



شماره بیست و دوم
زمستان ۱۳۹۱
صفحات ۹۷-۱۲۴

رابطه خدا و انسان در ادبیات خدانشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی

دکتر لیلا پژوهنده

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

چکیده

این مقاله با بررسی جایگاه خدا، انسان و عشق به عنوان بنیادی‌ترین مفاهیم جهان‌نگری مولوی با اشاره‌ای به تاریخ قدسی نخستین تجربه دیدار خدا و انسان و پرسشگری‌های دوران تاریخی معاصر در این باب آغاز می‌شود و موضوع‌هایی چون ماهیت، آغازگری و ابتکار عمل، جایگاه شوق و محبت الهی و کارکرد و نقش شفقت و مهرورزی انسانی در رابطه خدا و انسان به شیوه‌ای تحلیلی دنبال می‌گردد. جستجوی دو جانبه خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر و آغازگری رابطه از سوی خداوند، تقدم اراده خداوند بر خواست آدمی، اشاره به محبت متقابل خدا و انسان و خاستگاه الهی عشق و همچنین نقش و کارکرد شفقت انسانی جهت برقراری ارتباط با خداوند، اجابت دعا، بخشایش الهی و مصونیت از قهر الهی از جمله نتایج حاصل از این پژوهش است.

واژگان کلیدی: خدا، انسان، محبت الهی، شفقت انسانی، عرفان

*leila.pazhoohandeh@gmail.com

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤول:

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۹/۲۷

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱/۲۷

۱- مقدمه

خدا، انسان و عشق از بنیادی‌ترین، مرزی‌ترین و ژرف‌ترین مفاهیمی هستند که در هستی‌شناسی مولوی - همچنان که در ادبیات خداشناسی و عرفانی - می‌توان یافت. مولوی در توصیف خداوند، تحت تأثیر قرآن (نک. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۷ و پورجوادی، ۱۳۶۳: ۲۰-۱۷) از اعلاترین درجه الهیات تنزیهی بهره می‌گیرد. با این حال، نمونه‌های بسیاری در آثار مولوی حکایت از خدایی متشخص^۱ و انسان‌وار^۲ در اندیشه وی دارد. حقیقتی بی‌تعین و رای وجود و عدم، بی‌حد و بی‌جهت، بی‌مثل و صورت و ورای اضداد که تنها می‌توان از زبان تأویلی و مثال و صور برای بیان آن بهره برد. بنابراین اشارات و اوصاف یادشده از آن رو به خدا نسبت داده می‌شود که فرد با درگذشتن از حجاب الفاظ، آنچه را حقیقت و اصل است، فهم کند (کریمی، ۱۳۸۴: ۲۷۳-۲۶۵).

انسانی که مولوی در آثار خود توصیف می‌کند، جامع تمامی خوبی‌ها، بدی‌ها و اضداد است. از یک سو اصل انسان به واسطه جسم به «خاک و آب و گل» بازمی‌گردد (مولوی، ۱۳۷۹: ۴/۲۳۱۴)^(۱) و از منظر جان و روح، و پیوند و خویشی خدا و انسان در ازل (همان: ۳/۴۱۸۱ و ۲/۱۰۵۱)، انسان مظهر صفات خداوند و علت غایی آفرینش به شمار می‌آید (زمانی، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۱۹۷).

همچنین مولانا عشق را سبب‌ساز آفرینش، گردش افلاک، پیوند اجزای هستی، زندگی و پویایی جهان، تعالی کمالات انسانی و بینش معنوی و همچنین وجودی برتر از کفر و ایمان معرفی می‌کند (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۵۷-۱۲۳ و زمانی، ۱۳۸۴: ۴۶۶-۴۳۲).

در دنیای مثنوی و جهان بر ساخته مولوی، عشق - عشقی که «وصف حق» و «وصف ایزد» شمرده می‌شود (مولوی، ۱۳۷۹: ۵/۲۱۸۷-۲۱۸۵) - افزون بر جهان آدمی، با هستی کائنات ارتباطی ژرف و جدایی‌ناپذیر دارد: «گر نبودی عشق، هستی کی بدی؟» (همان: ۵/۲۰۱۲).

رابطه خدا و انسان در قرآن نیز به گونه‌ای ویژه شکل می‌گیرد. ایزوتسو بر پایه ساخت اساسی جهان‌بینی قرآنی، جهان قرآن را همچون دایره‌ای با دو نقطه یا دو قطب مقابل (خدا و انسان) ترسیم می‌کند:

1. individuated
2. personal

جهان قرآنی، از لحاظ وجودشناختی... جهانی خدامرکزی است. خدا درست در مرکز جهان هستی است و همه چیزهای دیگر انسانی و غیرانسانی، آفریده‌های او و بنابراین در سلسله مراتب هستی بی‌نهایت پایین‌تر از او قرار گرفته‌اند... [با این حال] در میان همه چیزهای آفریده، «انسان» آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیت برای آن قائل شده که توجه ما را نسبت به آن به اندازه توجه نسبت به خدا جلب می‌کند... اندیشه قرآنی به‌عنوان یک کل با مسأله نجات و رستگاری موجودات بشری سروکار دارد... و از این لحاظ خاص، تصور و مفهوم انسان به درجه‌ای اهمیت دارد که دومین قطب اصلی را تشکیل می‌دهد که روبه‌روی قطب اصلی، یعنی تصور خدا می‌ایستد (ایزوتسو: ۱۳۷۴: ۹۲-۹۱).

همچنین ایزوتسو رابطه خدا و انسان را به چهار دسته تقسیم می‌کند: رابطه وجودشناختی، رابطه تبلیغی یا ارتباطی، رابطه پروردگار- بنده و رابطه اخلاقی (همان: ۱۳۷۴: ۹۵-۹۳).

۲- رابطه خدا و انسان در عرفان و جهان‌نگری مولوی

رابطه خدا و انسان در متون عرفانی از زمان ازلی و تاریخ قدسی نخستین تجربه دیدار انسان و خدا آغاز شده است؛ با عشق بی‌نهایت خداوند و حضور و تجلی بی‌پایان، ژرف، تاریخ‌ساز، جاودانه و هستی‌آفرین خداوند در میثاق ازلی و با پریشی بنیادین، مرزی، تاریخ‌ساز و هستی‌آفرین آغاز گشته است: *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...* (اعراف، ۱۷۲)؛ پریشی لطف‌آمیز و نوازشگر که جسارت آدمی را در پاسخ‌گویی در بارگاه قدسی و الهی - و رویارویی دو تراز وجودی کاملاً نابرابر - توجیه می‌کند.

در رابطه خدا و انسان، چنان‌که ایزوتسو از منظر جهان‌بینی قرآنی اشاره کرده است، خدا در مرکز جهان هستی است و همه مخلوقات انسانی و غیرانسانی در سلسله‌مراتب هستی در فاصله بی‌نهایت پایین‌تر از او قرار دارند. اوصاف تنزیهی مولوی از خداوند، تعلق خدا و انسان به دو تراز وجودشناختی کاملاً متمایز را تأیید می‌کند و در مقابل، اوصاف تشبیهی خداوند، باب رحمت، عنایت و ارتباط میان این دو ساحت نابرابر را بر روی آدمی می‌گشاید؛ اوصافی که به تأیید نیکلسون، چنان‌که اندکی در توازن و تعادل میان آنها زیاده‌روی شود، ارتباط میان انسان و خدا را ممتنع خواهد کرد (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۵، ۴۰-۳۹؛ همچنین نک. پورجوادی، ۱۳۶۳: ۲۰-۱۴ و مولوی، ۱۳۷۹: ۲/ ۱۸۱۵-۱۷۲۰).

پل تیلش در الهیات فرهنگ به همین موضوع اشاره می‌کند و لزوم تجربه هم‌زمان دو ساحت متفاوت (متناظر به تشبیه و تنزیه خداوند) در رابطه با خدا و حفظ توأمان عنصر نامشروط و نامتناهی و عنصر رابطه شخصی را در این ارتباط خاطر نشان می‌کند:

هنگامی که به شیوه‌ای نمادین درباب خداوند سخن می‌گوییم، هم‌زمان دو ساحت متفاوت را تجربه می‌کنیم... این دو ساحت را بایستی حفظ کرد. اگر فقط عنصر نامشروط حفظ شود، هیچ نسبتی با خدا برقرار نتوان کرد؛ و اگر عنصر رابطه شخصی حفظ شود، یعنی چیزی که امروز رابطه «من» و «تو» خوانده می‌شود، آن وقت عنصر الوهی را - یعنی همان امر نامشروطی که از سوژه و ابژه و همه تقابل‌های دیگر فراتر می‌رود - گم خواهیم کرد. این نکته نخست در باب مرتبه متعال است (تیلش، ۱۳۷۶: ۶۹).^(۳)

عطار این نکته ظریف و ژرف را از قول ابوالعباس قصاب چنین نقل می‌کند: «اگر خدا یک ذره به عرش نزدیک‌تر بودی از آن که به ثری، خدای (خدایی) را نشایستی» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۱۸۶/۲).

هرچند مولانا خلق انسان را بر صورت خدا، و اوصاف او را تجلی اوصاف حق می‌شمارد (نک. مولوی، ۱۳۷۹: ۱۱۹۳/۴، ۳۱۳۷/۶ و ۱۳۶۹: ۳۴۱-۳۴۲)، اما انسان را از جنس خدا نمی‌داند:

من نیم جنس شهنشه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۱۷۱/۲)

با این حال، مولوی انسان را قابل جنسی می‌پندارد: او با فانی شدن در صفات حق، تجلی و صبغه الهی می‌یابد (کریمی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۵ و ۱۴۴-۱۳۶) و دلش به عشق یا نور الهی بدل می‌گردد (مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۳۴۹۵-۳۴۹۲ و زمانی، ۱۳۸۴: ۴۴۲-۴۴۱).

بنابراین عشق بر ماهیت، جنسیت و مناسبت میان پدیده‌ها و امور تأثیر می‌گذارد و از رهگذر عشق، عاشق و معشوق متحد می‌گردند و فاصله بی‌نهایت میان خدا و اراده الهی پر می‌گردد (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۹ و افلاطون^۱، ۱۹۹۴: ۱۵۷-۱۵۶) مولوی نه تنها عشق بی‌پایان خداوند به بندگان، که امید و آرزوی انسان برای تقرب به بارگاه الهی را نتیجه عشق و رحمت و کرم بی‌مانند خداوند می‌شمارد (مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۲۲۱ و زمانی، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۳). در جهان‌نگری مولوی نه تنها انسان، که وجود و عدم نیز از حضرت پُررحمت و پُرکرم الهی از عشق خداوند نصیب دارند (۱۳۷۹: ۱/۲۴۴۹).

از آنجا که مولانا رابطه و پیوند خدا و انسان را رابطه‌ای «بی‌چون و چگونه و اعتدال» و بی‌واسطه می‌شمارد که نمی‌توان آن را متصل یا منفصل خواند (۱۳۷۹: ۳/ ۱۳۴۰-۱۳۳۹)، از زبان تمثیلی و تأویلی برای نشان دادن چنین رابطه‌ای بهره می‌گیرد:

ماهیانیم و تو دریای حیات زنده‌ایم از لطفت ای نیکوصفات
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۳۴۱)

تو همی‌دانی که چونم با تو من بیست چندانم که باران با چمن
(همان، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۳۳۸)

مارتین بوبر، فیلسوف متأله اتریشی (وفات: ۱۹۶۸)، به استثنایی که در رابطه خدا و انسان وجود دارد اشاره می‌کند: «... از یک طرف، فاصله و جدایی میان من و خدا نامحدود است و از طرف دیگر، خدا همه جهان و من را در بر می‌گیرد» (بوبر، ۱۳۷۸: ۱۶۶). از نگاه بوبر (همان: ۱۷۹) رابطه انسان با خدا یکی از انواع رابطه‌های انسان نیست، بلکه یک رابطه استثنایی است که تمام رابطه‌های دیگر او را در بر می‌گیرد؛ آن‌چنان که دریایی تمام رودهایی را که به آن می‌ریزند، در بر می‌گیرد.

۳- رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی

پرسش از شناخت و ماهیت رابطه انسان و خدا، پرسشی ژرف، پیچیده، رازناک و شگرف است که در طول تاریخ، انسان‌ها با دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارض در پی پاسخگویی بدان برآمده‌اند و از قحط خدای ابوسعید ابوالخیر (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۲۹۸) تا «خدا/ مرده است» نیچه و «کسوف خدا/وند» بوبر در تاریخ الهیات معاصر، راه درازی سپرده‌است. در این گفتار با عنایت به گستردگی، حساسیت، ظرافت و ژرفنای موضوعات مربوط به رابطه و گفتگوی خدا و انسان، تنها به برخی از ویژگی‌های این ارتباط می‌پردازیم.

۳-۱- دو سویه بودن رابطه خدا و انسان

در قرآن به دوسویه بودن رابطه انسان و خدا به روشنی اشاره شده‌است: *أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ* (بقره، ۴۰)؛ *فَاذْكُرُونِي أَذْكَرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ* (بقره، ۱۵۲)؛

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (آل عمران، ۳۱)؛ وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (بقره، ۱۸۶)؛ همچنين نك. نيكلسون، ۱۳۷۴: ۲۶-۲۵ و كرىمى، ۱۳۸۴: ۶۱).

ايزوتسو در *خدا و انسان در قرآن* (۱۳۷۴: ۱۸۷-۱۶۸)، رابطه تبليغى و ارتباطى خدا و انسان را به دو گونه ارتباط زباني يا شفاهى (كه توسط زبان بشرى صورت مى پذيرد) و ارتباط غيرشفاهى (كه وسيله آن از جانب خداوند «نشانه‌هاى طبيعى» يا «آيات الهى» و از طرف انسان «عبادت» يا «صلاه» است) تقسيم نموده است. وي نشان مى دهد كه رابطه انسان و خدا در هر دو گونه آن (زباني و غيرزباني) رابطه‌اى دوسويه و متقابل است و در هر دو حالت ابتكار عمل و آغازگرى رابطه از سوى خداوند است.

ادبيات خداشناسى و سراسر متون عرفانى و صوفيانه - و همين طور آثار مولوى - در برگيرنده شواهد و نمونه‌هاى است كه از جستجو و آرزوى پايان ناپذير دست يابى انسان به خدا و در پى آن احتياج، نياز، نيايش و عبادت انسان حكايت مى كند (نك. ديباجى، ۱۳۸۴: ۱۴-۴). در ادامه از امكان يا لزوم جستجوى خدا براى انسان و حتى نياز و احتياج، نماز و نيايش خدا براى انسان سخن خواهيم گفت؛ موضوعى كه در تفسير و تاويل عارفان با ظرافت و ژرفاى ويژه‌اى طرح شده است.

عين القضاة در شرح اركان پنج گانه اسلام از صلوة خدا سخن رانده است:

اى عزيز صلوة خدا آن است كه با بنده مناجات كند، و با بنده گويد؛ و صلوة بنده آن است كه با حق تعالى گويد. آن شب كه مصطفى را (ع) به معراج بردند، جاى رسيد كه با او گفتند: «قِفْ». چرا گفتند؟ «لَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُصَلِّي». مصطفى گفت: «وَمَا صَلَوَتُهُ؟» گفت: نماز وى چگونه باشد؟ گفتند: «صَلَوَتُهُ الشَّاءُ عَلَى نَفْسِهِ سَبَّوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ» و (عين القضاة همدانى، ۱۳۴۱: ۸۱).

روزبهان بقلى هنگامى كه در رباط خود در شيراز امامت نماز مى كند، در رؤيتى عارفانه، خدا را در حال اذان گفتن مى بيند:

بر بام رباط خداى را ديدم كه رو به سوى صف نمازگزاران كرده و اذان مى گويد. شنيدم كه خدا مى گفت اَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ. زمين از فرشتگان پر شده بود و وقتى دعوت حق را به نماز شنيدند، گريستند و آه و حسرت كشيدند و به لحاظ جبروت و عظمت خداوند نمى توانستند از آمدن به نزديك او خويشتن را ننگ دارند (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۳۹-۱۳۸).

نویا بر پایه نظر عرفا و صوفیه به این پرسش پاسخ می‌دهد که «صلاة»، هنگامی که قرآن آن را به خدا نسبت می‌دهد، به چه معنی است:

به عقیده ترمذی، دعای خدا به این معنی است که او رو به بنده خود دعایی در حق او می‌کند و این دعا را خدا از خود می‌کند و می‌گوید: رحم من بر این بنده، مقدم بر خشم من باشد! ... و اما چون معنی دعای منسوب به خدا چنین است، صلات نیز معنی «مغفرت» به خود می‌گیرد... پیداست که در چنین دعایی بخشایش گنهکاران نهفته است، همچنان که در آن، البته همه دیگر مواهبی نیز که انسان از خدا می‌خواهد، نهفته است (نویا، ۱۳۷۳: ۱۱۲؛ همچنین نک. همان: ۲۸۱ و شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۶).

چنین مواردی در متون عرفانی و خداشناسی، لزوم و ضرورت روابط دوسویه آفریده و آفریدگار را می‌نمایاند و بیانگر جستجوی دوجانبه و دوسویه خدا و انسان برای نزدیکی و اتصال به یکدیگر است.

ضرورت مشارکت و تعامل دو موجود در نیایش، از منظر ابن عربی قابل تأمل است. در منظومه فکری ابن عربی نیایش وضع دوگوشه‌ای^۱ است که در برابر رحمت الهی، شفقت انسانی را قرار می‌دهد. ابن عربی از نیایش خدا بر انسان و نیایش انسان بر خدا و گفتگوی جاودانه عاشق و معشوق سخن رانده است و از نظر او نقش نیایش میان خدا و انسان مشترک است:

مشارکتی بودن نیایش مستلزم تصور دو موجود در گفتگو با هم، یعنی مستلزم «وضعی دوگوشه» است. زیرا رحمت خدای رحمان تنها در جهت خالق به مخلوق، یا از معشوق به عاشق نیست، بلکه متقابلاً... از مخلوق به خالق خود، از عاشق به معشوق خود، نیز حرکتی دارد. اگر رحمت الهی را نیایش خدا بدانیم که مشتاق خروج از اعماق پوشیده غیب است، نیایش (یا نماز) انسان هم برای آن است که دوباره به خدای خود برگردد (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۶-۴۰۵).

ابن عربی بر دوسویه بودن نیایش و لزوم دو نیایشگر در آن تأکید می‌ورزد:

... خلقت امر مشترکی است میان خدایی که نموده می‌شود و انسانی که خدا خود را بدو می‌نمایاند. پس خلقت «جمع اضداد، یا سرایش زبوری است که در آن دو صدای انسانی و خدایی را با هم می‌شنویم»... کربن می‌گوید: «برای آنکه چنین مجمعی پا بگیرد - زیرا نیایش اساساً دو نیایش‌گزار دارد- در واقع لازم نیست که ذکر به عنوان با یاد خدا بودن، کاری یکجانبه از سوی عارف و منحصر به او باشد که سرگرم حضور بخشیدن به ربّ خویش است. واقعیت

مجمع، واقعیت مناجات، مستلزم آن است که با یاد او بودن و ذکری از سوی خدا نیز در کار باشد، یعنی خدا مومن با وفای خود را در رازی که در پاسخ نیایش وی به دلش می‌رساند، بر خودش حاضر کند» (همان: ۴۰۹-۴۰۸).

ابن‌فارض (۱۱۸۲-۱۲۳۵م) در قصیده معروف «التائیه الکبری» در وصف تجربه فنا، از

وحدت محبوب، حب و محب و یکی شدن عابد و معبود سخن می‌گوید:

هریک از ما پرستشگری است که حقیقت خویش را، در حال وحدت، سجده می‌برد، به هر سجده ای. هیچ کس مرا نماز نگذارد، جز من و نماز من از برای جز خودم نبود به هر رکعتی که گزاردم (نیکلسن، ۱۳۷۴: ۴۶-۴۷).

در همین ارتباط، اشاره به ابیاتی از کلیات شمس سودمند می‌آید:

عالم جان بحر صفا، صورت و قالب کف او بحر صفا را بنگر، چنگ در این کف چه زدی؟..
موج برآید ز خود و در خود نظاره کند سجده کنان کی خود من، آه چه بیرون ز حدی!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵/۲۲۵۴)^(۳)

در منظومه فکری مولانا استغناى الهی با بینشی عارفانه، غیرمألوف و بدیع تفسیر

می‌شود. در فیه‌ما فیه (۱۳۶۹: ۹۱) مولوی با لحنی تند، گزنده و خشم‌آگین به نقد مدعی‌ای می‌پردازد که خدا را از انسان مستغنی می‌پندارد:

خود آیت استغنا برای کافران آمده‌است. حاشا که به مؤمنان این خطاب باشد ای مردک استغناى او ثابت است الا اگر تو را حالی باشد که چیزی ارزد از تو مستغنی نباشد به قدر عزت تو.

مولوی همچنین به روشنی از «احتیاج» خداوند سخن می‌گوید: همچنان که یوسف

مصری ارمغانی بهتر از آینه نمی‌یابد و یوسف را بدان احتیاج است تا جمال بی‌مانند خود را هر لحظه در آن مشاهده کند، «پیش حق تعالی دل روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند» (همان: ۱۸۶؛ همچنین نک. مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۳۲۲۵-۳۱۵۷).

بوبر ضمن اشاره به ماهیت «دوقطبی» رابطه خدا و انسان، به لزوم و ضرورت جستجوی

دوسویة خدا و انسان اشاره می‌کند: «این که تو بیشتر از هر کسی به خدا محتاجی، همیشه در قلب خود از آن آگاهی. چرا نمی‌دانی که خدا هم در تسخیر گوشه‌هایی از ازلیتش، به تو احتیاج دارد» (بوبر، ۱۳۷۸: ۱۳۹-۱۳۸، ۱۶۴ و ۱۳۸۰: ۱۰۲).

در آیین یهود همواره «خدا در جستجوی انسان و انسان در جستجوی خدا» دیده

می‌شود. بر پایه عهد عتیق، در باغ عدن چون آدم و حوا از میوه درخت ممنوع خوردند...

با دیدن عریانی خود در باغ پنهان گشتند و خدا به جستجوی آدم پرداخت (دقیقیان، ۱۳۷۸: ۱۳):

آنگاه چشم‌های هردوی ایشان گشوده شده دانستند که برهنه‌اند... و آواز خداوند خدا را شنیدند که به هنگام نسیم روز در باغ می‌خرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند و خداوند خدا آدم را آواز کرده وی را گفت که کجایی؟ (سفر تکوین، ۳/ ۱۰-۷).

ماجرای خواب یعقوب پسر اسحاق در عهد عتیق، از این منظر حاوی نکات تکان‌دهنده و ظریفی است. این خواب «یکی از درون‌مایه‌های فلسفه یهود است که اگر یک جا آن را رها کنیم، باز در جاهای دیگر از بازگشت به آن گریزی نیست. هرچه هست، سررشته ساده‌ترین مفهوم نیایش و پیچیده‌ترین آن در همین خواب نهفته است» (دقیقیان، ۱۳۷۸: ۲۰). یعقوب چون به سن مردی رسید، به سفارش پدر برای ازدواج با یکی از دختران لابان به راه افتاد. شب در بحر شیب سنگی زیر سر گذاشت و خوابید:

پس به خواب دید که اینک نردبانی بر زمین برپا گشته سرش به آسمان می‌خورد و اینک فرشتگان خدا از آن به بالا و زیر می‌رفتند و اینک خداوند بر آن ایستاده گفت من خداوند خدای پدرت ابراهیم و هم خدای اسحاقم ... (سفر پیدایش، ۲۸/ ۱۴-۱۲).

اگر از خواب یعقوب انواع ادعاهای ملکی انسان باستان و امروز و رسم‌های انسان ابتدایی را حذف کنیم، هسته عرفانی آن را می‌بینیم که قرن‌هاست عارفان و فیلسوفان یهود به آن پرداخته‌اند. نردبانی از زمین به آسمان رفته‌است. حرکت در آن نردبان یک‌سویه و فقط از زمین به آسمان نیست. آن‌گونه که در سفر آفرینش آمده، فرشتگان از آن صعود و نزول می‌کنند. آنان برای دیدار با انسان بخشی از نردبان را نزول می‌کنند و انسان برای دیدار آنان بخشی از نردبان را صعود. یا به تعبیر شاعرانه یهودا هیلوی: چون به سوی تو روان شدم، دیدمت که به سوی من می‌آمدی (دقیقیان، ۱۳۷۸: ۱۸).

۳-۲- آغازگری و ابتکار عمل در رابطه خدا و انسان

در قصص قرآنی در ماجرای رانده‌شدن آدم و حوا از بهشت و استقرار در زمین و پشیمانی آنان از نافرمانی دستور خداوند، آدم کلمه‌ای چند از پروردگارش فرا می‌گیرد و به زبانی که خداوند به وی آموخته‌است، باب توبه را می‌گشاید: فَتَلَقَىٰ اٰدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ (بقره، ۳۷):

این دعا گر خشم افزایش دهد
تو دعا تعلیم فرما مهترا
آنچنانک آدم بیفتاد از بهشت
رجعتش دادی که رست از دیو زشت
(مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۲۵۰۷-۲۰۵۶)

چنان که دیدیم، ایزوتسو نشان می‌دهد رابطه انسان و خدا در هر دو گونه آن (زبانی و غیرزبانی) رابطه‌ای دوسویه و متقابل است و در هر دو حالت ابتکار عمل و آغازگری رابطه از سوی خداوند است. تقسیم‌بندی ایزوتسو که برپایه مبانی و فرهنگ قرآنی بنا شده، با اندیشه مولوی و در نگاهی کلی‌تر عرفان اسلامی سازگار و هماهنگ به نظر می‌رسد. نگاه اشعری مولوی به جهان هستی و «عمومیت اراده خداوند» و بی‌حد و حصر بودن قدرت الهی،^(۴) بر تقدم اراده و خواست الهی نسبت به کردار و گفتار و حتی نیات انسان تأکید می‌ورزد؛ حتی در آنجا که آدمی - در پاسخ به خواست و اراده خداوند - در ظاهر به آغاز ارتباط مبادرت می‌کند و به وسیله عبادت (رابطه غیرشفاهی) و یا دعا (رابطه شفاهی) باب تعامل و ارتباط با خداوند را می‌گشاید و یا آن را استمرار می‌بخشد. از این رو می‌توان گفت نه تنها اجابت، بلکه دعای انسان نیز به این معنا از جانب خداوند آغاز می‌گردد:

جز تو پیش کی برآرد بنده دست
هم دعا و هم اجابت از توست
هم ز اول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعاها را جزا
اول و آخر تویی، ما در میان
هیچ هیچی که نیاید در بیان
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/۳۵۰۱-۳۴۹۹)^(۵)

در جهان برساخته مولوی، آغاز، انجام و انگیزه سخن در نهایت به خداوند بازمی‌گردد و سخن و کلام همه ذرات هستی و کائنات در حقیقت مراتبی از سخن خداوند است:

ای دهندۀ عقل‌ها فریاد رس
تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست هم آن نیکویی
ما کی ایم، اول تویی، آخر تویی
(همان: ۱۴۴۰-۱۴۳۸)

برپایه همین اعتقادات، بهاء ولد ذکر الله و سخنان خود را الهامات الله یا خواطر ربانی می‌داند که خداوند بر زبان وی جاری می‌سازد یا به عبارت دیگر، کلام نفسی‌ای که از درون جان او سرچشمه می‌گیرد و به قالب الفاظ شنیدنی درمی‌آید (گلچین، ۱۳۸۱: ۴۸۳-۴۸۱).

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ آغاز کردم دیدم که این را الله می‌گوید به من... و الله است که آن حالت را الله می‌گوید و اللهم می‌گوید و سبحانک می‌گوید و این به من می‌گوید (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱۸/۱).

در تصویر بدیع، شگفت و خیال‌انگیز دیگری که بهاء ولد از معیت و رابطه عاشقانه خدا با خود سخن می‌گوید (مایر، ۱۳۸۲: ۲۰۵ و ۴۴۷)، نشان می‌دهد که تمامی توانایی‌ها، استعدادها، پندار، کردار و کنش و حتی سوداها و آرزوهای آدمی از خداوندی کردن خدا سرچشمه می‌گیرد. در این تصویر کم‌نظیر و تجربه‌رازآمیز همچنین نهایت نزدیکی و قرب^(۶) انسان و خدا در تعاملی عاشقانه و جانانه نموده می‌شود:

اللّه اکبر گفتم؛ یعنی خداوندی وی را ندانم تا خداوندی نکند همه اجزای مرا؛ و تا دست دوستی را از سرتاپای من فرونیارد بلطف و تا با من سخنی نگوید و تا سرمه نور به دست خود هر ساعتی در چشم من نکشد و هر ساعتی انگشت در گوش من نکند و سمع در آنجا نهد و تا در گوش من سرها نگوید و سر مرا به بر خود باز نگیرد و دست لطف را بدانجا فرونیارد و از عشق آسیب دست او و بر او هزار آرزوانه و هزار سودای عجب پدید نیاید و تا زبان را در دل من نکند و نلیسد و درندمد، چندین سخن در دل و اندیشه من چگونه پدید آید و خداوندی او را چگونه دانم... (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱۶۷/۱).

میبیدی در تفسیر «آلست بر بکم» به نکات لطیفی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که طرح چنین سؤالی از جانب خداوند که با تلقین جواب و نهایت لطف به بنده همراه است، امکان سردرگمی، نومیدی، عجب و گسست میان بنده و خدا را از میان برده‌است. مبادرت بر آغاز سخن از جانب خداوند و ایجاد فضای امن و عاری از هراس و نومیدی برای پاسخگویی انسان و حتی القای جواب، همچنان که در پرسش خدا از حضرت آدم وجود دارد، در شرایطی که دو تراز وجودی متفاوت در گفتگو، روبه‌روی یکدیگر قرار می‌گیرند، ضرورت می‌یابد:

... اینجا لطیفه‌ای نیکو گفته‌اند... نگفت نه شما بندگان من آید، بلکه گفت: نه من خداوند شما؟ پیوستگی خود را (به) بنده در خدایی خود بست نه در بندگی بنده، که اگر در بندگی بستی، چون بنده، بندگی به جای نیوردی، در آن پیوستگی خلل آمدی. چون در خدایی خود بست، و خدایی وی برکمال است، که هرگز در آن نقصان نبود، لاجرم پیوستگی بنده به وی هرگز گسسته نشود و نیز گفت که: من که‌ام؟ که آنکه بنده درو متحیر شدی. و نگفت که: تو که‌ای؟ تا بنده به خود معجب نشود و نه نومید گردد، و نیز نگفت: خدای تو کیست؟ که بنده درمانندی. بلکه سؤال کرد با تلقین جواب، گفت: نه منم خدای تو؟ اینست غایت کرم و نهایت لطف (میبیدی، ۱۳۶۱: ۳/۷۹۶-۷۹۵).

ربی شلمو بن اسحق، مشهور به راشی (قرن هشتم میلادی در فرانسه)، در تفسیر خود از سفر پیدایش در مورد پرسش خدا از آدم که «و خداوند خدا آدم را آواز کرده وی را گفت

که کجایی؟» (سفر تکوین، ۷، ۱۰-۳)، به نکته لطیف و تأمل برانگیزی اشاره می‌کند: «او می‌دانست انسان کجاست، ولی این را پرسید که با او سر سخن را باز کند و انسان از پاسخ دادن نترسد». رashi موارد دیگر این پرسش را - از جمله پرسش از قایل بودن برادرت هابیل کجاست - برمی‌شمرد و همه آنها را براساس خواست خدا در آغاز کردن گفتگو با انسان تفسیر می‌کند (دقیقیان، ۱۳۷۸: ۱۴).

مولوی ضمن اشاره به نابرابری و فاصله بی‌نهایت دو تراز وجودی انسان و خدا در نیایش، ممکن نبودن برقراری این رابطه از جانب انسان بدون لطف بی‌نهایت و بی‌پایان خداوند (مولوی، ۱۳۷۹: ۴/۱۰۰) و ضرورت خواست الهی در جرأت و جسارت بخشیدن به انسان تأکید می‌ورزد:

این دعا تو امر کردی ز ابتدا / ورنه خاکی را چه زهره این بدی
چون دعایمان امر کردی ای عجاب / این دعای خویش را کن مستجاب
(همان: ۲۳۲۰-۲۳۱۹)

نیکلسون در تأیید این موضوع به نقش بنیادین و خاص اراده الهی در برقراری این ارتباط اشاره می‌کند: «اما فاصله بی‌نهایتی را که میان انسان و خدا وجود دارد، فقط خدا می‌تواند از میان بردارد. انسان نمی‌تواند میان این شکاف پل بزند و آن را پر کند، بدین گونه باید به وسیله اراده الهی که حدی ندارد، از آن بگذرد» (۱۳۷۴: ۳۹).

نویا به متنی از نغری (درگذشته نیمه دوم قرن چهارم) اشاره دارد که در آن خدا با تمثیل میش گمشده (برگرفته از انجیل) به وی می‌گوید:

انت ضالّتی و انا ضالّتك، تویی گمشده‌ای که من می‌جویم و من هم گمشده‌ای که تو می‌جویی.
خدا و انسان به هم وابسته‌اند، یکی دیگری را می‌جوید ولی انسان خدا را فقط در صورتی می‌یابد که خدا او را بجوید: «من پروردگرم را طلب کردم و نیافتم؛ و چون او مرا طلب کرد پس یافتمش (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۹).

نغری همچنین در مواقف و مخاطبات خود با بی‌پروایی کم‌نظیری لزوم آغازگری ارتباط توسط خداوند را تأیید نموده‌است. او حکایت می‌کند که «چگونه لطف الهی او را به هر کجا که بگریزد تعقیب می‌کند - درست همان گونه که سراینده مزامیر این احساس عمل خلاقیت بی‌وقفه خداوند و حد اعلای تقرب به ذات حق را در واژه‌های زبور ۱۳۹ بیان کرده‌است» (شیمل، ۱۳۷۵: ۵۰۶).

عطار نیز از قول ابوالعباس قصاب چنین آورده است:

گفت اگر کس بوذی که خدای را طلب کردی جز خدای، خدای دو بودی و گفت خدا را خدا
جوید، خدا را خدا یابد، خدا را خدا داند (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۱۸۶/۲).

سیمون وی، نویسنده و عارف فرانسوی (تولد: ۱۹۰۹م)، نیز به ظرافت و حساسیت این
موضوع اشاره دارد. از نظر او در حقیقت خدا در جستجوی انسان است، نه انسان در
جستجوی خدا:

این اندیشه که خدا به جستجوی انسان می‌رود چیزی بی‌نهایت زیبا و ژرف است، و به محض
آنکه جای به این اندیشه می‌سپارد که انسان به جستجوی خدا می‌رود، انحطاط ظاهر می‌شود
(وی، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

در دنیای مثنوی حتی آنجا که در ظاهر انسان در جستجوی خداست و در مقام طلب
یا پاسخ به خداوند برمی‌آید، در حقیقت این خداست که انسان را می‌جوید:

عاشقان را جستجو از خویش نیست در جهان جوینده جز او بیش نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۴۲۵)

۴- جایگاه شوق و محبت الهی در رابطه خدا و انسان

۴-۱- عشق و محبت متقابل خدا و انسان

آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف، ۱۷۲)، در تفسیر
صوفیه، آیه عهد محبت متقابل میان آفریدگان و آفریدگار است (نک. نیکلسن، ۱۳۷۲: ۲۰۵-
۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۴۴؛ نویا، ۱۳۷۳: ۱۵۶؛ ریتر، ۱۳۸۸: ۲/۳۳۹-۳۳۵؛ همچنین برای بررسی تطبیقی
آن در آرای فلاسفه یونان و ادیان و عرفان، نک. آبراهموف، ۱۳۸۸: مقدمه).

در ادبیات خداشناسی و عرفانی، از زمان بی‌آغاز الست و میثاق ازلی خدا و انسان، مستی
و تمنای وصف‌ناپذیر تجربه نخستین دیدار انسان با خدا، و آرزو و اشتیاق جاودانه انسان
برای پیوستن به عشق ازلی سخن رفته است:

که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
(سعدی، ۱۳۶۶: غزل ۵۲۳)

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۱۴۸)

لطف حق ناگفته ما می‌شنود
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۶۰۱)

همه عمر بردارم سر از این خمار مستی

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

ما نبودیم و تقاضا مان نبود

نیکلسون اشاره می‌کند که با نفوذ افکار هلنیستی در زهد اسلامی، زهد از حد یک زهد ساده و ریاضت‌کشانه به زهدی صوفیانه تکامل یافت و به صورت شیوه‌ای برای تصفیۀ روح و جان و معرفت و شناخت خداوند و محبت و اتصال به او درآمد و بدین ترتیب زمینه حب الهی در تصوف اسلامی در قرن دوم هجری ظهور کرد و به تدریج گسترش چشمگیری یافت (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۴-۳۳).

محبت انسان نسبت به خداوند سه بار در قرآن یاد شده و در آیات بسیاری از قرآن، خداوند خود را به صورت دوستدار پرهیزگاران و نیکوکاران وصف کرده‌است (همان: ۳۰، ۳۳). خداوند همچنین در قرآن از دوستی و محبت متقابل و دوسویۀ خود و بندگان یاد کرده‌است: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (مائده، ۵۴). در آثار مولوی بر دوسویه بودن عشق تأکید بسیار رفته‌است. در حقیقت در جهان‌نگری وی معشوق به اعتباری عاشق است و عاشق نیز به اعتباری معشوق است (زمانی، ۱۳۸۴: ۴۴۴-۴۴۳).

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو	هست حق را بی‌گمانی مهر تو
	(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ۴۳۹۶-۴۳۹۳)

دیدگاه خاص ابن‌عربی نسبت به عشق ربّانی، وجوه متعدد آن و تفسیر دوسویه بودن شوق و محبت میان آفریده و آفریدگان نیز درخور یادآوری است:

عشق اما دو ساحت دارد: از یک سو اشتیاق گنج پنهان است که می‌خواهد در موجودات تحقق یابد تا بدانها و برای آنها آشکار شود؛ از سوی دیگر عشق و اشتیاق موجودات به خدا یا عشق خدا به خویشتن خویش است...

به همین دلیل ابن‌عربی در عشق سه وجه می‌شناسد: ۱- حُبّ الاهی که چیزی جز اشتیاق خدای آشکار شده در مخلوق نیست که می‌خواهد به خود بازگردد. همین دیالکتیک عشق است که گفتگوی جاودانه ربّانی - انسانی را می‌سازد؛ ۲- حُبّ روحانی که جایگاه آن در مخلوق است و غمی جز اتصال با معشوق ندارد؛ ۳- حُبّ طبیعی یا عشق کسی که به تملک درآوردن را می‌جوید و ... «دریغاً که شیوه اغلب مردمان امروز در ادراک عشق چنین است» (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۲-۴۰۱؛ همچنین نک. خراسانی، ۱۳۷۷: ذیل ابن‌عربی؛ برای مقایسه با آرای غزالی و دباغ نیز نک. آبراهموف، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۰، ۱۴۵-۱۴۳).

۴-۲- خداوند: سرچشمه و آغازگر عشق

آیاتی از قرآن کریم که به گفتگوی خداوند با حضرت محمد (ص) در ارتباط با خاستگاه و سرچشمه محبت الهی اشاره دارند، بسیار تکان‌دهنده، ژرف و در عین حال نوازشگر به نظر می‌آیند:

پس به (برکت) رحمت الهی، با آنان نرمخو (و پرمهر) شدی، و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه... (آل‌عمران، ۱۵۹). و میان دل‌هایشان الفت انداخت، که اگر آنچه در روی زمین است همه را خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت برقرار کنی... (انفال، ۶۳).

ادبیات عرفانی و خداشناسی ما به نکته‌ای بنیادین و ژرفناک اشاره دارد و آن اینکه عشق در ذات خود موهبتی الهی و جاودانه است و نه از مکتوبات بشری: «شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد» (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۳۹۵)؛ و عشق بشری درحقیقت اثر و بازتاب عشق خداوندی است و بنابراین همواره عشق خداوند نسبت به عشق و شوق انسان (نسبت به او) تقدّم و اصالتی ذاتی دارد (نیکلسن، ۱۳۷۲: ۲۰۷-۲۰۴).

از نظر بهاء ولد، عشق و محبت انسان به خدا نشانه و گواه برقراری کشش و جذبۀ آن سری و «تقاضای الله» است (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱/۵۹). مولوی در مثنوی به ماجرای شگفت اشاره دارد: شیطان بنده‌ای را که همواره دهانش را با ذکر و یاد الله شیرین می‌نمود، سرزنش می‌کند که «این‌همه الله را لبیک کو»، بنده با شکسته‌دلی سر می‌نهد و در رؤیایی صادقۀ با خضر راز دل می‌گشاید:

گفت لبیکم نمی‌آید جواب	ز آن همی‌ترسم که باشم ردّ باب
گفت آن الله تو لبیک ماست	وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو	جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر یاربّ تو لبیک‌هاست

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۸۹)

عشق الهی که در سراسر هستی تسری می‌یابد و مولوی آن را «عشق کل اوستاد» خطاب می‌کند، ذره‌ذره و جزء‌جزء هستی را شیفته‌وار با هم متحد و یکی می‌سازد (مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۳۷۲۷) و بدین‌گونه جان‌بخشی، پویایی، شکوفایی و استمرار بقای جهان ماده و معنی را سبب می‌گردد (نک همان: ۳/۴۴۰۱؛ ۵/۳۸۵۸-۳۸۵۴).

عطار در تذکرة الاولیاء (۱/۱۷۰؛ قس: عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ۱۲/۲) از قول بایزید آورده‌است که «پنداشتم کی من او را دوست می‌دارم، چون نگه کردم، دوستی او مرا سابق بود». مولوی نیز در کلیات شمس و مثنوی به همین موضوع اشاره دارد (۱۳۶۳: ۱/۴۲۵).

۴-۳- مقام معشوقگی انسان

مولوی در فیه‌ما‌فیه از استثنا کردن و ان‌شاء‌الله گفتن عاشقان یاد کرده‌است.^(۸) در ادامه وی از مرتبه و مقامی سخن گفته‌است که در آن، خداوند که معشوق و محبوب بندگان است، در مقام یک عاشق برای بندگان محبوب خویش ان‌شاء‌الله می‌گوید. همان‌گونه که مولوی اشاره می‌کند، ان‌شاء‌الله گفتن معشوق امر نادری است:

همه می‌گویند که در کعبه درآییم و بعضی می‌گویند که ان‌شاء‌الله درآییم. اینها که استثنا می‌کنند، عاشقان‌اند؛ زیرا که عاشق خود را برکار و مختار نبیند؛ برکار معشوق داند، پس می‌گوید که اگر معشوق خواهد درآییم.

... اما آنک معشوق بگوید ان‌شاء‌الله آن نادرست. حکایت آن غریب است. غریبی باید که حکایت غریب بشنود و تواند شنیدن، خدا را بندگان‌اند که ایشان معشوق‌اند و محبوب‌اند. حق تعالی طالب ایشان است و هرچ وظیفه عاشقان است او برای ایشان می‌کند و می‌نماید. همچنانک عاشق می‌گفت ان‌شاء‌الله برسیم، حق تعالی برای آن غریب ان‌شاء‌الله می‌گوید... (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

از همین منظر، تفسیر مولوی از حدیثِ قرب نوافل، درباب رابطه‌ی خداوند و ولی کامل تأمل‌برانگیز است:

گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر تویی	سیر توی چه جای صاحب‌سیر توی
چون شدی من کان‌الله از و لکه	من ترا باشم که کان‌الله لکه
گه تو می‌گویم ترا گاهی منم	هرچه گویم آفتاب روشنم

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۹۴۰-۱۹۳۷)^(۹)

حکیم ترمذی (درگذشته حدود ۳۲۰ق) نیز بر تمایز میان دو نوع محبت تأکید می‌کند: محبت کسانی که می‌کوشند تا خدای را دوست بدارند... [و محبت] کسانی که از محبت خدا به خود سخن می‌گویند و چنان مجذوب این محبت الهی‌اند که محبت خود به خدا را فراموش می‌کنند. از نظر او این محبت عمیقاً وابسته به معرفت است... و متعلق این معرفت خودِ خداست که سرچشمه محبت است (نویا، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

عین‌القضات، عشق را مذهبی مشترک میان خدا و انسان می‌شمارد و از «مذهب خدا» سخن می‌گوید. از نظر او میان عشق بزرگ که عشق خداست به بندگان، و عشق کوچک که عشق بندگان است به خداوند، پیوندی استوار برقرار است. از این‌رو انسانی که به معرفت و عشق خدا دست یابد، خود معشوقهٔ خدای خود می‌شود و می‌تواند خداوند را به معشوقگی خود سوگند دهد که: الهی به حق من، به جان من، به جمال من... (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۸۸-۸۷). عین‌القضات از تجربهٔ شخصی خود چنین گزارش می‌دهد:

«مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت گفتمی که «ای من، معشوق تو!» و در حال دیگر گفتمی که «ای تو، معشوق من!» (عین‌القضات همدانی: ۱۳۴۱: ۱۳۴).

همچنین عین‌القضات نظیر همین تجربه را از قول ابوالحسن خرقانی ذکر می‌کند که گفته‌است: «ای من، معشوقهٔ تو!» (۱۳۶۲: ۱/ ۹۳).

۵- نقش مهرورزی و شفقت انسانی در رابطهٔ خدا و انسان

به نظر می‌رسد نوع ویژه‌ای از رابطهٔ خدا و انسان وجود دارد که می‌توان آن را به تعبیر ساده، رابطهٔ انسان با انسان نامید. در این رابطه آدمی با انسان دیگری که خلیفه و جانشین خداست، بر پایهٔ احادیثی چون: «أَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالٌ اللهُ فَأَحَبُّهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ» (نک. فروزانفر، ۱۳۲۴: ۱۰، ۲۲، ۷۲) و تأیید مولوی که از پشه تا پیل را «عیال حضرت» و «شیرخواه» و «اطفال» خداوند تلقی می‌کند (۱۳۷۹: ۱/ ۹۲۷؛ ۲۲۹۵ و ۸۱/ ۳)، رودررو قرار می‌گیرد. این رابطه درحقیقت و در نگاهی کلی، شامل رابطهٔ انسان با تمامی مخلوقات و مصنوعات خدا می‌شود که در اینجا صرفاً بارزترین و برجسته‌ترین نمود آن، یعنی رابطهٔ انسان با انسان، در نظر گرفته شده‌است.^(۱۰)

چنین نگاهی به روابط انسانی در فرهنگ قرآنی و به‌خصوص جهان عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد و در ادبیات صوفیانه - و نیز دیگر انواع ادب - توصیه‌های بی‌شماری در باب مراعات موجودات به‌ظاهر ناچیزی چون مور «دانه‌کش» و سگ وجود دارد. نمونه‌های بسیار می‌توان یافت که از دستگیری عرفا از به‌ظاهر پست‌ترین مخلوقات خداوند سخن رفته‌است. «صوفی هر قدر که به خداوند عشق و محبت ورزد، به همان نسبت خدا را در مخلوق او می‌بیند، و با اعمال خیر به دستگیری آنان می‌شتابد. اعمال پارسایانه، بی‌عشق، به پیشیزی نمی‌آرزد» (نیکلسن، ۱۳۷۴: ۲۰۱).

از مجموع آیات و قصص قرآنی و عرفانی، این نتیجه را می‌توان به دست آورد که خداوند بندگان خویش را جانشین خود در زمین می‌گمارد و آدمی هر تعاملی که در زندگی روزمره با بندگان خداوند به جای آورد، در حقیقت معامله‌ای است با خدا. از این‌رو، برای برقراری ارتباط با خداوند می‌توان خدا را در بندگان و آفریدگان وی جستجو کرد و در مورد آنان پندار، گفتار و کرداری حاکی از مهر، عدالت و عشق داشت: خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ (نک. مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ۴۸۲ و فروزانفر، ۱۳۲۴: ۱۹۰). در همین موضوع ریتز به حکایاتی از عطار اشاره می‌کند که در آنها «خداوند به خاطر انسان، به شکل بنده درمی‌آید». وی در این حکایات به مضامین مشترک با/نجیل نیز پرداخته‌است (۱۳۸۸: ۲/ ۳۳۸).

به اعتقاد سعدی آن بی‌خرد «که با حق نکو بود و با خلق بد»، از عبادت خود بهره‌ای نمی‌برد (۱۳۷۲: ۲۰۶۸). عطار از قول بایزید یکی از نشانه‌های دوستی خدا با انسان را بهره‌مندی او از «شفقتی چون شفقت آفتاب» برمی‌شمارد (۱۳۷۵: ۱۱/ ۱۶۴). همچنین در حکایت ظریفی که عطار از قول شیخ ابوالحسن خرقانی در تذکرة الاولیاء (۲/ ۲۱۱-۲۱۰) نقل کرده، به دلیل اهمیت و ارزش خدمت به خلق - در مقایسه با خدمت به خداوند- از منظر عارفان اشاره رفته‌است:

نقل است که شیخ گفت دو برادر بودند و مادری، هر شب یک برادر بخدمت مادر مشغول شدی و یک برادر بخدمت خداوند ... آن شب بخدمت خداوند سر بر سجده نهاد در خواب شد دید که آوازی آمد که برادر ترا بیماریزدیم و ترا بذو بخشیدیم او گفت آخر من بخدمت خدای مشغول بودم و او بخدمت مادر مرا در کار او می‌کنید. گفتند زیرا که آنچه تو می‌کنی ما از آن بی‌نیازیم و لیکن مادرت از آن بی‌نیاز نیست که برادرت خدمت کند (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۲/ ۲۱۱-۲۱۰).

خرقانی در نورالعلوم (۱۲۰-۱۱۹) معامله آدمی با بندگان خدا را همسنگ تعامل انسان با خدا شمرده‌است. خدا بر دل خرقانی ندا می‌کند که همان‌گونه که من با تو معامله کرده‌ام، با بندگان من رفتار کن و خرقانی با عنایت به رحمت بی‌مانند خداوند، خود را از انجام این تکلیف سنگین ناتوان می‌یابد. خداوند او را راهنمایی می‌کند که در رفتن چنین راهی ناگزیر باید یک بار دیگر به لطف و رحمت چنین خدایی توسل جست:

شیخ گفت: خداوند، جل‌جلاله، بر دل من ندا کرد که «بنده من، مهمان مرا حق بگزار» ... و کس بُود که مرا دوست دارد، از دوستی من وی را آرزوی تو کند؛ و کس بُود که خود آمده بود تا با تو اندوه ورزد... پس خداوند تعالی مرا گفت که «هرچه بینی که من با تو کردم با خلق من آن کن»، گفتم «آهلی من با خلق تو آن نتوانم کرد». گفت «از من یاری خواه».

همین موضوع ضمن حکایتی در مثنوی آمده است: خداوند به حضرت موسی (ع) عتاب می‌کند که چرا هنگام رنجوری‌ام به عیادت من نیامدی؟ موسی که خدا را از هرگونه زیان و کاستی مبرا می‌داند، راز و رمز این معما را جویا می‌شود:

عقل گم شد این سخن را برگشا	...گفت یا رب نیست نقصانی ترا
گشت رنجور او منم نیکو بین	گفت آری بنده خاص گزین
هست رنجوریش رنجوری من	هست معذوریش معذوری من
تا نشیند در حضور اولیا	هر که خواهد همنشینی خدا

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۱۶۳-۲۱۵۶)

حکایت دیگر (همان: ۱۸۴-۱۸۰/۳) با موضوع «امر حق تعالی به موسی (ع) کی مرا به دهانی خوان که بدان دهان گناه نکرده‌ای»، بیانگر جایگاه محبت و دستگیری از بندگان خدا در خصوص ارتباط میان انسان و خداست.

۵-۱- عشق و غیرت الهی در قصص انبیا

پیش از پرداختن به نمونه‌هایی در این خصوص و شرح جایگاه عشق و غیرت خداوند نسبت به مخلوقات و بندگان خود، توجه به چند نکته ضروری به نظر می‌آید:

۱- توصیه به مهرورزی بندگان خدا، از سوی خدایی امر شده که سرچشمه عشق و رحمت است و همواره رحمت وی بر خشم و غضب او مقدم (مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ۳۲۰۵؛ ۵/ ۱۵۹۱؛ ۱۵۷۸؛ نیز نک. فروزانفر، ۱۳۲۴: ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۱ و ۱۶۳).

۲- لطف و رحمت خداوند تنها به پیامبران، اولیا و خاصان تعلق ندارد و از آنجا که همه مخلوقات روزی خوار خدایند، از لطف و رحمت الهی بهره و نصیب دارند:

حق تعالی منزّه است از خویش و از اقربا لم یتد ولم یولّد... ممکن نیست که بگویی آن کس را که به حق راه یافت او از من خویش‌تر و آشناتر بود ... پس قربت او میسر نشود الا به بندگی، او معطی علی‌الاطلاق است (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۷۱).

۳- رحمت و غیرت الهی کم‌ترین بی‌حرمتی را به بندگان خویش تاب نمی‌آورد.

۵-۱-۱- حضرت آدم (ع)

ماجرای «تعجب کردن آدم (ع) از ضلالت ابلیس و عجب آوردن» وی، از این منظر در مثنوی قابل تأمل است. در مثنوی هشدار و عتاب قهرآلود خداوند بر عجب و غرور

حضرت آدم نسبت به ابلیس و گمراهی و کفر وی، و یادآوری اسرار خفی و در پرده الهی و اشاره به «عمومیت اراده خداوند» (نک. گذشته، ۱۳۷۶: ۸۶-۷۱)، از جمله موضوعاتی است که در پی این ماجرا مولوی از زبان خداوند به آدم گوشزد می‌کند:

تو نمی‌دانی ز اسرار خفی	... بانگ برزد غیرت حق کای صفی
کوه را از بیخ و از بُن برکنند	پوستتین را بازگونه گر کند
صد بلیس نومسلمان آورد	پرده صد آدم آن دم بر درد
این‌چنین گستاخ نندیشم دگر	گفت آدم توبه کردم زین نظر

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۸۹۸-۳۸۹۳)

۵-۱-۲- حضرت محمد (ص)

شأن و منزلت حضرت رسول (ص) در قرآن بر کسی پوشیده نیست. از پیامبر خدا در قرآن با اوصافی چون «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷) و «رُؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه، ۱۲۸) یاد شده است. مولوی بر پایه احادیثی چون «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلاكَ» (نک. فروزانفر، ۱۳۲۴: ۱۷۲)، سر خلقت کائنات را وجود مقدس رسول خدا دانسته است (مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ۳۷۳۹-۳۷۳۷). از طرف دیگر، حضرت محمد (ص) در قرآن به دلیل مهر و شفقت نسبت به کافران، از جانب خداوند چون دوستی نازنین نوازش می‌شود: «شاید اگر به این سخن ایمان نیاورند، تو جان خود را از اندوه، در پیگیری (کارشان) تباه کنی» (کهف، ۶).

با وجود این، خداوند در قرآن مجید با پیامبر محبوب خویش به این دلیل که با پیرمردی درویش و نابینا کم‌التفاتی نموده و روی بر او ترش کرده و سر از او تافته است، عتاب می‌کند (عبس، ۱۰-۱؛ نیز نک. میبیدی، ۱۳۶۱: ۱۰/ ۳۹۰-۳۸۹؛ زمخشری، ۱۳۸۹: ۴/ ۸۶۶-۸۶۵؛ سوره بقره، ۱۳۸۱: ۴/ ۲۷۶۶؛ فخر رازی، بی تا: ۱۶/ ۵۴). به همین ترتیب خداوند در سوره ضحی (۹-۱۰) پیامبر را از خوارداشتن و راندن گدای سائل و یتیم بر حذر داشته است: «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (نک. زمخشری، ۴/ ۹۵۹-۹۵۸؛ طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶/ ۱۱۴۸؛ سوره بقره، ۱۳۸۱: ۴/ ۲۸۳۱؛ فخر رازی بی تا: ۱۶/ ۲۲۰-۲۱۹).^(۱۱)

۵-۱-۳- حضرت موسی (ع)

شأن و منزلت حضرت موسی، کلیم‌الله، خصوصاً از منظر هم‌سخنی با خداوند از دیدگاه قرآن، بی‌ظنیر و یگانه معرفی شده است. او بنا به روایاتی (نک. فروزانفر، ۱۳۳۳: ۲۱۵) به دلیل

شفقت و عطاوت نسبت به بره‌ای سرگردان و گریزان از گله، از جانب خداوند به پیامبری مبعوث می‌گردد (نک. مولوی، ۱۳۷۹: ۶/۳۲۹۵-۳۲۸۱). با این حال در مثنوی، سرزنش و عتاب حضرت موسی نسبت به چوپانی که خداوند را بی‌رعایت آداب و ترتیب، نابخردانه اما عاشقانه می‌خواند، موجب عتاب حق تعالی به وی می‌شود:

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را از ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی یا خود از بهر بریدن آمدی؟
(همان: ۱۳۷۹: ۲/۱۷۵۱-۱۷۵۰)

در پایان این بخش، داستانی شگفت و عبرت‌آموز را از مقالات شمس مرور می‌کنیم. این حکایت افزون بر اینکه بیانگر حضور خداوند در زندگی روزمره است، تأکید دارد که آدمی هر معامله‌ای با بندگان خدا صورت دهد، درحقیقت در تعامل با خداوند است: موسی بر سر سفره‌ای که برای مهمانی خداوند می‌گسترده، آب نمی‌یابد، از این‌رو به درویش گرسنه‌ای که ظاهراً به‌طور اتفاقی - اما بنا بر حکمت و نشانه الهی - در صحنه حضور می‌یابد، در ازای آوردن کوزه آب، نان می‌دهد. اما روز دیر می‌شود و از حضور خداوند در این میهمانی خبری نیست... پاسخ عتاب‌آلود و رمزآمیز خداوند، موسی را از سر ماجرا آگاه می‌سازد:

اقرض‌الله، آخرخدا را چه حاجت باشد؟ یا موسی جعتُ فلم تطعمنی... عاقبت [خدا] گفت: سخت گرسنه‌ام، مناظره رها کن، رو طعامها بساز که فردا می‌آیم. طعامها بساخت؛ از پگه نظر کرد همه چیزها حاضر بود، الا آب کم بود. آن درویش در رسید که شیء الله نان بده. موسی گفت: نیک آمدی؛ و دو سبو در دست او داد که آب بیار. گفت: هزار خدمت کنم، آب آورد. موسی نان به دست او داد... روز دیر شد و موسی منتظر؛ طعام را تفرقه کرد میان همسایگان. درین مشکل مانده که سر این چه بود؟ مگر سر این همین بود که توسعه رود برین جماعت! یا همین تعبدا! که آنچه گفت کردم؟ تا زمان انبساط آمد؛ سؤال کرد که وعده فرمودی و نیامدی؟ گفت: آمدم، اما تو ما را نانی کی دهی، تا دو سبو آب نفرمایی آوردن! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۳-۱۰۲).

۵-۲- نگاهی به ادیان دیگر

رابطه محبت و شفقت به هم‌نوعان با ایمان و نزدیکی با خدا، در ادیان دیگر نیز چشمگیر است (نک. استیس، ۱۳۵۸: ۳۳۶-۳۵۵؛ بوهر، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۵) پولس قدیس، ایمان، امید و محبت را در یک گروه جای داد و آنها را شالوده‌های حیات مسیحیانه قلمداد کرد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۵۷).

آیاتی از/تجیل متی (باب ۳۵، ۴۰-۲۵؛ نک. ریتز، ۱۳۸۸: ۳۳۹-۳۳۸) را که با موضوع حکایت‌های یادشده مشابهت‌هایی دارد، از نظر می‌گذرانیم:

(مسیح می‌گوید) زیرا که من گرسنه بودم طعامم دادید و تشنه بودم سیرابم نمودید و بی‌کس بودم پناهم دادید (۳۶) و برهنه بودم مرا پوشانیدید و رنجور بودم عیادت‌م نمودید و در زندان بودم نزد من آمدید (۳۷) آنگاه آن عادلان او را در جواب خواهند گفت خداوند کی گرسنه‌ات دیدیم و طعامت دادیم یا تشنه و سیراب‌ت نمودیم (۳۸) و کی تو را بی‌کس دیدیم و پناه دادیم یا عریان بودی و پوشانیدیم (۳۹) یا کی تو را مریض و محبوس دیدیم و نزد تو (برای عیادت) آمدمیم. (۴۰) پس مَلِک (مسیح) آن‌ها را جواب خواهد گفت که به‌درستی که به شما می‌گویم که هرچه با یکی از کوچک‌ترین این برادران من به عمل آوردید آن را به من کردید (۴۱)^(۱۲)

از دیدگاه بوبر نیز رابطه خدا و انسان یک رابطه استثنایی است که تمام رابطه‌های دیگر را در بر می‌گیرد. بوبر رابطه با خدای واقعی را از رابطه انسان با انسان جدایی‌ناپذیر می‌داند:

بلی. رابطه انسان با انسان، وقتی که خطاب صادقانه‌ای، جواب صادقانه‌ای دریافت می‌کند، نمودار دقیقی است برای رابطه انسان با خدا؛ فقط آن‌که در جوابگویی‌های خدا، تمام جهان هم، به زبان می‌آید (همان، ۱۷۳؛ همچنین نک. ۱۳ و ۲۱۶).

۶- نتیجه‌گیری

۱- دوسویه بودن روابط میان خدا و انسان در قرآن تأیید شده و متون عرفانی و خداشناسی حاوی موضوعاتی چون صلوة (نیایش)، اذان گفتن، احتیاج و نیاز خداست که لزوم روابط دوسویه و ظرافت و ماهیت رازناک رابطه خداوند و انسان را می‌نمایاند و بیانگر جستجوی دوجانبه خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر است.

۲- اگر بر پایه ساخت اساسی جهان‌بینی قرآنی (نظر ایزوتسو) دو گونه اساسی رابطه میان خدا و انسان را به ارتباط زبانی و غیرزبانی تقسیم کنیم، در هر دو حالت آغازگری رابطه از سوی خداوند است و از طرف انسان این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عمل خداوند، جنبه عکس‌العمل یا پاسخ می‌یابد.

نگاه اشعری مولوی به جهان هستی و عمومیت اراده خداوند و تقدم اراده الهی بر اراده آدمی سبب می‌شود که مولوی درنهایت نه‌تنها اجابت، بلکه دعای انسان را نیز از جانب خداوند بداند.

ضرورت آغازگری ارتباط از جانب خداوند در ادیان آسمانی، لزوم مبادرت بر آغاز سخن از جانب خداوند و ایجاد فضای امن و عاری از هراس و نومیدی برای پاسخ‌گویی انسان و حتی القای جواب در شرایطی که دو تراز وجودی متفاوت در گفتگو روبه‌روی هم قرار می‌گیرند، موضوع دیگری است که توجه بدان در این رابطه اهمیت می‌یابد.

۳- در قرآن و متون عرفانی محبت و شوق متقابل خداوند و بندگان، خاستگاه الهی عشق، و تقدّم و اصالت ذاتی عشق خدا نسبت به انسان و کائنات تأیید می‌شود. این نکته کلیدی و بنیادی در اندیشه عارفان که «هر که عاشق دیدی‌اش معشوق دان» و تعمیم آن به رابطه خدا و انسان، و مواردی چون تفسیر امر نادر انشاءالله گفتن معشوق (خداوند) برای بندگان محبوب خود و سوگند دادن خدا به معشوقگی خود، از جمله موضوعاتی است که جایگاه عشق میان انسان و خداوند را نشان می‌دهد.

۴- شفقت و مهرورزی با مخلوقات خداوند - به خصوص در روابط انسان‌ها- به برقراری رابطه با خداوند منجر می‌گردد. با بررسی ادبیات عرفانی و اخلاقی، به شیوه ظریفی از برقراری رابطه با خداوند به صورت جستجوی خداوند در میان بندگان و آفریدگان او و معامله با بندگان و مخلوقات خدا به‌عنوان اطفال و عیال خداوند پی می‌بریم. چنین روابطی جهت برقراری ارتباط با خداوند و اجابت دعا، بخشایش و رحمت الهی و پرهیز و مصونیت از قهر و غضب الهی قابل توجه است. بنابراین به اعتقاد سعدی، آن بی‌خرد «که با حق نکو بود و با خلق بد»، از عبادت خود طرفی نمی‌بندد.

پی‌نوشت

- ۱- در سراسر مقاله، ارجاعات مثنوی و شروح آن با شماره جلد و بیت، و کلیات شمس با شماره جلد و شماره غزل مشخص شده‌است.
- ۲- بوبر (۱۳۷۸: ۱۳۹-۱۳۸) نیز از ماهیت «دوقطبی» رابطه انسان با خدا که «مشمتمل بر ترکیبات یگانه‌ای از احساسات متضاد» است و نیز از تجربه هم‌زمان این دو قطب متضاد سخن رانده‌است.
- ۳- برای آگاهی از تفسیر این غزل، نک. پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۲۰۴-۲۰۳.
- ۴- آسمان‌ها و زمین یک سیب دان / کز درخت قدرت حق شد عیان (۱۳۷۹: ۴/ ۱۸۶۹).
- ۵- برای دریافت شواهد بیشتر، نک. همان: ۲/ ۶۹۳-۶۹۱؛ ۳/ ۲۳۳۲-۲۳۳۱؛ ۵/ ۴۱۶۳-۴۱۶۲؛ ۶/ ۲۳۲۰-۲۳۱۹؛ ۳/ ۱۹۵۲؛ ۵/ ۳۰۷-۳۰۹؛ ۵/ ۴۲۱۶-۴۲۱۵.

۶- البته تفسیر عارفان از قرب و بُعد خداوند با جهان هستی انسان و آدمی متفاوت است: «ای درویش! خدا از بعضی دور و بعضی نزدیک نیست، خدای با همه است، اعلیٰ علیین و اسفل سافلین عالم در قرب و بعد برابند؛ قرب و بعد نسبت به علم و جهل ما گفته‌اند» (نسفی، ۱۳۵۰: ۳۸۴).

۷- نیز قس: «(شیخ ابوالحسن خرقانی): گفت اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ را بعض شنیدند که نه من خذالم و بعض شنیدند که نه من دوست شمالم و بعض جنان شنیدند که نه همه منم؟» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۲/ ۲۳۱):

۸- تعبیری نظیر صلات خدا و دعای خدا که در بخش دوسویه بودن رابطه خدا و انسان بدان‌ها اشاره شد، در همین رابطه شایسته تأمل است.

۹- همچنین تأکید مولوی بر نهایت سلوک واصل و محمول گشتن وی (در برابر حامل بودن) «به تصرف حق و غلبه حقیقت»، در این ارتباط درخور توجه است. همچنان‌که فروزانفر اشاره می‌کند، نظیر این تعبیر را ابوالقاسم قشیری از قول ابوعلی دقاق روایت کرده‌است (مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۹۳۷-۹۳۴؛ ۱/ ۱۰۷۶-۱۰۷۳ و فروزانفر، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۷۱-۳۷۰).

۱۰- اگر بخواهیم این رابطه را درون تقسیم‌بندی ایزوتسو بگنجانیم، می‌توانیم آن را نوعی عبادت در نظر آوریم. عبادتی که برپایه عشق و شفقت به مخلوقات خداوند و دستگیری از «اطفال» و «عیال» خداوند صورت می‌پذیرد:

طریقت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلخ نیست
(سعدی، ۱۳۷۲: ۵۴۳)

۱۱- برای دیدگاه‌های دیگر، نک. طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰/ ۵۰۱-۴۹۸.

۱۲- «محبت و ایمان گرچه دو چیزند، اما از هم انفکاک‌ناپذیرند... محبت به هم‌نوع و محبت به خدا نیز گرچه دو چیزند، اما از هم انفکاک‌ناپذیرند. هرکس که بتواند حرکتی ناشی از شفقت بی‌شائبه نسبت به شخصی رنجیده بکند (که به هر رو چیز بسیار نادری است)، شاید تلویحاً، اما با این‌همه همواره واقعاً، واجد عشق به خدا و ایمان است. مسیح همه کسانی را که به او می‌گویند "ای عیسی مسیح، ای عیسی مسیح" نجات نمی‌دهد، اما همه کسانی را که به حکم قلبی پاک، قطعه‌نانی به گرسنه‌ای می‌دهند، بی‌آنکه حتی سر سوزنی در فکر مسیح باشند، نجات می‌دهد و هنگامی که مسیح آنان را سپاس می‌گوید، پاسخ می‌دهند: ای عیسی مسیح، کی ما به تو غذا دادیم؟» (راسخی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- عهد جدید (۱۸۴۶)، ترجمه هانری مارتین، لندن: بریتیش و فرن بیبل سیتی.
- عهد عتیق (۱۸۵۶م)، ترجمه ولیم گِلن، لندن: بریتیش و فرن بیبل سیتی.
- آبراهموف، بنیامین (۱۳۸۸)، عشق الاهی در عرفان اسلامی، *تعالیم غزالی و دباغ*، ترجمه حمیرا ارسنجانی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷)، *روزبها ن بقلی: عرفان و شطح اولیاء در تصوف اسلامی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- استیس، و. ت (۱۳۵۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۴)، *خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بهاء‌ولد، محمدین حسین خطیبی بلخی (۱۳۳۳)، *معارف*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: وزارت فرهنگ.
- بوهر، مارتین (۱۳۷۸)، *من و تو*، ترجمه خسرو ریگی، تهران: جیحون.
- _____ (۱۳۸۰)، *کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه*، با مقدمه رابرت ام. سلترز، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: فرزانه روز.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۳)، «مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی و مقایسه زبان و شیوه بیان آنان»، *مجله معارف*، شماره ۲، صص ۲۴-۳.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*، تهران: سخن.
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران: طرح نو.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ: غزلیات*، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۷)، «ابن عربی»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۴، صص ۲۸۴-۲۲۶.
- دقیقیان، شیرین‌دخت (۱۳۷۸)، *نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران: ویدا.

- دیباچی، سید محمدعلی (۱۳۸۴)، «خدا در آرزوی انسان (رویکرد روان‌شناختی در اثبات وجود خدا)»، *فصل‌نامه‌اندیشه دینی*، شیراز: پیاپی ۱۶، صص ۲۸-۱.
- راسخی، فروزان (۱۳۸۱)، *حاشیه بر نامه به یک کشیش*، با مقدمه و ویرایش مصطفی ملکیان، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- ریتر، هلموت (۱۳۸۸)، *دریای جان: سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: الهدی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۴)، *میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی*، تهران: نی.
- زمخشری، محمدبن عمر بن محمد (۱۳۸۹)، *تفسیر کشف*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: ققنوس.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۲)، *بوستان سعدی: سعدی‌نامه*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۶۶)، *کلیات سعدی (غزلیات)*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- سورآبادی، عتیق نیشابوری ابوبکر (۱۳۸۱)، *تفسیر سورآبادی (تفسیر التفاسیر)*، به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، مجله چهارم، تهران: فرهنگ نشر نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمدبن علی (۱۳۶۹)، *مقالات شمس*، با تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، ویرایش علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۵)، *شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری رجا و امیرکبیر.
- الطبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۸۰)، *تفسیر مجمع‌البیان*، ترجمه آیات و تحقیق و نگارش: حجت‌الاسلام علی کرمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵)، *تذکرة الاولیاء*، به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن: بریل.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: زوار.

الفخر الرازی، *تفسیر الکبیر* (بی تا)، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۲۴)، *احادیث مثنوی*، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۳۳)، *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: علمی و فرهنگی.

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

گذشته، ناصر (۱۳۷۶)، «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مسأله

عمومیت اراده خداوند و کسب»، مقالات و بررسی‌ها، تهران: دفتر ۶۲، صص ۸۶-۷۱.

گلچین، میترا (۱۳۸۱)، «نگرش بهاء‌ولد به رابطه ذهن و زبان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم*

انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۳۴، شماره ۳ و ۴ (شماره مسلسل ۱۳۴-۱۳۵)، صص

۲۰۵-۱۸۵.

مایر، فریتس (۱۳۸۲)، *بهاء‌ولد (والد مولانا جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او*،

ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: سروش.

مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴)، *خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آرا و گزیده آثار فارسی*

عین‌القضاة همدانی، تهران: نی.

محمدبن منور (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات

محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، *راهی به راهی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: مؤسسه

نگاه معاصر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۳)، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، با تصحیحات و حواشی

بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۶۹)، *فیه مافیة، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر*، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، تهران: ثالث و

همای.

مبیدی، احمدبن محمد (ابوالفضل رشیدالدین) (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به سعی و

اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.

- نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۰)، *کتاب الانسان الکامل*، به تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- نورالعلوم [مؤلف ناشناخته] (۱۳۷۸)، *بخشی از کتاب شیخ ابوالحسن خرقانی: زندگی، احوال و اقوال*، ترجمه ع. روح‌بخشان، تهران: مرکز.
- نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسن، رینولد الین (۱۳۷۲)، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، ویرایش و تعلیقات علی نقوی‌زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- _____ (۱۳۷۴)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- وی، سیمون (۱۳۸۱)، *نامه به یک کشیش*، ترجمه فروزان راسخی، با مقدمه و ویرایش مصطفی ملکیان، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.