که حج رب‌البیت مغفول نماند:

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید معشوق همین جاست بیایید بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما

(مولوی، ۱۳۸۰: غزل ۶۴۸)

نتیجه گیری

در دیدگاه مولانا جلال‌الدین، آدمی پویاست و لحظه‌ای توقف نباید داشته باشد، زیرا خداوند او، خود هر لحظه دست در کاری دارد، بنابراین ایستایی، او را از رسیدن به معشوق الهی دور می‌دارد. سیر پویایی آدمی در کیفیت خلقت او مشهود است و این باور در ابیات بسیاری از وی مشاهده می‌شود:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟

(مولوی، ۱۳۸۱: دفتر سوم ب ۳۹۰۱-۳۰۹۲)

مردن در هر مرحله‌ای به معنی زنده شدن در مرحله‌ای والاترست، روحی که تجسد پذیرفته و در قلمرو ماده اقامت گزیده، هر آن باید به سوی کمال حرکت کند، سیر روح و جان، امروزی و این جایی یا مشمول زمان و مکان نیستو جسم ناقص، سیر و پویایی خود را از جان درآموخته است:

سیر جان بی‌چون بود در دور و دیر جسم ما از جان بیاموزید سیر

(همان، ۱۹۸۰)

التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، ... / ۲۰۹

بنابراین تکالیف شریعت که بر جسم عارض می‌شود، به عقیده‌ی مولوی برگرفته از تکالیفی است که بر جان و روح تعیین شده است. ایستایی در مرحله‌ی صورت عبادت مانع وصول به حق می‌شود، به همین جهت میان سیر زاهد و عارف فرقی ژرف هست:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

(همان، دفتر پنجم ب ۲۱۸۰)

در مقابل صوفی‌نمایانی که تبعیت از اعمال و احکام ظاهری شریعت را لازم نمی‌دانستند مولانا بر تبعیت از شریعت و قیام به واجبات و سنن دینی تاکید داشت و سخنان مدعیان راه حق را مردود اعلام می‌کرد و پیوندی ناگسستنی میان شریعت و عرفان قائل بود. وی به باطن شریعت ارج می‌نهاد اما دوری از انجام اعمال ظاهری شریعت را نیز مردود می‌دانست. به عقیده‌ی او از مقام بندگی می‌توان به مقام عاشقی نایل شد:

بندگی کن تا شوی عاشق لعل بندگی کسی است آید در عمل

(همان، ب ۲۷۲۸)

منابع و مأخذ

- ۱- ن، ترجمه مهدی الهی قمشه ای، ۱۳۸۰، تهران.
- ۲- بن جوزی، ۱۳۴۷ه.ق، تلبیس ابلیس، طبع قاهره.
- ۳- ابونصر، سراج طوسی، ۱۳۸۸ اللمع فی التصوف، ترجمه: هدی محبتی، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۴- تدین، عطاء الله، ۱۳۷۵، مولانا و طوفان شمس، چاپ دوم، انتشارات تهران.
- ۵- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، ۱۳۱۳، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، تصحیح عباس اقبال، تهران
- ۶- خوارزمی، تاج الدین حسین، ۱۳۷۷، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم
- ۷- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران،
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم
- ۹- -----، -----، ۱۳۷۵، در قلمرو وجدان، انتشارات سروش، تهران.
- ۱۰- -----، -----، ۱۳۶۴، سر نی، انتشارات علمی، تهران
- ۱۱- -----، -----، ۱۳۸۱، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، تهران
- ۱۲- زمانی، کریم، ۱۳۹۰، شرح جامع مثنوی معنوی، انتشارات اطلاعات، تهران
- ۱۳- سپهسالار، احمد بن فریدون، ۱۳۶۸، زندگینامه مولانا جلال الدین رومی، انتشارات اقبال، تهران،
- ۱۴- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران.
- ۱۵- -----، -----، ۱۳۷۹، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات کومش، شرکت مولفان و مترجمان ایران
- ۱۶- سنایی، حکیم مجدود بن آدم، ۱۳۶۲، دیوان، مقدمه و حواشی مدرس رضوی، انتشارات کتابخانه سنایی
- ۱۷- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۹، گلشن راز، کاظم دزفولیان، انتشارات طلایه

- ۱۸- شمس تبریزی، ۱۳۹۱، مقالات، محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران
- ۱۹- شیمیل، آنه ماری، ۱۳۷۷، من بادم و تو آتش (درباره زندگی مولانا و آثار مولانا)، ترجمه: فریدون بدره‌ای انتشارات توس، تهران.
- ۲۰- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۹۱، تذکره‌الاولیاء، مقدمه: میرزا محمدبن عبدالوهاب قزوینی، انتشارات ژکان، قم
- ۲۱- علوی، عبدالرضا، ۱۳۷۵، فرهنگ مثنوی، انتشارات ما، تهران.
- ۲۲- عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳، تمهیدات به تصحیح عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران.
- ۲۳- غزالی، محمدبن محمد، بی‌تا، احیاء العلوم ج ۱، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۰، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۲۵- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن ۱۳۸۷ رساله‌ی قشیری، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی،
- تصحیح بدین‌الزمان فروزانفر، انتشارات زوار، تهران
- ۲۶- کاشفی، ملاحسین، ۱۳۸۳، لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی، با مقدمه: سعید نفیسی انتشارات اساطیر تهران.
- ۲۷- کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱، التعرف لمذهب التصوف، ترجمه: محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر
- ۲۸- گوهرین، صادق، ۱۳۶۷، فرهنگ اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار، تهران.
- ۲۹- لاهیجی، محمد، ۱۳۷۱، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران
- ۳۰- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی رومی، ۱۳۶۵، مجالس سبعة، توفیق سبحانی، انتشارات کیهان، تهران.
- ۳۱- -----، ۱۳۷۱، مکتوبات، توفیق سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۳۲- -----، ۱۳۸۱، مثنوی معنوی، مقدمه: حسین محی‌الدین الهی قمشه‌ای، تصحیح: ناهید فرشادمهر، نشر محمد، تهران،
- ۳۳- -----، ۱۳۸۶، فیه ما فیه، بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر زوار، تهران.

- ۳۴- -----،-----، ۱۳۸۰، کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دوستان، تهران
- ۳۵- نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، ۱۳۸۷، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم، تهران
- ۳۶- نیکلسون، رینولد الین، ۱۳۷۴، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه: حسن لاهوتی انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۳۷- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۶، گزیده کشف‌المحجوب، محمود عابدی، انتشارات سخن، تهران
- ۳۸- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۲، مولوی نامه (مولوی چه می گوید) ، انتشارات آگاه، تهران.
- ۳۹- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۷۴، عرفان نظری تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم
- ۴۰- یزدی، مصباح، ۱۳۷۹، آموزش عقاید، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران