



An Analytical Study of the Influential Components in the Formation of the Structure of Mystical Monotheism in Rumi's Thought

Abedin Darvishpour¹ 

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Kalam, Lorestan University. E-mail: Darvishpour.a@lu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 1 June 2026
Accepted 22 June 2026
Available online 30 June 2026

Keywords:
Mystical Monotheism
(Tawhīd), Rumi, Divine Love,
Unity of Being (Wahdat al-
Wujūd), Divine Togetherness
(Ma'iyah).

ABSTRACT

Monotheism (Tawhīd) is one of the most fundamental concerns of the Abrahamic religions; however, in Islamic mysticism it is elevated from a theological doctrine to an existential and experiential reality. Through his distinctive interpretation of Tawhīd, Rumi regards all existence as the manifestation of a single Absolute Reality, transforming monotheism from the mere negation of partners with God into the direct realization of unity within multiplicity. Employing an analytical-mystical approach and based on a close reading of the *Masnavi*, this study examines three principal components underlying the structure of Rumi's mystical monotheism: the Unity of Being (Wahdat al-Wujūd) as its ontological foundation, Divine Love as the creative force and the bond between the Creator and creation, and Divine Togetherness (Ma'iyah) as God's perpetual presence in human life. The dynamic interrelationship of these three components transforms monotheism from a purely conceptual doctrine into an existential experience, guiding the spiritual seeker along the path of love toward annihilation in God (*fanā*) and the realization of divine unity. The findings demonstrate that, in Rumi's thought, Tawhīd is not merely a theoretical proposition but a lived and practical spiritual experience.

Cite this article: darvishpor,A . (2026). An Analytical Study of the Influential Components in the Formation of Rumi's Mystical Structure of Divine Unity. (e737241). *A new exploration in education*. doi: 10.22034/nip.2026.737241

Publisher: University of Lorestan.



Introduction

Monotheism (*Tawḥīd*) constitutes the central theological foundation of all Abrahamic religions. While Islamic theology primarily interprets *Tawḥīd* as the affirmation of God's absolute unity and the negation of all forms of polytheism, Islamic mysticism elevates this doctrine beyond theological discourse into an existential, experiential, and spiritual reality. Among Muslim mystics, Jalāl al-Dīn Rumi (1207–1273) presents one of the most profound interpretations of *Tawḥīd* by portraying the entire universe as the manifestation of a single Absolute Reality. In his mystical worldview, the multiplicity of existence does not contradict divine unity; rather, diversity reflects the countless manifestations of the One. Consequently, *Tawḥīd* in Rumi's thought transcends a merely doctrinal affirmation and becomes an inward realization achieved through spiritual purification, love, and direct experience.

Rumi's understanding of monotheism is not confined to philosophical speculation or theological argumentation. Instead, it emerges through an integrated mystical system in which ontology, anthropology, and spiritual practice are inseparably connected. His *Masnawi*, often described as the "Qur'an in Persian," presents this vision through symbolic narratives, poetic language, and profound metaphysical reflections. Understanding the structural foundations of Rumi's mystical monotheism therefore requires examining the principal concepts that collectively shape his intellectual and spiritual framework.

Research Objective

This study aims to analyze the principal components that contribute to the formation of the structure of mystical monotheism in Rumi's thought. Specifically, it investigates how three interrelated concepts—**the Unity of Being (*Wahdat al-Wujūd*)**, **Divine Love**, and **Divine Togetherness (*Ma'īyyah*)**—collectively transform *Tawḥīd* from a theological proposition into an existential experience. Furthermore, the research seeks to demonstrate the dynamic relationship among these concepts and to explain their role in guiding the spiritual seeker toward self-annihilation (*fanā*) and the realization of divine unity.

Methodology

This research adopts an analytical-mystical approach based primarily on a close textual reading of Rumi's *Masnawi*. Relevant verses concerning monotheism, divine manifestation, love, spiritual journey, and divine presence were identified and analyzed within their philosophical and mystical contexts. Classical and contemporary studies on Islamic mysticism and Rumi's intellectual heritage were also consulted to provide conceptual clarification and interpretative support. Rather than treating these concepts independently, the study investigates their interconnectedness within Rumi's comprehensive mystical worldview.

Findings

The analysis demonstrates that Rumi's mystical conception of *Tawḥīd* is founded upon three mutually reinforcing components.

The first and most fundamental component is **the Unity of Being (*Wahdat al-Wujūd*)**, which serves as the ontological basis of Rumi's worldview. According to Rumi, existence possesses

only one ultimate reality, while all created beings represent diverse manifestations of that single Absolute Being. Multiplicity is therefore neither independent nor opposed to unity; it is simply the appearance of the One Reality in countless forms. Human perception of plurality results from limited vision, whereas spiritual insight enables the seeker to witness unity within apparent diversity. Consequently, Tawhīd is elevated beyond the intellectual negation of partners with God to the experiential realization that all existence reflects the Divine.

The second foundational component is **Divine Love**, which functions as the creative and dynamic force underlying the entire cosmos. Love is not merely an emotional state but the metaphysical principle through which creation originates, develops, and ultimately returns to its divine source. In Rumi's thought, love bridges the apparent distance between Creator and creation by purifying the human soul and dissolving egocentric attachment. Through the transformative power of love, the seeker gradually abandons selfhood and advances toward *fanā*, where only the Beloved remains. Thus, love constitutes both the motive force and the practical path leading to genuine monotheistic realization.

The third component is **Divine Togetherness (Ma'īyyah)**, which reflects God's continuous and non-spatial presence with all creatures. Rumi understands divine proximity not as physical coexistence but as an existential reality in which God accompanies every moment of human existence while remaining transcendent. Awareness of this perpetual divine presence transforms religious life from external observance into inward consciousness. The seeker ultimately discovers that divine companionship has always existed; spiritual progress consists not in approaching God spatially but in removing the veils of ego that conceal this eternal relationship.

The findings further reveal that these three components do not function independently. Instead, they form an integrated spiritual structure in which the Unity of Being establishes the ontological foundation, Divine Love provides the transformative path, and Divine Togetherness represents the existential realization of God's permanent presence. Their interaction transforms monotheism into a living spiritual experience that encompasses thought, emotion, ethical conduct, and mystical practice.

Discussion

The study demonstrates that Rumi's conception of Tawhīd differs fundamentally from purely theological interpretations. Classical theological discourse often emphasizes doctrinal affirmation and rational proof, whereas Rumi presents monotheism as an experiential journey requiring inner transformation. His mystical language consistently redirects attention from abstract speculation toward lived realization.

Within this framework, the doctrine of the Unity of Being should not be understood as a philosophical denial of created existence but rather as an affirmation that all beings derive their reality from the Absolute. Likewise, Divine Love is neither symbolic ornamentation nor poetic sentiment; it constitutes the essential mechanism through which human beings transcend individual identity and attain spiritual perfection. Divine Togetherness completes this process by revealing God's uninterrupted presence throughout every stage of the spiritual journey.

Consequently, the relationship among these three components forms a coherent mystical system in which ontology, spirituality, and ethics reinforce one another. The seeker begins by recognizing the unity underlying creation, advances through the purifying power of divine love, and ultimately experiences God's constant companionship through self-transcendence and spiritual awareness.

Conclusion

The present study concludes that Rumi's mystical understanding of Tawḥīd represents a comprehensive existential system rather than a purely theological doctrine. His interpretation transforms monotheism from the intellectual affirmation of God's oneness into the direct experience of divine reality.

Three interconnected components constitute the structural foundation of this mystical worldview. The Unity of Being provides the ontological basis by affirming that all existence manifests a single Absolute Reality. Divine Love functions as the creative force and spiritual path through which the seeker transcends the ego and moves toward *fanā*. Divine Togetherness expresses God's perpetual presence with creation and enables the believer to experience divine proximity as a lived reality rather than an abstract belief.

Ultimately, these components operate as an integrated whole. Unity of Being establishes the metaphysical principle, Divine Love guides the process of spiritual transformation, and Divine Togetherness manifests the realization of monotheism within human existence. Therefore, Tawḥīd in Rumi's thought is not merely a theological proposition but a practical, experiential, and transformative reality that guides the spiritual seeker toward the direct realization of divine unity.

تحلیلی بر مؤلفه‌های اثرگذار در شکل‌گیری ساختار توحید عرفانی مولوی

عابدین درویش پور[✉]

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه لرستان. رایانامه: Darvishpour.a@lu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹

کلیدواژه‌ها:

توحید عرفانی،

مولوی،

عشق،

حدت وجود،

معیت

توحید از بنیادی‌ترین دغدغه‌های ادیان ابراهیمی است، اما در عرفان اسلامی به سطحی وجودی و شهودی ارتقا می‌یابد. مولوی با تفسیر خاص خود از توحید، حقیقت وجود را یگانه دانسته و جهان را تجلی آن حقیقت واحد معرفی می‌کند؛ بدین‌سان، توحید در اندیشه او از صرف «نفی شریک» به «شهود وحدت در کثرت» بدل می‌شود. این مقاله با رویکرد تحلیلی - عرفانی و بر پایه خوانش مثنوی، سه مؤلفه اصلی ساختار توحید عرفانی مولوی را بررسی می‌کند: «وحدت وجود» به‌عنوان بنیاد هستی‌شناختی، «عشق الهی» به‌منزله نیروی خلاق و پیونددهنده خالق و مخلوق، و «معیت الهی» به‌مثابه حضور دائمی خداوند در زندگی انسان. در هم‌تنیدگی این سه مؤلفه، توحید را از مفهومی ذهنی به تجربه‌ای وجودی تبدیل کرده و سالک را در مسیر عشق و سلوک به فنا و شهود وحدت می‌رساند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که توحید در اندیشه مولوی، نه گزاره‌ای نظری بلکه تجربه‌ای عملی و زیسته است.

استناد: درویش پور، عابدین. (۱۴۰۵). تحلیلی بر مؤلفه‌های اثرگذار در شکل‌گیری ساختار توحید عرفانی مولوی. *فلسفه معاصر و مطالعات میان رشته‌ای*

doi: 10.22034/nip.2026.737241



ناشر: دانشگاه لرستان

مقدمه

مسئله توحید اصل بنیادین دعوت همه انبیای الهی است که در آن استناد همه امور به خدا و نیاز همه موجودات به حق تعالی، از ارکان مهم باورموجدان شناخته شده است. انسان با شناخت عظمت خداوندی خود را در برابر وی هیچ انگاشته و تنها او را به عنوان وجودی حقیقی تصدیق می‌کند. در این باب هر یک از مکاتب الهی به فراخور حال خود از آن سخن گفته‌اند.

برویکرد عرفانی به مسئله توحید جذاب و دلپذیر و از رنگ‌وبوی خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که مخاطبان به محض آشنایی با این نگرش عاشقانه جذب خدا می‌شوند. (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۲، ۴۶۴) اساس توحید در مکاتب عرفانی ریشه در وحدت وجود دارد علت اصلی این باور، مشاهده بدون قید حقیقت و کشف یک امر واحد در کل کثرات و لحاظ کردن امری مطلق، در قالب مقیدات است. ابن عربی می‌گوید: «کسی که خدا چشمش را گشوده باشد، در هر عین و هر شیء خدا را می‌بیند» و در جای دیگر می‌نویسد: «به‌واسطه انوار است که می‌توان حق را به صورت و حقیقت هر چیز در نفس الامر دید و هر کس که حق را با این کشف و آگاهی دریابد، اهل اختصاص است (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۱۴).

بررسی اندیشه‌های عرفانی مولوی در باب توحید، از آن‌رو ضرورت دارد که او نه تنها یکی از برجسته‌ترین مفسران عرفان اسلامی است، بلکه با زبانی شاعرانه و نمادین، لایه‌های عمیق‌تری از وحدت وجود و ارتباط عاشقانه انسان با خدا را تبیین کرده است. با وجود تحقیقات متعدد درباره مولوی، کمتر پژوهشی به تحلیل نظام‌مند مؤلفه‌های اثرگذار در ساختار توحید عرفانی او پرداخته است. واکاوی این مؤلفه‌ها می‌تواند به فهمی تازه از جایگاه معرفت، عشق و معیت الهی در اندیشه مولوی بینجامد و افق‌های جدیدی برای مطالعات تطبیقی در حوزه عرفان و الهیات بگشاید. لذا روشن‌گری نسبت به نگرش توحیدی مولوی با توجه به مخالفت برخی از اندیشمندان دینی و هجمه وسیع به وی و سایر عرفا توسط این عده از متشرعان، امری ضروری می‌نماید.

مولوی به تنزیه ذات حق تعالی معتقد است، اما در عین حال کفر و الحاد را ناشی از دوری و بی‌صورتی خداوند می‌داند. (موسی نثری، ۱۳۷۵، ج ۳ ص ۲۱۲). خداوند را فاعل مطلق و بی‌صورتی می‌داند که همه از او نشئت می‌گیرند:

این صور دارد ز بی صورت وجود چیست پس بر موجد خویشش جحد؟
خود ازو یابد ظهور، انکار او نیست غیر عکس، خود این کار او
صورت دیوار و سقف هر مکان سایه اندیشه معمار دان

(دفتر ششم: ۳۷۴۱-۳۷۳۸)

این ابیات بر اساس نظریه وحدت وجود شکل گرفته‌اند. مولوی معتقد است همه صورتهای (مخلوقات) ظهورات وجود بی‌شکل حق اند و جدایی میان خالق و مخلوق، توهمی ناشی از محدودیت ادراک انسان است. لذا انکار خدا «جحد» نیز در این نظام فکری، بازتابی معکوس از حقیقت است؛ همان‌طور که تاریکی، نبود نور است، انکار نیز نبودِ شهود حقیقت است. تمثیل «معمار» نیز نشان می‌دهد مولوی به عقل جزئی نگر (که تنها به ظواهر مادی می‌پردازد) انتقاد دارد و درک حقیقت را منوط به عبور از صورت به سوی معنا می‌داند. مولوی توضیح می‌دهد که حتی «انکار خدا» نیز بازتابی از همان وجود بی‌صورت است، چراکه هیچ چیزی خارج از دایره تجلیات الهی نیست. این ایده یادآور مفهوم «لا موجود الا الله» در عرفان است و آینه صاف و بی‌صورت وقتی آشکار و شناخته می‌شود که صورتی در آن تجلی یابد. (شهیدی، ۱۳۸۹ ج ۹ ص ۲۹۸) پس خداوند در جهان حضور همیشگی دارد و در مقابل کفر نیز نمود و پرتوی از همان ذات بی‌صورت است.

بنابراین از یک سو مولوی به خدایی متشخص - کاملاً مبتنی بر اصل - تشبیه تأکید دارد و به عنوان موجودی با واژه خطاب «تو» تلقی شده است تا به جهت این تشخیص انسان بتواند با او ارتباط شخصی برقرار کند (عبدالحکیم، ۱۳۸۹؛ ۳۱۴۲) در دیدگاه عرفانی، ذات اقدس الهی به صورتی زنده و پویا در عالم تجلی می‌کند به شکل وجودی متشخص با آفریدگان ارتباط برقرار

می‌نماید و به صورت فعال در نظام آفرینش دخالت داشته به نحوی که ضروری دائمی و مؤثر در جهان هستی دارد. (قنبری، ۱۳۸۷؛ ۶۱)

از سویی دیگر ادراک این حضور الهی برای همگان میسر نیست؛ زیرا تنها سالکان راه حقیقت با تهذیب نفس می‌توانند آن را درک کنند؛ همان‌طور که چشمان بیمار تابش نور خورشید را ندارد، دل‌های آلوده نیز قادر به دریافت این حضور نیستند.

ز آنکه شعشاع و حضور آفتاب برنتابد چشم و دل‌های خراب (دفتر اول: ۳۶۴۷)

حقیقت الهی مانند خورشید، آن‌چنان تابناک است که تنها چشم‌ها و دل‌های پاک (عارفان) توانایی تحمل و دریافت آن را دارند. انسان‌های اسیر نفس، به دلیل محدودیت‌های وجودی‌شان، از دیدن این نور عاجزند. این بیت نقدی است بر انسان‌هایی که به جای تلاش برای پالایش درون، در ظاهرگرایی و مادیات غرق شده‌اند و از شهود حقیقت محروم مانده‌اند لذا در عرفان، دریافت حقیقت نیازمند «استعداد» (پاکی روح و تهذیب نفس) است. مولوی در این بیت بر این اصل تاکید می‌کند که حتی اگر خورشید حقیقت بر همه بتابد، تنها سالکان راه حق آن را می‌بینند. «چشم و دل خراب» نمایانگر مرتبه‌ای از وجود است که در «حجاب‌های ظلمانی» (غرور، جهل، شهوت) گرفتار شده و نمی‌تواند به مراتب بالاتر (عقل شهودی، دل آگاه) دست یابد.

شناخت صحیح این حضور نیازمند درک عمیق اصول؛ وحدت وجود، مفهوم عشق و معیت الهی است. در نگاه عرفانی مولوی، حضور پروردگار مفهومی انتزاعی نیست، بلکه حقیقتی زنده است که ادراک آن مستلزم پاک‌سازی باطن و کسب معرفت ناب است. این پژوهش می‌کوشد با واکاوی آثار مولوی، چگونگی شکل‌گیری این نگاه توحیدی را روشن سازد.

پیشینه تحقیق

در خصوص پیشینه این تحقیق پژوهش‌هایی انجام گرفته که صرفاً در خصوص جایگاه توحید مولوی کاوش‌هایی شده است و درباره خوانشی بر تحلیل مؤلفه‌های اثرگذار در شکل‌گیری ساختار توحید عرفانی مولوی تحقیقی صورت نگرفته است؛ ازجمله این تحقیقات؛ «توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری» بیان می‌کند، مولوی در هستی جز وحدت و عشق نمی‌بیند و فعل و ذات عاشق را فانی در معشوق می‌داند که تجلی کامل اسما و صفات حق، نظام سببیت در عالم را ضروری می‌کند (شجاری، ۱۳۷۸؛).

«رابطه انسان و خدا در جهان‌بینی و عرفان عاشقانه مولوی» بیان می‌کند؛ مثنوی او، خود گواه آگاهی‌ها و تأملات وسیع او در علوم دینی و معارف صوفیانه و مسائل انسانی است که مواد اصلی آن مسلماً در طول سال‌های پیش از آشنایی با شمس فراهم آمده است (مشتاق‌مهر، ۱۳۸۶).

«بررسی نظریه وحدت وجود و مبانی آن از نظر جلال‌الدین رومی (مولوی)» نظریه وحدت وجود مولوی و مبانی آن را شرح داده و با استناد بر مبانی دینی به‌گونه‌ای بیان شده است که منطبق بر اصل توحید باشد. (ندری ابیانه، ۱۳۹۵).

«بررسی تطبیقی وادی توحید از دیدگاه مولانا و عطار» در این پژوهش، نشان داده شده که مولانا جلال‌الدین بلخی چگونه در اثر ماندگار خویش، مثنوی معنوی، با طی کردن وادی توحید با سالکان راه طریقت همراه و همگام است (فروغی، ۱۴۰۱).

این پژوهش با رویکرد تحلیلی — عرفانی، به واکاوی سه مؤلفه بنیادین توحید در اندیشه مولوی یعنی «وحدت وجود»، «عشق الهی» و «معیت الهی» می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه این عناصر در پیوندی درونی، نظامی منسجم از توحید عرفانی را شکل می‌دهند؛ نظامی که بر تجربه زیسته سالک و شهود وحدت در کثرت مبتنی است.

۱. توحید مولوی

در نگرش توحید عرفانی، حق تعالی در هر شیئی براساس حد و ظرفیت خود آن شیء ظهور و بروز کرده و هر موجود به اندازه استعداد خویش توان نشانگری خداوند را دارد. بنابراین موجودات آفرینش هریک به نحو مراتب تشکیکی مظهریت حق تعالی را برعهده دارند (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸؛ ۲۸۵). اما «آدمی» تنها موجود کاملی است که به باری تعالی در حد و ظرفیت او جلوه کرده و توان وجودی‌اش، منصبه ظهور و بروز اسما و صفات و کمالات الهی را درخود دارد و کمال نهایی در او صورت می‌پذیرد (کاشانی، ۱۳۸۷؛ ۱۴۷). بی‌تردید مفهوم خدا کلیدی‌ترین موضوع در تمام آثار مولوی است؛ زیرا هیچ حکایت و داستان و پند اخلاقی در آثار وی نیست که با موضوع خداوند ارتباط پیدا نکند.

با آنکه مولوی تصویری مطلق، بی‌حد و بی‌جهت و بی‌صورت از خدا ارائه می‌دهد، اما معرفت او را امری ممکن می‌داند. گرچه وی این شناخت را ویژه افراد خاص و عارفان می‌داند که از طریق جان و شهود قلبی امکان حاصل می‌شود. صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون

هرچه اندیشی پذیرای فناست و آنچه در اندیشه ناید آن خداست (دفتر دوم: ۳۱۰۷-۳۱۰۶)

این بیت به اصل «ظهور کثرت در وحدت» اشاره دارد. مولوی با پارادوکس «صورت از بی‌صورتی»، جهان مادی (کثرت) را تجلی ذات بی‌شکل حق (وحدت) می‌داند. این ایده برگرفته از آموزه‌های عرفانی وحدت وجودی است که در آن، جهان، سایه‌ای از تجلیات الهی محسوب می‌شود. عبارت «اَنَا إِلَهِه رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) نیز نوعی قرینه‌سازی با قرآن است و معنایی عرفانی می‌یابد که بازگشت همه موجودات به سرچشمه بی‌صورت وجود است در واقع این آیه، چرخه هستی (صعود از وحدت به کثرت و نزول از کثرت به وحدت) را تداعی می‌کند.

این ابیات مولوی با نظریه فیض (صدور کثرت از وحدت) هم‌سو است زیرا جهان مادی، مرحله‌ای از تجلی حق تعالی است که از بی‌صورتی مطلق به سوی صورت‌های محدود جریان یافته و در نهایت به اصل خود بازمی‌گردد. مفهوم «فنا» نیز هم در عرفان به معنای نابودی نفس محدود و رسیدن به «بقا» در ذات الهی است. مولوی در این بیت، همه پدیده‌های فکری را ناپایدار دانسته و تنها وجود مطلق را جاودانه می‌شناسد. تأکید وی بر ناتوانی اندیشه در درک خداوند، نقدی بر فلسفه‌های مبتنی بر عقل جزئی (مانند مشائیان) است که می‌کوشند خدا را در قالب مفاهیم محدود تعریف کنند. مولوی تأکید می‌کند خداوند در اندیشه نمی‌گنجد و هیچ مفهومی از مفاهیم بر او مطابقت نداشته و هیچ تصویری در ذهن به‌طور کامل او را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا در این صورت باید خداوند دارای تعین و صورت باشد و این دو با بیکرانگی خداوند منافات دارد. به همین سبب حق تعالی فوق اندیشه است. وی دستیابی به این معرفت سخت و دشوار را تنها از طریق عشق (نه حاصل اندیشه و تفکر) و یکی شدن با خدا امکان‌پذیر می‌داند. پس شناخت واقعی خدا تنها با مهارت عشق‌ورزی وحدت‌گرایانه حاصل می‌گردد (کریمی، ۱۳۸۴؛ ۲۷۴). وی تأکید می‌کند دل آدمی قابلیت پذیرش نور الهی را داشته و از آنجا که نور الهی نامتناهی است، برای دل نیز حدی متصور نیست.

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین عشق‌های اولین و آخرین (دفتر اول: ۱۷۵۷)

در نظام فکری مولوی، عشق نیروی محرک هستی است که هم خالق («اولین») و هم مقصد نهایی («آخرین») است. این نگاه با آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳) همخوانی دارد که خداوند را سرچشمه و پایان همه چیز می‌داند. البته غرق شدن در عشق، به معنای رسیدن به مرحله‌ای است که تمایز بین عاشق، معشوق، بلکه خودِ عشق از بین می‌رود و این ایده، بازتابی از مفهوم «وحدت وجود» است که در آن، همه کثرات، سایه‌ای از تجلیات الهی‌اند. بنابراین درک توحید، نه از راه عقل، بلکه از طریق غرق شدن در عشق ممکن است. این همان «شهود عرفانی» است که مولوی آن را برتر از فلسفه می‌داند.

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر همچو موج بحر جان زیر و زیر

زیر دریا خوشتر آید یا تبر تیر او دلکش آید یا سپر

من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود (دفتر اول، ۱۷۴۷-۱۷۴۵)

مولوی از تضادهای ظاهری (زیر دریا و تبر، تیر و سپر) برای نشان دادن فراتر بودن حقیقت از منطق دوگانه‌انگار استفاده می‌کند. این روش، شبیه به دیالکتیک نفی در فلسفه است که برای رسیدن به وحدت، تضادها را از میان برمی‌دارد. مقصد این نگرش عشق ورزیدن توحیدی نازل شدن آدمی به مقام وجه‌اللهی است. از این رو آن صورت بی‌حد حضرت حق تعالی در فلک و در عرش و کُرسی و زمین در نمی‌گنجد؛ زیرا عرش و عالم فرش محدود است ولی آینه دل حد و حصری ندارد (آشتیانی، ۱۳۹۶؛ ۳۷).

بر این اساس عالم ربوبی عالم بی‌کیفیتی است، درحالی‌که عالم ممکنات، عالم چون‌وچراها و کیفیت‌ها است و چون علم به صورت‌ها و کیفیت‌ها تعلق دارد؛ تأمل در ذات ربوبی حیرت‌افکن می‌شود. در مواجهه با حق تعالی ما با موجودی بی‌چون مواجه شده‌ایم که جز حیرت واکنش دیگری نخواهد داشت و حیرت یعنی غرقه شدن دراموری که آدمی نمی‌تواند بر او احاطه مفهومی و علمی حاصل بکند.

صورت بی‌صورت بی‌حد غیب
ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آنی صورت نگنجد در فلک
نه به عرش و فرش و دریا و سمک

ز آن که محدود است و معدود است آن آینه دل را نباشد حد بدان (دفتر اول: ۳۴۸۸-۳۴۸۵)

مولوی آدمی را توصیه می‌کند که چندان به دنبال آموختن علوم ظاهری و به‌خصوص فلسفه و کلام نرود، برای آنکه دستاورد آن سلب حیرت و ب‌نوعی تلقی کاذب از خداوند است. وی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را مصداق بارز نگرش توحیدی معرفی می‌کند که بسان قیامت، حق و باطل را تمیز می‌دهد و خداگونه عمل می‌کند.

پس قیامت شو قیامت را ببین
دیدن هرچیز را شرط است این

تا نگردي او ندانی اش تمام خواه آن نور باشد یا ظلام (دفتر ششم: ۷۵۷-۷۵۶)

«دیدن حقیقت» به معنای ادراک شهودی است، نه مشاهده فیزیکی. این بیت تأکید می‌کند که برای درک هر حقیقتی—حتی مفاهیم ملموس—نیاز به تحول وجودی است. مولوی با گفتن «خواه نور باشد یا ظلام»، هرگونه تقسیم‌بندی ذهنی را نفی می‌کند. از نگاه او، حتی تاریکی (نماد جهل یا شر) نیز جلوه‌ای از حقیقت الهی است که تنها با تبدیل شدن به آن (رسیدن به مرتبه‌ای فراتر از خیر و شر) می‌توان آن را شناخت. وی حقیقت توحید را نفی غیریت و کثرت‌های موهوم می‌داند و در مثنوی بر این اصل روشن تأکید می‌کند که جز ذات ربوبی، همه موجودات، وجود ظلی و سایه‌وار دارند. (قنبری، ۱۳۸۷، ص ۵۷)

در نتیجه توحید عرفانی در مثنوی بر سه مؤلفه بنیادین استوار است: نخست، وحدت وجود که همه کثرات را به تجلیات حقیقت مطلق تقلیل می‌دهد؛ دوم، عشق که نیروی پیونددهنده خالق و مخلوق و تنها راه معرفت حقیقی است؛ و سوم، معیت الهی که در مقام حیرت و فنا تجربه می‌شود. بدین ترتیب، مولوی توحید را از سطح «نفی شریک» به مرتبه‌ای بالاتر، یعنی «شهود وحدت در کثرت» ارتقا می‌دهد و آن را به تجربه‌ای وجودی و سلوکی بدل می‌سازد. در اینجا به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲. مؤلفه‌های توحید مولوی

۲-۱. وحدت وجود

اندیشه توحید در سنت عرفانی اسلام، فراتر از توحید ظاهری، به کشف حقیقتی ژرف می‌پردازد که در آن، هستی مطلق تنها از آن خداست و هرچه جز اوست، تجلی و نمودی از همان ذات بی‌همتا است. این نگاه که به «وحدت وجود» شهرت یافته، محور اصلی مکتب عارفانی چون محیی‌الدین ابن عربی و مولوی است (کاکایی، ۱۳۸۱؛ ۴۳). در این دیدگاه، کثرت‌های عالم، نه واقعیتهای مستقل، بلکه سایه‌ها و جلوه‌های نامتناهی حقیقت واحدی هستند که در آئینه اسماء و صفات الهی متجلی می‌شوند.

بر اساس این نظریه، «وجود» و «وحدت» دو روی یک سکه‌اند؛ هستی، حقیقتی یکپارچه است که تمام پدیده‌ها را دربر می‌گیرد و عالم هستی، آینه‌ای است که جمال الهی را باز می‌تاباند (شم‌شیری، ۱۳۸۵؛ ۶۳). در این نظریه تنها وجود حقیقی در عالم از آن خداوند متعال است و دیگر موجودات جلوه و سایه‌های حضرت حق‌اند. بنابراین گرچه کثرت در عالم وجود دارد، اما این کثرت در جلوه‌گری‌ها است. وحدت وجود یعنی حقیقت هستی از آن خدا است و اشیای ظاهری جهان، وجودی اعتباری و سایه و تجلی خداوند هستند و در قرآن کریم آیات متعددی نیز این معنا را به ذهن را متبادر می‌کند (بقره، ۱۱۶ و حدید، ۴) در این نگرش، وجود و وحدت مساوقت و عینیت داشته و هستی یک حقیقت واحد و عالم هستی جلوه‌ای از همان حقیقت واحد و ذات الهی به‌شمار می‌آید (شم‌شیری، ۱۳۸۵؛ ۶۳). و همه کثرت‌های عالم به صفات و اسما و درنهایت حقیقت ذات حق تعالی بازگشت می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۱؛ ۱۰۷).

از این رو وجود کثرات امری اعتباری و بیانگر یک ذات واحد محسوب می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۰؛ ۱۲۹) و در این بینش توحیدی، خدا در هر زمان و مکان وجود و حضور نداشته و بر همه چیز قادر است. وحدت وجود درواقع، تفسیری از توحید عرفانی است. (چیتیک، ۱۳۸۳؛ ۲۰۸) و توحید وحدت‌گرایانه منشأ کثرت‌های فانی موجودات عالم وحدانیت الهی است (شیمل، ۱۳۸۹؛ ۴۰).

نگرش عرفانی وحدت تأکید دارد که خلق صورت‌های گوناگون و مجزای جهان نمود توهمی بیش نیست، بلکه موجودات عالم هستی با یکدیگر وحدت داشته و همه جلوه حقیقت صورت‌ساز بی‌صورت به‌شمار می‌آیند. (ضیاءنور، ۱۳۶۹؛ ۲۷) مولوی با معرفی مثنوی به‌عنوان دکان وحدت تأکید می‌کند هر آنچه غیر اوست ظاهری ساخته ذهن ما است (نثری، ۱۳۹۶، ج ۲ ص ۹۰).

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است (دفترششم: ۱۵۳۸)

وی برای درکی درست از وحدت و یگانگی حق تعالی، مخاطب را دعوت می‌کند تا با تفکر در «سیر انفسی» وحدت خود با صفات متنوع درونی نفس را ملاحظه کند و وحدت جهان، با خدا را نیز بفهمد (سبزواری ج ۱ ص ۷۳) در باور او اگر شخص متخلق به اخلاق الهی از تعلق جسم گذشته و متصف به وحدت شود به درک صحیحی از شناخت توحید خواهد رسید (شهیدی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۰) و جای دیگر بیان می‌کند؛

از خود ای جزوی ز کل‌ها مختلط فهم می‌کن حالت هر منبسط

این مزاجت از جهان منبسط وصف واحد را کنون شد ملتقط (دفتر اول: ۱۲۸۸-۱۲۸۹)

مولوی انسان را «جزوی» (جزئی) می‌خواند که از «کل‌ها» (همه‌ی مراتب وجود) آمیخته شده است. این عبارت، به رابطه ذره و کل در نظام عرفانی وحدت وجود اشاره دارد؛ همان‌گونه که قطره‌ای از دریا جدا نیست، انسان نیز جزیی از وجود بی‌پایان خداست. «منبسط» (گسترده) اشاره به حقیقتی دارد که در همه پدیده‌ها جریان دارد. در عرفان، انسان کامل آینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است. مولوی در این ابیات، هر فرد را—در صورت آگاهی—قادر به بازتاب حقیقت واحد می‌داند. مولوی از انسان می‌خواهد به جای محدود ماندن در خود جزئی، به گستردگی وجود الهی آگاه شود. این ابیات سه رکن اساسی توحید مولوی را نمایان می‌کنند اول؛ وحدت وجود، همه چیز—از جمله انسان—تجلی ذات واحدی است که «جهان منبسط» نامیده می‌شود دوم؛ خودشناسی به مثابه خداشناسی و اینکه شناخت حقیقت خویش، شرط ضروری شناخت خدا است. و رکن سوم حقیقت، محدود به مفاهیم و مرزها نیست و تنها با عبور از خود جزئی می‌توان به آن رسید.

مزاج آدمی در جهان منبسط نشانی از وحدت آمیخته با کثرت و تمثیلی برای درک توحید است (زرین کوب، ۱۳۶۹؛ ۷) بنابراین موجودات ماسوی‌الله قبل از آنکه پا به عرصه جهان صورت و کثرت گذارند در حالت بی‌تعیینی و انبساط به‌مثابه یک گوهر واحد بوده‌اند.

منبسط بودیم و یک‌جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه

یک گوهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد، چون سایه‌های کنگره

(مولوی اول: ۳۸۶-۳۸۳)

این ابیات بر اساس آموزه وحدت وجود شکل گرفته‌اند. مولوی معتقد است همه کثرات، ظهورات ذات بی صورت حق هستند و جدایی آن‌ها توهمی ناشی از محدودیت ادراک انسانی است. مولوی از «گسترده‌گی» (منبسط) و «یک جوهر» بودن به عنوان نماد وحدت نخستین وجود سخن می‌گوید. این ایده به عقیده فیض در فلسفه اسلامی نزدیک است که در آن، همه موجودات از وجود واحد الهی صادر شده‌اند. جهان از وجود واحد الهی—مانند نوری که از خورشید ساطع می‌شود—به صورت تدریجی صادر شده است. این فرآیند، وحدت را به کثرت تبدیل می‌کند، اما ذات همه چیز همچنان یکی است. تجلی نور الهی در قالب صورت‌های مادی (کثرت)، آغازگر جدایی ظاهری از وحدت است. این ایده یادآور نظریه تشان (تجلی خدا در مراتب مختلف وجود) در عرفان ابن عربی است. سعی مولوی تبیین چگونگی تبدیل کثرت‌ها به وحدت و حرکت تمام پدیده‌ها به سوی وحدت و توحید الهی است:

هم به اصل خود رود این خد و خال دایماً در آب کی ماند خیال؟

جمله تصویرات عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

(دفتر ششم: ۳۱۸۲-۳۱۸۱)

آب در ادبیات عرفانی نماد وجود گذرا و نمودهای فانی است. مولوی با پرسش «چگونه تصویر در آب می‌ماند؟» بر ناپایداری جهان مادی تأکید می‌کند؛ همان‌گونه که انعکاس صورت در آب ناپایدار است، زیبایی‌های دنیوی (خال و خد) نیز زوال‌پذیرند و بیت اخیر نمونه وحدت و یگانگی انسان و خداست به گونه‌ای که آنگاه آدمی موانع و حصارهای خودخواهی‌های خویش را کنار زند، وحدت حقیقی آشکار خواهد شد.

چون در این جو دید عکس سیب مرد دامنش را دید که پرسب کرد

آنچه در جو دید، کی باشد خیال چون که شه از دیدنش پر صد جوال

(دفتر اول: ۶۸۶-۶۸۸)

مولوی با این پرسش، مرز بین «خیال» و «واقعیت» را مخدوش می‌کند. از نگاه او، حتی خیال‌ها نیز بازتابی از حقیقتی برترند و نمی‌توان آن‌ها را کاملاً بی‌اساس دانست. در عرفان ابن عربی، خیال صرفاً توهم نیست، بلکه واسطه‌ای برای درک حقایق غیبی است. مولوی نیز در این ابیات نشان می‌دهد که خیال سیب مرده، می‌تواند به باروری معنوی (صد جوال سیب) بینجامد. در نگرش وحدت وجود و تجلیات همه صورت‌ها—حتی خیال‌های به ظاهر بی‌ارزش—تجلیاتی از وجود الهی می‌باشند. شاه (عارف) با نگاه وحدت‌گرا، این حقایق را می‌یابد و از آن بهره می‌برد. مولوی بر این باور است که مرز دقیقی بین خیال و واقعیت وجود ندارد؛ آنچه ما «واقعی» می‌نامیم، سایه‌ای از حقیقت مطلق است.

وی همچنین با طرح این اندیشه توحیدی، در تلاش تبیین اتحاد جنبه ظاهر و باطن عالم و غلبه عالم باطن بر ظاهر است (همایی، ۱۳۸۴؛ ۱۸۹). حاصل این غلبه، درک حقیقت وجود و توحید ناب و برگشت همه کثرت‌ها به اسما و صفات الهی و ظهور حق تعالی در همه موجودات است (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ ۱۰۷) چه اینکه قرآن کریم می‌فرماید: أَيْنَمَا تُولُوا فَتُحْمَ وَجْهُ اللَّهِ (بقره، ۱۱۵).

همچنین مولوی توحید وحدت‌گرایانه را تنها از راه کشف و شهود میسر می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۴؛ ۲۳۹) و برای رسیدن به توحید عملی باید از «لا» و نیستی‌ها گذشت تا به ذات ابدی دست یافت و توحید حقیقی در فنای همین نیست‌های هستی‌نما است.

کل شیء هالک جز وجه او چون نهایی در وجه او هستی مجو
هرکه اندر وجه ما باشد فنا «کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» نبود جزا
آنکه در «لا» ست او از لا گذشت هرکه در «لا» ست او فانی نگشت
هرکه بر در او من و ما می‌زند رد باب است او بر لا می‌تند

(دفتر اول: ۳۰۵۵-۳۰۵۲)

همه چیز غیر او متعلق به فنا و نیستی است، اما هرکه فانی در حق شد، در واقع باقی گردید و فانی نمی‌یابد و مشمول این قاعده کلی قرار نمی‌گیرد. راه توحید عبور از قلمرو «لا» و نیست شدن وجود موهوم و ظلی و اضافی و رسیدن به مقام فنا و مرتبه «لا» و بقای بعد از فنا است (فریدی، ۱۳۹۷؛ ۱۸۶) بنابر اعتقاد وی جوهره اصلی و لایه زیرین همه موجودات متکثر، وجودی واحد است که برای رسیدن و دریافت به این بینش باید سختی‌ها، و ریاضت‌های بسیاری طلب کرد.

تا ببینی زیر او وحدت چو گنج صورت سرکش گدازان کن به رنج (دفتر اول: ۶۸۳)

این بیت بر اساس نظریه وحدت وجود شکل گرفته است. مولوی معتقد است حقیقت واحد در زیر صورت‌های متکثر جهان پنهان است و کشف آن نیازمند عبور از حجاب نفس است. وی «وحدت» (وجود یکپارچه الهی) را به گنجی پنهان تشبیه می‌کند که در زیر لایه‌های ظاهری جهان (کثرت) نهفته است. این تمثیل یادآور حدیث قدسی «کنت كنزاً مخفياً» (گنج پنهان بودم) است که در آن، خداوند خود را گنجی می‌خواند که می‌خواهد شناخته شود.

بر مبنای نگرش توحیدی مولوی در تبیین «وحدت وجود» خدا نه مجموع پدیده‌های عالم هستی است و نه با موجودات متحد است. بلکه از نظر وی حق تعالی دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه ذات که هیچ صفتی نداشته و کاملاً ناشناخته است و به کمند هیچ اندیشه و شهودی در نمی‌آید. دیگری مقام اسما و صفات و همان وجهی که با عالم مخلوقات مرتبط است و مورد شناخت قرار می‌گیرد. وحدت آفاقی و وحدت انفسی وی از دو وجه جهان‌بینی و هستی‌شناسی عرفانی حکایت دارد. همان‌گونه که گفته شد:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از و هم‌ها وز بیش بیش

(دفتر دوم: ۳۸۷-۳۷۵)

۳-۱. عشق

در منظومه فکری مولوی، عشق به عنوان محور سلوک عرفانی و توحید به عنوان غایت نهایی این سیر مطرح می‌شود. در نگرش وی عشق، هم وسیله و صول به توحید و هم تجلی توحید در وجود سالک است. مولوی عشق را نیرویی می‌داند که انسان را از خودپرستی رها کرده و به فنا در خداوند می‌رساند. او در ابیات زیر به این موضوع اشاره می‌کند:

عشق چو آمد، فنا سازد وجود زانک وجود تو حجاب است و سدود (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۵۶)
مولوی «عشق» را نه یک احساس انسانی، بلکه نیرویی الهی می‌داند که مانند آتشی، وجود محدود انسان نفس، را می‌سوزاند. این فرآیند، همان «فنا» در عرفان است که شرط ضروری رسیدن به «بقا» (بقای در خدا) محسوب می‌شود. عشق، یگانه نیرویی است

که می‌تواند حجاب‌های وجود را بسوزاند و راه و صول به خدا را هموار کند عصاره اندیشه مولوی درباره توحید عرفانی است در این امر نهفته است که وحدت، در گرو نابودی خود کاذب است، و عشق، یگانه راه این نابودی این «من کاذب» است.

بنابراین وجود انسانی وقتی به عشق حقیقی متصل شود، مانند قطره‌ای است که در دریای وجود الهی محو می‌گردد. وی اینجا به صراحت می‌گوید وجود فردی انسان بزرگ‌ترین مانع رسیدن به حقیقت است و عشق این حجاب را می‌زداید. (همایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۳۲)

«حجاب و سدود» در این بیت اشاره به کثرت‌گرایی و تعلق به نفس دارد. چون عشق بیاید، همه این موانع را می‌سوزاند و سالک را به مرحله‌ای می‌رساند که تنها وجود حقیقی را خداوند می‌بیند. این همان نظریه فنا و بقای عرفانی است (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۱۷) مولوی «عشق» را نه یک حالت عاطفی، بلکه یک «قوة محوکننده» می‌داند. همان‌طور که آتش هیزم را محو می‌کند، عشق نیز خود کاذب انسان را سوزانده تا خود حقیقی (وجود الهی) ظاهر شود (سبحانی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۰۱). این دیدگاه با آموزه‌های ابن عربی در فصوص الحکم درباره فنا فی الله همسو است (ابن عربی، ۱۳۹۱؛ ۱۲۳).

مولوی تأکید می‌کند عشق الهی به عنوان سازنده اصلی بنای توحید عمل می‌کند؛ به این معنا که عشق، هم مسیر رسیدن به توحید است، هم تجلی توحید در وجود سالک و هم توجیه‌گر وحدانیت هستی. این رابطه دیالکتیکی را می‌توان در چند لایه تحلیل کرد:

۳-۱-۱. عشق «معمار وجود» (سازنده ساختار توحیدی)

مولوی در مثنوی تصریح می‌کند که عشق، نیرویی است که کل نظام هستی را براساس توحید شکل داده است:

عشق مصور چرخ و بروج است عشق نگارنده صورت و سوج است (دفترپنجم، ۳۸۵۴)

مولوی عشق را «نگارنده» (آفریننده) چرخ آسمان و برج‌های فلکی می‌داند. این تعبیر، عشق را فراتر از یک احساس انسانی، به عنوان نیروی خلاقه الهی معرفی می‌کند که جهان را از نیستی به هستی آورده است. مولوی با تشبیه عشق به نقاش، بر این نکته تأکید می‌کند که جهان، تابلوی هنری خداوند است و هر ذره‌ای از آن، با دقتی بی‌نظیر آفریده شده است. جهان نه از روی ضرورت یا تصادف، بلکه از سر عشق آفریده شده است و هر صورت و رابطه‌ای در جهان، نشانه‌ای از حضور عشق الهی است که وحدت را در پس کثرت پنهان کرده است. عشق نه تنها در انسان، بلکه در کل کیهان به عنوان قوة خلاقه الهی عمل می‌کند و تمام کثرات را به سوی وحدت سوق می‌دهد. این نگاه، عشق را به جای یک مفهوم انتزاعی، به اصل فعال توحید تبدیل می‌کند (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

۳-۱-۲. عشق «معماری وجود» (سازنده ساختار توحیدی)

مولوی در مثنوی تصریح می‌کند که عشق، نیرویی است که کل نظام هستی را بر اساس توحید شکل داده است:

عشق مصور چرخ و بروج است عشق نگارنده صورت و سوج است (دفترپنجم، ۳۸۵۴)

تشبیه عشق به «مصور» و «نگارنده» اشاره به این دارد که جهان همچون تابلویی است که عشق، آن را با ظرافت نقاشی کرده است. این تصویر، یادآور مفهوم «تجلی خداوند» در عرفان است که جهان را جلوه‌ای از ذات الهی می‌داند. عشق، همان نیرویی است که از ذات خدا جاری می‌شود و جهان را شکل می‌دهد. عشق نه تنها در انسان، بلکه در کل کیهان به عنوان قوه خلاقه الهی عمل می‌کند و تمام کثرات را به سوی وحدت سوق می‌دهد. این نگاه، عشق را به جای یک مفهوم انتزاعی، به اصل فعال توحید تبدیل می‌کند. (زرین کوب، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲)

۳-۲-۱. عشق «حلقه‌ی وصل فردیت به وحدت»

مولوی معتقد است عشق، تنها نیرویی است که می‌تواند فردیت انسان (که مانع توحید است) را ذوب کند و او را به «وجود مطلق» پیوند بزند. ساختار توحید بدون نفی خودیت (به واسطه‌ی عشق) ناممکن است. عشق مانند اسیدی است که دیوارهای «من» و «تو» را در هم می‌نوردد تا تنها «او» باقی بماند (همایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۸)

هر که او از نفس خود شد آزاد نفسش شد جمله جهان یکتاش داد

چونک از خود رفت، باقی آن خداست ورنه هر دم نو مگنیدی جفاست (دفتر دوم، ۱۷۳-۱۷۲)

مولوی می‌گوید عشق، انسان را از زندان نفس (فردیت) رها میکند و هنگامی که «من جدا» نابود شود، همه‌ی جهان را «یکتا» می‌بیند. این همان وصال به وحدت است که در پرتو عشق ممکن می‌شود.

در دو عالم عشق را تعظیم کن کاندرا این ره فردیت تقدیم کن

ورنه چون ابری شوی پرخودنمون کز بلندی خویش گردی سرنگون (دفتر سوم، ۱۱۵۳-۱۱۵۲)

مولوی هشدار میدهد که اگر فردیت (خودنمایی) را فدای عشق نکنی، مانند ابر متکبر سقوط خواهی کرد. تنها با گذشتن از «من» است که به وحدت عشق میرسی. وی، عشق را نابودکننده‌ی فردیت و آفریننده‌ی وحدت می‌داند. او معتقد است عشق، انسان را از قفس تنگ «خود» می‌رهاند و به اقیانوس بیکران وجود (انا الیه راجعون) می‌رساند. این همان «حلقه‌ی وصل» است که فرد را از غربت جدایی نجات می‌دهد و به خانه‌ی حقیقی بازمیگرداند.

۱-۳-۳. عشق به عنوان «تفسیرگر وحدت در کثرت»

از نگاه مولوی، عشق به پدیده‌های جهان (حتی عشق‌های مجازی) اگر با نگاه توحیدی همراه شود، همگی به تمرین وحدت تبدیل می‌گردند:

هر که را جامه ز عشق یار چاک گوشواره‌اش کنند از دار و تاک (دفتر اول، ۲۳۴)

مولانا می‌گوید هر کس جامه‌اش از عشق یار چاک شود (یعنی تعلقات دنیوی را پاره کند)، به جای زیورهای مادی، از دار و تاک (نمادهای طبیعی و الهی) برایش گوشواره می‌سازند. عشق زمینی آزمایشگاهی برای درک عشق الهی است. مولوی با این تمثیل، ساختار توحید را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که همه‌ی عشق‌ها در نهایت به یک عشق (حق) منتهی می‌شوند (استعلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۷)

عشق، راه رسیدن به توحید و غایت نهایی توحید عشق است. او با تلفیق مفاهیم عرفانی و کلامی، نشان می‌دهد که عشق حقیقی، جز عشق به خدا نیست و این عشق، انسان را از کثرت به وحدت می‌رساند. آموزه‌های مولوی در این زمینه، همسو با عرفان نظری ابن عربی و سنت عاشقانه عطار است، اما با بیانی شاعرانه و عاطفی ارائه شده است. (همایی، ۱۳۷۵، ص ۸۲۲) در سنت توحیدی عرفانی مولوی، حتی عشق مجازی و صوری هم زاینده و پرتوی از عشق حقیقی الهی است.

عشق صورت‌ها بسازد در فراق نامصور سر کند وقت تلاق

که منم آن اصل اصل هوش و مست بر صور آن حسن عکس ما بدهست (دفتر سوم: ۳۶۴۴-۳۶۴۳)

فراق موجب حرکت می‌شود و وصال موجب سکون و کل نظام هستی بر اساس این دوگانگی در حرکت است. وی به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه «فراق» را نه یک امر تصادفی، بلکه شرط ضروری برای تحقق عشق حقیقی باید تلقی کرد تا تمام صورت‌های عالم در کارگاه فراق ساخته شده و در نهایت، سالک به دیدار «نامصور» (ذات الهی) نائل آید.

مولوی با انعکاس عشق الهی، خاطرنشان میکند که رسیدن به قله توحید در عشق می‌داند زیرا عشق در حد ذات خود بیرنگ است و از عاشق، در مرتبه ظهور خود، رنگ می‌پذیرد هرچه هست معشوق است و زنده واقعی هم جز او نیست و عاشق، تنها پرده‌ای ظاهر یا نقش بی‌جانی است (زرین کوب، ۱۳۷۲ ص ۱۴۱)

۱-۳. معیت

معیت به معنای همراهی، مصاحبت با هم است؛ کلمه «مع» ظرف مصاحبت و همراهی است این واژه به آیه «و هو معکم این ما کنتم» (حدید، ۴) برمی‌گردد؛ خدا با شماست به هر کجا و هر حال که باشید عرفا «آن را معیت قیومی گفته‌اند. (همایی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱)

مولانا در مثنوی معنوی با تمثیل‌ها و داستانهای ژرف، این ایده را که خداوند همواره با انسان است—حتی اگر انسان غافل باشد—به زیبایی بیان می‌کند. در اینجا چند بیت گویا از مثنوی در این زمینه آورده میشود:

گفت خرگوش ای خداوند سپاه من ز تو محبوس نیم، تو ز من درگاه

من ز تو پیدا و تو از من نهانی لیک در آینه ات آینه ایانی ((دفتر اول، ۱۸۹۶ - ۱۸۹۵)

این بیت اشاره به این دارد که خداوند همیشه با ماست، حتی اگر ما از حضور او غافل باشیم و آینه نماد دل انسان است که اگر صیقل یابد، حضور خدا را در خود منعکس میکند.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت می‌خواهد، از وی متاب

خود نمیی‌نید نور خورشید را لیک از او روشن شد این خاک و هوا ((دفتر اول، ۱۱۶-۱۱۵)

«خورشید (نماد خدا) دلیل وجود خودش است همانطور که خورشید همه جا حاضر است، خدا نیز در تمام ذرات جهان معیت دارد. مولوی معیت خداوند را نه به معنای مکانی، بلکه به معنای وجودی تفسیر می‌کند و خداوند همچون آب است که در عین همراهی با موج (مخلوقات)، خود حقیقت دریاست.

مولوی با بهره‌گیری از مفهوم «معیت» همراهی خداوند با مخلوقات، خوانشی پویا و وجودشناختی از توحید ارائه می‌دهد که همسو با عرفان نظری ابن عربی است اما با بیانی شاعرانه و سلوک‌محور ماهرانه به آن پرداخته است. این نگرش را می‌توان در چند محور اصلی با استناد به ابیات مثنوی و تفاسیر شارحان بررسی کرد:

۱-۱-۳. معیت به مثابه «قرب وجودی» (وحدت در کثرت)

مولوی در دفتر اول مثنوی بر همراهی دائمی خدا با بنده تأکید می‌کند:

با توام ای خواجه گر تو بی‌منی بی‌منی گر چه نه‌ای در آسمانی ((دفتر اول، ۱۸۹۵)

در این بیت به زیبایی مفهوم «معیت» الهی را بیان می‌کند که نه مکانی است و نه زمانی. «با توام» اشاره به آیه «و هو معکم این ما کنتم» (حدید، ۴) دارد. این همراهی، قرب وجودی است که حتی وقتی بنده به مرحله «بی‌منی» (فنا) می‌رسد نیز باقی است. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۳) تعبیر «نه‌ای در آسمانی» نقدی بر تصور عامیانه از حق تعالی است به عنوان موجودی در آسمان. مولوی نشان می‌دهد معیت الهی ورای همه مکان‌هاست. تضاد بین دو واژه «با توام» و «بی‌منی» نشان می‌دهد که حقیقت وجودی خداوند فراتر از درک ظاهری انسان است. و این تناقض، ذهن را به سمت درک حقیقت «وحدت در کثرت» سوق می‌دهد. مولوی در این بیت انسان را از توهم جدایی از خدا می‌رهاند و یادآور میشود که خداوند نه در آسمان‌های دور، بلکه در نهاد خود انسان حاضر است. در واقع این بیت دعوتی به درون‌نگری و کشف حقیقت «أَنْ مَعِيَ رَبِّي»: همانا پروردگارم با من است. (شعر، ۶۲)

این نگاه با فلسفه ابن سینا درباره "تنزیه ذات الهی" هم‌سو است. (زرین کوب ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) این نگاه، توحید را از سطح «نفی شریک» به سطح «نفی غیبت خدا» ارتقا می‌دهد.

۳-۲-۱. معیت : «حضور فعال در هستی»

در نگرش مولوی، مفهوم «معیت الهی» (همنشینی و همراهی با خدا) در هسته‌ی عرفان و اندیشه‌ی عاشقانه‌ی او جای دارد. این ایده، نه یک رابطه‌ی بیرونی یا قراردادی، بلکه حضوری بی‌مرز و ذوب‌شدن در دریای حق است. در نگاه مولوی، معیت الهی همان وحدت وجود است؛ گسستن از دوگانگی و پیوستن به یگانگی. این همراهی، نه با قدم‌های جسم، که با پروازِ جان ممکن می‌شود در دفتر سوم، مولوی معیت را به بادامی تشبیه می‌کند که با پوستش همراه است.

مغز با پوست چون بادام است این لیک پوست از برای مغز آفرین (دفتر سوم، ۴۲۱۷)

پوستِ بادام تنها یک پوشش بیرونی است که وظیفه‌اش محافظت از مغزِ ارزشمند (حقیقت درونی) است. این تمثیل نشان می‌دهد عالم مادی (پوست) و سیله‌ای است برای رسیدن به حقیقت الهی (مغز). بدون پوست، مغز آسیب می‌بیند؛ اما هدف نهایی، خودِ مغز است. این تمثیل را نشانه‌ای از نظریه‌ی ظاهر و باطن در عرفان می‌داند که طبق آن، جهان پوست و خداوند مغز آن است. درحقیقت توحید عملی باور حضور نامحسوس حق در متن خلق است (زرین کوب، همان، ۲۱۰) «مغز» نماد حقیقت الهی و «پوست» نماد جهان مادی است. تمثیل وی تفسیر نظریه‌ی «ظاهر و باطن» در عرفان اسلامی است که ابن عربی در «فصوص الحکم» (فص آدمی) از آن به «باطن کالْب» تعبیر می‌کند (همای، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۹).

وی با تمثیل بادام، خواننده را به اندیشیدن درباره‌ی غایت‌مندی خلقت دعوت می‌کند. از نگاه او، جهان مادی (پوست) تنها ظرفی است برای حفظ و ظهور حقیقت الهی (مغز)، و شناخت این رابطه، کلید درک توحید است. این نگاه با عرفان نظری و هم با فلسفه اسلامی هماهنگ است.

۳-۳-۱. معیت و رابطه‌ی عاشقانه (توحید افعالی)

در اندیشه‌ی مولوی، معیت (همراهی وجودی خدا) شرط تحقق توحید افعالی است. وقتی سالک به مقام «بی‌منی» می‌رسد، می‌فهمد که حتی فعل خودش نیز ظهور فعل خداست. این نگاه عرفان نظری را با سلوک عملی پیوند می‌زند. باور به اینکه همه‌ی افعال عالم، فعل الهی است و هیچ فاعلی جز خدا وجود ندارد («مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» - انفال/۱۷) و این نگرش عاشقانه به خداوند همراه است مولوی در دفتر چهارم معیت را در قالب رابطه‌ی عاشق و معشوق توصیف می‌کند:

ما به تو زنده‌ایم ای جان جان تو در این جان چه کنی ای جان نهان (دفتر ۴، بیت ۷۲۳)

تکرار «جان» در «جان جان» تأکیدی است بر این که حیات حقیقی تنها از آن خداست. این تعبیر با آیه (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ) (جاثیه/۲۶) و حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همخوانی کامل دارد. همچنین این بیت با نظریه‌ی «فیض اقدس» در عرفان ابن عربی مرتبط است (همان، ج ۳، ص ۱۵۶). واژه «جان نهان» در این بیت، همان «خود اصیل» در روان‌شناسی امروزی است که تحت لایه‌های نفسانی پنهان شده، مولوی کشف این خود را شرط رسیدن به حیات حقیقی می‌داند (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۳۹). «حیات حقیقی» منوط به اتصال به «جان جان» (خداوند) است انسان تا زمانی که به «جان نهان» (حقیقت الهی در خود) پی نبرده، به حیات واقعی نرسیده است.

۳-۴-۱. معیت و فنا (توحید وجودی)

«معیت» همراهی وجودی خدا با مخلوق و «فنا» محو شدن سالک در حق دو مفهوم کلیدی برای درک توحید عرفانی مولوی است. این دو مفهوم چنان درهم تنیده‌اند که می‌توان گفت معیت الهی، زمینه‌ساز فنا است و فنا، تحقق نهایی معیت است. مولوی در دفتر اول مثنوی بیان می‌کند: موحد حقیقی در اوج سلوک، معیت او به وحدت وجودی می‌رسد:

یک سخن بنده و صد قول خدا لیک آن یک سخن از آن صد جدا (دفتر پنجم، ۲۹۸۱)

در توحید عرفانی مولوی، کثرت مظاهر، وحدت ذات را نقض نمی‌کند. همان‌طور که نور خورشید در صدها قطره باران متکثر می‌شود، اما منشأ همگی از یک مبدأ است، افعال انسان نیز وقتی با اراده‌ی الهی هماهنگ شود، عین فعل خداوند محسوب می‌شود. معیت همان حضور همیشگی حق است که مانند خورشید بر همه چیز می‌تابد، و فنا، ذوب شدن ذره‌ای (انسان) در این خورشید است. وقتی این ذوب شدن کامل شد، توحید حقیقی محقق می‌شود؛ یعنی سالک می‌فهمد که هرگز جدا نبوده است. این همان «وصال پس از فراق» است که مولوی بارها از آن سخن گفته است.

مولوی «معیت» را حضور پیوسته و مداوم حضرت حق در جهان تفسیر کرده و براساس تجلی صفات الهی در انسان آن را بسط داده است؛ به‌گونه‌ای که آدمی در هر حال و مرتبه‌ای که باشد، از خدا و صفات او جدا نمی‌شود. (فروزانفر، ج ۲، ص ۵۷۱)؛ از این رو مولوی که می‌گوید:

این معیت با حق است این جبر نیست این تجلی مه است این ابر نیست (دفتر دوم، ۲۹۳۰)

سالک در مراحل سلوک ابتدا ابر حجاب می‌بیند، سپس مه (تجلی) را درک می‌کند. معیت الهی یعنی گذر از حجاب‌ها به‌سوی شهود نور بی‌حجاب است (سبحانی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۱۶۷). مولانا در این بیت با ظرافتی بی‌نظیر، معیت الهی را نه به‌عنوان جبر (که نفی اختیار کند) و نه به‌عنوان غیبت (که ابر حجاب باشد)، بلکه به‌مثابه «تجلی دائم» توصیف می‌کند که مانند ماه در آب، هم حاضر است و هم غیرممزوج. این نگاه، توحید را از سطح اعتقادی به تجربه‌ی شهودی ارتقا می‌دهد.

بنابراین در توحید عرفانی مولوی «معیت» جلوه‌ای از حضور حق تعالی در جهان است. براین اساس در باور وی خداوند همراهی دائمی و پیوست ناگسستنی با مخلوقات دارد. مولوی تأکید دارد حق تعالی به‌دلیل شدت حضور در عالم به‌راحتی توان درک شهودی وی میسر نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۹۳) از نظر وی درک معیت حق تعالی آنگاه میسر است که بنده به اوج قرب و نزدیکی بندگی خدا نائل آید در آن حالت، موحد خداوند ناظر و حاضر را در کنار خود می‌یابد؛ البته ناگفته نماند که مراد از این همراهی و معیت، معیت با ذات تعالی حق نیست.

در نهایت می‌توان به این نتیجه دست یافت که توحید عرفانی مولوی، بر سه مؤلفه بنیادین وحدت وجود، عشق، و معیت الهی، استوار است این سه عنصر در هم تنیده، جهان‌بینی عمیقی را شکل می‌دهند که در آن، خداوند نه تنها آفریدگار، بلکه جوهره و غایت هستی است. مولوی با الهام از آموزه‌های ابن عربی، جهان را تجلی ذات بی‌صورت الهی می‌داند. از نگاه او، همه کثرات — از ذرات خاک تا افلاک — سایه‌هایی از وجود مطلقند که در دریای وحدت محو می‌شوند. این اندیشه در بیت «صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شد که انا الیه راجعون» تجلی یافته است؛ جهانی که از بی‌شکلی حق سرچشمه می‌گیرد و به سوی او بازمی‌گردد. وحدت وجود در مثنوی، نفی دوگانگی خالق و مخلوق است «جمله تصویرات عکس آب جو ست چون بمالی چ شمع خود، جمله اوست»

همچنین عشق در اندیشه مولوی، موتور محرک هستی و راه وصول است بنابراین عشق تنها یک احساس انسانی نیست؛ بلکه نیروی خلاقه الهی است که جهان را از نیستی به هستی آورده و پیوسته آن را پویا نگه می‌دارد این عشق همزمان راه نجات انسان از حجاب‌های نفسانی است «عشق چو آمد، فنا سازد وجود / زانک وجود تو حجاب است و سدود» مولوی عشق را برتر از عقل می‌داند؛ زیرا عقل در دام مفاهیم محدود می‌ماند، اما عشق، شهود بی‌مرز را ممکن می‌سازد. مولوی ضمن حضور بی‌مکان حق در جان سالک، با اشاره بر آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، بر حضور همیشگی خداوند در هستی تأکید می‌کند. این

معیت، نه مکانی، بلکه وجودی است حتی در حالت «فنا» پیوند با حق قطع نمی‌شود، زیرا وجود حقیقی، فراسوی مرزهای «من» و «تو» ست. معیت الهی، نتیجه شهود وحدت وجود است؛ هنگامی که سالک دریابد همه چیز بازتابی از جمال حق است، حضور او را در هر ذره می‌بیند. پیوند این سه مؤلفه، حلقه‌های زنجیر توحید عرفانی مولوی را تشکیل می‌دهند. وحدت وجود، بنیان فکری است که همه چیز را تجلی حق می‌داند عشق، نیرویی است که سالک را از حجاب کثرت می‌رهاند و به سوی وحدت سوق می‌دهد و معیت، نتیجه نهایی این سلوک است؛ ادراک حضوری که در آن، «من» و «تو» در دریای وجود یکی می‌شوند. به عبارت دیگر توحید عرفانی مولوی، نه یک گزاره عقلی، بلکه تجربه وجودی وحدت است که در پرتو عشق و پالایش نفس محقق می‌شود. این نگاه، توحید را از سطح باورهای کلامی به ژرفای جان انسان منتقل می‌کند و آن را به زندگانی معنوی پیوند می‌زند.

نتیجه‌گیری

۱. هستی‌شناسی توحیدی مولوی بر این اصل استوار است که حقیقت وجود یکی بیش نیست و تمام مخلوقات جلوه‌های گوناگون آن حقیقت واحدند. مولوی باور دارد تمام هستی تجلی یک حقیقت واحد است (همه آینه یک روست). این نگاه توحید را از سطح «نفی شریک» به «شهود وحدت در کثرت» ارتقا می‌دهد.
۲. عشق نیروی خلاقه‌ای است که جهان را پدید آورده و به وحدت بازمی‌گرداند. نقش پل ارتباطی بین خالق و مخلوق را دارد. درحقیقت عشق الهی خودیت را می‌سوزاند («عشق چو آمد، فنا سازد وجود»). این محو شدن، سالک را به توحید حقیقی می‌رساند، جایی که تنها معشوق باقی می‌ماند.
۳. مولوی معیت را همراهی دائمی خدا با مخلوقات به صورت غیرمکانی و نامحسوس می‌داند که درنهایت برای رسیدن به حقیقت الهی به محو شدن خود کاذب آدمی منجر می‌شود معیت الهی نشان می‌دهد خداوند در عین والایی، به بنده نزدیک است. این همراهی در نگرش مولوی، توحید را از مفهومی ذهنی به تجربه‌ای وجودی تبدیل می‌کند.
۴. این سه مؤلفه درهم‌تنیده‌اند؛ وحدت وجود اصل است، عشق مسیر و معیت تجلی توحید در سلوک است و در عمل سالک با تکیه بر عشق و سلوک، به فنا می‌رسد و در پرتو معیت الهی، وحدت وجود را شهود می‌کند.

منابع

- قرآن کریم

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶)، اساس التوحید، تهران: هرمس.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۱)، فصوص الحکم، مترجم: حسین مریدی، تهران: نشر جامی.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۱)، فصوص الحکم، شرح و ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: الزهراء (س).
۴. ابن ترکه، علی (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
۵. استعلامی، محمد (۱۳۸۹)، شرح مثنوی، تهران: سخن.
۶. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه عشق، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
۷. سبحانی، توفیق (۱۳۹۲)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: روزنه.
۸. شمیل، آنه ماری (۱۳۸۹)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۹. شهیدی، جعفر (۱۳۸۹)، شرح مثنوی شریف، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، آن‌سوی حرف و صوت، تهران: سخن.
۱۱. شمشیری، بابک (۱۳۸۵)، تعلیم و تربیت از منظر عشق و عرفان، تهران: طهوری.
۱۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
۱۳. _____ (۱۳۸۴)، سرنی، تهران: علمی.
۱۴. _____ (۱۳۷۲)، بحر در کوزه، انتشارات علمی.
۱۵. ضیاءنور، فضل‌الله (۱۳۶۹)، وحدت وجود. سیرتاریخی و تطور وحدت وجود تهران: زوار.
۱۶. فریدی، [مریم](#)، وحدت وجود در مثنوی مولانا و تائیه ابن‌فارض، مجله علمی [ادبیات تطبیقی](#)، شماره ۱۸، ۱۳۹۷.
۱۷. قنبری، بخشعلی (۱۳۸۷)، اندیشه و نظر: تصویر خدا در مثنوی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲۷.
۱۸. عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۹)، عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی، احمد میرعلایی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، شرح مثنوی، تهران: زوار.
۲۰. کریمی، سودابه (۱۳۸۴)، بانگ آب، تهران: شور.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکنایه، تهران: زوار.
۲۲. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.

۲۴. همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، *مولوی‌نامه*. تهران: هما.

۲۵. _____، (۱۳۸۵)، *تفسیر مثنوی مولوی*، تهران، نشر هما.

۲۶. [نثری](#)، موسی (۱۳۷۵) *نثر و شرح مثنوی مولوی*، محقق محمد رضانی، تهران: کلاله خاور.