

بی کرانگی و حصارها

عبدالکریم سرورش



در این نوبت از این سخن می گویم که مولوی چه درک و تلفی و فهمی از دین داشته است و دینداری برای او چه معنایی داشته است و دینداری در حیات او و در شکل دادن به شخصیت او چه نقشی را بازی می کرده است. از میان عناصر و اجزا معرفت دینی، خداشناسی را برگزیدیم. در ادیان الهی و ابراهیمی، فربه ترین عنصر، عنصر الوهیت است و همه مفاهیم دینی و مقولاتی که پیامبران برای مردم به ارمغان می آورند بازجای به این مفهوم مرکزی و محوری معنا پیدا می کند. در بحث بعثت، و در موارد دیگر، این نکته را یادآوری کرده ام که مهمترین کاری که همه پیامبران، و خصوصاً پیامبر گرامی اسلام، انجام دادند این بود که معنا و محور و کانون تازه ای به زندگی مردم بخشیدند. پیامبران شکل ظاهری زندگی مردم را عوض نکردند و حتی عقلانیت تازه ای برای آنها نیاوردند. آنان گسستی عقلانی در معرفت مردم ایجاد نکردند، بلکه کار مهمی که انجام دادند این بود که روی مردم را گرفتند و از سویی به سوی دیگر برگرداندند. نگاه آنها را جهت دیگری بخشیدند و چشمشان را معطوف به مناظر تازه ای کردند و در الفاظ و عبارات زندگی آنها معنای تازه ای ریختند. این، عمده کاری بود که پیامبران کردند. آن معنای جدید و آن کانون تازه، همان مفهوم و مقوله خدا و الوهیت بود که درآمد و نشست و جا را بر هر بیگانه ای تنگ کرد و به تمام آن کشور و ظواهر معنای جدیدی بخشید. لذا ما هر گاه که از فهم دینی سخن می گویم، سخن ما تمام نیست و تحقیق ما کامل نمی شود مگر اینکه به این مقوله فوق العاده مهم و دین ساز رجوع کنیم و تکلیف خود را با آن معین کنیم. همچنین است وضع درباره دینداری شخصی خودمان. هر کسی وقتی می خواهد بررسی کند که دینداری اش چیست و چه ماهیت و مضمونی دارد و چقدر به معنای واقعی متدین و متشرع است، باید به نسبت بین خود و خدا بپردازد و ببیند که قلباً، روحاً، باطناً، با آنچه به عنوان خدا می داند و خدا می شناسد چه رابطه ای برقرار کرده است. این عمده ترین و محوری ترین امری است که در دینداری حضور دارد و بقیه چیزها به دور این محور تنیده می شوند و از او روح و حیات و تغذیه می گیرند. هر کسی که می خواهد در باب خود داوری کند، نگاه نکند که چقدر نماز می خواند و طاعت های ظاهری انجام می دهد، بلکه نگاه کند که رابطه قلبی او با آنچه خدا می داند چیست و چگونه است (گرچه آن عبادات و طاعات نیز در جای خود اهمیت دارند). آن رابطه تعیین کننده عمل آدمی هم می شود و در عمل ریزش می کند؛ آدمی را

نسبت به حلال و حرام حساس می کند؛ در رفتار و اخلاق و سلوک اخلاقی او نیز تاثیر می گذارد. کانون دینداری و آن عنصر باطنی در تدین و تشریح، عبارت است از میزان حضور خداوند در شخصیت آدمی و میزان الوهی و روحانی شدن شخصیت آدمی. اینجاست که دینداری به معنی دقیق و عمیق کلمه تحقق پیدا می کند. در مورد مولوی و هر کسی که تجربه دینی دارد، همچون پیامبران، این حضور و روحانیت باید اندازه گیری و سنجیده شود. عمده ترین نکته ای که برای مولوی مطرح بود و آن را به چند زبان بیان کرده بود این بود که این جهان، جهان صورتهاست. نه فقط جهان ماده، بلکه جهان مفاهیم و معلومات و ادراکات ما، جهان صورتهاست؛ و خداوند بی صورت است و این عالم صور از آن عالم بی صورت مایه و سرچشمه گرفته است. نسبت این عالم با خدا نسبت صورت با بی صورتی است.

صورت از بی صورتی آمد. بر وزن باز شد که آنالیه راجعون

او به صد بیان این معنا را افاده و القا کرده است - اینکه عالم ربوبی عالم بی چوبی و بی کیفیتی است، در حالی که این عالم، عالم چوینها و کیفیتهاست؛ اینکه تامل در ذات ربوبی حیرت افکن است، چون علم به چوینها و صورتهای و کیفیتها تعلق می گیرد. اما اگر ما با موجودی بی چون مواجه بشویم جز حیرت عکس العمل دیگری نخواهیم داشت. حیرت یعنی غرقه شدن در چیزی و در جایی که آدمی نمی تواند بر او احاطه مفهومی و علمی حاصل بکند. ما در مواجهه با خداوند دچار حیرت می شویم. حتی کسانی چون مولوی توصیه می کردند که چندان به دنبال آموختن علوم ظاهری، و بخصوص فلسفه و کلام، نروید، برای اینکه آنها از شما سلب حیرت می کنند و به شما نوعی تلقی کاذب از سبب دانی می دهند. این علوم می گویند که ما اسرار و اسباب حوادث عالم را به شما می دهیم و می آموزیم. لذا در این علوم، جهان از بی چوینی و بی صورتی خارج می شود و در قالبها و صورتهای و سلسله علتهای و معلولها جلوه گر می شود و حیرت آدمیان زده می شود. از نظر مولوی، این زدودن حیرت باعث کم شدن معرفت آدمی به خداست؛ معرفتی که توأم با حیرت، بلکه عین حیرت است.

اینکه چگونه صورت از بی صورتی صادر می شود یکی از اسرار عالم و یکی از آن رازهایی است که می توان دانست راز است اما نمی توان به عمق آن پی برد یا از آن پرده برداری کامل

کرد. این موضوع امری است که مکانیزم، شیوه تحقق و مجاری حصول و صدور آن بر ما کاملاً پوشیده است. ما همین اندازه، و اجماً، می دانیم که موجودات محدودی از یک موجود بی کران و نامحدود سر زده اند و صادر شده اند و به او متکی و متعلق اند، اما نحوه این صدور و سر زدن و نحوه این اتکا و تعلق، بر ما پوشیده است. اینجا درست همان مرز ملتقای میان طبیعت و ماورای طبیعت است و یکی از همان منطقه های است که رازشیز است. منطقه مرزی میان طبیعت و ماورای طبیعت منطقه ای رازخیز است، که یک نمونه آن، ارتباط میان روح و جسم آدمی است و یک نمونه کلاتر آن، ارتباط میان طبیعت و ماورای طبیعت است، و به طور اخص، رابطه ای که میان باصورت و بی صورت، یا باتمیز و بی تمیز و کیفیت درآمدن یکی از دل دیگری وجود دارد.

این صورتی که در اینجا از آن نام می بریم فقط به صورتهای مادی اطلاق نمی شود، بلکه به همه صورتهای و تعینات اطلاق می شود، حتی تعینات علمی و ادراکی. هر مفهومی که داریم، مفهوم معینی است - و تعین به همین معناست؛ یعنی هر مفهومی خود اوست و مفهومی دیگری نیست. خداوند چون لاجد و بی صورت و بی کران است، هیچ قالب و تعینی بر او منطبق نمی شود. هر مفهومی خود همان مفهوم است و نمی تواند با راز دایره ماهیت خود بیرون بگذارد. معنای صورت و تعین داشتن همین است. انسان، انسان است؛ کیوتر نیست. کیوتر هم گنجشک نیست. گنجشک هم کیوتر نیست. هر موجودی خود آن موجود است. تعینات به این معناست. اما خداوند هیچ تعینی ندارد؛ یعنی نمی توان گفت که خداوند این موجود است و غیر این نیست. در واقع او همه چیز است. بی صورتی در مورد خداوند به همین معناست. شما نمی توانید دور وجود خدا خطی بکشید و بگویید او تا اینجا است و از اینجا به بعد چیزهای دیگر، مثل انسانها، درختها، کائنات مادی، و غیره شروع می شوند. چنین نیست. هیچ مرزی دور وجود خداوند نمی توان کشید و نمی توان گفت تا اینجا منطقه خدایی است و بعد از اینجا منطقه غیر خدایی است. به این معنا خداوند شامل همه چیز می شود. همه چیز در دل و در وجود اوست. اگر غیر از این تصور کنیم خداوند را محدود کرده ایم؛ هر چه اندیشی پذیرای فناست

و آنچه در اندیشه ناید آن خداست

اینکه خداوند در اندیشه نمی آید یعنی هیچ مفهومی از مفاهیمی که ما داریم بر او تطبیق نشده است. شماره دوم ۸۰ اثر

در ادیان الهی و ابراهیمی، فربه ترین عنصر، عنصر الوهیت است و همه مفاهیم دینی و مقولاتی که پیامبران برای مردم به ارمغان می آورند بازجای به این مفهوم مرکزی و محوری معنا پیدا می کند

نمی‌کند و هیچ مفهومی به طور کامل او را در بر نمی‌گیرد و او را قبضه نمی‌کند و وجود او را به نحو کامل حکایت نمی‌کند. اگر غیر از این بود آنگاه خداوند تعین و صورت می‌داشت، تعین و صورت داشتن با بی‌کرائگی خداوند منافات دارد. به همین سبب خداوند فوق اندیشه است و ما فقط نامی از او می‌آوریم بدون اینکه این نامها مبین حاق و کنه او باشند. لذا در عالم واقع هیچ نامی که حاکی از کنه وجود خداوند باشد نداریم. هیچ مفهومی هم که انمکاس وجود او باشد نداریم. ما مثل کسانی هستیم که از دور بانگ جرسی را می‌شنویم. با همه این احوال می‌دانیم که همه این صورتهای و تعینات از دل آن موجود بی‌تعین بیرون آمده‌اند. به همین سبب در عرفان ما به موجوداتی که تعین و شکل و صورت معینی ندارند اما می‌توانند به اشکال مختلف درآیند اینهمه التفات شده است. زبان عرفان، زبانی کنایی و تمثیلی است. سخن از صورتهایی می‌گوید تا شما از دل آنها بی‌بی‌صورت بپرید. موجوداتی مثل آب، نور، و حتی باد، از آن دستمایه‌های مطلوب و محبوب عارفان ما بوده‌اند. برای اینکه خود نور، علی‌الظاهر، شکل و جای معینی ندارد اما می‌تواند به شکل‌های مختلف درآید. آب نیز همین‌طور است. آب از خود حد و مرز و صورتی ندارد اما می‌تواند در ظرف‌های مختلف ریخته شود و شکل‌های مختلف پیدا کند. برای همین است که مولوی این قدر به نور و آب و دریا و خورشید عشق می‌ورزیده است. کسانی که با اندیشه‌های مولوی بیگانه بوده‌اند در پاره‌ای از نوشته‌هایشان آورده‌اند که مولوی عشق به نور خورشید را از میترا نیسم و زرتشتی‌گری و امثال اینها گرفته است. این سخنان جز ظاهرینی چیزی نیست. گفته‌اند حتی عشق مولوی به شمس تریزی به این دلیل بوده که نام او «شمس» بوده و شمس یعنی خورشید؛ و این حکایت از این می‌کند که در پس ذهن او اندیشه‌های زرتشتی و امثال آن نشسته بوده است. این سخنان بیگانگی از روح و اندیشه مولوی است. برای مولوی نور عزیز است چون یک موجود بی‌صورت است. موجودی است که ظاهراً حد و کرانی ندارد اما می‌تواند صورتهای مختلف بپذیرد. آب و دریا عزیز و مطلوب است چون یک موجود بی‌صورت و بی‌حد و مرز و بی‌کران است؛ شفاف و لطیف است؛ بخشنده است؛ اما می‌تواند در قالب‌های مختلف درآید.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

این همان قصه خدا و این جهان است. گویی که هر یک از ما و هر یک از موجودات، به اندازه‌ای سبوی است که خداوند به اندازه آن سبوی خود را در آن ریخته است. هر چه ظرفیت این سبویها بیشتر، خطشان از اولویت و قربانشان با او، بیشتر؛

همچون یک نور خورشید سماء صد بود نسبت بصحن خانه‌ها

چون نماد خانه‌ها را قاعده
مؤمنان مانند نفس واحد

نسبت خورشید با خانه‌ها نیز همین گونه است. وقتی که ما خانه می‌سازیم، نور، قسمت قسمت می‌شود؛ پاره‌ای در این خانه، پاره‌ای در آن خانه. اما اگر دیوارها و حجابها و حصارها را از میان برداریم، یک نور واحد جلوه‌گر می‌شود و ما به وحدت و بساطت و بی‌کرائگی نور آشناتر می‌شویم؛ اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

افتاد در آن پرتو خورشید وجود هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن به هر چه او بود جامی نمود

نور خورشید یکرنگ است، اما وقتی که از منشور عبور می‌کند، یا به تعبیر جامی، وقتی که از شیشه‌های الوان عبور می‌کند، در هر یک از آنها به رنگ آن شیشه درمی‌آید. لذا رنگارنگ شدن به این دلیل است که این نور، تعین و تقدید و صورت بیرونی پیدا کرده است، اما قبل از اینکه این صورتهای را بپذیرد بی‌رنگ بوده است. این همان تعبیری است که از مولوی هم خواندیم: چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد

موسی با موسی در جنگ شد چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

بی‌رنگی اسیر رنگ می‌شود، یعنی رنگی می‌شود. بنابراین، رنگهایی که در این عالم می‌بینیم تعینات آن بی‌رنگی است که در اصل بی‌تعین بوده است. سر عشق و رزی کسی چون مولوی با نور این بوده است. نور نمادی است از یک موجود بی‌رنگ بی‌تعین بی‌کران که وقتی گرفتار کرانمندی و تعین و رنگ می‌شود، قطعه قطعه می‌شود و تعدد، و حتی تضاد، بر او عارض می‌شود. اما این تعدد و تضاد عارضی و رفع شدنی است. وقتی که به ذات نظر بکنید واحد هیچ‌یک از این اعداد و اضداد نیست. آب و دریا نیز همین‌طورند:

ماز درینیم و دریا می‌رویم
ماز بالانیم و بالا می‌رویم
ماز اینجا و ز آنجا نیستیم
مازی بی‌جانیم و بی‌جامی‌رویم
کشتی نوحیم در طوفان روح
لا جرم بی‌دست و بی‌پای‌رویم

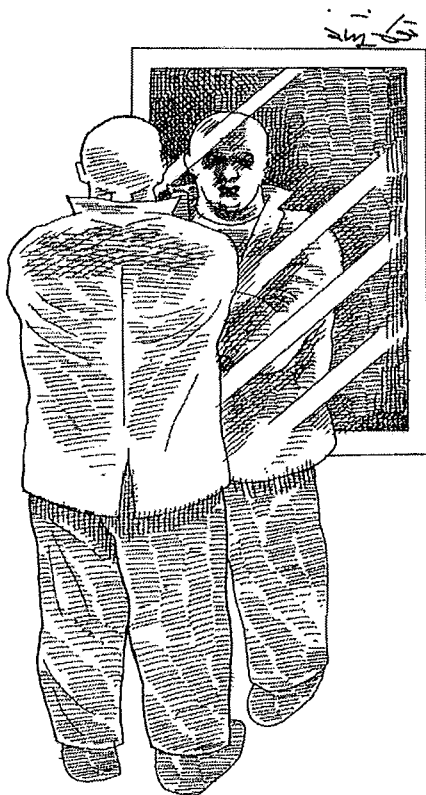
بالا یعنی بالاتر از اعداد و اضداد. این عالم، عالمی است که اصلی‌ترین و مشخص‌ترین صفتش، صفت‌داری اعداد و اضداد بودن است. این جهان، جهانی است دچار تعدد و تضاد؛ یا کثرت در آن می‌بینید یا افرادی که با یکدیگر در تعارض و تضادند. اما وقتی که از این وضع ارتفاع بگیرید و به بالا بروید، به وجه و مرتبه و شانی از این عالم می‌رسید که معروض هیچ‌یک از این تضادها و تعددها نیست. «ما ز بالانیم» یعنی ما همان صورتهایی هستیم که از بی‌صورتی بیرون آمده‌ایم، و البته دوباره به آنجا می‌رویم؛ «باز شد،

کأنالیه و راجعون»

این دوری و نزدیکی، این قرب و بعد، این یمین و یسار، این شمال و جنوب، همه اوصاف این جهان متعینی است که ما در آن هستیم. آن جهانی که این جهان از آن بیرون آمده است، جنوب و شرق و غرب ندارد؛ مشرق خورشید برح قیرگون آفتاب ماز مشرق‌فرا برورن

در این عالم است که همه این اوصاف پیدا می‌شود. در عالم دیگر هیچ‌یک از این اوصاف نیست. هر چه تضاد در او صادق است متعلق به این عالم است، بلکه رکن این عالم است. عالم بالا مطلقاً از آنچه رنگ تضاد می‌پذیرد خالیست. اگر این طور نباشد بی‌صورت نیست. هر چه که رنگ تضاد می‌پذیرد، حتی اگر محبت باشد، این جهانی است. وقتی که ما از حب الهی صحبت می‌کنیم، این حب، حتی نیست که در مقابل نفرت قرار بگیرد، بلکه از جنس دیگری است، که تضاد و تعدد در او راه ندارد. این امر درست شبیه وحدت خداوند است. وقتی که ما از یکی بودن خدا سخن می‌گوییم، این یکی بودن از آن وحدتهایی نیست که دوتا و سه‌تا بودن در مقابلش بنشیند. اگر این طور

برای
مولوی نور
عزیز است
چون یک
موجود
بی‌صورت است
آب و دریا
عزیز و مطلوب
است
چون یک موجود
بی‌صورت
و بی‌حد و مرز
و بی‌کران است
شفاف و لطیف
است
بخشنده است



باشد وحدت عددی است، و در مورد خداوند وحدت عددی صادق نیست. (numerical unity) non به تعبیر متکلمان فرنگی، یا به تعبیر حکمای ما وحدت حقه، نه وحدت عددی، همان است که به خداوند نسبت داده می‌شود. وحدت حقه حقیقیه یعنی آن یگانگی که دوگانگی در مقابلش نیست؛ اگر باشد معروض و مشمول حکم اعداد می‌شود و به درون عالم زیرین پا می‌گذارد و از عالم بالا بیرون می‌آید. حتی وحدت الهی وحدت غیر عددی است، و هر چه از جنس اوصاف باری است و متعلق به عالم بالاست از این اعداد بیرون است. دریا و آب به همین دلیل معشوق مولانا بودند. ظاهر دریا یک بیکرانگی و بی ساحلی را به شما نشان می‌دهد. اوصاف بسیار در آب و دریاست که آن را معشوق عارفان می‌کند. فقط بی بیکرانگی او نیست؛ بخشندگی و هیبت او هم هست؛ بی‌اعتنائی و بی‌تفاوتی او به جان آدمیان هم هست؛ عمق و اسرار داری او هم هست. اما یکی از اسرار نمادین شدن او برای عارفان همین است که می‌تواند در عین بی‌شکلی، شکلهای مختلف بپذیرد. وجود این ویژگی نمی‌گذارد هیچ عارفی از او چشم پویشد؛ بجوشید، بجوشید که ما بحر شعاریم

بجز عشق بجز عشق دگر کار نداریم
○○○
شما مست نگشتید و ز آن باده نخوردید
ندایند ندانید که ما در چه شکاریم

بحر شعار بودن، صفت یک عارف است؛ در جوشش مدام بودن، بی کران بودن، و خود را به بیکرانگی و بی صورتی نزدیک کردن. آنچه عارفان ما در مورد فنا می‌گفتند نیز بر این قیاس قابل فهم است. فنا یعنی پیوستن یک قطره به دریا. نه اینکه قطره فانی بشود، بلکه به این معنا که در امری بیکران غوطه‌ور و غرق بشود. فانی شدن به معنای نابود شدن نیست - این چه تمنایی است که آدمی داشته باشد! نابود شدن یعنی همه کمالات خود را از دست دادن؛ اما این که کمالی نیست. کمال آن است که آدمی کمال موجود را حفظ کند و در عین حال به یک کمال بی کران هم پیوندد. این معنای فناست. فنا اصلاً به معنای محو و نابود شدن، از میان رفتن و به صفر رسیدن نیست. آنچه هم که عرفا گاهی سخن از محو از اوصاف گفته‌اند منظورشان اوصاف بشری است؛ یعنی آن حجابها و موانعی که مانع ارتباط آدمی با بیکران می‌شوند. سایه‌ای که در نور می‌رود، یا قطره‌ای که به دریای پیوندد، مثالهای بوده است که این بزرگان برای محو و فنا شدن می‌زده‌اند.

نخستین مثالی که شما در مثنوی با آن روبرو می‌شوید، مثال یا نماد نی است. چرانی این همه محبوب مولانا بوده است و او خود را به بی مانند کرده است؛ در این مورد تفسیرهای فراوانی کرده‌اند اما روشنترین و مقبولترین همین است که مولوی خود را نمی‌دید:

وین خط معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفت و گوی من و تو
چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

این دیگر یک هوس محال است. بودن ما به بودن این پرده است. اصلاً ما و این پرده یکی هستیم. اگر تمنای محال کنیم که این پرده برافتد، تمنای برافتادن وجود خود را کرده‌ایم؛ «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز». این تعبیرات را عارفان ما به بیان مختلف آورده‌اند. پس، دم یا باد یکی دیگر از آن نمادهای محبوب عارفان ماست که آن را خصوصاً نزد مولوی می‌یابیم. بیان و تمثیل بسیار گویایی است که نشان‌دهنده نهایت تقدیم آدمی با خداوند است. گویی که آدمیان، خصوصاً پیامبران و عاشقان، نمی‌توانند که بر لبان خداوند نشسته‌اند. بلب دمساز خود گرفتگی همچونی من گفتنیها گفتمی

این نی چه زمانی به سخن می‌آید؟ وقتی که با آن لب دمساز جفت شود؛ یعنی، همراه و قرین بشود. دمساز به دو معناست. یکی اینکه متناسب و همدم او باشد؛ دوم اینکه دم بسازد. لذا، در خصوص نی، این دو شرط لازم است تا به حرف بیاید. سخن مولوی این است که پیامبران، عاشقان، عارفان، سوختگان، وقتی به صدا درمی‌آیند که نی صفت بر لب یار محبوب دمساز خود نشسته باشند. آن موقع، به تعبیر مولوی، «یک سینه سخن دارم، هین شرح دهم یا نه». اما وقتی که از آن لب دمساز جدا می‌شوند خشک می‌شوند؛ نی بی صدایی می‌شوند؛ حتی همان باد تمین یافته هم در آنها جریان نمی‌یابد و نمی‌وزد. تعبیر نور خوردن در مثنوی، بسیار ذکر شده است:

چون خوری یکبار از ماکول نور
خاک ریزی بر سر نان و تنور
○○○

اغْتَدِبَ النَّوْرُ كَنْ مِثْلِ الصَّبْرِ
وَأَفْقِ الْأَمَلَاكُ يَا خَيْرَ الْبَشْرِ
توصیه می‌کند که مثل چشم باشی تا از نور تغذیه کنی. می‌گوید، خوراک فرشتگان نور است. در شعرهای سهراب سپهری، که به ظن کوی از مولوی گرفته، آمده است: «خواهم آمد سر هر دیواری، می‌خکی خواهم کاشت پای هر پنجره‌ای شعری خواهم خواند... نور خواهم خورد/ دوست خواهم داشت». سهراب سپهری فراتر از این نرفته است؛ یعنی وارد آن عالم بیکرانگی نور و آن سمبلیزم روحانی و الهی نشده است. - اصولاً این سمبلیزم در کار او نیست. اما آن چیزی که در شعر او شاید بارزتر باشد سمبلیزم باد است: «و من مسافرم ای بادهای همواره مرا به وسعت تشکیل برکها بربید». وقتی از باد بحث می‌کند حکایت از این دارد که انسی با این مقوله داشته است. انصافاً مقوله باد مقوله غریبی است؛ یعنی برای عارفان هم حکایت از غربت می‌کند، هم سرگردانی، هم مسافر بودن و هم بیکرانگی و

بشنو این نی چون شکایت می‌کند
از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

مولوی چرا خود را نی می‌دید؟ برای اینکه خداوند را مثل باد و نسیم می‌دید. این هم نمادی است از بی‌شکلی و بی‌صورتی. باد هیچ صورتی ندارد. غریبه‌ای است که از ناگجا می‌آید. شما فقط می‌بینید که بر صورت شما می‌وزد. کسی را نمی‌بینید. باد را نمی‌شود دید و در مشت گرفت، اما می‌شود فهمید، چشید و درک کرد که بادی می‌وزد و بر من می‌گذرد؛ علی‌الخصوص که گاهی رایحه محبوب را هم با خود حمل می‌کند. اما باد، علاوه بر این بیکرانگی و بی‌صورتی که آن را مثل آب و دریا و نور و خورشید، نماد محبوب عارفان می‌کند، بی‌صورت و تعیین‌پذیر است، یعنی صورتهای مختلف به خودش می‌گیرد. آن صورتهای مختلف را وقتی می‌گیرد که در نی‌های مختلف می‌رود. درست مثل آبی که در ظرفهای مختلف می‌رود. درست مثل نوری که از درون شیشه‌های مختلف رنگین می‌تابد. شما دقیقاً این وصف را در باد، در دم، می‌یابید:

دم که مرد نایی اندر نای کرد
در خور نایست نه در خور مرد

همین نکته را مولوی مورد توجه قرار داده. می‌گوید من حرف می‌زنم. آن دهنده می‌دمد. آن دم بی صورت و بی تعیین را می‌دمد اما همین که وارد نی می‌شود تعیین پیدا می‌کند. صورت و حد و اندازه به خود می‌گیرد و به همین سبب شما با آهنگها و ملودیهای مختلف روبرو می‌شوید. لذا نباید پنداری آنچه که از نی بیرون می‌آید دقیقاً همان است که در نی می‌رود. بی تعیین در نی می‌رود با تعیین بیرون می‌آید: دم که مرد نایی اندر نای کرد
در خور نای است نه در خور مرد

می‌گوید، آن دهنده می‌دمد - آن دم بی صورت و بی تعیین - و من حرف می‌زنم. همین که وارد نی می‌شود تعیین پیدا می‌کند و ملودیهای مختلف ایجاد می‌کند. لذا نباید پندارید آنچه در نی می‌رود دقیقاً همان است که از آن بیرون می‌آید. بی تعیین در نی می‌رود و با تعیین بیرون می‌آید. آنچه از نی بیرون می‌آید متناسب با نی است، نه متناسب با مرد نایی که یک دم بی تعیین را در نی کرده است. آیا ما می‌توانیم به آن بی تعیین برسیم؟ بلی، اما وقتی می‌توانیم که این نی بودمان را فرو بنهیم. ولی آیا می‌توانیم نی بودن خودمان را فرو بنهیم؟ این همان آرزو و تمنایی است که عارفان داشته‌اند. می‌گفتند، کاش این نی نبود و ما این صدا را مستقیماً از دهان آن دهنده می‌گرفتیم و واسطه‌ای به نام نی میان ما و او نبود. ولی اگر بنا بود که ما این نی بودمان را از میان برداریم همان می‌شد که خمام می‌گفت:

اسرار از لانه تو دانی و نه من

بی تعینی، عنصر سرگردانی اش نزد حافظ هست؛
من و باد صبا مسکین دو سرگردان بی حاصل
من از آفسون چشمت مست و آواز بوی کیسوت

عنصر بی معنی اش نزد مولانا هست (بادی
که در نی‌ها دمیده می‌شود). عنصر مسافرت و
غربت هم در شعرهای سپهری است. از اینجا
من می‌خواهم پلی بزنم به عمیق‌ترین لایه‌های
اندیشه‌های عرفانی در خصوص خداوند. شما
در اینجا رفته‌رفته احساس می‌کنید که نگاه یک
عارف به دریا و نور و باد یک نگاه الهی و
روحانی است. او پرده‌های زیرینی را در اینها
می‌بیند و می‌خواند که چشمهای عادی آنها را
نمی‌بیند و نمی‌خواند. تازه اینها چیزهایی است
که به نظر آن بزرگان رسیده است و به ما گفته‌اند.
اینها آن مقولاتی است که نزد آنها برجسته شده
است. من به شما عرض می‌کنم که همه چیز
حکم همان نور، باد و دریا را دارد. اگر مولانا به
جانب دیگری از امور این عالم جذب شده بود،
همان جواب را برای ما مانند خورشید و دریا
برجسته می‌کرد. نزدیک دو هزار بار ذکر آب،
دریا، نور و خورشید در مثنوی رفته است. این
تکرار شدت تعلق خاطر مولوی را به این مقوله‌ها
می‌دهد. کاملاً نشان می‌دهد که او با دیدن هر
روژه خورشید، دیدن چهره خداوند را به وضوح
و به رای‌العین می‌دید است. اگر با نور عشق‌بازی
می‌کرد با خداوند عشق‌بازی می‌کرد؛ اگر بر لب
دریای رفت، بر لب ساحل وجود الهی می‌ایستاد
و خداوند را تماشا می‌کرد؛ نه مجازاً، بلکه حقیقتاً.
عارفان را سرمهای هست آن بجوی
تا که دریا گردد این چشم چو جوی

آن سرمه را به چشمش کشیده بود، لذا
همه چیز برای او مخبّر از عالم بالا بود. نه اینکه از
وجود اینها استدلال بگیرد بر وجود خداوند، که
کار فیلسوفان است؛ نه اینکه وقتی دریا و خورشید
را می‌بیند بگوید این دلالت می‌کند بر اینکه
خدایی هست که خالق خورشید و دریاست؛ اینها
را داشت اما چیزی بالاتر از اینها بود:
ای دوست شکر بهتر یا آنکه شکر سازد
خوبی قمر بهتر یا آنکه قمر سازد
بگذار شکرها را بگذار قمرها را
او چیز دگر داند او چیز دگر سازد

البته او می‌گفت خداوند سازنده شکر و
شیرینی است، اما چیزی ورای اینها می‌گفت، از
باد و خورشید و آب بر وجود خداوند دلالت
نمی‌گرفت. اینها برای او خود خدا بودند. شما
تصور بکنید، اگر خداوند می‌خواست پیاده بشود
و از آن بالا بیاید پایین، به چه صورت درمی‌آمد؟
مولوی می‌گفت، به صورت دریا، خورشید، باد.
در آثار علمی کپلر، که شخصی خورشیدپرست
و عارف مسلک بود، این نکته هست، که اگر
خداوند می‌خواست کرسی و مسندتی برای خود
در این عالم برگزیند هیچ کرسی و مسندتی بهتر از
خورشید نبود. برای یک مسیحی مانند کپلر، اینکه
خداوند درآید و مکانی مادی در این عالم پیدا

بکند شاید چندان غریب و نامانوس نمی‌نموده
است، اما برای ما با این تفکر تزئینی و تزییحی
که در مورد خداوند داریم و «لیس کمنله شی»
می‌گوییم البته این تصور، ناروا و هضم‌ناپذیر
است که خداوند بیاید و سیاره یا ستاره یا هر
مکان و مسکن مادی را به منزله ماوی و خانه
خود برگزیند. ولی از یک چشم عارفانه‌تری و
به زبان ساده‌تری، که البته کمی هم معناراً مسخ
و مثله می‌کند، می‌توانیم بگوییم از نظر کسی
چون مولوی اگر خداوند می‌خواست تجسم و
تمثیلی مادی در این عالم پیدا بکند، جز به شکل
نور و دریا در نمی‌آمد؛ بهترین وجهی که خداوند
می‌توانست خودش را نشان بدهد و بهترین
و وجهی که پیدا می‌کرد، دریا، نور، خورشید، باد،
هوا و آفتاب بود. به این معناست که عارفی
مجدوب این امور در این عالم می‌شود. نماد
چیزی بودن یعنی با آن تناسبی داشتن؛ قدری به
او نزدیک و شبیه بودن؛ خبر از او دادن. این خبر
هم خبر عقلی، استدلالی نیست، بلکه خبر حسی
ذوقی است، به طوری که شما وقتی کنار او
می‌نشینید عطر آن محبوب ناپیدا را از او استشمام
می‌کنید. از نظر مولوی، اگر خدا می‌خواست به
شکلی در بیاید، چه شکلی بهتر از دریا بود؟ چه
حالتی بهتر از نور و خورشید بود؟ چه وضعیتی
بهرتر از باد بود؟ لذا، وقتی که باد به چهره او
می‌خورد، نور در چشم او می‌تابد، آب دریا در
مقابل او قرار می‌گرفت، گویی خود خداوند به
تمام قامت در آنجا حاضر شده است؛ نه اینکه
ورای آنها ایستاده است، بلکه در آنها ایستاده
است، و به همین سبب خود را مستقیماً و مبایرتاً
مواجه با محبوب خود و آن بی‌صورت می‌دید
که فعلاً خود را در صورتی ظاهر کرده است. این
نگاه همان نگاهی است که ما آن را نگاه تاویلی
یا عارفانه می‌نامیم. قبلاً گفتم که مولوی وقتی به
خداوند خطاب می‌کند و نسبت خود را با او بیان
می‌کند، یکی از مثالهایی که می‌آورد این است:
تو بهاری ما چو باغ سبز و خوش
او نهان و آشکارا بختشش
تو مثال شادی و ما خنده‌ایم
که نتیجه شادی فرخنده‌ایم
دو مثال خیلی زیبا و گویا می‌آورد. یکی اینکه
تو مثل بهاری؛ بهاری که شکل و صورت ندارد
ولی وقتی که مصور و معین می‌شود، درخت،
گل، سبزه و بوی خوش می‌شود. این تعیین بهار
است ولی این بهار جاودانه است. این درخت،
این گل و این سبزه ممکن است پژمرده شود
و از بین برود. این باغ و آن بستان می‌آیند و
می‌روند، اما بهار بی‌صورت جاودانه است و
نقش آفرین؛ همیشه به صورتی از صورتهای خود
را نمایان می‌کند. نمونه دیگر شادی است. شادی
هیچ صورت و قیافه‌ای ندارد که شما بخواهید او
را تصور کنید. اما وقتی که ظاهر بشود به صورت
خنده ظاهر می‌شود.
خداوند شادی است؛ بی‌صورت است. وقتی
آن نور سره به صورت می‌آید مصور می‌شود،
خنده می‌شود. دو مطلب در مورد این دو رابطه -

رابطه و نسبت خنده و شادی، باغ و بهار - می‌توان
گفت. یکی اینکه بگوییم خنده نتیجه یا به تعبیر
فیلسوفان معلول شادی است. ابتدا شادی به منزله
یک علت در نفس آدمی حادث می‌شود، سپس
خنده از او سر می‌زند. سخن دوم این است که
خنده معلول شادی نیست، خود همان شادی
است که صورتی پیدا می‌کند؛ همان بی‌صورت
است که به صورت درمی‌آید؛ رابطه علت و
معلولی نیست، رابطه این همانی است. بین این
دو فرق است معلول همان علت نیست، بلکه از
آن صادر می‌شود - چنانکه فیلسوفان گفته‌اند؛ یا
دست‌کم، رای مشهور میان متکلمان و فیلسوفان
این است. مکتب ملاصدرا را فعلاً کنار بگذارید،
برای اینکه رای ملاصدرا در این باب خیلی شبیه
آرا عارفان است. علت و معلول را در فلسفه مشائسی
(اسکولاستیک) در نظر بگیرید. در آنجا معلولی
داریم و علتی. این معلول جدا از علت است اما در
صنوبر و نشأت یافتن صد درصد متکی به علت
است. یعنی اگر علت نباشد او موجود نمی‌شود.
اگر بگوییم خنده معلول شادی، و باغ و بستان
معلول بهار است، یعنی دو موجود داریم که از
یکدیگر جدا هستند اما دومی (معلول) وابسته
و متکی به اولی است. ما نسبت خودمان را با
والدینمان چنین می‌فهمیم، که ما معلول آنها هستیم
اما آنها و ما موجودات مستقل و جدایی هستیم،
ولی آنها شرط وجود ما بودند یعنی اگر آنها نبودند
ما پدید نمی‌آمدیم. اما اگر بگوییم خنده همان
شادی است که از مرتبه بالا (شادی بودن) پایش
را پایین‌تر گذاشته و پایین‌تر آمده تا به ما نزدیک
بشود. در اینجا جز این تنزل اتفاق دیگری رخ
نداده است. شادی چیزی را که غیر از او و بیگانه با
او باشد خلق نکرده، بلکه خود را قدری تنزل داده
است تا در دسترس ما قرار بگیرد. اینجا رابطه این
همانی است نه رابطه غیرت. در نظر عارفان، این
جهان معلول خداوند نیست بلکه تنزل خداوند
است. یعنی خداوند کمی خودش را پایین آورده تا
در دسترس ما قرار بگیرد. در مکتب ملاصدرا دقیقاً
همین است: «الله تعالی یزول منازل الاشیاء و یفعل
فعلها». خداوند پایین می‌آید تا مرتبه اشیا و همان
افعالی را انجام می‌دهد که آنها انجام می‌دهند. بلکه
اشیاء چیزی نیستند غیر از خداوند و جدا از او. مگر
می‌شود تصور کرد اشیایی هستند و خدایی که
می‌آید تا به درجه آنها برسد؟ چنین چیزی مقبول
نیست. همان پایین آمدن او عین پیدایش اشیاست،
نه اینکه اشیایی هستند و او پایین می‌آید تا به آنها
برسد. پایین آمدن او همان و پیدایش اشیا پائینی
همان. اگر چنین تلقی‌ای داشته باشیم دیگر تلقی
علت و معلول رخت برمی‌بندد و به جای آن
تلقی حقیقه و رقیقه (به قول عرفا) می‌نشیند.
می‌گویند، این جهان رقیقه آن حقیقه است؛ یعنی
یک مرتبه غلیظتر داریم و یک مرتبه رقیق‌تر. همان
غلیظ و متعالی وقتی که رقیق و منتزل می‌شود به
این اشکال و صورتی درمی‌آید که اکنون هست.
مولوی در موجزترین وجهی این مطلب را بیان
کرده است:
حق ز ایجاد جهان افزون نشد
آنچه اول آن نبود اکنون نشد ۲

مولوی چرا
خود را
نبی می‌دید
برای اینکه خداوند
را مثل
باد و نسیم
می‌دید

این درخت
این گل
و این سبزه
ممکن است
پژمرده شود
و از بین برود
این باغ و آن بوستان
می آیند و می روند
اما بهار
بی صورت
جاودانه است و
نقش آفرین

معنای اینکه خداوند موجوداتی را آفریده این نیست که چیزهایی بر این عالم اضافه شد. تلقی عموم ما شاید چنین باشد. می گویم، یک وقتی خدا بود و هیچ چیز نبود؛ حالا خدا هست و میوهها چیز. این تلقی عامه مردم است، اما مولوی می گوید، «حق زایجاد جهان افزون نشد» چیزی بر خدا اضافه نشد. همان خدا و بساط است. «کان الله و لم یکن معه شیئی والآن کما کان» خدا بود و هیچ چیز با او نبود؛ الآن نیز همان وضعیت است. این دنیا را فقط یک موجود پر کرده و آن هم خداوند است، نه میلیاردها میلیارد موجود. چشم کثرت بین ماست که این تلقی میلیاردها موجود را برای ما ایجاد کرده است. فقط یک موجود این دنیا را پر کرده است و دیگر هر چه هست در دل او و اطوار و مراتب اوست. اینکه مولوی این قدر از علت و معلول فیلسوفان و متکلمان در رنج بوده، یک سبب - گر چه نه یگانه سببش - همین بود. مولوی می گفت کلمه علت را برای خداوند نباید به کار برد و اگر شخص در مراتب دینداری ارتقا بگیرد به جایی می رسد که دیگر علت اولی را نمی پرسد. یکی از مواضع نقاشی، اختلاف و نزاع مولانا با حکیمان و متکلمان همین بود. او می گفت، شما فیلسوفان و متکلمان علت اولی را می پرسید ولی ما آن را نمی پرسیم. علت اولی ترمی ارسطویی است که فیلسوفان مسلمان هم آن را برگرفته و به کار برده اند. از نظر فلسفه مشائی، در این جهان، که جهان علت و معلولهاست، همچنان که بالا می رویم به علت العلل می رسیم؛ یعنی علتی که در سر سلسله علل واقع است و خود او معلول هیچ علت دیگری نیست. فیلسوفان می گفتند این علت العلل، یا علت اولی، همان خدایی است که پیامبران معرفی کرده اند - گر چه هیچ پیغمبری کلمه علت را به کار نبرده است و در تمام قرآن نیز نمی توان این کلمه را یافت. کلمه سبب نیز به معنایی که فیلسوفان به کار برده اند در قرآن وجود ندارد. بسیاری از این مفاهیم و این گونه ترمینولوژی فلسفی از اندیشه دینی غایب است. تمایز واجب الوجود، علت العلل و امثال اینها بر ساخته فیلسوفان است. منتهی فیلسوفان در اینجا توازی و ترادفی برقرار می کردند. می گفتند، بله، پیامبران از علت العلل و واجب الوجود نام نبرده اند، اما خدایی که معرفی می کردند و ما را به پرستش او توصیه می کنند همان علت العللی است که فیلسوفان می گویند. یعنی این دو بر هم منطبق می شوند. از همین جا نزاع بلندی بین فیلسوفان و عارفان و محدثان در گرفت که آیا چنین تطابقی و تطبیقی رواست یا نه. اصل اینکه آیا می توان دین را فلسفی کرد یا فلسفی فهمید از همین جا شروع می شود. یک مفهوم را برمی داریم اجدالاً به جای آن مفهوم دیگری می گذاریم اعلی العلی / واجب الوجود / علت اولی / و می گویند این دو کاملاً یکی هستند. در این حال هیچ اشکالی ندارد که شما بگویید من علت العلل را عبادت می کنم و نماز به درگاه او می برم، یا بگویید خداوند حکیم سمیع رحیم بصیر را می پرستم و نماز به درگاه او می برم. - این قول فیلسوفان بود. از آن سو

محدثان، و خصوصاً عارفان ما بودند که به قوت با این رای مخالفت می کردند. در شرع آمده است که اسماء الله توفیقی اند؛ یعنی چنان نیستند که هر کسی حق داشته باشد نامی برای خدا بگذارد. باید بر همان نامی که شارع گفته متوقف شد و فراتر از آن نامها نمی توان رفت. در شرع آمده است که خداوند رحیم است؛ ما هم او را به صفت رحیم می خوانیم؛ و همین طور سمیع، بصیر، قادر حکیم و... اما حق نداریم بیش از این نامها را بر او نهمیم. در شرع نام علة العلل نیامده است. کدام دعا را سراغ دارید که گفته باشند، یا «واجب الوجود! یا علة العلل!» عرفای ما می گفتند چون اسماء الله توفیقی اند، ما حق نداریم خدا را به غیر آن نامها بخوانیم و در دعاهایمان هم نباید این اسمها را به کار ببریم. باید بر همان نامهایی که شرع گفته توقف کرد؛ در آنها حکمتی است. حتی به خداوند عالم گفته شده ولی معلم گفته نشده است و این صفت از اسماء الله نیست. نمی گویم خدا معلم نیست، اما خدا را به نام «یا معلم!» خواندن علی الظاهر روا نیست - البته اگر قول این عارفان و محدثان را بپذیریم. در مورد خداوند سمیع و بصیر آمده است. - و سمع و بصر دو حاسه از حواس ماست - اما لمس نیامده. به خدا نمی گویم «یا لاس!» ای لمس کننده؛ می گویم ای شنونده، ای بیننده. اینکه چرا این گفته شده و آن گفته نشده است، و اینکه چرا ما حق داریم این را به کار ببریم و آن را نه، لابد اسراری دارد. کسی چون مولوی، و عارفانی مثل او خصوصاً در مورد القابی که فیلسوفان و متکلمان برای خداوند تراشیده بودند موضعگیری می کردند. آنها معتقد بودند که این کلمات و مفاهیم تلقی و درکی از خداوند پدید می آورند که درک و تلقی عارفانه و پیامبران را از دور بیرون می کند و ما را از شناخت حقیقی خداوند دور می کند. مولوی می گفت:

چون دوم بار آدمی زاده براد

پای خود بر فرق علتها نهاد

علت اولی نباشد دین او

علت جزوی ندارد کین او

آدمی در اثر تقرب و تهذیب و تکامل به جایی می رسد که ولادت دوباره پیدا می کند. «دوم بار آدمی زاده براد» تعبیری مسیحی. انجیلی است. در انجیل چند بار از قول عیسی مسیح آمده است که کسی وارد ملکوت خداوند می شود که تولد دوباره بیاید. «چون دوم بار آدمی زاده براد» وقتی آدمی ولادت ثانی پیدا می کند، پای خود را بر فرق علتها می نهد، از جمله علتهایی که زیر پای او قرار می گیرد مفهوم علت العلل بودن خداوند است. «علت اولی نباشد دین او» دین او واجد مقوله و عنصری به نام علت اولی نخواهد بود. یعنی، خدای او علت اولی نیست و او علت اولی را پرستش نمی کند. «علت جزوی ندارد کین او» یعنی این شخص چنان متصرف در وجود و در عالم می شود که این علتهای جزوی و عوامل و شرائط خارجی نمی توانند در وجود او تأثیر بگذارند، بلکه اوست که قادر به تصرف در آنها می گردد؛

آنک بیرون از طبایع جان اوست

منتصب خرق سببها آن اوست

کسی که جانش از عالم طبایع بیرون می رود و ارتفاع پیدا می کند، قدرت خرق سبب هم پیدا می کند. لذا این علتهای جزوی نمی توانند با او به خصومت برخیزند و بر او غالب شوند؛ او بر آنها غالب است.

اما چرا خداوند علت اولی نیست؟ یک دلیلش، که مولوی در این آیات همان را در نظر دارد، این است که خدا را به صفت علت معرفی کردن جبراً قرین است. مولوی می گوید، علت، موجودی است که خواسته و ناخواسته آثاری از او سر می زند و خودش هم نمی تواند از صدور آن آثار خویشنداری بکند. آتش می سوزاند، و اگر نوزاند آتش نیست. آتش نسبت به احراق علت دارد. نور هم روشن است. نمی توان گفت، نور گاهی اراده یا هوس می کند که خاموش شود و گاهی اراده می کند روشن باشد. اگر نور، نور است، روشنایی به طور ضروری از آن برمی خیزد و صادر می شود. عارفانی مثل مولوی می گویند اگر خدا را علت بنامیم یک نوع جبریتی را بر او تحمیل می کنیم؛ یعنی گویی اراده او را در بند می کنیم و دستهای او را می بندیم. همان مفهومی که در قرآن هم آمده است: «قالت اليهود ید الله مغلوله عُلت ایدیهم و لعنوا بها قالوا بل یداه مبسوطان»

یهودیها گفتند که دست خداوند بسته است و از وقتی که دنیا را خلق کرده دیگر نمی تواند در دنیا تصرف کند. قرآن آنها را لعنت می کند و می گوید، دست خودشان بسته باد دست خداوند گشاده است. هیچ علت و معلول و قانون و قاعده‌ای جلو خداوند را نگرفته است تا بگویم وقتی که خداوند به سد قاعده‌ای فلسفی خورد دیگر نمی تواند عمل بکند و باید پس بنشیند؛ یا اینکه بگویم بر وجود او ضرورتی حاکم است که نمی تواند از آن بگریزد و زندانی نفس ضرورت و وجوب وجود خود شده است. این سخن با قهاریت خداوند منافات دارد. به این اعتبار مولوی می گوید خداوند را علت اولی نمی توان خواند. اما دلیل و اعتباری دیگر هم هست: اصلاً رابطه خداوند با این جهان رابطه علت و معلول نیست. اگر رابطه علت و معلولی در مورد خدا در کار باشد، می شود همان غیریتی که قبلاً از آن سخن گفتیم. چون رابطه خدا با این جهان علت و معلولی نیست دیگر جاندار که مباحث کنیم این علت دستش بسته است یا گشاده. رابطه خداوند با این جهان، رابطه موجودی متعالی است با موجودی متزلزل. این موجود متزلزل همان متعالی است و آن متعالی نیز همین متزلزل است. آن که بالا نشسته، همین است که در پایین است. این دو یکی هستند. گاهی پایین می آید و خود را به شکلهایی نشان می دهد، گاهی هم ارتقا می گیرد و دور می شود.

بنابراین، چنانکه گفتیم، کلام علت هستی و دار وجود را یک موجود بیشتر پر نکرده است و آن خداوند است. این سخن را ملاصدرا هم دارد،



صحت آن حس بجوید از حیب
حواس ظاهری در حیوانات هم یافت
می شود، اما حس، چشم و مغز دیگری است
که آن زبان دیگر را، که زبان این عالم است،
می فهمد، و بنابراین خدا را در همه جامی بیند. این
است معنای شعری که شیخ محمود شبستری در
گلشن راز گفت:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
بدانستی که دین در بت پرستیست

این سخن، سخنی است عارفانه که حکیمانه
ادا شده است و دقیقاً از عمق توحید و عمق
خداپرستی و خداشناسی برمی خیزد. و این است
معنای آنکه عارفان می گفتند از آن ارتفاع که نظر
می کنیم فاصله ای بین کفر و ایمان نمی ماند. از
آن ارتفاع که نظر می کنیم فاصله ای بین زشت و
زیبایی نمی ماند. از آن ارتفاع هیچ فرقی نمی کند که
خداوند در این جهان چه آفریده باشد، زیرا همه
آفریده ها به یک نحو حکایت از خداوند می کنند،
بلکه عین ظهور او در این عالمند.
اما در اینجا باید هشدار دهیم. حکم فوق
برای کسانی است که آن چشم برای آنها باز شده
باشد؛ اگر باز نشده باشد بیجا می کنند بگویند کفر
و ایمان یکی است؛
چون تو جبر او نمی بینی مگو
ورهمی بینی نشان دید کو
خفته در زنجیر زاری چون کند
چوب اشکسته عمادی چون کند.

آدم دست و پا بسته، می بیند که دست و
پایش بسته است. عکس العمل های چنین آدمی
متناسب با موقعیت اوست. او می تواند دم از جبر
بزند. اما کسی که خودش را مختار می یابد و
دستش هم کاملاً گشوده است، و در مقابل رقبا
خودش هزار نیرنگ به کار می برد تا بر آنها پیروز
بشود، حق ندارد بگوید که این عالم، عالم جبر
است. این عالم برای او عالم اختیار است؛
و در تو می بینی که پایت بسته اند،
پر تو سرهنگان شه بنشسته اند،
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان
زانک نبود طبع و خوی عاجز آن

فارسی را خوب بدانید، والا با الفاظ بی معنایی
مواجه خواهید شد. اگر رابطه جهان با خداوند
رابطه لفظ و معنا باشد (همان رابطه ای که عارفان
بر آن انگشت نهاده اند) نه رابطه معلول با علت،
در این صورت کار شما می شود کار تاویلی و
هرمنوتیکی؛ یعنی کار کشف معنا، نه کار کشف
علت و سبب، و نه کار کشف قوانین این عالم؛
خواه قوانین علمی، خواه فلسفی. برای کشف
معنا باید زبان دانست. فهم یک عبارت بدون
زبان دانستن ناممکن است. از این رو، ما وقتی به
این عالم نگاه می کنیم و می خواهیم معنای آن را
بفهمیم، باید زبانش را بدانیم. درست رسیده ایم به
آستانه اندیشه والایی که عرفا به ما معرفی کرده اند

مبنی بر اینکه چگونه می توان در این عالم خدا را
دید و خواند. پیش فرض این معنا این است که
رابطه خداوند با این عالم رابطه موجودی متزلزل
است یا موجودی متعالی. اگر پیش فرض شما
این باشد که این رابطه از نوع رابطه معلول است
با علت، در جرگه فیلسوفان وارد شده اید. - که
البته بسیار هم محترمند، چون آن هم یک شیوه
برای کشف خدا و راه افتادن به دنبال اوست.
اما اگر پیش فرض شما این باشد که موجودی
بی صورت، صورت پذیرفته است و هم آمده و
در قفس صورتها نشسته است بحث تناسب پیش
می آید. آن دمی را که نایی در نای کرد، وقتی که
از سر دیگری خارج می شود قد و قامت دیگری
می یابد. وقتی که به بالا نگاه کنید آن دم بی صورت
است؛ وقتی که به پایین نگاه کنید باصورت است.
لذا همان دم است که دو مرتبه از مراتب را اشغال
کرده است. اگر پیش فرض شما این باشد، باید
بجوید که این مرتبه پایین تناسبی دارد با آن مرتبه
بالا، نه اینکه فقط معلول اوست. آن بالایی خود را
کوچک کرده و در این پایینی نشسته است. این امر
چیزی شبیه توپولوزی است. وقتی شما شکل و
سطحی را، هر قدر که الاستیک باشد، تغییر بدهید،
ثباتی در آن باقی می ماند. بین این موجودی که
سایز خودش را کوچک تر کرده، با آن موجودی
که اصلاً سایز و حد و صورت و تعیین ندارد،
تناسبی هست. کشف این تناسب و دانستن زبان
این تناسب است که ما را به تاویل این عالم
می رساند. از آن پس این عالم را مانند مکتوبی
می بینیم که خداوند در سطر سطر و کلمه کلمه
او نشسته است. اما فقط وقتی که زبان این کتاب
را بدانیم می توانیم آن را بخوانیم. بدین ترتیب،
خدا را با استدلال کشف نمی کنیم، ولی او را
می بینیم. می بینیم که خدا راه می رود؛ می تابد؛
سخن می گوید... همان سرهمی است که مولوی
می گفت:

عارفان را سرهمی هست آن بجوی
تا که دریا گردد این چشم چو جوی
OOO
پنج حس هست جز این پنج حس
آن چو ز سرخ و این حسها چو مس
راه حس راه خراست ای سوار
ای خران را تو مزاحم شرم دار
OOO
صحت این حس بجوید از طیب

زیرا مشرب او بسیار نزدیک به مشرب عرفانی
محل الدین عربی و مولوی است. او می گوید،
بعضیها فکر می کنند که وحدت خداوند یعنی
اینکه یک خدا داریم و تعداد کثیری موجودات
دیگر. اما این، وحدت عددی است و در حقیقت،
شکر است. وحدت خداوند یعنی ایس فی الدار
غیره دیار. در کل این خانه یک ساکن بیشتر
نداریم و آن هم خداوند است. کس دیگری
در عرض او نیست. خود او تعینات و تطورات
گو تاگون پیدای می کند. لذا، این جهان ظهور خداوند
است نه معلول او. یعنی خداوند خود را با این
جهان نشان داده است.

اینکه، باطنی کردن مقدمات فوق، باید از
دروازه مهی عبور کنیم. اگر این جهان ظهور
خداوند باشد و معلول خداوند، به معنای مشایی
کلمه، نباشد، آن وقت مواجهه ما با این عالم و
درس آموزی و معناخوانی ما از آن فرق خواهد
کرد. کار فیلسوف این است که از معلول بر علت
دلالت بورزد. آنان می گویند، این معلولها ممکن
الوجودند؛ ممکن الوجود در وجود خود حاجت
به واجب الوجود دارند؛ لذا واجب الوجود اثبات
می شود؛ و این واجب الوجود همان است که
پیامبران نامش را خدا نهاده اند. فیلسوفان چنین
مسیری را طی می کنند. آنان در این عالم معنایی
نی نمی خوانند، بلکه رابطه ای را بین موجودی به
نام معلول و موجود دیگری به نام علت می یابند.
اما اگر از مشی فیلسوفانه بگذریم و وارد مشی
عارفانه بشویم، این جهان ظهور خداوند خواهد
بود. خود خداوند در این جهان ظاهر شده است؛
به شکل من، شما، برگ، درخت، آسمان، دریا،
خورشید و... این رای مولوی است. من وقتی
درویا خوردید، و بلکه هر چیزی را می بینم، خواه
زشت، خواه زیبا، خواه پاک، خواه پلید، باید بتوانم
خدا را در او ببخوانم. از این به بعد رابطه خدا با این
عالم، رابطه معنی با لفظ می شود نه رابطه علت
با معلول. - درینجا که این شعر را شاعر مداحی در
مدح سلطان سنجر گفته است؛ اما صرف نظر از
این جنبه، بسیار گویای همین معناست:

در جهانی و از جهان بیخی
همچو معنا که در بیان باشد

قوه خیال شاعر پروازی بسیار عالی کرده
است. نسبت خدا با جهان نسبت علی و معلولی
نیست. هیچ معنایی با لفظ نسبت علی و معلولی
ندارد. معنا لفظ را خلق نمی کند و لفظ معلول معنا
نیست. معنا روحی است که در لفظ است؛ همان
معنایی است که در دل لفظ نشسته است. ما از این
راه که لفظ معلول معناست به دنبال فهم معنا و
عبارات نمی رویم، بلکه معنایی الفاظ و عبارات را
از درون آنها می خوانیم. برای خواندن معنا از لفظ
نیز باید زبان را یاد بگیریم. شما برای اینکه معنای
عبارت انگلیسی را بدانید باید زبان انگلیسی را
بدانید، و گرنه هر چه به الفاظ نگاه کنید چیزی
جز صورتهایی خشک و بی جان نمی بینید. برای
اینکه معنای یک شعر مولوی را بدانید باید زبان

عالم هستی
و دار وجود
را یک موجود
بیشتر بر نکرده
است
و آن
خداوند
است

چون تو جبر او نمی بینی مگو
ورهمی بینی نشان دید کو
○○○
حرف درویشان و نکته عارفان
بسته اند این بی حیایان بر زبان
○○○
یا بجز آن حرفشان روزی نبود
یاد آخر رحمت آمده نمود

خیلیها بودند که حرف این بزرگان را می زدند، اما کلمه حقی را می گفتند و از آن مرادی باطل داشتند. این سخنان حق است، و در عمیق ترین وجهشان هم حق است. این بیانات نارسای ما به آن واقعیتهایی که پس این سخنان نشسته است وفا نمی کند؛ اما اینها فقط درخور کسانی است که واجد آن چشم و سرمه و آن حالت هستند. دیگران باید زندگی معمول خود را بگذرانند و خود را زیر سقف خیمه اعداد و اضداد ببینند. آنان تا وقتی که وجود از این اعداد و اضداد درنگذشته اند باید خود را محکوم به این اعداد و اضداد ببینند و با دیگران نیز چنان رفتار کنند که شایسته محکومان اعداد و اضداد است. فقط وقتی که فاصله گرفتند و ارتفاع پیدا کردند حق دارند آن تمیزی را که دیگران می نهند، نهند.

خلاصه کلام این که جهان در چشم عارفان الفاظی است که معنای آن را خداوند تشکیل می دهد. رابطه، رابطه ظهور و ظاهر است نه رابطه علت با معلول. این صورتهای همان بی صورتی است که تعین و تقید پیدا کرده و همان موجود متعالی است که تنزل یافته است. اگر چنین مقدمه ای حق باشد، در آن صورت باید دست به تاویل این عالم برد؛ یعنی باید جهان را چون متنی دید که محتاج تفسیر است، نه چون موجودی که محتاج کشف قوانین او هستیم.

مقصود قرآن از خلقت کردن چیست؟ آیا خلق کردن، معنای علت و معلولی نمی دهد؟ نکته تفسیری مهمی است. ما در قرآن تعبیر خلق و خلقت را داریم؛ «خلق السموات والارض» و آياتی نظیر این که متضمن همین مفهوم هستند. فیلسوفان خلق را به همان معنا گرفته اند که خودشان از علت می فهمیدند؛ یعنی، تقریباً خلق را مساوی علت و مخلوق را مساوی معلول گرفته اند. البته درک عرفی و عادی نیز همین را می گوید. فیلسوفان که برای خداوند لقب *علة العال* را قائل بودند می گفتند، خلق کردن یعنی همین که خداوند علت این جهان است. لذا چون این مفهوم را در این قالب ادا می کردند، هر مشکلی در باب علت بود به اینجا هم سرازیر می شد. - شما وقتی که قالبی را مورد استفاده قرار دادید باید به مقتضیات و لوازم منطقی آن هم گردن بگذارید. آنهمه گفتگو که در باب علت هست، تفیاً و اثباتاً، همگی ناگزیر به مسأله خلقت هم سرایت پیدا خواهد کرد، و سرایت کرد.

در اینکه ما عرفاً از مفهوم خلقت، علت را می فهمیم جای بحث نیست. یعنی، حتی اگر آن دقتهایی را که فیلسوفان در باب علت کردند مد

نظر قرار ندهیم، به هر حال در اینجا می توانیم معنای ساده ای را از علت درک کنیم. خداوند بالاخره با این عالم کاری کرده است که این عالم پیدا شده، و همین معنی مجمل در مفهوم خلق یافت می شود. اما حقیقتاً ما هیچ دلیلی نداریم، و هیچ کس هم دلیلی اقامه نکرده که خلقت همان علت است یا خالق همان علت است یا مخلوق همان معلول است، و غیره. اینها نوعی درک عرفی است. این مسأله بسیار شبیه قصه هفت آسمان است. در مورد اینکه خداوند هفت آسمان آفریده، مفسران گذشته ما، بدون تکلف و به راحتی، گفته اند که این هفت آسمان همان هفت سیاره ای است که نجوم بطلمیوسی می گفت. در این میان فقط فخر رازی ابداع احتمال ضعیفی کرده بود که از کجا معلوم این هفت آسمان همان هفت سیاره ای باشد که هیات بطلمیوسی می گوید؛ گرچه ته دل او از چنین احتمال ضعیفی لرزان بود و دیگران هم به او اعتراض می کردند که این ایرادها نیش غولی است. بنابراین، هیچ کس سخن فخر رازی را جدی نگرفت و راه او راهروی پیدا نکرد. اما می بینیم که در جهان معاصر، همه مفسران جدید می کوشند تا از جنبه اشکال تخصصی پیدا بکنند و یک تفسیر علمی منطبق بر یافته های جدید به دست بدهند و توضیح بدهند که هفت آسمان قرآن هفت آسمان بطلمیوس و آن سیاره های کذابی نیست. در مسأله علت هم کم و بیش همین اتفاق افتاده است. این یکی از نمونه ها و مصادیق آن حکمی است که در قبض و بسط آمده است؛ مفسران، تفسیر کتاب خدا را به طور طبیعی، ناآگاهانه و بی تکلف، با سطح معرفت زمانه متناسب و متلائم می کنند. آنان معرفت موجود دوران خود را مفروض می گیرند. این معرفت موجود زمانه، چهارچوب فکر و درک آنهاست؛ چهارچوبی که نمی توانند از آن بیرون بروند. آنها تفسیر کتاب الله را نیز همسطح، متناسب و متلائم با آن معرفت انجام می دهند و این کار راه ضمن اینکه وظیفه می دانند، خود یک امر معرفتی علمی کاملاً طبیعی می پندارند. این اتفاق همیشه و همه جا افتاده است؛ چه در تفسیر کتاب مسلمانان، چه در انجیل، و چه در کتابهای دیگر. فیلسوفی که ذهنش پر از مفهوم علت است و تمام در و دیوار جهان را زنجیر معلولهای می بیند که به علتها پیوند زده شده اند، طبیعی است که رابطه خدا و جهان را نیز مصداق رابطه علت و معلول ببیند. البته ما نمی گویم این کار غلط است؛ می گویم دلیلی نداریم که ضرورتاً چنین است. این یک تفسیر یک قرائت و یک فهم محتمل از این آیات است؛ اما ای بسا فهمهای دیگر هم وجود داشته باشد. اما فیلسوفی که در نظرش علی و معلولی بودن نظام جهان، طبیعی می نماید، مفهوم خلقت را هم به طور طبیعی مفهوم رابطه علت و معلول می داند و اصلاً آن را در حکم بدیهیات می یابد. فرانسویسین بیکن، که او را پدر علم جدید و استقرا علمی می نامند، می گفت، بدیهی است که زمین ساکن است! همه دانشمندان بدیهیات زمان خود را دستمایه

و بگویند چیزی را که ما در آینه می بینیم بیرون از آینه هاست. اما وقتی می خواهیم خودمان را ببینیم ناچاریم در آینه نگاه بگیریم. لذا هر وقت که ما از خودمان سخن می گویم، در واقع سخن از تصویری گفته ایم که در آینه دیده ایم. هیچ وقت نمی توانیم بگویم آینه را کنار بگذار چون من می خواهم در مورد خود منهای آینه سخن بگویم. چنین تصویری نداریم. اگر تصویری هست حتماً در آینه است؛ اگر هم آینه ای نیست پس تصویری نیست، و لذا حرفی هم نیست. قرائت همان تصاویر ما هستند که در آینه فهم ما ظاهر می شوند. اگر شما می خواهید که فهمی و قرائتی نباشد، البته دیگر دعوایی هم نیست؛ اما همین که ما شروع کنیم به سخن گفتن و اظهار نظر کردن، سخنان و اظهار نظرهای ما قرائتی از قرائتهاست. لذا ما یک متالنگویج یا متاپارادیم نداریم. یعنی الگوی نداریم که فراتر از هر الگویی باشد و شما در آن الگو راجع به الگوهای زیرین نظر بدهید.

آیا انسانی که خدا را انکار می کند اصلاً خدا را قبول ندارد یا با یک انسان موحد برابر است؟

این در حقیقت برمی گردد به رای فلسفی ما در باب خطا. ما موحدان و خداپرستان معتقدیم کسی که خدا را انکار می کند یا دچار خطا شده یا دچار غرض. یعنی یا حقیقت را فهمیده است و مغرضانه انکار می کند، یا واقعاً نفهمیده و دچار

خطا شده و دنیا را جور می‌فهمیده است که در دنیای او خدایی نیست. ما فعلاً راجع به دومی، یعنی شخص خطا کار، سخن می‌گوییم و به شخص مغرض کار نداریم.

این خطا کار چرا خطا کرده؟ در فلسفه چندین تئوری طولی و عرضی در باب چگونگی پیدایش خطا وجود دارد، که تئوریهای بسیار جالبی هم هست. در اصل اینکه ما خطا می‌کنیم ظاهر آجای بحث نیست؛ هم خطای در نظر و هم خطای در عمل. خوردمان هم می‌دانیم که دلمان نمی‌خواهد خطا کنیم، یعنی اصلاً ما خطای عمدی نداریم؛

اگر عمدی باشد که دیگر خطا نیست بلکه معلوم است که طرف اصل مطلب را فهمیده ولی زیر بار آن نمی‌رود. در این صورت در واقع خطایی صورت نگرفته است. به هر حال، همه ما آرزو داریم خطا و اشتباه نکنیم و حقیقت در راست

بفهمیم؛ مع الوصف دچار خطا می‌شویم، و بلکه خطاهای ما بسی پیش از صوابهای ماست. تاریخ معرفت بشر نشان داده که حجم فهمهای خطای ما بسیار بیشتر است از حجم ادراکات صحیح و درستی که داشته‌ایم. اما چرا چنین اتفاقی می‌افتد؟

تئوریهای مختلفی در این باب داریم؛ بتهای بیکر؛ نظریه دکارت، که دخالت اراده در عقل است؛ تئوری حکیمان ما، که عبارت است از اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات. علامه طباطبایی بحث زیبایی در این زمینه دارند. با عنوان کیفیت و چگونگی و سبب وقوع خطا در ادراکات.

لب کلام ایشان، با کنار نهادن اصطلاحات فنی فلسفی، این است که خطا کردن، عوضی گرفتن است. به عنوان مثال، شما می‌گویید، من امروز حسن آقا را دیدم؛ بعد متوجه می‌شوید اشتباه کرده‌اید و او حسن آقا نبوده است. در واقع اینجا یک جور عوضی گرفتن صورت گرفته است. اما

من چرا عوضی گرفته‌ام؟ یکی از اسباب عوضی گرفتن مشابهت است. اینجا هم سخن زیاد است. مثلاً آقایی که دیده‌اید شباهتهایی با دوست شما داشته که باعث شده شما این شخص را او پندارید.

دلیل دیگر اشتباهات ما ورود امیال ماست. یعنی گاهی شما دلان می‌خواسته حسن آقا را ببینید. مثلاً فرض کنید، با او کار داشته‌ایم، یا مشتاق دیدار او بوده‌اید. همان‌طور که ممکن است به خاطر شدت اشتیاق دیدار او، خوابش را ببینید ممکن است در بیداری دچار این حالت شوید و با دیدن کسی یا مختصر شباهتی، یا حتی با عدم شباهت، قوه خیال شما چنان در چشم و حواس شما عمل و تصرف کند که غیر حسن را حسن ببینید. این حرف دکارت است.

او می‌گوید، تصرف اراده (مفهوم اراده را وسیع بگیرد) در عقل و قوه دراکه ما خطا می‌کند. اگر ما بتوانیم رابطه این اراده را با عقل قطع کنیم آن وقت می‌توانیم از خطاها جلوگیری کنیم. به هر حال، این هم یک دلیل است.

در پاسخ به این سؤال، اگر غرض و مرض را کنار بگذاریم، یا باید گفت که این شخص عوضی گرفته، یعنی چیزی را که خداست دیده‌ام نمی‌داند خداست. درست شبیه اینکه شما حسن آقا را ببینی

اما روانشناسی، استیسی، فیلسوف انگلیسی، می‌گوید بوداییها تجربه خدا را دارند. اما مفهوم خدا ندارند. یعنی شخص به خدا رسیده ولی نمی‌دانند این همان است. یکی از بزرگترین خدمات پیامبران همین بوده که بگویند این که شما می‌بینی و می‌پایی همان خداست. به قول فیض کاشانی:

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی
گفتا که نیک بنگر، شاید رسیده باشی

اینکه می‌گویند خدا فطری است، همین است. یعنی پیش شماست، بارها او را کشف کرده‌اید، او را دیده‌اید، با او دست داده‌اید، در کنار او نشسته‌اید، ولی نمی‌دانستید کیست. پیامبران او را معرفی می‌کنند و می‌گویند این همان است. قبل از ظهور پیامبران بسیاری

از خداشناسیها فاقد تئوری بوده است. یعنی خدایی بوده اما اسمش نوده. نمی‌دانستند این همان خداست. - وقتی برادران یوسف، که سالها بین آنها و یوسف دوری افتاده بود، به یوسف رسیدند، او گفت یادتان هست که با برادران چه کردید؟ همین که این را گفت ذهن برادران به حرکت افتاد و به سالها قبل، منتقل

شد. آیه یکمرتبه جرقه‌ای در ذهنشان زده شد و گفتند: الگ لانت یوسف؟ تو یوسفی؟ یک دفعه او را شناختند و فهمیدند که این همان است که می‌پنداشتند پرونده‌اش مختومه شده است. روایت در روایات است که شناختن خدا به همین نحو است. این روایت در ذیل

همین آیه آمده است. آدمی یکباره می‌گوید، تو خودت هستی؟ تو همان خدا بودی ولی من نمی‌شناختمت!
با من بودی منت نمی‌دانستم
یا من بودی منت نمی‌دانستم
رفتم چو من از میان تو را دانستم
تا من بودی منت نمی‌دانستم

حجابهایی در کار است. وقتی این حجابها کنار زده شود جا برای خدا باز می‌شود و معلوم می‌شود که او پیش از آن هم با ما بوده است ولی ما بی‌خبر بوده‌ایم. در بسیاری از اوقات، خداشناسیها این گونه است.

سبب دیگر خداشناسی همان اغراض و مطامع است. یعنی شخص نمی‌خواهد خدا را ببیند، انبیا این را هم ذکر کرده‌اند. بعضیها نمی‌خواهند خدا را ببینند، چون دیدن او سخت است و توابع و لوازمی دارد. وقتی که میهمانی

به خانه شما می‌آید وضعیتان تغییر می‌کند. در مقابل میهمان نمی‌توانید پاتان را دراز کنید؛ باید خودتان را جمع و جور کنید و مرتب باشید. وقتی خداوند، این مهمان فره و بزرگ، وارد زندگی انسان می‌شود زندگی واقعاً تغییر می‌کند. باید هم تغییر کند، والا خداشناسی و خداپرستی صرف ادعاست. عده‌ای لوازم این شناخت را

می‌فهمند. می‌فهمند که با درآمدن خدا باید دست و پای خود را جمع کنند؛ لذا از همان اول اذن ورود به او نمی‌دهند. او را نمی‌بینند چون نمی‌خواهند ببینند.

سبب دیگر این است که غیر خدا را خدا پندارند. یعنی موجودی خرافی را همان خدایی تلقی می‌کنند و می‌گیرند که انبیا گفته‌اند. سپس، او را رد می‌کنند و می‌گویند اصل خدا را رد کردیم. به هر حال، همه این سببها برای بی‌خدا ماندن در کار است. البته من افراد فهمیده و تئوری‌دار را عرض می‌کنم، والا ممکن است کسی مطلقاً جاهل باشد، یا به سطحی عالی از ادراک رسیده باشد، که البته حساب آنها جداست.

شما گفتید خدا جا و مکانی ندارد. پس عروج پیغمبر را به آسمان توضیح بدهید!
معنای عروج پیغمبر به آسمان این نبود که ایشان از جایی که خدا نبود به جایی رفت که خدا بود خدا همه جا هست. آسمان برای ما آسمان است؛ زمین برای ما زمین است؛ زمین به ما نزدیک است؛ آسمان از ما دور است؛ اما برای خداوند که دوری و نزدیکی نیست.

لامکانی که درون نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست این دراز و کوتاهی مرجم راست چه دراز و کوتاه آنجا که خداست

این معانی و نسبتها بین ما برقرار است نه برای خداوند. از پیغمبر نقل شده است:

گفت پیغمبر که معراج مرا نیست بر معراج یونس اجبت در روایات و قرآن آمده است که یونس به دریا رفت.
یونس اندر دهان ماهی بود
آنچنان مونس الهی بود
پیغمبر گفتند، این هم برای یونس یک معراج بود، و معراج من برتر از آن نبود. یونسی به دهان ما می‌رفت و اسراری از این را عالم دید؛ من هم به آسمان رفتم و اسراری را دیدم. شما به این بالا و پستی نگاه نکنید. این ارتفاع منفی و مثبت مربوط به سطح زمین است و ما آدمیان، ولی در مورد خداوند جاری نیست. معراج پیامبر در حقیقت یک تجربه روحانی بود که پیغمبر نسبت به باطن و غیب این عالم کرد. - همه پیامبران معراج داشتند. ما تقریباً فقط با معراج پیامبر اسلام آشنایم و ماجرای آن برای ما بیان شده و پاره‌ای از ریزه کاریهایش هم ذکر شده است. ولی ما پیغمبر بی‌معراج نداریم، اصلاً کسی بدون معراج و بدون آن تجربه روحانی پیغمبر نمی‌شود این تجربه روحانی، که عبارت است از کشف اسرار عالم، یک وقت به صورت کشف اسرار ملکوتی و عالم فرشتگان صورت می‌گیرد؛ یک وقت به صورت کشف بواطن آدمیان، و یک وقت - شکلهای مختلفی دارد و بر حسب نوع شخصیت پیامبران فرق می‌کند. ولی، به هر حال، همه آنها معراج است؛ با همه آنها تجربه روحی و رکن و مؤسس پیامبری است. و خداوند همچنان بی‌جا و بی‌مکان است و تجربه‌های روحی در لامکان صورت می‌گیرد.

خلاصه کلام
این که جهان
در چشم عارفان
الفاظی است
که معنای آن را
خداوند تشکیل
می‌دهد
رابطه
رابطه ظهور و ظهور
است
نه رابطه
علت با
معلول