

معنا، حضور و خدای زنده

در جست‌وجوی تفسیر «المعنی هو الله»

۷۵-۹۳

چکیده: در مقالات شمس تبریزی، در دو جا از دو تحریر مختلف، عبارتی کوتاه هست که در آن «معنا» همان «خدا» دانسته شده است. همین عبارت را مولوی نیز در مثنوی معنوی از قول «شیخ دین» آورده است و مضمون آن نیز بارها در معارف بهاء ولد تکرار شده است. در مقاله حاضر، نویسنده پس از مرور پیشینه تحقیق‌ها و تفسیرها درباره گوینده آن عبارت و معنای آن، با طرح و شرح بخش‌هایی از نوشته‌های مستملی در شرح تعریف، هجویری در کشف المحجوب و ناصر خسرو در زادالمسافر از یک سو و نیم‌نگاهی به نظریه‌ها و مفهوم‌پردازی‌های دریدا، آلستون و ویتگنشتاین از سوی دیگر، کوشیده است زمینه تفسیری دقیق‌تر از عبارت «المعنی هو الله» را فراهم آورد. چنان‌که در مقاله حاضر شرح داده شده، عبارت مذکور مبتنی بر یک تلقی از مفاهیم دلالت و معناست و بهاء ولد، شمس و مولانا مخاطبان‌شان را به «حضور» خدا در جهان هستی توجه می‌دهند.

مقاله حاضر تحریر مفصل و مستند گفتار نویسنده در سلسله «درس گفتارهایی درباره شمس تبریزی» است.

کلیدواژه‌ها: معنا، خدا، حضور، نشانه، دلالت، بهاء ولد، شمس تبریزی، مولوی.

تهران، مرکز فرهنگی شهر کتاب، ۲۰ بهمن ۱۳۹۸

Meaning, Presence, and Living God In Search of the Interpretation of “ Meaning is God”

Seyed Mohammad Emadi Haeri

Abstract: In Shams Tabrizi’s articles, in two places from two different parts, there is a short phrase in which “meaning” is known as “God”. The same phrase has been quoted by Rūmī in the Mathnawī Ma’ nawī from the words of “Sheikh Dīn” and its theme has been repeated many times in the teachings of “Bahā Walad”. In the present article, the author, after reviewing the history of researches and interpretations about the creator of that phrase and its meaning, has attempted to provide a more accurate interpretation of the phrase “Meaning is God.” by commenting on parts of Mustamili’s explanation in Sharh-e Ta’aruf, the comments of Hujwīrī in Kashful Mahjūb and Nāser Khusru’s opinions in Zādulmusāfur, on the one hand, and by viewing the theories expressed by Alston and Wittgenstein, on the other hand. As described in the present article, the phrase is based on a special view about the concepts of signification and meaning, and “Bahā Walad”, Shams, and Rūmī want to express the “presence” of God in the universe by applying that phrase.

Keywords: meaning, God, presence, sign, signification, Bahā Wald Shams Tabrizī, Rūmī.

المعنى، الحضور والإله الحيّ
بحسب تفسير (المعنى هو الله)
السيد محمد عمادي حائري

الخلاصة: هناك عبارة قصيرة وردت في موضعين من تحريرين مختلفين من مقالات شمس التبريزي فُتسرت فيها كلمة (المعنى) بمعنى (الله). وقد أورد المولوي في مثنوي معنوي نفس هذه العبارة من قول (شيخ الدين)، وتكرر مضمونها أيضاً مرّات عديدة في معارف بهاء ولد.

وفي المقال الحالي وبعد استعراض خلفيّة التحقيقات والتفاسير حول قائل هذه العبارة ومعناها، ومن خلال تقديم وشرح مقاطع من كتابات المستملي في شرح تعرّف، والهجويري في كشف المحجوب، وناصر خسرو في زاد المسافر من جهة، ومن جهة أخرى إلقاء نظرة خاطفة على نظريّات ومفاهيم دريدا وألستون وويتغنشتاين؛ يبذل الكاتب جهده في تهيئة أرضيّة تفسيريّة أكثر دقّة لتفسير عبارة (المعنى هو الله).

وكما تمّ شرحه في المقال الحالي فالعبارة المذكورة تستند إلى فهم معيّن لمفهومي الدلالة والمعنى، وإنّ بهاء ولد ومولانا يلفتون أنظار مخاطبيهم إلى (حضور) الله في عالم الوجود.

المفردات الأساسيّة: المعنى، الله، الحضور، العلامة، الدلالة، بهاء ولد، شمس تبريزي، مولوي.

۱. «المعنی هو الله»: عبارتی از شمس یا بهاء ولد؟

در مقالات شمس تبریزی (م.ح. ۶۴۵ق)، در دو جا از دو تحریر مختلف، شمس عبارتی کوتاه را به عربی بر زبان می‌آورد که مطابق آن «معنا» همانا «خدا» است: «المعنی هو الله». در یک جا، و مطابق یک تحریر از مقالات، شمس می‌گوید:

وصل توبس عزیز آمد. افسوس که عمر وفا نمی‌کند. جهان پُر زرمی باید تا نثار کنم تو را. خدای زنده داریم، تا چه کنیم خدای مرده را. «المعنی هو الله» همان معنی است که گفتیم. عهد خدا فاسد نشود؛ الا او فاسد شود فاسد باشد.^۱

در جایی دیگر، و در تحریری دیگر از مقالات، آمده است:

شیخ محمد^۲ تسلیم کرد، بحث نکرد. اگر بحث می‌کرد فایده بیش می‌بود. مرا بایست بود که او بحث کند. گفتیم: «المعنی هو الله». گفت: آری. صحابه را اگر بحث کردند با ع م [= پیغمبر علیه السلام]^۳ فایده بیش بود.^۴

مولوی (م. ۶۷۲ق) نیز از زبان «شیخ دین» همین عبارت را عیناً در مثنوی نقل می‌کند:

گفت «المعنی هو الله» شیخ دین بحر معنی های رب العالمین^۵

شارحان مثنوی در اینکه منظور از «شیخ دین» کیست قرن‌ها اختلاف داشتند و حدس‌ها و احتمال‌های گوناگونی را درباره هویت «شیخ دین» طرح کرده بودند (از محی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی گرفته تا ابن عباس و جنید و ابوالحسن خرقانی)؛^۶ تا اینکه عبدالباقی گولپینارلی، مولوی شناس معاصر ترک، عبارت مذکور را در نسخه‌های خطی مقالات شمس یافت و برخلاف همه حدس‌ها و احتمال‌های پیشین، منظور مولوی را از «شیخ دین» شمس تبریزی دانست.^۷

۱. شمس تبریزی، ج ۲، ص ۶۷.

۲. درباره اینکه منظور شمس از «شیخ محمد» در مقالات چه کسی است و اینکه دست کم در بعضی کاربردها منظور از او باید محی‌الدین ابن عربی باشد، نک: موحد، «پیشگفتار مصحح»، ج ۱، ص ۶۲؛ همو، شمس تبریزی، ص ۱۰۵، ۱۰۱۰؛ همو، «دیباچه»، ص ۸۱۸.

۳. در نسخه‌های مقالات شمس، «ع م» نشانه اختصاری «پیغمبر علیه السلام»، «رسول علیه السلام» یا تعبیری مشابه اینهاست (نک: موحد، «پیشگفتار مصحح»، ج ۱، ص ۴۵، ۶۲؛ همو، شمس تبریزی، ص ۱۰۱).

۴. نک: گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص ۱۰۰ و پانوشت ۴ همان‌جا. گولپینارلی این قطعه را از نسخه موزه قونیه مقالات شمس نقل کرده است. این قطعه دست کم در نسخه فاتح از مقالات شمس وجود ندارد و متأسفانه در متن ویراسته موحد از مقالات شمس نیز تا جایی که من جست‌وجو کرده‌ام، درج نشده است. برای توصیفی از نسخه موزه قونیه، که گولپینارلی قطعه مذکور را از آن نقل کرده است، نک: موحد، «پیشگفتار مصحح»، ج ۱، ص ۴۴، ۴۳.

۵. مولوی بلخی، چاپ موحد، ج ۱، ص ۲۱۸ (دفتر اول، بیت (۳۳۴۹)).

۶. برای گزارشی از این اختلاف‌ها و حدس‌ها و احتمال‌ها، نک: گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص ۱۰۱، پانوشت ۱؛ زرین‌کوب، سز فی، ج ۱، ص ۴۸۲، ۴۸۱؛ موحد، «پیشگفتار مصحح»، ج ۱، ص ۳۵، ۳۴؛ همو، «تعلیقات و توضیحات»، ج ۲، ص ۳۰۹، ۳۰۸.

۷. نک: گولپینارلی، نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۴۳۶؛ همو، مولانا جلال‌الدین، ص ۱۰۱، پانوشت ۱.

با توجه به شواهدی که گولپینارلی در نسخه‌های مقالات یافته بود، محققان بعدی - همچون محمدعلی موحد^۸ و سید جعفر شهیدی^۹ - به دیده قبول به نظر گولپینارلی نگریستند و آن را تأیید کردند. اما، در این میان، عبدالحسین زرین کوب نظر گولپینارلی را نپذیرفت و با تتبع در مضامین معارف بهاء ولد (پدر مولانا) از سوئی و تأکید بر قلندر مآبی شمس تبریزی از سوی دیگر. احتمال داد که منظور مولانا از «شیخ دین» شاید پدرش بهاء ولد بوده باشد. زرین کوب، به هنگام بحث از گوینده عبارت یاد شده و با اشرافی هوشمندانه بر مجموعه سخنان بهاء ولد، می نویسد: «گه‌گاه احتمال‌های دیگر هم به خاطر می‌آید که برخی از آنها نیز خالی از قوت به نظر نمی‌رسد. از جمله اینکه ممکن است مراد از «شیخ دین» در این تعبیر بهاء ولد باشد که در تعدادی از فصول معارف او مضمون‌هایی که مفهوم «المعنی هو الله» یا لوازم آن را القاء نماید هست»^{۱۰}.

زرین کوب به عنوان شواهد احتمال خود به شش قطعه از متن معارف بهاء ولد ارجاع می‌دهد؛^{۱۱} از جمله بخش‌هایی از قطعه زیر:

صفات الله. از رحمت و قدرت و علم و جمال و پاکی و ارادت و غیرها. به صفات محدثات نماند... پس در وقت «سبحانک» گفتن باید که بجز از وجه الله نیندیشم تا الله را ببینم و به مشاهده الله مشغول شوم... چون به معنی رسیدم ایمن شدم؛ یعنی به معنی چون رسیدم به الله رسیدم و مراد خود یافتم... نه رنگ الله را توان دیدن و نه بوی محبت او را توان نهفتن.^{۱۲}

به گفته زرین کوب، «با توجه به تکریم و اعتقاد فوق‌العاده‌ای که مولانا و مریدانش در حق بهاء ولد داشته‌اند، اگر گوینده در نزد این مریدان، که خود وی [= مولانا] بر حسب روایت. معارف والد را گه‌گاه برای آنها شرح و تفسیر می‌کرده است، از وی به «شیخ دین» تعبیر نموده باشد و به آنچه در ضمن تفسیر وی از آن گونه اقوال والدش در ذهن مخاطبان خاص مثنوی معهود بوده است اشارت کرده باشد، غرابتی ندارد»^{۱۳}. از سوی دیگر نیز، زرین کوب یادآور می‌شود که هر چند «در مقالات شمس هم عبارت «المعنی هو الله» هست، اما اشارت بدان در دو موضع آن کتاب طوری است که نظر به توجیه و تفسیر

۸. نک: موحد، «پیشگفتار مصحح»، ج ۱، ص ۳۵؛ همو، «تعلیقات و توضیحات»، ج ۲، ص ۳۰۹؛ همو، باغ سبز، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۹. نک: شهیدی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۱۰. زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۴۸۱. جالب است که شهیدی. با دستیاران او. به مطالب زرین کوب درباره گوینده آن عبارت ارجاع داده‌اند (نک: شهیدی، ج ۴، ص ۱۰۷)، اما به احتمالی که وی درباره انتساب عبارت «المعنی هو الله» به بهاء ولد داده توجیهی نکرده‌اند.

۱۱. نک: زرین کوب، سزنی، ج ۲، ص ۸۵۲، پانویشت ۵۶.

۱۲. خطیبی بلخی، ج ۱، ص ۱۰. موحد هم، بعدها و با یادآوری دیگران، درباره سابقه مفهوم «المعنی هو الله» به همین قطعه از معارف بهاء ولد اشاره کرده است (نک: موحد، باغ سبز، ص ۲۵۴، پانویشت).

۱۳. زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۴۸۱. برای اشاراتی دیگر از زرین کوب درباره جایگاه معارف بهاء ولد در فهم ابیات مثنوی، نک: همو، جستجو در تصوف ایران، ص ۲۷۴، ۳۰۲.

قولی مشهور دارد،^{۱۴} نه آنکه «اصل عبارت تقریر خود شمس باشد». افزون بر اینها، زرین کوب به این نکته هم توجه می‌دهد که بعید است «مولانا از شمس تبریزی به عنوان «شیخ دین» تعبیر کرده باشد»، زیرا «با آنچه از اطوار قلندری و ملامتی شمس منقول است، این طرز تعبیر مناسب نمی‌نماید».^{۱۵} از همین رو، وی نتیجه می‌گیرد که قول «استاد عبدالباقی گلپینارلی، که مراد از «شیخ دین» را شمس تبریزی می‌خواند، ... قابل تأیید به نظر نمی‌آید».^{۱۶}

۲. شارحان مثنوی و تفسیر «المعنی هو الله»

معنای عبارت «المعنی هو الله» چیست؟ ترجمه فارسی این عبارت، با برگردان ضمیر فصل «هو». که برای افاده تأکید و اختصاص به کار رفته^{۱۷} به واژه عربی «فقط» یا واژه فارسی «تنها»، تقریباً به عین الفاظ با اصل عربی برابر است: «معنی فقط خداست».

گفتیم که مولوی عبارت «المعنی هو الله» را از قول «شیخ دین» در مثنوی آورده است. مولانا می‌گوید:

پیش معنی چیست صورت؟ بس زبون	چرخ را معنیش می‌دارد نگون
توقیاس از چرخ دولابی بگیر	گردشش از کیست؟ از عقل مُشیر
گردش این قالب همچون سپر	هست از روح مُسْتَرَّ ای پسر
گردش این باد از معنی اوست	همچو چرخ کآن اسپر آب جوست ...
همچنین این باد را یزدان ما	کرده بُد بر عباد همچون اژدها
باز هم آن باد را بر مؤمنان	کرده بُد صلح و مراعات و امان
گفت «المعنی هو الله» شیخ دین	بحر معنی‌های رب العالمین
جمله اطباق زمین و آسمان	همچو خاشاکی در آن بحر روان
حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب	هم ز آب آمد به وقت اضطراب
چون که ساکن خواهدش کرد از مرا	سوی ساحل افکند خاشاک را

۱۴. همو، سزنی، ج ۲، ص ۸۵۲، پانوش ۵۵.

۱۵. همان‌جا. برسخن زرین کوب این نکته را هم باید افزود که مولوی در هیچ جای دیگر از شمس با تعبیر «شیخ دین» یاد نکرده است؛ افزون بر اینکه اگر مقصود او از گوینده این عبارت «شمس» می‌بود، به آسانی می‌توانست تعبیر «شمس دین» را به جای «شیخ دین» در همین مصراع به کاربرد.

۱۶. همان‌جا.

۱۷. در این باره، نک: ابن هشام، ج ۲، ص ۴۹۶.

چون کشد از ساحلش در موج‌گاه | آن کند با او که صرصر با گیاه^{۱۸}

بر پایه ابیاتی که مولوی پیش و پس از نقل عبارت «المعنی هو الله» آورده و البته در فهم معنای آن راهگشاست، شارحان مثنوی در تفسیر آن عبارت کمابیش اتفاق نظر دارند؛ گویانکه تفسیر آن را غالباً به اجمال و اختصار برگزار کرده‌اند.

از شارحان قدیم، کمال‌الدین خوارزمی (م. ۸۳۹ق) عبارت یادشده را این‌گونه تفسیر کرده است که «حرکات و سکانات جمیع موجودات از تجلیات اسما و صفات جناب کبریاست».^{۱۹} شاه داعی شیرازی (م. ۸۷۰ق) آن بیت مولانا را با این عبارت شرح کرده است که «معنی محیط [= بحر، دریا] جز عین الله نیست»^{۲۰} که همه صورت‌ها در تحت تصرف اوست».^{۲۱} آنقروی (م. ۱۰۴۱ق) نوشته است: «می‌توان گفت: چه مع‌الواسطه و چه بلاواسطه در این عالم صورت متجلی و متصرف و مقصود و معنی از اشیاء ظاهر همان الله است».^{۲۲} اکبرآبادی (قرن ۱۲ق)، لفظ «معنی» را در آن عبارت مقابل «صورت» دانسته و در یک جمله آن را چنین تعبیر کرده است که «حقی معنی صور عالم است».^{۲۳} ملا هادی سبزواری (م. ۱۲۸۹ق) نیز در شرح «المعنی هو الله» به ذکر دو بیت از خود بسنده کرده است که مصراع چهارم و پایانی آن دو بیت حاصل تفسیر او از آن عبارت است؛ آنجا که سبزواری خطاب به خدا می‌گوید: «أنت المعنی و کلنا الفاظ».^{۲۴}

در میان شارحان معاصر، فروزانفر بیت مولانا را به این معنا می‌داند که «اصل هر معنی که در جهان خارج است ذات حق و اسما و صفات پاک اوست و از این رو [مولانا] آن را «بحر معنی» می‌خواند»؛^{۲۵} و در جایی دیگر می‌گوید: «معنی» [یعنی] آنچه از لفظ مقصود است، ... هر چه مجرد باشد، خدا، در تعبیر مولانا: «گفت المعنی هو الله شیخ دین ...».^{۲۶} گولپینارلی در شرح عبارت «المعنی هو الله» می‌نویسد: «شمس با این جمله می‌گوید که در هر ذره کاینات و عالم هستی، قدرت خدا، حکمت

۱۸. مولوی بلخی، چاپ موحد، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۷ (دفتر اول، بیت ۳۳۴۰، ۳۳۴۳، ۳۳۴۷).

۱۹. خوارزمی، ج ۲، ص ۷۰۸-۷۰۷.

۲۰. از این تفسیر می‌توان دانست که شاه داعی «بحر» را در مصراع دوم بیت مولانا به صورت «بحر معنی‌های ...» قرائت می‌کرده است و نه «بحر معنی‌های ...»؛ یعنی این مصراع را وصف «شیخ دین» نمی‌دانسته است.

۲۱. شاه داعی شیرازی، ج ۱، ص ۳۷۴.

۲۲. آنقروی، ج ۳، ص ۱۲۱۸.

۲۳. اکبرآبادی، ج ۱، ص ۴۴۸. اکبرآبادی هر چند «معنی» را در آن عبارت مقابل «صورت» قرار می‌دهد (با استناد به مصراع «پیش صورت چیست معنی ...»)، به این نکته نیز اشاره می‌کند که «لفظ "معنی" ... اگر در مقابل "کلمات" و "الفاظ" باشد نیز درست است؛ چراکه موجودات نزد صوفیه کلمات‌اند؛ پس حق "معنی" آنها باشد» (همان‌جا). با توجه به آنکه «لفظ» در برابر «معنی» مفهومی همانند «صورت» دارد، به نظر می‌رسد که اساساً تفکیک میان دوگانه‌های «صورت. معنی» و «لفظ. معنی» ضرورتی ندارد.

۲۴. سبزواری، ج ۱، ص ۱۸۷.

۲۵. فروزانفر، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲۶. همو، ج ۲، ص ۴۳۶-۴۳۷.

او، صنع او و معنای خلقت او موجود است؛ و این نکته را بیان می‌کند که همه چیز به مثابه آینه‌ای از قدرت و حکمت اوست.^{۲۷} زرین کوب، در توصیف منش عرفانی مولانا و شمس، به همین عبارت اشاره می‌کند و می‌گوید: «کسی که به این سهولت از قنطره مجاز به کوی حقیقت راه می‌برد پیداست که در صورت خوب رویان هم اگر نظاره می‌کند چیزی جز جلوه معنی نمی‌بیند؛ و از آنجا که «المعنی هو الله» هم نقد حال او و شیخ اوست، ناچار در «صورت» ظاهر «معنی» باطن را می‌جوید.^{۲۸} شهیدی نیز عبارت «المعنی هو الله» را به اختصار تمام چنین تفسیر کرده است که «حقیقت خداست، هر چه هست خداست»؛^{۲۹} همچنان که در تفسیر آیات بعدی نوشته است: «حرکتی که در عالم طبیعت دیده می‌شود همه از دریای وجود حضرت حق جل و علاست و نسبت کل عالم به خدا چون نسبت خاشاک به دریاست. چون آب به تلاطم درآید، خاشاک به جنبش درافتد؛ و چون دریا آرام گیرد، خاشاک خاموش بر ساحل نشیند».^{۳۰} و بالأخره کریم زمانی در شرح آن عبارت به این جمله اکتفا کرده است که «شیخ دین ... گفت: معنی همان خداست».^{۳۱}

از جمع معاصران، محمدتقی جعفری و محمدعلی موحد هم با تفصیل بیشتری درباره عبارت «المعنی هو الله» سخن گفته‌اند و هم تفسیری نسبتاً نزدیک به هم و متفاوت از تفسیر دیگر شارحان به دست داده‌اند.

جعفری مصراع دوم بیت مولوی را به صورت «بحر معنی هاست رب العالمین» ضبط کرده (مطابق چاپ‌های قدیم مثنوی^{۳۲} و با اختلاف «معنی هاست» به جای «معنی‌های»^{۳۳}) و در تفسیر آن نوشته است: «رهبر دین گفته است که معنی خود خداوند است؛ آری، دریای معناها خداوند رب العالمین می‌باشد».^{۳۴} وی پیش از آن، و در شرح بیت «پیش صورت چیست ...»، بردوگانه ظاهر و باطن تأکید می‌کند و می‌نویسد:

از نظر جلال‌الدین عظمت پشت پرده جهان طبیعت - که ما به عنوان زیربنای جهان طبیعت یادآور شدیم - به حدی است که این روی جهان طبیعت در مقابل آن مانند کف‌های بی‌ارزش و ناتوان در مقابل دریایی بی‌کران می‌باشد... این حقایق مادی با این چشم‌گیری و عظمتی که از نمودهای خود به ما نشان می‌دهد، در مقابل آن جهان غیرمادی

۲۷. گولینارلی، نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۴۳۶.

۲۸. زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۵۰۸.

۲۹. شهیدی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۳۰. همو، ج ۴، ص ۱۰۸۱۰۷.

۳۱. زمانی، ج ۱، ص ۹۶۰.

۳۲. نک: مولوی بلخی، با حواشی همایی، ص ۸۸، سطر ۱.

۳۳. نک: جعفری، ج ۲، ص ۵۴۷.

۳۴. همو، ج ۲، ص ۵۵۴.

که موجودیتش اصیل تر از این جهان است چیزی نیست... این جهان به این عظمت... در مقابل دریای بی کران معنی مانند خس و خاشاکی است که در سطح آن دریا در حرکت است.^{۳۵}

جعفری در ادامه و در پاسخ به این پرسش که «این معنا چیست؟» که تمام حرکات جهان هستی از آن است، پس از ترجمه سخن شیخ دین به عبارت فارسی «معنی خود خداوند است»،^{۳۶} مطالبی آورده است که نشان می‌دهد وی همچنان مفهوم مورد نظر آن عبارت را دوگانه ظاهر و باطن یا طبیعت و ماوراء طبیعت می‌داند. جعفری نوشته است:

البته مقصود از این جمله [که معنی خود خداوند است] نیاستی [با این] اشتباه شود که جلال الدین تمام ماورای طبیعت را خدا می‌داند، زیرا... جلال الدین ماورای طبیعت را مورد تابش مستقیم اشعه خداوندی معرفی کرده است نه خود خداوند؛ و این تعبیر را که در بیت فوق می‌کند کنایه از شدت تقرب آن جهان، مخصوصاً معنا، به خداوند رب العالمین است.^{۳۷}

به نظر می‌رسد که تفسیر جعفری از ظاهر عبارت «المعنی هو الله» و سیاق ابیات پیشین مثنوی بسیار دور است. از همین روست که وی ناگزیر شده است ظاهر کلام «شیخ دین» را به نوعی تأویل و توجیه کند تا به تلقی یکسان‌انگاری خدا و ماوراء طبیعت نینجامد.

موحد نیز در گفتاری با عنوان «خدا و معنی»،^{۳۸} که به شرح عبارت «المعنی هو الله» اختصاص دارد، عبارت «المعنی هو الله» را بر اساس دوگانه عیان و نهان معنا می‌کند و آن را به معنای تحریض و ترغیب به «نقب انداختن در حصار عیان و روزنی جستن به سوی نهان» می‌داند و در این باره می‌گوید: «ریاضات و مجاهدات و شدایدی که سالکان طریقت بر خود واجب می‌شمارند و مناسک و تکالیفی که متقلدان شریعت خود را بدان ملتزم می‌دانند» همگی «کوشش‌هایی است برای نقب انداختن در حصار عیان و روزنی جستن به سوی نهان».^{۳۹} به گفته وی، در نگاه عارفانه «هر عیانی را نهانی است. ما آدمی زادگان تخته‌بند عالم عیانیم و عالم نهان عالم الله است»؛ و همین دوگانه «عیان و نهان» است که «در قرآن مجید با تعابیری چون ظاهر و باطن، ملک و ملکوت و شهادت و غیب یاد شده است» و

۳۵. همو، ج ۲، ص ۵۵۱۵۵.

۳۶. همو، ج ۲، ص ۵۵۴.

۳۷. همان‌جا.

۳۸. موحد، باغ سبز، ص ۲۵۴، ۲۳۱. این گفتار حاصل یک سخنرانی است که گوینده در سال ۱۳۷۷ ش، با اندکی پیش‌تر، در انجمن حکمت و فلسفه ایران ایراد شده است (نک: همان، ص ۱۰).

۳۹. همان، ص ۲۴۹.

«شاخص ترین و جوهری ترین وجه امتیاز جهان بینی دینی است».^{۴۰}

موحد نهایتاً عبارت «المعنی هو الله» را به خداشناسی تعبیر کرده و پیام آن را فرارفتن از صورت الفاظ و تأکید بر عمل و کوشش معنوی دانسته است:

اگر معنا همان خدا باشد، خداشناسی معادل با معناشناسی خواهد بود و توجه به خدا ... توجه به معنا و اندیشه درباره خدا اندیشه درباره معنا؛ پس الاهیات یعنی علم به امور معنوی، و بزرگداشت خدا و خضوع و تسلیم در برابر او، یعنی بزرگداشت معنویات و تسلیم و انقیاد در برابر آن.^{۴۱}

به نظر می رسد که تفسیر موحد از عبارت مذکور بسیار موسّع است و با سیاق ابیاتی که مولانا پیش و پس از ذکر آن عبارت آورده چندان همخوانی ندارد.

باری، شواهدی که از مستملی و هجویری و ناصر خسرو یاد خواهیم کرد و نیم نگاهی که به نظریه دریدا و مفهوم پردازی آلستون و سخن ویتگنشتاین خواهیم داشت، ضمن تأیید تفسیر بیشتر شارحان مثنوی، برزوایی پنهان عبارت «المعنی هو الله» پرتو تازه ای می افکند و زمینه تفسیری دقیق تر از عبارت مذکور را فراهم می آورد. چنان که خواهیم دید، آن عبارت مبتنی بر یک تلقی از مفاهیم دلالت و معناست و شمس و مولانا با استناد به عبارت یاد شده. مخاطبان نشان را به «حضور» خدا در جهان هستی توجه می دهند.

۳. مستملی: خلقت، صفت و خدای غایب

مستملی بخاری (م. ۴۳۴ق)، در شرحش بر کتاب التعرّف ابوبکر کلابادی (م. ۳۸۴ق)، صوفی صاحب نظر، به این نکته اشاره می کند که «دیدن خدای عزوجل. اندر چیزها طریق استدلال است از صنع به صانع، که همه صنع ها بر صانع گوا است و همه فعل ها بر فاعل دلیل است».^{۴۲} اما در نظر مستملی راه یافتن از صنع به صانع، یعنی از خلقت به خدا، مخصوص عوام است؛ و خواص از کلام به متکلم و از صفت به موصوف، یعنی از قرآن به خدا، راه می یابند. به عبارت مستملی، خواص خدا را «به کلام و صفات وی شناختند ... نه [به] خلق وی؛ از صفت به موصوف راه بردند و از اسم به مستملی راه بردند ... و قرآن کلام وی است و صفت وی».^{۴۳}

مستملی سپس از این مرحله نیز فراتر می رود و یادآور می شود که خلقت (= جهان طبیعت) و صفت

۴۰. همان، ص ۲۴۹۲۴۸.

۴۱. همان، ص ۲۳۷۲۳۶.

۴۲. مستملی بخاری، ربع دوم، ص ۷۵۳.

۴۳. همو، ربع دوم، ص ۷۶۱.

(= قرآن) هردو واسطه‌اند و خدا از این هردو غایب است: «فعل فاعل نیست، ... صفت لاهو و لاخیره است، ... ما را با غیبت طاق است.»^{۴۴} با این استدلال، مستملی راه معرفت «انبیا» را از راه معرفت «خواص» جدا می‌کند. به عبارت مستملی، خدا «عام را به خویشتن شناسا گردانید به خلق خود، و خاص را به کلام خود، و مرانبیا را به ذات خود».^{۴۵} به بیان دیگر، «عام از فعل به فاعل راه بردند و خاص از صفات به موصوف راه بردند و انبیا از ذات هم به ذات راه بردند. عام فعل ظاهر دیدند، چنگ به ظاهر زدند؛ خاص تأثیر صفات دیدند، چنگ به صفات زدند؛ خاص خاص صمدیت ذات دیدند، چنگ به سر ذات زدند».^{۴۶}

مطابق تقریر بالا، خدا نزد خاص الخاص حاضر است، پس ایشان از وساطت خلقت و صفت بی‌نیازند. خلقت و صفت، هردو نشانه‌اند و مخصوص غایبان؛ اما حاضران نیازی به نشانه ندارند. به گفته مستملی، «افعال ... چون یادگار دوست است، ... صفات چون تفکراندر جمال دوست است، ... چون دوست حاضرگشت غیبت از میانه برخاست، غایب شاهد گشت».^{۴۷} به تعبیر دیگر، «دلیل و آیات از بهر آن است تا به مدلول علیه رساند؛ چون مدلول علیه پیدا گشت ... به دلیل حاجت نماند، ... دلیل حجاب است میان وی و میان مدلول علیه».^{۴۸}

۴. عبارت مکتوب، عبارت جاری و ناتوانی از تحقیق معنا

علی بن عثمان هجویری (م.ح. ۴۷۰ ق)، نویسنده مشهور اهل تصوف، در کشف المحجوب و ضمن شرح احوال احمد بن ابی الحواری (م. ۲۳۰ ق)، حکایتی را نقل می‌کند بدین عبارت:

اندر ابتدا طلب علم کرد و به درجه ائمه رسید؛ آن‌گاه کتب خود برداشت و به دریا برد و گفت: ... «الإشتغال بالدلیل بعد الوصول محال»، پس از رسیدگی به مقصود مشغول بودن به دلیل محال باشد؛ که دلیل تا آن‌گاه بود که مرید اندر راه بود، چون پیشگاه پدید آمد درگاه و راه را چه قیمت باشد؟^{۴۹}

در تفسیر حکایت یادشده، هجویری دو احتمال را طرح می‌کند. بنابر احتمال نخست، «آن پیر بزرگ را اندر لفظ «وصول» مراد به وصل راه حق بوده است. از آنچه در کتب راه حق نیست که عبارات از آن

۴۴. همو، ربع دوم، ص ۷۶۴.

۴۵. همو، ربع دوم، ص ۷۶۰.

۴۶. همو، ربع دوم، ص ۷۶۴-۷۶۳.

۴۷. همو، ربع دوم، ص ۷۶۴.

۴۸. همو، ربع دوم، ص ۷۶۵.

۴۹. هجویری، ص ۱۸۱. همین مضمون را نزد مولوی نیز می‌توان دید. نک: مولوی بلخی، چاپ موحد، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۶۸ (دفتر سوم، بیت ۱۴۰۸-۱۴۲۱).

است؛^{۵۰} که چون طریق واضح شود عبارت منقطع گردد». ^{۵۱} احتمال دوم این است که «وی را کتب از او را و معاملات بازمی داشت و مشغول می گردانید؛ شغل از پیش خود برداشت و فراغت دل طلبید مر معنی را و به ترک عبارات بگفت».^{۵۲}

هجویری، در احتمال نخست، با ذکر این عبارت که «در کتب راه حق نیست که عبارات از آن است»، بر حیث نشانگی نوشتارها تأکید می کند؛ و با ذکر این عبارت که «چون طریق واضح شود عبارت منقطع گردد» به حذف «نشانه نوشتاری» به هنگام «حضور» توجه می دهد. این دو مضمون، بیان دیگری از مسئله اهمیت نوشتار در زمان «غیبت» است و از میان رفتن این اهمیت در دوران «حضور» (به تعبیر هجویری: «مشاهدت»). به تعبیر هجویری، «عبارت را چندان قوت بود که اندر غیبت مقصود بود؛ چون مشاهدت حاصل آمد عبارت متلاشی شود»^{۵۳} و «چون پیشگاه پدید آمد، درگاه و راه را چه قیمت باشد؟».^{۵۴} درست است که هجویری نیز قائل به اولویت معرفت شناختی «گفتار» بر «نوشتار» است، اما در نظر او کُمیت «گفتار» نیز «در صحّت معرفت» لنگ است؛ آنجا که می گوید: «چون در صحّت معرفت زفانها گنگ بود از عبارت، کتب اولی تر که ضایع بود».^{۵۵}

نکته ای که هجویری به آن اشاره می کند از یک منظر همان مضمون معروف صوفیان است که «معانی هرگز اندر حرف ناید».^{۵۶} اما از منظری دیگر وی به نکته ای مهم درباره دلالت گفتار و نوشتار به معنا اشاره می کند؛ آنجا که مقصود از «شستن کتاب» را «نفی عبارت... از تحقیق معنی» می داند^{۵۷} و از همانندی «نوشتار» و «گفتار» در «نشانه بودن» و غیبت داشتن از «معنا» سخن می گوید: «در کتاب عبارتی مکتوب است و بر زبان عبارتی جاری؛ و عبارتی از عبارتی اولی تر نباشد».^{۵۸} بدین ترتیب، هجویری تصریح می کند که نوشتار و گفتار هر دو «متن» اند، اما یکی متنی است در کتاب و دیگری متنی است بر زبان، و این هر دو متن از «تحقیق معنی» عاجزند، به این مفهوم که هر دو با حقیقت معنا فاصله دارند.

۵۰. یعنی: زیرا در کتابها خود راه حق نیست، بل که وصف و شرح و تعبیر راه حق در کتابها آمده است.

۵۱. هجویری، ص ۱۸۱.

۵۲. همو، ص ۱۸۲.

۵۳. همان جا.

۵۴. همو، ص ۱۸۱.

۵۵. همو، ص ۱۸۲.

۵۶. شبستری، «گلشن راز»، ص ۶۹ (بیت ۵۳)؛ نیز نک: همان، ص ۹۷ (بیت ۷۲۱)؛ ندارد عالم معنی نهایت / کجا بیند مر او را لفظ غایت.

۵۷. هجویری، ص ۱۸۲.

۵۸. همان جا.

سخن اخیر هجویری یادآور ایده ژاک دریدا^{۵۹} (۲۰۰۴: ۱۹۳۰ م)، فیلسوف مشهور سنت فلسفه فاره‌ای، است که برتری گفتار را بر نوشتار نفی می‌کند و بر تفاوت هر دو (گفتار و نوشتار) با «معنی» تأکید می‌ورزد. دریدا بر آن است که هم گفتار و هم نوشتار صرفاً «نشانه» (دال) هستند و از همین رو با «معنا» (مدلول) تفاوت دارند و به عنوان نشانه «بدون حقیقت حاضر»^{۶۰} اند. به گفته دریدا، «دلالت» (نشانه) در معنایش به مثابه «نشانه. از» [یا] «دال ارجاع‌کننده به یک مدلول»، همیشه متفاوت از مدلول خود شمرده شده است» و «اگر تفاوت ریشه‌ای میان دال و مدلول را در نظر نگیریم، خود واژه دال است که باید به عنوان مفهومی متافیزیکی حذف شود».^{۶۱} بر این اساس، هیچ‌گاه نمی‌توان «نشانه» را تابع «اندیشه» ساخت و آن را به این تقلیل داد.^{۶۲} نشانه‌ها در یک «بازی» عمل می‌کنند، و «بازی [خود] گسست حضور است» و «بازی همیشه بازی غیاب و حضور است».^{۶۳} از آنجاکه «حضور یک عنصر همیشه ارجاعی دلالت‌گر و جای‌گرفته در نظامی از تفاوت‌ها و در حرکت یک زنجیره است»، پس باید سودای «خلوص حضور» و «خود. حضوری در گفتار» را کنار گذاشت.^{۶۴} نشانه گفتاری و نشانه نوشتاری. هر دو. از «قصدمندی به مثابه حضور»^{۶۵} دورند و با آن تفاوت دارند.^{۶۶}

۵. ناصر خسرو: قول، فعل و معنا

ناصر خسرو قبادیانی بلخی، (م.ح. ۴۸۱ ق)، متأله و فیلسوف اسماعیلی، دو فصل آغازین زادالمسافر (تألیف شده در ۴۵۳ ق) را به شرح دو وسیله انتقال «علم»^{۶۷} و تبیین برتری‌های هریک بر دیگری اختصاص می‌دهد: «قول» (گفتار) که وسیله انتقال «علم» از راه حس شنوایی است و مخصوص «حاضران»؛ و «کتابت» (نوشتار) که وسیله انتقال «علم» از راه حس بینایی است و ویژه «غایبان»؛^{۶۸} اما سخن اصلی او در این میان این است که «مقصود هم از قول (= گفتار) و هم از کتابت (= نوشتار) معنی است»؛^{۶۹} و بنابراین «هر که از قول بر معنی محیط نشود مرآن قول را نشنوده باشد؛ همچنان که آن

59. Jacques Derrida

۶۰. نک: دریدا، ص ۵۶۲.

۶۱. همو، ص ۵۶۳ (با تصرف و تغییر در بعضی تعابیر ترجمه فارسی).

۶۲. نک: همو، ص ۵۶۴.

۶۳. همو، ص ۵۸۱.

۶۴. همان‌جا (با تصرف و تغییر در بعضی تعابیر ترجمه فارسی).

۶۵. درباره این مفهوم نزد دریدا، نک: لوسی، ص ۶۳.

۶۶. برای شرحی از ایده دریدا درباره تقابل گفتار. نوشتار، ردّ اولویت گفتار بر نوشتار و تفاوت هر دو از قصد. حضور، نک: همو، ص ۷۷.۵۸ (مدخل «تقابل گفتار. نوشتار»)، ص ۱۷۱۱۶۷ (مدخل «قصدمندی»)، ص ۲۲۱۲۱۵ (مدخل «نوشتار»).

۶۷. نک: ناصر خسرو، ص ۷؛ نیز: ص ۱۹، که از قول (گفتار) و کتابت (نوشتار) به عنوان وسایل انتقال علم یاد می‌کند؛ ص ۲۲-۲۳، که حواس شنوایی و بینایی را به این جهت که واسطه انتقال علم (از راه گفتار و نوشتار) هستند بر دیگر حواس برتری می‌دهد.

۶۸. در باب اختصاص گفتار (قول) به حاضران و نوشتار (کتابت) به غایبان، افزون بر عنوانین قول‌های اول و دوم نک: همو، ص ۲۰۱-۲۰۲، که می‌نویسد «نوشتار» مخصوص غایبان مکانی یا زمانی است و «گفتار» مخصوص کسانی که هم به مکان و هم به زمان حاضر باشند.

۶۹. همو، ص ۹.

کس کز نیشته مقصود نویسنده را نداند، مرنبشته را ندیده باشد».^{۷۰}

در فصل نخست زادالمسافر، ناصر خسرو از برتری معرفت شناختی «گفتار» بر «نوشتار» سخن می‌گوید. دلایلی که ناصر خسرو برای برتری «قول» (گفتار) بر «کتابت» (نوشتار) برمی‌شمارد، عبارت‌اند از: انتقال علم از طریق «گفتار» به حاضران (در برابر «نوشتار» که وسیله انتقال علم به غایبان است)؛^{۷۱} امکان تعامل دوباره میان صاحب علم و طالب علم از طریق «گفتار» (برخلاف «نوشتار»)^{۷۲}؛ قرابت بیشتر «گفتار» به نفس صاحب علم (در برابر «نوشتار» که به عقیده ناصر خسرو حکایتی از «گفتار» اوست)؛^{۷۳} و بالأخره احتمال کمتر اشتباه در انتقال علم از طریق «گفتار» (نسبت به «نوشتار»)^{۷۴}. بدین گونه، ناصر خسرو نتیجه می‌گیرد «مقصود نفس ناطقه از قول (= گفتار) مرشوننده را معلوم‌تر از آن شود که مرخواننده را از نوشته شود»^{۷۵} و «جویندگان علم» از راه گفتار «به علم ... زودتر از آن رسند که از راه نوشتار»^{۷۶}. اما در فصل دوم زادالمسافر، ناصر خسرو برخی از مزایای «نوشتار» را بر «گفتار» شرح می‌دهد. دلایلی که ناصر خسرو آنها را مستند مزیت «کتابت» (نوشتار) بر «قول» (گفتار) قرار می‌دهد، عبارت‌اند از: اختصاص «نوشتار» به انسان‌ها (در برابر «گفتار» و «صنعت» که میان انسان‌ها و حیوانات مشترک است)^{۷۷} و از انسان‌ها نیز تنها به برخی از مردم که از فضیلت خواندن و نوشتن بهره‌ورند (در برابر «گفتار» که همه مردم از آن برخوردارند) و به همین دلیل نسبت به دیگران به کمال انسانیت نزدیک‌ترند؛^{۷۸} ماندگاری بیشتر «نوشتار» (نسبت به «گفتار»)^{۷۹}؛ و بالأخره امکان انتقال علم از طریق «نوشتار» پس از غیبت نویسنده آن.^{۷۹}

در قول هفدهم زادالمسافر، ناصر خسرو به گفتار (قول) و نوشتار (کتابت) بازمی‌گردد، اما نه گفتار و نوشتار انسانی بل که گفتار و نوشتار خدا. در تلقی ناصر خسرو، جهان آفرینش «کتابت» خداست؛ و «خط آفرینش»^{۸۰} همان «نیشته الهی» است «که اندر آفاق و انفس است».^{۸۱} به تعبیری دیگر، «نوشته» خداوند «ساخته» اوست؛ یعنی «این عالم از فعل خداست، همچنان‌که «قرآن کریم ... از قول

۷۰. همو، ص ۱۵.

۷۱. همو، ص ۷.

۷۲. همو، ص ۸۷.

۷۳. همو، ص ۸.

۷۴. همان‌جا.

۷۵. همان‌جا.

۷۶. همو، ص ۱۱.

۷۷. همو، ص ۱۳-۱۴؛ نیز نک: ص ۱۹۹.

۷۸. همو، ص ۱۴؛ نیز نک: ص ۲۰۰، ۱۹۹.

۷۹. همو، ص ۱۵، ۱۴.

۸۰. همو، ص ۱۷۷.

۸۱. همو، ص ۴۱۴.

اوست».^{۸۲} چون «نوشته» خداوند با «گفته» او برابر است^{۸۳} و «قول صانع این مصنوع بر نهاد مصنوع اوست»،^{۸۴} پس آیات قرآن را باید مطابق آفرینش تفسیر کرد.

ناصر خسرو «نوشته» را مخصوص غایبان معرفی می‌کند و «جهان صنع» را نوشته خدا می‌شمارد. نوشتار و گفتار وسیله‌های انتقال «علم» خداوند، و مقصود از هر دو «معنی» است. پس همچنان که باید در آفرینش، که «کرده» و «مفعول» خداست^{۸۵} تدبیر کرد، باید در قرآن، که «گفته» و «منقول» خداست^{۸۶} تفکر نمود.^{۸۷} بدین گونه، ناصر خسرو مقصود از نوشتار (مانند خلقت خدا، یعنی جهان آفرینش) و گفتار (مانند کلام خدا، یعنی قرآن) را «معنی» می‌داند و مقصود از کتاب و کلام خدا را، که هر دو نشانه‌اند انتقال «علم» و «معنی» الهی می‌شمارد.^{۸۸}

۶. حضور خدا و معنای زندگی

چنان که گذشت، مستملی میان خلقت خدا، که فعل اوست، و کلام خدا، که صفت اوست، با خود خدا فاصله می‌گذارد و خدا را از این هر دو غایب می‌شمارد؛ با این حال مستملی انکار نمی‌کند که خلقت خدا و کلام او به سوی خدا دلالت می‌کنند. هجویری، گامی فراتر می‌گذارد، از فاصله نوشتار و گفتار با «معنی» سخن می‌گوید و هر دو را از «معنی» غایب می‌داند. اما ناصر خسرو تأکید می‌کند که مقصود از نوشتار و گفتار «معنی» است و قول خدا (یعنی: قرآن) و فعل خدا (یعنی: جهان آفرینش) نشانه‌هایی‌اند که «معنی» الهی را به مخاطبان انتقال می‌دهند. ناصر خسرو، همانند مستملی، نوشتار را مخصوص غایبان می‌داند و از این حیث گفتار را بر نوشتار ترجیح می‌دهد، اما برخلاف مستملی، نوشتار را به طور کلی فروتر از گفتار نمی‌داند، بل که به بعضی از ترجیحات نوشتار نسبت به گفتار نیز توجه می‌دهد، از جمله، چنان که گفتیم، امکان انتقال علم از طریق «نوشتار» پس از غیبت نویسنده آن.

اگر مقصود از قول و فعل خدا معنای الهی باشد، مفهوم عبارت «المعنی هو الله» در نظر بهاء ولد و شمس و مولانا آشکارتر می‌شود. آنان، با استشهاد به این عبارت، مخاطبان نشان را به خدایی توجه می‌دهند که «معنای» پسِ ظواهرِ عالم هستی است. اما بهاء ولد و شمس و مولانا، برخلاف مستملی و هجویری و ناصر خسرو، نشانه‌های خدا را در جهان هستی به حضور خدا تفسیر می‌کنند و نه به غیبت

۸۲. همو، ص ۴۳۳، ۴۳۴؛ نیز نک: ص ۴۳۵، ۴۳۷ و ۴۳۸، که از عالم به عنوان «کرده» خدا و از قرآن به عنوان «گفته» او یاد می‌کند.

۸۳. همو، ص ۲۲۶: «وز آیت‌ها... آن است که همی گوید... و اندر آفرینش عالم پیداست که این قول آفریدگار است؛ از بهر آنکه نیشته با گفته برابر است.»

۸۴. همو، ص ۴۳۸.

۸۵. نک: همو، ص ۴۳۷، ۴۳۸.

۸۶. نک: همان جاها.

۸۷. همو، ص ۴۳۸.

۸۸. برای تفصیل بیشتر درباره این تلقی از جهان هستی و شرح اهمیت فلسفی و کلامی آن نزد ناصر خسرو، نک: عمادی حائری، ص سی و چهار پنجاه و پنج.

او.

در نگاه بهاء ولد، عالم هستی و وقایع آن «سخن الله» است با انسان‌ها:

گویی این موجودات مسلسل سخن الله است که با حقایق^{۸۹} می‌گوید. پس همه روز الله سخن می‌گوید با حقایق و دست تربیت بر سر ایشان فرو می‌آرد؛ الا آنکه اولیا آگاه‌اند از این سخنان و تربیت، و عوام غافل و نمی‌شوند و در گوش نمی‌آزند.^{۹۰}

بهاء ولد «همه عالم» را «سخن» خدا می‌شمارد و از دیدن «سخن‌ها»ی خدا در عالم هستی سخن می‌گوید:

نظر می‌کردم به صاحب جمالان و خوبان که الله ایشان را بدین نغزی که آفریده است. باز نظر کردم که الله این خوبان را که همچون پرده صنع و پرده جان گردانیده است تا بدین زیبایی است. گفتم چو صنعش بدین دل‌ربایی است، تا عین الله چگونه بود! باز می‌دیدم که ترکیب صورت چون ترکیب کلمات است که به «کن» گفتن همه چیز موجود می‌شود. پس همه عالم سخن باشد که به یک «کن» هست شده است. چون سخن او بدین خوشی است، تا ذات او چگونه باشد! پس هر روز گوش می‌نهم و این سخن‌هاش می‌شنوم و نظر می‌کنم؛ این سخن‌هاش را که موجود شده است می‌بینم.^{۹۱}

از همین منظر است که بهاء ولد «رخ‌های» خدا را در زیبایی‌های این جهان می‌جوید، همان‌گونه که «غزل دوستی» را از «حور عین» و «آب زلال» آن جهان می‌خواند:

شب برخاستم؛ نظر به ادراکات خود می‌کردم؛ دیدم که ادراکاتم چون مرغان دست‌آموز به ذات الله می‌رفت و پرو بالشان می‌سوخت و اثر آن به دماغ و استخوان‌های من می‌زد و سر و دندانم درد می‌گرفت و من بی‌سودای الله نمی‌شکيفتم و بدو نمی‌رسیدم. چون صبح به مسجد آمدم، امام قرآن آغاز کرد و از حور و قصور خواندن گرفت؛ یعنی که الله می‌گوید: اگر مرا دوست می‌دارید و دوستی خود را در اینها ظاهر کرده‌ام؛ غزل دوستی مرا از تخته پیشانی حور عین و آب زلال دل ببرید و مرا در چشمه نوشین اینها مشاهده کنید و دلبری مرا در اینها مطالعه کنید؛ به جمال ذات من نرسید بی اینها؛ و در این جهان این خوشی‌ها را سزای طبع و هوا آفریدم و در آن جهان آن خوشی‌ها را جزای رضا آفریدم، تا هر دو جهان چهره‌ها را بریاد دوستی من می‌بینند؛ و این همه که در جهان است رخ‌های من است و

۸۹. همان‌گونه که مایر تفسیر کرده است، «حقایق» در اینجا به معنی انسان‌ها و نوع بشر است (نک: مایر، ص ۲۷۹).

۹۰. خطیبی بلخی، ج ۱، ص ۳۸۰.

۹۱. همو، ج ۱، ص ۲۵.

آن همه که در آن جهان است جمال های من است؛ پس دیده ها بر صورت های الله دارید و به دل در حقیقت ها گردید؛ چون قوت گیرید در آن مجالس از دیدن جمال های خوبان و کنیزکان من، آن گاه جمال من بتوانید دیدن؛ دل به روح الله دارید و چشم در صورها به جمال الله دارید.^{۹۲}

بهاء ولد به جهان هستی می نگرد و «رحمت و لطف و قهرو احسان» خدا را می بیند، و حکمت آن این است که این همه نیکبختان را به «وجه کریم» الله رهنمون می شوند، گویا که ناملتفتان در خذلان فرومی مانند:

اندیشه ام آمد که در جهان می نگرم، رحمت و لطف و قهرو احسان و انعام الله را نظاره می کنم، به مجرد این تا چه شود و الله را از این چه حکمت خیزد و از این نظر مرا چه شود دارد؟ الله الهام داد که چون نظری کنی در جهان صفات ما، کمال ما بدانی و از نعمت های من آرزوبری و هوست کند که از من بطلبی و خاضع من باشی و دوست دار من باشی و چون در مکاره نگری از عقوبت من ترسان شوی و به هیبت در کار من نگاه داری... و آن کسی که در تجمل آسمان ها و زمین های من نظر نکند، او مردود من باشد... مذمت آلهه پرستان و ستاره پرستان را می گویم تا همه را نظربه وجه کریم من باشد... تجمل خود را عرضه دادن و طالبان را دوست داشتن و ناملتفتان را مخذول گذاشتن.^{۹۳}

چنان که دیدیم، مضمون «المعنی هو الله» در سخنان بهاء ولد تأکید بر حضور خدا در همه جهان هستی و وقایع آن است. در تلقی وی، تجلی خدا در عالم عین حضور اوست، و بدین ترتیب دیگر نمی باید از غیبت خدا سخن گفت.

همین نگاه را نزد بعضی از فیلسوفان خدا باور معاصر نیز می توان دید. به گفته ویلیام آلستون^{۹۴} (۲۰۰۹، ۱۹۲۱ م)، فیلسوف مشهور سنت فلسفه تحلیلی، «از منظر تاریخ ادیان، خدا بیشتر اوقات در نسبت با دیگر اشیاء شناخته می شود» و همین گویای اهمیت «درک غیرمستقیم از خدا»^{۹۵} است.^{۹۶} از

۹۲. همو، ج ۱، ص ۲۰۱۹.

۹۳. همو، ج ۱، ص ۲۱.

94. William Alston

95. indirect perception of God

۹۶. آلستون «این نگاه و تفسیر از جهان و حوادث آن» را برابر با مفهوم «معرفت ادراکی غیرمستقیم» (indirect perceptual recognition) می شمارد و آن را شبیه این می داند که «وجود دودی دنباله دار در آسمان را دلیل وجود هواپیما جت بدانیم، بدون اینکه خود هواپیما را ببینیم» (Alston, p. 27).

این دیدگاه، می‌باید «اشیاء و وقایع را به عنوان پیام آور^{۹۷} یا واسطه^{۹۸} حضور الهی در نظر گرفت». ^{۹۹} وقتی «چشمان روح» گشوده باشد و حضور خدا را در همه هستی بینم و «قدرت الهی» را در آنها مشاهده کنم، می‌توانم بگویم «همه جهان پراز خداست». ^{۱۰۰} بنا بر تفسیر آلستون، در چنین تجربه‌هایی «ما واقعاً خود خدا را ادراک می‌کنیم» و «این صرفاً معرفتی ادراکی از امری غایب نیست»، هر چند «درک ما از خدا همواره از طریق طبیعت، تاریخ و جامعه صورت می‌گیرد». ^{۱۰۱}

به سخن شمس بازگردیم. از دو کاربرد عبارت «المعنی هو الله» در سخنان شمس تبریزی، که در بخش اول مقاله حاضر نقل کردیم، یکی صرف نقل است و در بردارنده هیچ تفسیری از آن عبارت نیست؛ گو اینکه شمس اشاره می‌کند که اگر «شیخ محمد» درباره آن عبارت با او «بحث» می‌کرد و صرفاً «تسلیم» نمی‌شد، «فایده بیش می‌بود» و شمس دوست داشت که او در این باره با وی «بحث کند». اما در کاربرد دوم، شمس به آن عبارت استناد می‌کند و منظور خود را به مفهوم آن عبارت گره می‌زند. شمس می‌گوید:

وصل توبس عزیز آمد. افسوس که عمر وفا نمی‌کند. جهان پُر زرمی باید تا نثار کنم تو را.
خدای زنده داریم، تا چه کنیم خدای مرده را. "المعنی هو الله" همان معنی است که گفتیم. عهد خدا فاسد نشود؛ الا او فاسد شود فاسد باشد. ^{۱۰۲}

اگر مخاطب شمس در قطعه بالا مولانا باشد، باید گفت که وی مولانا را آینه خدا می‌دانست و قول و فعل او را قول و فعل خدا می‌انگاشت. اگر بنده فاسد نشود، قول و فعل او الهی خواهد بود، تو گویی قول و فعل او قول و فعل خداست، خدای زنده.

مولوی در مثنوی از محوارده‌های بشری در اراده خدا سخن گفته و در این سیاق عبارت «المعنی هو الله» را به کار برده است:

حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب هم ز آب آمد به وقت اضطراب ^{۱۰۳}

شایان توجه است که همین مضمون، با تفسیری مشابه و مهم‌تر از آن به عین عبارت، نمونه‌ای

97. media

98. mediator

99. Alston, p. 26.

100. See: idem, pp. 25-26; see also: Plantinga, p. 182.

101. Alston, p. 26.

۱۰۲. شمس تبریزی، ج ۲، ص ۶۷.

۱۰۳. مولوی بلخی، چاپ موحد، ج ۱، ص ۲۱۸ (دفتر اول، بیت ۳۳۵۱).

مشابه در فلسفه معاصر غرب دارد. لودویگ ویتگنشتاین^{۱۴} (۱۹۵۱-۱۸۸۹م)، فیلسوف دوران ساز و حکمت اندیش مغرب زمین، در جایی گفته است: «معنای زندگی را، یعنی معنای جهان را، می‌توانیم خدا بنامیم». ویتگنشتاین سخنش را این گونه شرح و بسط می‌دهد:

به هر حال ... ما وابسته هستیم و آنچه را که ما به آن وابسته‌ایم می‌توانیم خدا بنامیم. خدا به این معنا همان تقدیر است یا چیزی که با آن یکسان است: جهان مستقل از اراده ما. ... سعادت‌مند بودن ... به تعبیری [یعنی] در هماهنگی با آن اراده بیگانه‌ام که ظاهراً به آن وابسته‌ام. یعنی: اراده خدا را عملی می‌کنم.^{۱۵}

کتاب‌نامه

- ابن هشام مصری، جمال‌الدین عبدالله بن یوسف، معنی اللیب عن کتب الأعراب، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، [افست از چاپ قاهره، مطبعة المدنی]، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ق.
- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی معنوی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۳ش.
- آنقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل، شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، زرین، ۱۳۷۴ش.
- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، بی‌نا (چاپخانه حیدری)، ۱۳۴۹ش.
- حسینی، مالک، ویتگنشتاین و حکمت، تهران، هرمس، ۱۳۸۸ش.
- خطیبی بلخی، بهاء‌الدین محمد بن حسین، معارف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲ش.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین، جواهر الأسرار و زواهر الأثرار، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴ش.
- دریدا، ژاک، نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
- همو، سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران، انتشارات علمی، چاپ هفتم، ۱۳۷۸ش.
- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، اطلاعات، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۶ش.
- سبزواری، حاج ملا هادی، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- شاه داعی الی‌الله شیرازی، شرح مثنوی معنوی، به کوشش محمد نذیرانجه‌ا، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۳ش.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری (گلشن راز، سعادت‌نامه، حق‌الیقین، مرآت‌المحققین، مراتب‌العارفین)، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۷۱ش.
- شمس‌الدین محمد تبریزی، مقالات شمس تبریزی، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ش.
- شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

- عمادی حائری، سید محمد، «مقدمه مصحح»، زادالمسافر؛ نک: ناصر خسرو قبادیانی، زادالمسافر.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۵۵ ش.
- گولپیناری، عبدالباقی، مولانا جلال الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.
- همو، نثر و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
- لوسی، نیل، فرهنگ واژگان دریدا، ترجمه مهدی پارسا و دیگران، تهران، رخ داد نو، ۱۳۹۲ ش.
- مایر، فریتس، بهاء ولد: زندگی و عرفان او، ترجمه مریم مشرف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و فضیحة المدعیین)، به کوشش محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.۶۶ ش.
- موحد، محمدعلی، باغ سبز: گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران، کارنامه، ۱۳۸۷ ش.
- همو، «پیشگفتار مصحح»؛ نک: شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی.
- همو، «تعلیقات و توضیحات»؛ نک: شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی.
- همو، «دیباچه»، [محمی الدین محمد بن علی] ابن عربی، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد. صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵ ش.
- همو، شمس تبریزی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.
- [مولوی] بلخی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، [افست از چاپ سنگی به سعی و اهتمام میرزا محمود تاجر کتابفروش خوانساری، طهران، ۱۳۰۷ق]، با حواشی و تعلیقات و توضیحات جلال الدین همایی، با مقدمه فارسی و انگلیسی مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- همو، مثنوی معنوی، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، هرمس. فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۶ ش.
- ناصر خسرو قبادیانی، زادالمسافر، شرح لغات و اصطلاحات: سید اسماعیل عمادی حائری، به کوشش سید محمد عمادی حائری، ویراست دوم، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب. مؤسسه مطالعات اسماعیلی (لندن)، ۱۳۹۳ ش.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
- Alston, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University press, 2000.

