

تجلی برهان صدیقین در مثنوی: خوانشی عرفانی و شهودی از خدانشناسی مولانا

محمد رضا موحدی*

عزیزالله مولوی وردنجانی**

چکیده

در عرفان اسلامی، خدانشناسی نه صرفاً برهان عقلی، بلکه تجربه‌ای حضوری و شهودی است. برهان صدیقین از جمله براهین هستی‌شناختی در اثبات وجود خداوند در فلسفهٔ اسلامی است که بر مدار پذیرش اصل واقعیت و هستی و مستغنی از هیچ حد وسط دیگری بر اساس اصول اولیهٔ عقلی به اثبات واجب الوجود می‌رسد. این برهان که دارای تقریرات بیست‌گانه‌ای است، نزد حکیمان از عالی‌ترین شیوه‌های خدایابی به شمار می‌رود. این مقاله با رویکرد عرفانی و تحلیلی، به واکاوی نحوهٔ تجلی این برهان در مثنوی می‌پردازد و نشان می‌دهد که مولانا به جای اقامهٔ برهان صوری، حقیقت وجود را در مقام شهود می‌نشانند. از دید او، هستی عین تجلی خداوند است و جهان آینه‌ای است که در هر ذره آن روی یار هویدا است. مولانا با استفاده از تمثیل‌هایی چون آفتاب، دریا، عشق و حتی سکوت، فهمی ذوقی و کشفی از برهان صدیقین عرضه می‌کند که در آن، خدا نه مفهومی انتزاعی، بلکه حقیقتی زنده و حاضر است؛ حقیقتی که خود دلیل خویش است: «آفتاب آمد دلیل آفتاب». چنین خوانشی، واسطه‌های استدلالی را فرومی‌ریزد و انسان را به تجربهٔ بی‌واسطهٔ حضور الهی فرامی‌خواند. نتیجهٔ این پژوهش آن است که تقریر مولوی از برهان صدیقین، الگویی برای پیوند عقل و عشق و عبور از برهان به عرفان فراهم می‌سازد و راهی برای سلوک معنوی و خدایابی باطنی می‌گشاید.

◀ **کلیدواژه‌ها:** خدانشناسی عرفانی، برهان صدیقین، تجلی، مثنوی معنوی، مولانا.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران، نویسنده مسئول، Movahedi1345@gmail.com

** استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، molavei@sku.ac.ir

تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

۱. مقدمه

ابن سینا برای اثبات وجود خداوند، برهانی ارائه داد که بعدها به نام برهان صدیقین معروف شد و در میان فلاسفه اسلامی بعد از او با قرائت‌های مختلف مدام تکرار شده است. هر حکیمی به بیان و علاقه خود، تقریری را که از اشکال خالی تر بود، برای این برهان ارائه کرده است (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۴۹). ابن سینا در *نمط چهارم/الاشارات والتنبیها* می‌نویسد: اگر به حقیقت وجود بیندیشیم، عقل ما را به سوی واجب‌الوجود بالذات، که وجود او عین ذات اوست، رهنمون می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۴۶۵). ملاصدرا با بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه، به‌ویژه اصل اصالت وجود، تشکیک وجود، و حرکت جوهری، قرائتی عمیق‌تر از برهان صدیقین ارائه داد. وی در آثارش مانند *اسفار، شواهد الربوبیه و مشاعر*، تقریراتی از این برهان دارد؛ از جمله در *اسفار بعد از فراغت از تبیین امور عامه و تثبیت مبانی فکری‌اش* در جلد‌های اول تا سوم و بعد از گذر از مباحث طبیعی و جهان‌شناختی، تقریری دارد که از اتقان بیشتری برخوردار است (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۰۰). در جلد ششم و هفتم *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* می‌گوید: حقیقت وجود، از آن جهت که وجود است، مستلزم وجود واجب است، چراکه مراتب ناقص وجود نیازمند مبدای کامل و غنی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۳). شیخ محمود شبستری، عارف و شاعر قرن هشتم هجری، گرچه برهان صدیقین را به‌صورت فلسفی ابن سینا یا ملاصدرا مطرح نمی‌کند، در منظومه عرفانی *گلشن راز*، به وحدت وجود و ضرورت هستی مطلق اشاره می‌کند که هم‌راستا با مفاهیم بنیادین برهان صدیقین است (شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲)؛ یعنی اثبات وجود واجب بالذات از راه نفی وجود غیرمستقل. این برهان در مقایسه با دیگر براهین نظیر برهان نظم، امکان و وجوب، و برهان حرکت، در برهان صدیقین تنها از خود مفهوم وجود استفاده می‌شود. به همین دلیل، حکما آن را خالص‌ترین برهان می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۱) و آن را یکی از اصیل‌ترین براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌برند؛ چراکه از تأمل در وجود به وجود خداوند پی برده می‌شود (همتی، ۱۳۸۶: ۲۰۴). این برهان نه تنها اصل

واجب الوجود بالذات را در سرسلسله جهان هستی مدلل می‌سازد، بلکه رابطه اتحاد اُتولوژیک خدای جهان را با هستی جهان و هستی انسان به صورت یکتایی که همان معنای صرف الوجود است شناسایی می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۴۹). این برهان ملهم از آیات و روایات و مناجات‌های اهل بیت (ع) نیز می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸ [الف]: ۱۲۸؛ شبستری، ۱۳۶۸: ۷۱). در روایتی که کلینی از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند از حضرتش پرسیدند: پروردگارت را به چه شناختی؟ فرمود: به آنچه خود را به من شناساند (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۱).

جلال‌الدین بلخی هم که خداشناسی و خدایابی از مهم‌ترین مضامین آثار اوست، اگرچه از واژگان فلسفی متداول مانند «واجب الوجود»، «اصالت وجود» یا «تشکیک» استفاده نمی‌کند، بر این باور است که فلسفی با توسیط مفاهیم و واژگان کلامی و فلسفی برای اثبات وجود خداوند پشت به مقصد می‌دود و با گرفتار شدن در واژه‌ها و مفاهیم، از مقصد خود دور افتاده و این واسطه‌گری موجب ابهام در عظمت وجودی خداوند می‌شود (مولوی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۷۲۴-۴۷۲۶؛ ج ۲: ۲۸۱۲-۲۸۱۳).

اما اندیشه عرفانی او واجد مؤلفه‌هایی است که با مضمون برهان صدیقین، به‌ویژه تقریر ملاصدرا، هم‌راستا است. مولوی با تکیه بر شهود عرفانی و سلوک باطنی، بر وحدت وجود مطلق، فقر وجودی ممکنات، و بی‌نیازی ذات حق تأکید می‌ورزد (همان، ج ۲: ۶۰۲-۶۱۵). همین اصول در برهان صدیقین نیز پایه استدلال عقلی‌اند. اگرچه او از تنگی زبان ناله می‌کند و می‌گوید سخن گفتن در مورد خداوند با زبان مانند آن است که کسی را در یک اتاق بسیار کوچک گذاشته باشند و بگویند نیزه بازی کن (ج ۴: ۱۴۸۵). ولی در نهایت ابراز می‌دارد: بهترین مثالی که در عالم محسوس، برای امر معقول یعنی خداوند یافت می‌شود، چهارگانه خورشید، دریا، عشق و سکوت است (سروش، ۱۳۹۸: ۳۷). مولانا در جایی از مثنوی، برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه نکرده است؛ این مسئله نه از آن روست که مولانا از اثبات وجود خدا با براهین فلسفی عاجز بوده، بلکه برعکس، وی چنان با خداوند یگانه بوده و معتقد به حضور ظاهر و آشکارگی حقیقت اوست که

برای اثبات وجود او نفس حقیقت وجود آدمی و درک واقعیت را کافی می‌دانسته است. برای اشاره به آشکارگی حقیقت خداوند، مبتنی بر وحدت وجود مطلق، فقر وجودی ممکنات، و بی‌نیازی ذات حق، نماد آفتاب، دریا، عشق و سکوت را برگزیده است. او شاعری اهل وصال بود، نه اهل فراق. البته قبل از اینکه با شمس تبریزی برخورد کند، کمابیش یک عالم عادی و متعارف بود که مثل همه علمای دیگر، نامی از خدا شنیده و صفی از او دانسته بود و احیاناً آن‌چنان‌که متکلمان درباره او سخن می‌گویند، اهل جدال بر سر اثبات وجود خدا هم بود. اما پس از آشنایی با شمس تبریزی، از مرتبه فراق به مرتبه وصال پا نهاد؛ به عرصه‌ای که در آن، میان خود و خدا فاصله چندانی نمی‌دید. به همین سبب سخن گفتن از خدا برای او آسان نبود. او معتقد بود سخن گفتن از خدا برای کسانی آسان است که از او دورند. آنان دورادور بانگی می‌زنند و سخنی می‌گویند، اما هرچه به این عظمت نزدیک‌تر می‌شویم، آن حضور پرهیت بیشتر ما را تسخیر می‌کند، تا آنجا که سخن گفتن از او برایشان دشوار خواهد شد. اینکه مولانا تخلص «خاموش» را برای خود انتخاب کرده بود، به همین دلیل است. او به جایی رسیده بود که نمی‌توانست جز خاموشی برگزیند و سخنانی که می‌گفت برای آن بود که مبدا پرده‌ای که بر خاموشی افکنده، پاره شود. تحقیق حاضر، نخست به گزارش و تحلیل فلسفی مهم‌ترین تقریرات برهان صدیقین از شماری از حکمای متأخر و متقدم و سپس به تحلیل مولانا از برهان صدیقین اشاره می‌کند و سرانجام به تحلیل تطبیقی و بررسی بازتاب این برهان در نمادپردازی‌های مولوی در مثنوی می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

پیش از این، تلاش‌هایی ناظر بر مطالعه تطبیقی برهان صدیقین در فلسفه و عرفان انجام شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

مقاله «برهان صدیقین در آثار اهل عرفان» (پارسانیا، ۱۳۸۹)، یکی از پژوهش‌های ارزشمند در پیوند فلسفه و عرفان اسلامی است. در این مقاله، محقق با نگاهی تطبیقی میان ابن‌سینا، ملاصدرا و عارفان مسلمان (به‌ویژه ابن‌عربی و مولوی)، به تحلیل نحوه

تلقی عارفان از «برهان صدیقین» می پردازد و نشان می دهد که چگونه این برهان، در بستر عرفان از قالب استدلالی - فلسفی به تجربه شهودی - وجودی تبدیل می شود. امیرعباس عزیزمانی (۱۳۷۳) مقاله «برهان صدیقین از دیدگاه حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه» را در مجله معرفت به نگارش درآورده اند؛ که نویسنده نهایتاً نتیجه می گیرد که در مسیر تطور این برهان، حرکت از برهان «مفهومی و منطقی» ابن سینا به برهان «شهودی و هستی شناختی» ملاصدرا، نشانگر پیوند عقل و عرفان در فلسفه اسلامی است؛ بدین معنا که برهان صدیقین، در اوج خود، نه تنها استدلال عقلی، بلکه کشف حضوری حقیقت وجود است؛ و بدین سان، نقطه تلاقی تفکر فلسفی و عرفانی در جهان اسلام را می سازد.

بهر روز جندقی (۱۳۸۳) در مقاله ای که با عنوان «برهان صدیقین؛ تقریرات گوناگون از دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق، عرفا و حکمت متعالیه» در نشریه معرفت نگاشته، تحلیلی نظام مند و تطبیقی از یکی از بنیادی ترین براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی ارائه می دهد. در این مقاله، نویسنده با رویکردی فلسفی و تحلیلی، تقریرات مختلف «برهان صدیقین» را از منظر مکاتب چهارگانه بررسی و تمایزات معرفت شناختی و هستی شناختی آن ها را تبیین می کند؛ که در این مقاله بر آن است که عرفان اسلامی نیز به شیوه ای خاص به نوعی برهان صدیقین نزدیک می شود، ولی متن مثنوی و سبک تمثیلی مولوی را وارد تحلیل نمی کند.

مطالعه حاضر از چند جهت نسبت به پژوهش های پیشین نوآورانه است: اولاً تطبیق منسجم میان تقریرات فلسفی و بیانات عرفانی در مثنوی معنوی و همچنین تحلیل محتوایی تمثیل های خاص مولوی به عنوان تقریرات عرفانی از برهان صدیقین و تفسیر کارکردی از «آفتاب»، «دریا»، «سکوت»، به مثابه شهود خداوند ارائه کرده است؛ ثانیاً در این پژوهش، تلاش شده با رویکرد تطبیقی، پیوند درونی میان تقریرات ابن سینا و ملاصدرا با تلقی شهودی و شاعرانه مولوی برقرار شود؛ به طوری که خواننده دریابد مولوی گرچه از مفاهیم فلسفی بهره نمی گیرد، به نتیجه ای مشابه و بلکه عمیق تر دست

می‌یابد؛ ثالثاً این نگارش، نشان می‌دهد که مولانا با بهره‌گیری از تمثیل‌هایی همچون «خورشید»، «دریا»، «عشق» و «سکوت»، تقریر ابتکاری و منحصر به فرد هستی‌شناختی، خداشناختی و معرفت‌شناختی در راستای برهان صدیقین ارائه کرده؛ تقریری که در هیچ نظام فلسفی به این صراحت و غنا بیان نشده است. همچنین، پژوهش پیش رو با بررسی دقیق مقام سکوت و حیرت در تجربه عرفانی مولوی، برای نخستین بار نشان می‌دهد که «سکوت» در مثنوی صرفاً ابزار زبانی نیست، بلکه همانند یک برهان شهودی برای اثبات حضور خداوند عمل می‌کند. و نهایتاً اینکه این تحلیل، برخلاف رویکرد صرفاً بیانی، بُعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و خداشناختی از نمادهای آفتاب، سکوت و دریا را تبیین می‌نماید.

۳. تقریرات حکمای متقدم و متأخر از برهان صدیقین

۳-۱. تقریر سینیوی

اصطلاح برهان صدیقین را نخستین بار ابن سینا با استفاده از آیات قرآن کریم در تسمیه برهانی به کار برد که براساس امکان ماهوی برای اثبات وجود خداوند سازمان داده بود و سرّ این نام‌گذاری توسط او این است که در این برهان هیچ‌یک از افعال و مخلوقات خداوند نظیر حرکت و حدوث، واسطه در اثبات نیست، بلکه بعد از نفی سفسطه و قبول اینکه واقعیتی هست، با نظر به وجود، بدون آنکه نیاز به واسطه‌ای دیگر باشد، با یک تقسیم عقلی که موجود یا واجب و یا ممکن است و در صورتی که ممکن باشد مستلزم واجب خواهد بود، وجود خدای تعالی اثبات خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۱). در نمط چهارم کتاب *الاشارات و التنبيهات*، بعد از اقامه برهان، در خصوصیات و تسمیه این برهان می‌گوید: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و براهته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق و اشرف، اي اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب و الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى: سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت:

۵۳). اقول: ان هذا حکم لقوم ثم يقول: أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳) (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۶۶).

ساختار منطقی تقریر برهان از نگاه ابن سینا در نمط چهارم/ اشارات، به شرح زیر است:

در خارج موجوداتی هستند که دارای وجودند؛ هر موجودی از دو حال خارج نیست: یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؛ ممکن‌الوجود بالذات، برای تحقق خود نیازمند علتی است که آن را موجود کند؛ این سلسله علل، یا به تسلسل بی‌انتهای می‌انجامد یا درنهایت به علت واجب‌الوجود می‌رسد؛ تسلسل علل در وجود محال است؛ پس ضرورتاً باید علتی باشد که وجودش ضروری و بی‌نیاز از علت باشد؛ آن علت، همان واجب‌الوجود بالذات است که وجود او عین ذات اوست و هیچ‌گونه امکان و عدمی در آن راه ندارد.

ابن سینا تصریح می‌کند که در این برهان «نیاز به تأمل در مخلوقات و افعال خدا نیست»، بلکه صرف اندیشیدن در خود وجود ما را به سوی حقیقت مطلق و غیرنیازمند یعنی واجب‌الوجود رهنمون می‌شود. ویژگی ممتاز تقریر سینوی، این است که بر تحلیل مفهومی هستی تکیه می‌زند. در این تقریر، وجود به مثابه یک مفهوم بدیهی تلقی می‌شود که وقتی درباره‌اش تفکر کنیم، عقل به‌طور ضروری به تقسیم آن به دو حالت ممکن و واجب می‌رسد. از آنجاکه ممکن‌الوجود نیازمند علت است و سلسله علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، باید به واجب‌الوجود ختم شود. در این معنا، «وجود واجب» به‌عنوان پایدارترین و یقینی‌ترین مصداق وجود، شالوده هستی‌شناسی فلسفه ابن سینا اثبات می‌شود. تقریر ابن سینا از برهان صدیقین از این جهت نوآورانه است که بدون استناد به تجربه حسی یا مشاهده آثار، صرفاً با تأمل در خود مفهوم وجود به اثبات خداوند می‌رسد. و این دغدغه فیلسوفان و متکلمان در سنت‌های مسیحی و اسلامی برای رسیدن به مفهومی بوده است که بدون توسل به افعال و آفریدگان از ذات اقدس الهی حکایت کند (آوئن، ۱۳۸۰: ۱۹)؛ برهان او نه تنها از چالش‌های برهینی چون برهان نظم یا حرکت

مصون است، بلکه از حیث منطقی و فلسفی، به یکی از تأثیرگذارترین براهین در تاریخ اندیشه اسلامی بدل شده است (دینانی، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۷؛ نصر، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۹).

۲-۳. تقریر صدرائی

برهان صدیقین در سیر تطور خود، در تقریر ملاصدرا به اوج بلوغ فلسفی می‌رسد. ملاصدرا نه تنها تقریر ابن‌سینا را پذیرفت، بلکه آن را از منظر هستی‌شناسی نوینی تحلیل و تعمیق بخشید. در این تقریر، اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عقل و عاقل و معقول نقش اساسی ایفا می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۳).

ملاصدرا از برهان صدیقین به شرح زیر قابل تدوین است:

وجود امری عینی، واحد و اصیل است؛ یعنی آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است، نه ماهیت (اصالت وجود)؛ وجود دارای مراتب است و شدت و ضعف در آن راه دارد (تشکیک وجود)؛ تمام موجودات ممکن‌الوجود، مظاهر و مراتب ضعیف‌تری از حقیقت وجودند؛ این مراتب نمی‌توانند خود علت وجودی خویش باشند، بلکه نیازمند مرتبه‌ای از وجود هستند که وجودش کامل، نامتناهی، مستقل و بی‌نیاز باشد؛ بنابراین، باید مرتبه‌ای از وجود باشد که فاقد هرگونه فقر، امکانیت، کثرت و تعین است؛ یعنی وجود محض و صرف، که همان واجب‌الوجود بالذات است. در این دیدگاه، واجب‌الوجود نه تنها بالاترین مرتبه وجود است، بلکه حقیقت وجود است و سایر موجودات، شئونی از اویند. در نتیجه، «وجود حق، حقیقتی است که هیچ حد و قید و ماهیتی در آن نیست و هرچه غیر اوست، ظلّ و پرتو و تجلی آن حقیقت است» (همان: ۳۵).

تمایز تقریر صدرایی از تقریر ابن‌سینا در این است که درحالی‌که ابن‌سینا در تقریر خود از دوگانه ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود بهره می‌برد و در تحلیل خود مفهوم «امکان» را محوری می‌سازد، ملاصدرا تحلیل خود را مستقیماً از «مراتب وجود» آغاز می‌کند. در برهان ملاصدرا، اثبات وجود خدا نیازی به تحلیل مفهوم امکان و امتناع

ندارد، بلکه از طریق شهود عقلانی در حقیقت وجود و مراتب آن، به وجود واجب می‌رسد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۳۵). از این رو، می‌توان گفت که در تقریر ملاصدرا، وجود واجب نه یک موجود در کنار موجودات دیگر، بلکه حقیقت هستی است که سایر مراتب، تجلی آن هستند. بدین ترتیب، برهان صدیقین صدرایی، جنبه‌ای وحدت‌گرایانه و وجودشناختی می‌یابد، و شباهت بسیاری با تلقی عرفانی از وجود مطلق پیدا می‌کند (نصر، ۱۳۸۸: ۹۷). برهان صدیقین در حکمت متعالیه، تنها اثبات وجود خدا نیست، وی بر مبنای این برهان، نه فقط خدا، بلکه عالم، انسان، معاد، و حتی نفس را در پرتو وجود مطلق و تشکیکی آن تفسیر می‌کند (دینانی، ۱۳۸۰: ۸۳). در نگاه ملاصدرا، وجود خدا همان وجود مطلق بی‌نهایت و بسیط است که عین علم، قدرت، حیات، و سایر کمالات است؛ بنابراین، دیگر نیازی به اثبات صفات بعد از وجود نیست. صفات حق، تحلیل عقلی حقیقت بسیط وجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۷۵). تقریر صدرایی از برهان صدیقین، فراتر از اثبات عقلی وجود خداوند، به ارائه‌ی نگاهی وحدت‌گرایانه می‌پردازد. ملاصدرا با عبور از دوگانه‌ی ذهن و عین، ممکن و واجب، و حتی وجود و ماهیت، برهانی عرضه می‌کند که در آن، عقل و شهود به وحدت می‌رسند. از این رو، این تقریر، مهم‌ترین دستاورد عقلانیت فلسفی شیعی در پیوند با عرفان اسلامی محسوب می‌شود. همچنین در تقریر ملاصدرا از برهان صدیقین، مفاهیم بنیادینی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، و وحدت وجود، به شکلی نظام‌مند و فلسفی درهم‌تنیده‌اند. در این میان، نظریه‌ی وحدت وجود نه صرفاً به عنوان نتیجه‌ی عرفانی، بلکه به مثابه‌ی یکی از مبانی هستی‌شناختی این تقریر تلقی می‌شود. بدین معنا، برهان صدیقین در حکمت متعالیه، برخلاف تقریر سینوی، به اثبات وجود «موجودی در عرض دیگران» نمی‌انجامد، بلکه وجود مطلق بسیطی را اثبات می‌کند که سایر موجودات، مظاهر و مراتب آن هستند (همان، ج ۶: ۲۵).

۴. درخشش برهان صدیقین در اندیشه‌های مولانا

۴-۱. تجلیات نمادگونه برهان صدیقین در مثنوی

۴-۱-۱. تجلی برهان صدیقین با تمثیل خورشید

مولانا ضمن اجتناب از خداانگاری انسان، و اذعان اینکه میان خدا و آدمیان گونه‌ای از اتصال و اتحاد برقرار است که نمی‌توان کیفیتش را بیان کرد، و خروج صورت از بی‌صورتی خداوند را به رمز ناشناختگی نزدیک کرده، معتقد است این ناشناختگی خودش نوعی معرفت است. خداوند به‌طور کامل چیز دیگری است؛ در این «چیز دیگر» معرفت بسیاری خوابیده است که او را و رای حد درک و معرفت انسانی معرفی کرده است؛ و تمام جهدهایی که عارفان و فیلسوفان کرده‌اند، برای این بوده که ما را به این عجز از ادراک آشنا کنند و اعترافات ما را به این عجز برانگیزانند. مولانا ضمن اینکه بارها ما را تحذیر می‌دهد که مثال‌هایش را نردبان بینگاریم، در جای جای مثنوی، از خورشید به‌عنوان نمادی از حقیقت مطلق، ذات حق، و وجود بی‌نیاز و نورانی خداوند استفاده می‌کند. نور خورشید نماد تجلی است و سایه‌ها، موجودات ممکن‌الوجودند که فاقد نور از خود هستند و تنها به‌واسطه خورشید ظاهر می‌شوند (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۲۴۸). مولوی تمثیل خورشید را به کار می‌برد و خورشید را به نمادی برای خدا بدل کرده است. وی خطاب به خداوند می‌گوید:

گاه خورشیدی و گاه دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها وز بیش، بیش

(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۴-۵۵)

نوری که از خورشید برمی‌خیزد و می‌تابد با هر چیزی یکی می‌شود و درعین حال فرق و فاصله آن را با خود نگه می‌دارد. خورشید بر پاکان و ناپاکان یکسان می‌تابد، اما وقتی بر ناپاکان می‌تابد، نجس و ناپاک نمی‌شود. از دیگر اوصاف خورشید این است که بی‌دریغ می‌بخشد و از شما توقع اجر و عوضی ندارد. از دیگر ویژگی‌های خورشید این

است که روشنگر است، این مفهوم روشنگر از مفاهیمی است که مولانا برای اولین بار به کار برده و بعد از او متداول شده است، اگر نبود، هستی تاریک بود.

شاه آن دان کوز شاهی فارغست بی مه و خورشید نورش بازغست
مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست هستی او دارد که با هستی عدوست
(همان، ج ۲: ۱۴۷۰-۱۴۷۱)

گفت چون باشد خود آن شوریده خواب که درآید در دهانش آفتاب
(همان، ج ۶: ۱۱۸۴)

خورشدخواری و نورخواری عارف که از بیرون نیاز به شمع و شاهد برای ادراک خورشید ندارد بلکه روشنی و گرمی آنان محصول نورخواری و خورشید خواری‌شان است.

هر که از خورشید باشد پشت گرم سخت‌رو باشد، نه بیم او را، نه شرم
(همان، ج ۶: ۴۱۳۷-۴۱۳۹)

در برهان صدیقین، به‌ویژه در تقریر ملاصدرا، وجود دارای مراتب است. مراتب ضعیف‌تر نمی‌توانند بدون وجودی شدیدتر و مستقل تحقق یابند. نهایت این سلسله، وجودی است که بالذات است، قائم به خود است، نورانی‌ترین و شدیدترین مرتبه وجود است. و این تحلیل با تمثیل خورشید در مثنوی کاملاً هماهنگ است. به عبارت دیگر مثنوی مولوی، با تمثیل خورشید، که بدیهی و ذومراتب و در نورانیت مستغنی از غیر است، تقریری عرفانی از مضمون فلسفی برهان صدیقین که بر بنیاد امکان فقری، نیاز به علت، تشکیک وجود، بداهت وجود استوار است عرضه می‌کند.

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
(همان، ج ۱: ۱۱۴)

او در دفتر سوم دوباره همین موضع را اخذ می‌کند:

خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل
سایه کی بود تا دلیل او بود این بس استش که ذلیل او بود
(همان، ج ۳: ۱۱۷-۱۱۸)

«آفتاب آمد دلیل آفتاب» تقریری است که مولوی برای اثبات خداوند و تجربه‌ی او معرفی می‌کند. مطابق این تقریر برای اثبات خداوند نمی‌توان به چیزی غیر از خود او تمسک پیدا کرد. هیچ چیز به مثل او نیست، هیچ چیزی جز او وجود ندارد که به واسطه‌ی آن بتوان پی به وجود خدا برد و او را فهمید. لذا از طریق براهین فلسفی نمی‌توان به خداوند رسید، تنها راه اثبات او شناختش از طریق خودش است. از طریق غیر و با وام کردن نردبام از جای دیگر نمی‌توان بر این بام صعود کرد:

تابش نور حقیقت چنان تمام مناطق را پرنور و روشن کرده است که جای تاریک و کم‌نور باقی نگذاشته است.

این جهان پرآفتاب و نور ماه
او بهشته، سر فرو برده به چاه
که اگر حقست، پس کو روشنی
سر ز چه بردار و بنگر ای ذنی
(همان، ج ۳: ۴۷۹۶-۴۷۹۷)

مولوی هنگام روایت داستان نزول اسرارآمیز ملک بر مریم نیز به این معنا اشاره کرده (زمانی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۷۲۱)؛ و می‌گوید جلالت خداوند دلیل بر وجود اوست و مفهوم‌سازی پس از آن در می‌رسد. اما چرا؟ برای اینکه مفهوم همیشه پس از حصول حقیقت در آدمی پدید می‌آید. ما اول با چیزی تماس روحی می‌گیریم و پس از آن مفهوم‌سازی می‌کنیم (سروش، ۱۳۹۸: ۱۹۸). خداوند را نمی‌توان به کمک مفاهیم اثبات کرد و مولانا می‌کوشد تا حضور بی‌واسطه‌ی او را دریابد. او به‌رغم حکما که خداوند را از طریق وسایط فلسفی اثبات کند و ابتدا مفهوم وجود و سپس مفهوم وجوب و امکان را درک کنند و با ترکیب این دو به مفهوم مرکب واجب‌الوجود برسند و آن را با مفهوم خدا معادل بدانند، روش خالص و صاف را غرق شدن در آتش عشق حق می‌داند که درست برعکس روش فیلسوف است:

می‌فزاید در وسایط فلسفی
از دلایل باز برعکسش صفی
این‌گریزد از دلیل و از حجاب
از پی مدلول سر برده به جیب
گر دخان او را دلیل آتشت
بی‌دخان ما را در آن آتش خوششت
(همان، ج ۵: ۵۶۹-۵۷۲)

مولانا در اثبات وجود خداوند یکسره به دنبال حذف واسطه هاست؛ چراکه به قول او: «واسطه هر جا فزون شد وصل جست» (ج ۵: ۷۹۴). هرچه واسطه را کمتر کنیم، بیشتر به وصال می‌رسیم و از ذوق وصال بهره بیشتری می‌بریم. این مطلب از موضوعاتی است که مولانا با فیلسوفان در چالش بود و در این موضوع با برهان صدیقین همسو بود. مولانا تنها راه صحیح شناخت خداوند را این می‌داند که او را از روی خودش بشناسیم. حیرت‌افکنی خداوند از همین جا آغاز می‌شود؛ یعنی شناختن چیزی از روی خودش؛ چراکه عموماً آدمیان هنگامی چیزی را می‌شناسند که بتوانند به نظایر و مشابهت‌های آن چیز نظر کنند. شناخت موجودی که باید با خودش شناخته شود و نه به کمک وسایط، برای همگان میسر نیست. اکثر مردم تاب چشم دوختن با چشم غیر مسلح به خورشید را ندارند و بایست خورشید را از ورای آینه ببینند و به تعبیر مولوی، باید پرده‌های مختلف میان آن‌ها و حضرت حق حائل شود تا این نور ضعیف و ضعیف‌تر شود و چشم‌های ضعیف‌تر هم بتوانند از آن بهره ببرند (سروش، ۱۳۹۸: ۱۹۷).

زآنکه هفتصد پرده دارد نورِ حق پرده‌های نور دان، چندین طَبَقِ ...
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۲۳-۸۲۹)

پس می‌توان گفت: تمثیل عشق در مثنوی، قالبی عرفانی و تمثیلی از همان مفاهیم هستی‌شناسانه‌ای است که برهان صدیقین در قالب فلسفه عرضه می‌کند.

۴-۱-۲. تجلی برهان صدیقین با تمثیل دریا و موج

مولانا با بهره‌گیری از تمثیل دریا به عنوان نماد هستی مطلق، تقریری شاعرانه، از رابطه خداوند (وجود واجب) با ممکنات (موج‌ها) ترسیم می‌کند. این تمثیل، هم‌افق با مبانی برهان صدیقین، به ویژه در تقریر صدرایی آن است. توضیح بیشتر اینکه، از آنجاکه به اعتقاد گذشتگان اولین خصوصیت آب، این است که بسیط است، واحد است و مخلوط و ترکیب از چند چیز نیست. مولانا مثال دریا را برای اثبات وجود خداوند انتخاب کرده است؛ چراکه خداوند نیز موجودی یکتا و بسط است و بنابراین مثال دریا برای تبیین این مفهوم، روشنگر است. از دیگر خصوصیت دریا بی‌کرانگی است که با دیدن آن حقارت

آدمی بیش از پیش بر خودش جلوه می‌کند. وقتی ما شناکنان در دریا پیش می‌رویم به جای اینکه ما به دریا احاطه پیدا کنیم، دریا بر ما احاطه بیشتر پیدا می‌کند؛ این همان تعبیری است که مولانا بدان اشاره می‌کند که با شناخت خداوند به جای آنکه خداوند به چنگ ما بیاید، ما به چنگ او می‌افتیم و مدام بر حیرت ما افزوده می‌شود؛ یعنی معرفت الهی وقتی به سطوح بالاتر می‌رسد، مقارن و ملازم با حیرت می‌شود. دریا گوهربخش و باران‌آفرین است (سروش، ۱۳۹۸: ۲۰۰).

گرچه صد چون من ندارد تاب بحر
لیک من نشکیم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد
خون‌بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم درو
چون نماند پا چو بطلانم درو
(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۵۷-۱۳۵۹)

این‌گونه مولانا دریا را به‌عنوان نماد هستی مطلق و لایتناهی حق تعالی به کار می‌برد؛ درحالی‌که موج‌ها، قطره‌ها و کف‌ها، نماد موجودات ممکن و متکثرند. این تمثیل بیان می‌کند که حقیقت همه موج‌ها، همان دریاست؛ گرچه در ظاهر کثرت دارند. این نگاه، عین نظریه تشکیک وجود و وحدت وجودی در برهان صدیقین است. موج‌ها را فاقد اصالت و استقلال می‌داند: اینجا، موج و کف بدون دریا هیچ‌اند؛ همان‌گونه که ممکن‌الوجود بدون واجب‌الوجود نمی‌تواند موجود باشد. این تشبیه تقریباً ترجمه تمثیلی مفهوم «امکان فقری» در برهان صدیقین است: ممکنات در ذات خود هیچ‌اند و هستی آن‌ها عاریتی از حقیقت واجب است. هر موجی تجلی‌ای از حقیقت دریاست. این همان مفهوم فلسفی تشکیک وجود در حکمت متعالیه است که بیان می‌کند مراتب وجود، مراتب شدت و ضعف حقیقت واحدند. در دفتر چهارم لب کلام را این‌گونه می‌گوید:

از اشارت‌های دریا سر متاب
ختم کن والله اعلم بالصواب
(همان، ج ۴: ۲۰۶۳)

۳-۱-۴. تجلی برهان صدیقین در مثنوی با تمثیل عشق

سومین تمثیل در مثنوی که از همه نمادهای پیشین اشارتی گویاتر و شریف‌تر به خداوند

دارد، عشق است. عشق در اندیشه مولانا نه صرفاً تجربه‌ای عاطفی، بلکه راهی هستی‌شناختی و شهودی برای شناخت واجب‌الوجود است؛ به گونه‌ای که درون‌مایه برهان صدیقین نیز از همین حقیقت است. در مثنوی، عشق نیروی اصلی آفرینش و حرکت در هستی و خاستگاه وجود، مبدأ حرکت اشیا و عامل بازگشت آن‌ها به خداوند است. از نظر او، عشق، ظهور و تجلی ذات حق در موجودات است. مولانا باور دارد که عشق، انسان را از مرزهای عقل و ذهن عبور می‌دهد و به شهود حقیقت می‌رساند. در این شهود، انسان درمی‌یابد که حقیقت وجود، بی‌نیاز، مطلق، و اصیل است؛ بنابراین، عشق، با سلوک شهودی، همان غایت برهان صدیقین را محقق می‌سازد: یافتن وجود حق بدون واسطه‌گری معلول و خلق. در مثنوی، عشق هم‌زمان نشان‌دهنده «نیاز» موجودات و «بی‌نیازی» حق است. عشق در واقع، تجلی همان نیاز وجودی ممکن به واجب‌الوجود است. در برهان صدیقین نیز، اصل امکان فقری بر این تأکید دارد. کمالات وجودی ممکنات بدون رابطه با عشق (یعنی وجود حق)، بی‌مایه و بی‌جان است؛ همان‌گونه که ممکن، بدون واجب، هستی ندارد. در فلسفه اسلامی، حرکت موجودات به سوی کمال خود، دلیل نیاز آن‌ها به علتی کامل‌تر و برتر است. این تحلیل در برهان صدیقین استفاده می‌شود تا از «حرکت وجودی» به سوی واجب‌الوجود نتیجه‌گیری شود. حرکت، از عشق به کمال نشئت می‌گیرد. عشق در اینجا معادل همان نیروی وجودی است که ممکنات را به واجب پیوند می‌دهد عقل (یعنی برهان و استدلال) در برابر عشق، خیره و مبهوت است؛ زیرا عشق، حقیقت وجود را نه با مفهوم، بلکه با شهود می‌یابد. این تجربه عاشقانه، همان بداهت حضوری‌ای است که در برهان صدیقین به صورت بداهت مفهومی و منطقی بیان می‌شود (دینانی، ۱۳۸۰: ۱۰۴). احصاء خصایص عشق در مثنوی در نمادپذیری عشق برای اشاره به برهان صدیقین کمک‌کننده‌تر است؛ عشق امری بی‌صورت است، شکل و رنگی ندارد، شبیه هیچ مفهوم دیگری نیست، و به‌رغم شناخته شدن، هنوز هم ناشناخته است. ویژگی عشق این است که از ناحیه خداوند شروع می‌شود، اتحادی بی‌چون با جان آدمی پیدا می‌کند و در جان عاشق می‌نشیند، به او فرمان

و شخصیت می‌دهد و هزار کلام نقض بر زبانش جاری می‌کند. عشق با اینکه زبان ندارد، واقعاً حرف می‌زند، او با کلمات حرف نمی‌زند، اما ندا می‌کند. زبانش نه عربی است نه فارسی و نه هیچ زبان دیگری، ولی در عین این بی‌زبانی سخن می‌گوید و برترین و فصیح‌ترین سخنگوی عالم است. خدا نیز همین‌طور با بندگانش حرف می‌زند و از رگ گردن یعنی از جان به ما نزدیک‌تر است. عشق مانند خداوند در جان عاشق می‌نشیند با او یکی می‌شود، به او یاد می‌دهد، کلام در دهان او می‌گذارد؛ به عبارت دیگر موجود ساکت را ناطق می‌کند. همان‌طور که عشق ناطقه آدمی را باز می‌کند، همان‌گونه که عشق را جز با عشق نمی‌توان شناخت، حقیقت خداوند هم جز با واقعیت وجود نمی‌توان درک کرد و رابطه‌ای که عشق با عاشق دارد، جهان با خداوند دارد. مولانا صراحتی انکارنشده در این معنا دارد که در پی تجربه عشقی و عرفانی بدان دست یافته است. وی در *غزلیات* و *مثنوی* عشق را وصف خدا می‌داند. عشق همان راز ناگشوده و چیزی است که پیوسته به دنبال آنیم. عشق است که در گوش آدمی سخن‌های نهان می‌گوید و وقتی که می‌آید چیز دیگری باقی نمی‌ماند؛ غیر فرشته است، غیر بشر است، غیر همه چیز است و در خیال نمی‌گنجد:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد

(مولوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۷)

خداوند همچون عشق با جان یکایک ما متحد است و مطلقاً فاصله‌ای بین ما و او نیست. تنها فاصله‌ای که می‌تواند بین ما باشد از جنس آگاهی است. بسیاری از آدمیان فاصله معرفتی با خداوند دارند و به اتحاد و یگانگی میان خود و خداوند پی نبرده‌اند. مولانا که خود از این آگاهی عبور کرده، وقوف و اتحاد انسان با خدا را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

آن‌آنا بی‌وقت گفتن لعنت است آن‌آنا در وقت گفتن رحمت است

درنگنجد عشق در گفت و شنید
عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد
هفت دریا پیش آن بحرست خرد
عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف
عشق لرزاند زمین را از گزاف
مان، ج ۵؛ ۲۷۳۶؛ ج ۳؛ ۳۶۰۱؛ ج ۱؛ ۱۱۲-۱۱۳

مولانا ضمن اینکه اذعان دارد که مثل و ماندی برای خداوند یافت نمی‌شود، مثال عشق را برای او برگزیده است و کلیه خصیصه‌های اثبات و اعتراف و شناخت حقیقت عشق را برای خداوند و برهان صدیقین قابل اطلاق و دلالت می‌داند.

۴-۱-۴. تجلی برهان صدیقین در مثنوی با تمثیل سکوت

در مثنوی معنوی، «سکوت» نشانه فهم ژرف، شهود وجودی، و رویارویی مستقیم با حقیقت مطلق (خداوند) است. مولوی در سنت عرفان اسلامی، «سکوت» را بالاتر از «سخن» می‌داند؛ زیرا زبان، ابزار مفاهیم است، اما حقیقت خداوند ورای مفهوم است. مولانا معتقد است مولوی می‌گوید: فهم حقیقت، نیازمند عبور از زبان و مفاهیم است و این همان چیزی است که در برهان صدیقین، با اصطلاحاتی چون «بدهت وجود»، «فقر ماهیت»، و «حضور بدون واسطه وجود حق» و حذف وسائط طرح می‌شود. بهترین تمثیل برای خداوند سکوت است. خداوند به یک معنا موجودی ساکت است. سکوت را جز با سکوت نمی‌توان شناخت. خداوند با سکوت حرف می‌زند بلکه حضورش عین سکوت است. از طرف دیگر آن‌هایی که حرف می‌زنند هنوز ناقص‌اند:

خاموشی بحر است و گفتن همچو جو بحر می‌جوید تو را، جو را مجو
(همان، ج ۴؛ ۲۰۶۲)

سکوت زبانی متعلق به ناشناخته‌ها و رازهاست و خداوند هم بالاترین رازهاست. زبان در مواجهه با حقیقت وجود خدا، از حرکت بازمی‌ماند و «سکوت» می‌کند. این بیان، هم‌جهت با تحلیل برهان صدیقین در حکمت متعالیه است، جایی که عقل با مشاهده بدهت وجود، نیازی به واسطه و برهان از طریق معلول نمی‌بیند.

زبان تنگ در تجربه‌های عرفانی مولانا ظرفیت پذیرش و عرضه کلان تجربه‌ای مانند حقیقت خداوند را ندارد. مولوی باور دارد که خدا را نمی‌توان در قالب سخن محدود کرد زیرا خداوند وجود مطلق است، و زبان، محدود به ماهیت‌هاست. بنابراین، فهم حقیقی خدا، نه در «سخن»، بلکه در «سکوت» حاصل می‌شود: در برهان صدیقین نیز، واجب‌الوجود نه مفهومی است که با تعریف توصیف شود، بلکه خود حقیقت وجود است که بر هر مفهومی مقدم است و بدهت دارد. در برهان صدیقین، خداوند از طریق خود وجود، بدون نیاز به واسطه خلق یا حرکت شناخته می‌شود. عقل، وجود را بدیهی می‌داند و از همین بدهت به ضرورت وجود حق می‌رسد. در مثنوی، سکوت نیز نفی واسطه است؛ نفی زبان، نفی مفهوم، نفی کثرت. و تنها در این نفی است که حقیقت وجود خداوند بی‌واسطه در جان سالک می‌درخشد. نباید از نظر دور داشت که پارادوکس‌گویی از واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر عارفان در مواجهه با حیرت ناشی از درک حقیقت خداست:

زان فراخ آمد چنین روزی ما که دیدن شد قبادوزی ما
(همان، ج ۵: ۳۵۱-۳۵۳)

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود
(همان، ج ۳: ۳۸۴۳)

بعد از این حیرانی عارف به سکوت می‌رسد و سکوت حقیقت خداوند را بر او عرضه می‌کند و با سکوت حقیقت خداوند را که خود سکوت است می‌شناسد:

خامش کن و حیران نشین حیران آفرین

پخته سخن مردی ولی گفتار خامت می‌کند

(همو، ۱۳۸۶: غزل ۵۳۹)

تجربه گرمابخش درک حضور و وجود خداوند که خود سکوت است، با سکوت به دست می‌آید. از این روست که یکی از خصلت‌های عارفانه سکوت، امکان تجربه‌های عرفانی را فراهم می‌آورد و هنگامی هم که سالک به عرفان رسید، سکوت بر وجودش

مستولی می‌شود. در نگاه مولانا کسانی که می‌خواهند با روش فلسفی خدا را بشناسند اشتباه می‌کنند؛ چرا که شناخت خدا از طریق حیرانی و سکوت حاصل می‌شود، وقتی هم خداوند تجلی کرد حیرت و سکوت پدید می‌آید.

چون تجلی کرد اوصاف قدیم پس بسوزد وصف حادث را گلیم
(همان، ج ۳: ۱۳۹۱)

لذا معرفت خدا معرفت تحیرآلود است:

گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
(همان، ج ۱: ۳۱۲)

این چنین است که مولوی گوهر دیانت را ورود آدمی به وادی حیرت می‌داند. مولانا بر خدای بی‌صورت تأکید می‌ورزد و معتقد است خداوند هیچ صورت و صفتی ندارد و از مهم‌ترین راه‌های آموختن خدای بی‌صورت تجربه سکوت است. مایستر اکهارت عارف آلمانی می‌گوید: شبیه‌ترین چیز به خدا سکوت است. تجربه عمیق عارفانه مولانا نیز حکایت از این دارد که شبیه‌ترین پدیده به خداوند سکوت است. هرقدر سکوت را تجربه کنیم، خدا را تجربه کرده‌ایم و به خدا نزدیک‌تر شده‌ایم. اگر توجه کنیم، سکوت نه صورتی دارد، نه صدایی دارد، نه رنگ و بو و شکلی، اما وجود دارد. با تجربه سکوت به وجود سکوت نزدیک‌تر می‌شوید. خدا همچون سکوت در عمق وجود ما مستقر است و با چیزی بهتر و گویاتر از سکوت نمی‌توان وجودش را درک کرد. برای فهم حقیقت سکوت هم هیچ حد واسطه‌ای جز نه گفتن به قیل و قال وجود ندارد.

من نخواهم لطف مه از واسطه که هلاک قوم شد این رابطه
یا مگر ابری شود فانی راه تا نگردد او حجاب روی ماه
صورتش بنماید او در وصف لا همچو جسم انبیا و اولیا
(ج ۵: ۷۰۲-۷۰۴)

لفظ و حرف و صوت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم
(همان، ج ۱: ۱۷۳۰)

مثنوی با کلمه بشنو شروع می‌شود تا خاموشی و سکوت را القا کند.

دم مزن تا بشنوی از دم‌زنان آنچه نامت در زبان و در بیان
دم مزن تا دم زند بهر تو روح آشنا بگذار در کشتی نوح
(همان، ج ۳: ۱۳۰۵-۱۳۰۶)

منطق خاموشی نزد مولانا پرده‌برداری از حقیقتی نهان است که در خاموشی نهفته است. خاموشی مولانا و رای فضیلت‌خواهی و خوف و رجا و فایده‌جویی است: «ای خمشی مغز منی، پرده آن نغز منی» (همو، ۱۳۸۶: غزل ۵۵۳). او خاموش است تا خاموشی حقیقتی را آشکار کند. «در خموشی گفت ما اظهر شود» (همان، ج ۶: ۶۹۷). اینک در مثنوی در موارد زیادی مولانا خود را به سکوت دعوت می‌کند:

لب ببند ارچه فصاحت دست داد دم مزن والله اعلم بالرشاد
(همو، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۱۴۵)

در حقیقت سکوت نمادی از حضور پرهیت خدای هستی است که خاموشی را به عارف تحمیل می‌کند.

چون که در دریا رسی خامش نشین اندر آن حلقه نکن خود را نگین
(همان، ج ۶: ۱۵۹۲)

خاموشی در رفیع‌ترین سطح در نگاه مولانا همان خداست که در آن آدمی صدای هستی خدا را می‌شنود و احساس می‌کند بهتر است خاموش بماند تا او سخن بگوید:

هم بگو تو، هم تو بشنو هم تو باش ما همه لاشیم با چندین تراش
(همان، ج ۶: ۱۴۴۰)

مولانا معتقد است بانگ هستی خداوند را فقط در سکوت می‌توان شنید و کشش مولانا به خاموشی در همین راستاست.

۵. نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار آمد، این نتیجه را حاصل می‌آورد که به اعتراف محققان، متین‌ترین برهانی که برای اثبات وجود خداوند اقامه شده، برهان صدیقین است که در این برهان

هیچ‌یک از افعال و مخلوقات خداوند همچون حرکت و حدوث، واسطه در اثبات نیست، بلکه با پذیرش اصل واقعیت و تعمیم عقلی موجود به واجب و ممکن و استلزام واجب، وجود خدای تعالی ثابت می‌شود. مولوی در مواجهه با مفاد این برهان، با درک عارفانه از آن عظمت بی‌نهایت، دهان خود را دوخته می‌بیند و در باب خداوند جز به طریق غیرمستقیم سخن نمی‌گوید؛ از این‌رو درون‌مایهٔ چنین برهانی را از طریق تمثیل‌هایی چون آفتاب، دریا، سکوت و معشوق به مخاطب غیرفلسفی عرضه می‌دارد. این مضمون غیرمستقیم با تقریری که فیلسوف چند سدهٔ پس از او یعنی ملاصدرا ارائه می‌دهد، نزدیکی بلکه تطبیق دارد. مولوی تمثیل خورشید در مثنوی معنوی را به‌عنوان تبیینی شهودی و عرفانی از ساختار هستی و نسبت ممکنات با واجب‌الوجود عرضه می‌دارد. این تمثیل، بسیاری از مفاهیم بنیادین برهان صدیقین مانند امکان فقری، نیاز به علت، تشکیک وجود، بدهت وجود، و سلب استقلال از ممکنات را در قالب زبانی شهودی و قابل فهم عامه ارائه می‌دهد. بنابراین با زبان تمثیل، تقریری عرفانی از مضمون فلسفی برهان صدیقین عرضه می‌کند. همچنین با تمثیل عشق، تقریر عرفانی‌ای از برهان صدیقین در شناخت وجود خداوند ارائه می‌دهد. در این تقریر، عشق نیرویی وجودی، هستی‌بخش و شهودی است که ممکن را به‌سوی واجب می‌کشاند؛ همان‌گونه که در برهان صدیقین، عقل، ممکن را به‌سوی واجب می‌برد. در هر دو، مقصد، حقیقت مطلق وجود است. تمثیل دریا نیز نزد مولوی، نه‌فقط یک تصویر ادبی، بلکه یک تقریر عرفانی - تمثیلی از برهان صدیقین است. مولوی با زبانی ساده و ذوقی، همان ساختار هستی‌شناسانه‌ای را بیان می‌کند که فیلسوفان مسلمانی چون ملاصدرا از طریق تحلیل مفهومی و عقلانی در قالب برهان صدیقین عرضه کرده‌اند. دریا، حقیقت واحد هستی است و سایر موج‌ها، ممکنات نیازمند اویند. همچنین او، با تمثیل سکوت، راهی را نشان می‌دهد که طی آن، انسان از طریق نفی واسطه‌های معرفتی به شهود بی‌واسطهٔ خداوند به‌عنوان وجود مطلق می‌رسد. این نگرش، با برهان صدیقین، که از وجود به وجود حق می‌رسد، هم‌راستا است. تفاوت فقط در روش است.

منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۳ق). *الاشارات و التنبيهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: نشر کتاب.
- الله‌باشتی، علی. (۱۳۹۲). *توحید و صفات الهی*. قم: دانشگاه قم.
- اوئن، هاوپاری. (۱۳۸۰). *دیدگاه‌ها درباره خدا*. ترجمه حمید بخشنده. قم: انتشارات اشراق.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۹). برهان صدیقین در آثار اهل عرفان. *حکمت/اسراء*، شماره ۳، ۱۷-۳۲.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). *شرح اسفار*. تهران: الزهرا.
- جندقی، بهروز. (۱۳۸۳). برهان صدیقین؛ تقریرات گوناگون از دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق، عرفا و حکمت متعالیه. معرفت، شماره ۷۶، ۴۳-۵۶.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰). *کاوش‌های عقل نظری*. تهران: انتشارات
- دینانی، ابراهیم. (۱۳۸۲). *اسماء و صفات حق*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *نردبان شکسته: شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی*. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۸-۱۳۸۱). *شرح جامع مثنوی معنوی*. تهران: اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۸). *خدا چون عشق*. تهران: انتشارات صراط.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۸). *گلشن راز*. تصحیح دکتر صمد موحد. تهران: نشر طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. تهران: شرکة دارالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی استاد مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۷۳). برهان صدیقین از دیدگاه حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه. معرفت، شماره ۱۱، ۲۹-۳۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *توحید*. قم: انتشارات صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *مثنوی*. تهران: پیام عدالت.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۶). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نشر طلایه.

تجلی برهان صدیقین در مثنوی: خوانشی عرفانی و شهودی از خدانشناسی مولانا، موحدی و مولوی وردنجانی ۲۷۹

نصر، سید حسین. (۱۳۸۸). معرفت و معنویت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات سهروردی.

همتی، همایون. (۱۳۸۶). *خدا در فلسفه دکارت و صدرالدین شیرازی*. تهران: انتشارات سوره.

The Manifestation of the Proof of the Truthful (Burhān al-Şiddīqīn) in the Mathnawī: A Mystical and Intuitive Reading of Rūmī's Theology

Mohammad Reza Movahedi

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author);
Email: Movahedi1345@gmail.com

Azizollah Molavi Vardanjani

Assistant Professor, Department of Fiqh and Law, Shahrekord University, Shahrekord, Iran; Email: molavei@sku.ac.ir

Received: 20/09/2025

Accepted: 11/11/2025

Introduction

The Proof of the Truthful represents one of the most refined approaches to knowing God in Islamic philosophy, emphasizing existence itself as the primary locus of divine manifestation. While philosophers such as Ibn Sīnā and Mullā Şadrā articulated this proof within rigorous metaphysical frameworks, Persian mystical literature—especially Rūmī's *Mathnawī*—offers an alternative, experiential articulation of the same ontological insight. This article investigates the intersection of philosophical ontology and mystical symbolism in Rūmī's theology.

Research Findings

The findings demonstrate that Rūmī's symbolic language conveys the essential structure of Burhān al-Şiddīqīn without formal argumentation. His imagery consistently presents God as self-evident existence, contingent beings as ontologically dependent, and divine knowledge as immediate and experiential. These symbols parallel Şadrian concepts such as the primacy and gradation of existence while translating them into existential and affective forms.

Conclusion

Rūmī's *Mathnawī* provides a mystical reconfiguration of the Proof of the Truthful by shifting the locus of divine knowledge from rational demonstration to existential realization. Rather than negating philosophical reasoning, Rūmī completes it through spiritual intuition, showing that the deepest knowledge of God arises where ontology, experience, and poetic insight converge.

Keywords: Burhān al-Şiddīqīn; Rūmī; Mathnawī; Mystical Ontology; Knowledge of God.