

ذات و صفات خدا از دیدگاه مولوی

رقیه سپهری صومعه سفلی^۱

فاطمه مدرّسی^۲

چکیده

یکی از مسایل مهم اعتقادی و کلامی پس از اثبات هستی خداوند، مسأله ذات و صفات الهی می‌باشد که از مسایل اساسی در علم کلام، فلسفه و عرفان می‌باشد. در مبحث ذات خداوند، در بین نگاه‌های کلامی مختلف چندان اختلاف مشاهده نمی‌شود. آنچه در فرق کلامی دست مایه اختلاف بوده است، بحث صفات خداوند و ارتباط صفات با ذات بوده است. در این پژوهش برآنیم تا نظر مولانا را در مورد این مقوله به روش تحلیلی - توصیفی بیان داریم. برآیند تحقیق حاکی از آن است که مولانا، در بحث از ذات و صفات خداوند، با تمایز زدایی از ذات و صفات حق، آن دو را یکی دانسته است، هر چند که وی بر اساس مشرب عرفانی و کلامی، صفات خداوند را قدیم می‌خواند؛ اما این امر بدان معنی است که وی ذات حق را یکی می‌داند که هیچ کثرتی در آن وجود ندارد. بنابراین وی صفات الهی را دخیل در همان ذات حق دانسته و آن‌ها را فقط در حدّ یک وصف و عبارت می‌داند.

کلید واژه‌ها:

مولوی، ذات، صفات، عینیت ذات و صفات

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان - ایران.

^۲ - استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ارومیه - ایران. (نویسنده مسؤول)

مقدمه

معرفت به ذات و اسماء و صفات الهی، به دلیل نقشی که در معرفت توحیدی ایفا می‌کند، از اهمّ مباحث ضروری و بنیادین در حوزه دین‌پژوهی و از کهن‌ترین مسایل مشترک علوم کلام، فلسفه و عرفان است که هر یک از این علوم از منظر خاصّ خود به تشریح و تبیین این مسئله پرداخته‌اند. «عظمت بی‌کران خداوند باری تعالی آن چنان است که عقل بشری نه تنها از شناخت ذات او، بلکه از شناخت و درک گوشه‌ای از صفات او نیز عاجز و ناتوان است. گر چه خداوند در اندیشه انسان جای نمی‌گیرد و شناخت حقیقت خداوند برای انسان غیرممکن است و در حیطه توصیفات انسانی نمی‌گنجد، اما خداوند دوست دارد که انسان در این راه تلاش و کوشش کند و به استناد قول صوفیه «کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ: من گنج پنهان بودم، دوست داشتم که آشکار شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». (فروزانفر ۱۳۶۱: ۲۹) ذات مخفی خود را با خلقت انسان و جهان آشکار کرد. انسان نیز با وجود همه سختی‌ها و محدودیت‌های مختلف این نیاز را در خود حس می‌کند که به این ذات متعالی، با وسایل معرفتی که در دست اوست، نزدیک شود و از واقعیت او مطمئن گردد و درباره ذات و صفاتش صاحب بصیرت شود.

تا نماند گنج حکمت‌ها نهران	بهر اظهار است این خلق جهان
جوهر خود گم مکن، اظهار شو	کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً شَنُو
(۴ / ۳۹۲۹-۳۰۲۸)	

بیان مسأله

مثنوی مولانا، کتاب توحید و یگانه پرستی است. مثنوی معنوی سراسر یاد و وصف خداوند است و برای مولانا همه چیز در کائنات، تداعی کننده نام‌ها و اوصاف اوست. «از آن جا که مثنوی بیشتر مبتنی بر عرفان عملی است، برخلاف اصحاب عرفان نظری که بحث در ذات و صفات حق را اسرار بلند تلقی می‌کنند، وی در آنچه به ذات و صفات خداوند مربوط است به جای بحث و نظر، به سنت و شریعت تمسک می‌کند و برای آن که افراط در تشبیه

یا تنزیه مایه لغزش فکرش نشود غالباً از طرح این مباحث احتراز می‌جوید.» (زرین کوب ۱۳۷۲: ۷۲۵-۷۲۴)

دیدگاه مولوی در مورد ذات و صفات تحت شعاع توحید خداوند و باور به وحدت وجودی عرفانی وی می‌باشد. وی بر اساس مشرب عرفانی، خداوند را واحد دانسته و تمایزی در ذات وی مشاهده نمی‌کند. به نظر هر آنچه هست در واقع انعکاس خداوند است، دنیا سراسر وحدت حق تعالی است و صفات خداوند به عنوان وصفی برای خداوند، جدا از او نیستند. چرا که در درگاه حق هیچ اختلاف و تمایزی وجود ندارد. خلق تمایزها و قائل شدن به صفات حق و پرداختن به آن‌ها از کامل نشدن در وحدت حق است، کاملانی که به نهایت سلوک دست یافته‌اند، خود می‌دانند که به جز وحدت هیچ چیز دیگری وجود ندارد و اصلاً خداوند غیری ندارد که بتواند در اختلاف با او قرار گیرد.

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

(۳۱۸۳ / ۶)

بر این اساس است که وی می‌گوید آنچه در مثنوی حضور دارد، ذات خداوند است و جز او را بت می‌خواند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است

(۱۵۲۸ / ۶)

هدف از این نوشتار به روش تحلیلی و توصیفی، تبیین دیدگاه مولانا در باب ذات و صفات خدا و گامی است برای پاسخ به سوالاتی چون: رابطه میان ذات و صفات خدا چیست؟ آیا خداوند دارای صفت است؟ آیا صفت عین ذات خداست یا زائد بر ذات اوست.

پیشینه تحقیق

تحقیق و پژوهش‌های فراوانی به طور مستقل و جزئی در باره موضوع اسما و صفات خداوند در نحله‌های مختلف کلام، فلسفه و عرفان به رشته تحریر درآمده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

مقاله «خداشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی» نوشته علی اوسط؛ که نویسنده دیدگاه مولانا را درباره امکان شناخت خدا از دو نگرش متفاوت «تنزیه گرا» و «تشبیه گرا» مطرح می‌کند. او در نگرش تنزیهی، عقل آدمی را عاجز از شناخت ذات و صفات خدا می‌داند. در حالی که در نگرش تشبیهی معتقد است که خداوند وجود خود را از طریق آثار و نشانه‌هایش برای انسان متجلی می‌سازد. «تجلی حق در مراتب هستی» نوشته حسن جعفری از دیگر مقالاتی است که در آن نویسنده به بررسی ماهیت حق و چگونگی ارتباط آن با انسان کامل و تبیین تصوّر مولوی از تجلی حق می‌پردازد. «اشراقات معنوی» نوشته محمود امجد کتابی است که نویسنده در آن مباحث توحیدی از دیدگاه مولانا را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. و اشاره مختصری به موضوع اسما و صفات خداوند کرده است.

ذات و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان

در علم کلام بحث ذات و صفات از اصول ثابت و بسیار مهم به حساب می‌آید. در مبحث ذات خداوند، در بین نگاه‌های کلامی مختلف چندان اختلاف مشاهده نمی‌شود. «متکلمان اسلامی در بحث از صفات سلبيه خداوند با همدیگر اشتراک دارند و جسمانیت و ترکیب، در مکان قرار گرفتن و شریک و ضد داشتن را از خداوند نفی کرده و بنا به اصل توحید که مشترک تمام فرق مذهبی است، بر واحد و قدیم بودن تأکید می‌کنند.» (عبدالجبّار، ۱۴۲۲: ۴۷۱)

آنچه در فرق کلامی دست مایه اختلاف متکلمان بوده است، بحث صفات خداوند و ارتباط صفات با ذات بوده است. هر کدام از فرق کلامی در این مورد نظرات خاص خود را اظهار داشته‌اند. در ادامه به اهم دیدگاه‌های کلامی در مورد ذات و صفات خداوند بر اساس فرق مهم کلامی اشاره می‌شود.

معتزله، امامیه و اشاعره

«معتزله با تأکید بر اصل توحید برای جدا کردن خداوند از همه چیز، خداوند را ذاتی بسیط و واحد معرفی می‌کردند که در آن هیچ کثرتی وجود ندارد. آن‌ها در ارتباط ذات با صفات خداوند،

صفات خداوند را عین ذات و به تعبیر درست‌تر همان ذات حق معرفی می‌کردند. آن‌ها وصف «قدیم» را فقط مختص به خداوند می‌دانند. به نظر آن‌ها خداوند در قدیم بودن خود هیچ شریکی ندارد؛ در صورت قدیم دانستن صفات حق، تعدّد قدما شکل می‌گیرد، همچنین با قائم به ذات دانستن صفات، تکثیر در ذات حق وارد می‌شود. آن‌ها در جهت رفع تکثر و بسیط دانستن خداوند، صفات خداوند را همان ذات خداوند معرفی کردند و بر این اساس هیچ چیزی را در قدیم بودن با خداوند شریک قائل نگرداندند.» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۳)

«معتزله همچنین در تأویل صفات خبری چون: استواء، وجه، عین، ید و ... که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، بر اساس همین اصل واحد و بسیط دانستن خداوند، در جهت نفی جسمانیت از خداوند، این صفات را از خداوند نفی کرده و این آیات را تأویل می‌کردند. به نظر آن‌ها باید آیتی نظیر:

*الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه، ۵) *وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن، ۲۷) *وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرِ (القمر، ۳۷) *قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (ص، ۷۵) و... را به نحوی تأویل کرد که هر گونه مشابهت میان انسان و خدا را برطرف سازد. آن‌ها در این راه، «استوا» را استیلا و چیرگی و تسلط، «عرش» را ملک، «وجه» را ذات خداوند، و «ید» را در معنای قدرت و یاری و تایید خداوند گرفتند.» (شیخ الاسلامی ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۳۸)

البته باید اشاره کرد که در تأویل صفات خبری به جز اهل ظاهر و محدثان اهل سنت، بقیه فرق کلامی همچون اشاعره و معتزله و امامیه و ماتریدیه، با هم، هم رأی هستند و با اندکی اختلاف در تأویل این صفات و یافتن مدلول درست آن‌ها، همگی آن‌ها، راه تأویل را رفته‌اند. نظر امامیه هم مثل معتزله است. آن‌ها صفات خداوند را از عین ذات او دانسته و قایل بر آن هستند که خداوند به ذات خود، عالم و قادر و حیّ است، نه اینکه صفات وی زائد بر ذات وی باشند. (معروف الحسنی، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۴)

«به نظر اشاعره صفات خداوند عین ذات او نیستند، صفات خداوند غیر ذات او و قائم به ذات او هستند. آن‌ها این نظر خود را در تقابل با معتزله و شیعه بیان می‌کنند. در واقع، نظر اشاعره این

است که صفات خداوند در عین زائد بودن بر ذات او و قائم بودن به ذات او، نه خود ذات او هستند و نه غیر ذات او، در نظر آن‌ها علم و قدرت و حیات و... صفات ازلی خداوند هستند و در ذات او ثابت هستند اما از جوهر ذات او نیستند بلکه از مشتملات جوهر ذات او هستند. ذات خداوند نمی‌تواند بدون صفات ازلی نظیر: علم و قدرت و... باشد.» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

«در نسبت دادن صفات خبری به ذات خداوند، متکلمان اشاعره همچون معتزلیان جانب تأویل را انتخاب کرده‌اند و هم سو با معتزله، ید را در معنای قدرت و مراد از وجه را ذات خداوند و عین را رؤیت خداوند می‌داند.» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۹۱-۹۰)

ذات و صفات خداوند از دیدگاه عرفا

در متون عرفانی، علاوه بر دیدگاه خاص عرفانی که برداشت ذوقی و شهودی عارفان را بیان می‌کند، ردّ پای نگاه کلامی هم مشاهده می‌شود. نگاه کلامی بخصوص در متون اوئیّه منشور عرفانی وارد شده است. آنچه در این متون مشهود است، این است که این عارفان، در ارتباط ذات با صفات خداوند، دیدگاه اشاعره را تأیید می‌کنند. شارح التّعرف، مستملی بخاری، در ارتباط ذات و صفات همان نظر اشاعره را به عنوان قول اهل سنّت و جماعت ذکر می‌کند. به نظر وی خداوند به علمش عالم است و به حیّ حیات دارد و ... وی آیه «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» (النساء/ ۱۶۶) را به عنوان مثال در عدم عینیت ذات و صفات و زائد بودن صفات بر ذات ذکر می‌کند.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱ / ۳۰۸) وی همچنین قول «لا هو و لا غیره» را می‌پسندد و در توضیح آن می‌گوید: «اجماع است اهل سنّت و جماعت را که صفات خدای، خدای نیست و غیر خدای نیست. لکن باید گفتن که صفت خدا است. و خدای تعالی موصوف است بدین صفت‌ها. اگر ما را گویند صفات خدا، خدا است، گوییم نه و اگر گویند غیر خدا است گوییم نه. صفت گوییم و بس. اما آنکه گفتیم صفات خدای، خدای نیست از بهر آن گفتیم که اگر صفات او، او بود. صفت موصوف بود. و این محال است و لازم آید که عالم علم بود و قادر قدرت بود و حیّ حیات بود و این محال است از بهر آنکه حیّ و عالم و قادر موصوف بود و حیات و علم و قدرت صفت او... اما آنکه گفتیم خدای غیر خدای نیست... چون روا نیست

فناى صفت او با بقای ذات او یا عدم ذات او با وجود صفات او. درست شد که صفات خدای تعالی غیر خدا نیست و غیریت بر خدای و صفات او روا نیست». (همان: ۳۱۳-۳۱۲) وی در توضیح «لا هو و لا غیره» از همان استدلالی استفاده می‌کند که اشعری در ردّ عینیت ذات و صفات استفاده کرده بود و در آن، صفت را از موصوف جدا دانسته بود.

جدا از رویکرد کلامی نسبت به ذات و صفات خداوند که در عرفان هم وارد شده است. عارفان در نگاه به ذات خداوند، دیدگاه مختص به خودشان را هم دارند که سنگ بنای اصول عرفانی و بینش عرفانی صوفیه را شکل می‌دهد. و آن بحث تجلی ذات و صفات خداوند در قالب مکثرات عالم ماده و تخلیه شدن سالک از صفات دون بشری و نفسانی و متخلّق شدن به صفات پاک و قدس الهی است که در شکل سیمای انسان‌های کامل صاحب ولایت به حقیقت می‌پیوندد.

بحث و تحلیل

۱- ذات حق

«حق تعالی دارای دو سطح وجودی است: «ذات» و «صفات». «ذات» در اصطلاح به هستی محض و هویت مطلق اطلاق می‌شود و هیچ لفظی وجود ندارد که بر آن دلالت کند. واژه «ذات خدا» دارای دو اصطلاح می‌باشد؛ در یک اصطلاح، مقصود از آن، کنه ذات خداوند متعال می‌باشد که نه اسمی و نه رسمی داشته، از هر گونه وصف و اسم و حکم، منزّه و مبرّاست؛ نه قابل تصوّر است نه در حیطه تصدیق می‌گنجد. بنابر این نه مجهول است و نه معلوم؛ چرا که نفیاً و اثباتاً هیچ حکمی بر نمی‌دارد. کنه ذات چنان است که حتّی متّصف به موجود و واجب‌الوجود بودن هم نمی‌شود؛ چه، الموجود و واجب‌الوجود، اسمی از اسماء اویند نه کنه ذاتش. از این مرتبه از ذات، تعبیری می‌شود به کنه ذات، لکن حتّی همین کنه ذات نیز اسم او نبوده از سر ناچاری درباره آن ذات فرا ادراکی استعمال می‌شود. برخی از روایات که از تفکر درباره ذات خدا منع نموده‌اند، منظورشان از ذات همین کنه ذات بوده؛ و سرّ این منع نمودن از تفکر در ذات آن است که هر چه انسان، به عقل و قلب، ادراک نماید یقیناً کنه ذات نخواهد بود. چرا که کنه ذات، از تصوّر و تصدیق بیرون است؛ پس هر که در این وادی تفکر نماید در حقیقت تخیل و توهم می‌کند نه تفکر به معنی

حقیقی آن. بنابراین این فرمودند خود را در این مورد به زحمت بی ثمر نیندازید که ممکن است توهّمات خود را کنه ذات خدا بیندازید. کلام مولی الموحّدین علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه ناظر به این حقیقت است که فرمود: «... الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ: آن خدایی که نه همتهای عالی و بیکران خواه، درکش توانند و نه غواصان دریای ژرف اندیشه، به او دست یازند». (بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۳/۲۶۲)

به باور مولانا کسانی که در ذات حق غور می کنند و خود را واصل به حق می پندارند در واقع اینان گرفتار حجاب وهم اند و در پرده پندار خود فرو مانده اند، زیرا براساس حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهٍ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ: وجه الله تعالی هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد و اگر آن حجابها را از رویش کنار زند، انوار رویش به هر خلقی که رسد او را می سوزاند.» (فروزانفر ۱۳۶۱: ۱۴۲) ذات خداوند برتر از آن است که عقل و وهم انسان بتواند او را درک کند.

هست آن پندار او، زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا اله
هر یکی در پرده ای موصول جوست	وهم او آنست کآن خود عین هوست
پس پیمبر دفع کرد این وهم از او	تا نباشد در غلط سودا پز او

(۴) / ۳۷۰۴-۳۷۰۲

جلال الدین به صراحت بیان می کند که عاشقان حق، عاشقان ذات او نیستند، بلکه فقط عاشق توهّماتی از اسماء و صفات خداوند می باشند و این توهّمات هم هیچ بهره ای از ذات خدا ندارند، زیرا که وهم آدمی مخلوق و آفریده انسان است و بدیهی است که خدا خالق است و نه مخلوق. بنابراین این گونه افراد به مخلوقات و فرآورده های وهم خود نظر دارند و «صنم وهم» خود را پرستش می کنند نه خدا را.

گر توهم می کند او عشق ذات	ذات نبود، وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدّست	حق، نزاییده است، او کم یو لک دست
عاشق تصویری و وهم خویشتن	کی بود از عاشقان ذو المنّ؟

(۱) / ۲۷۵۹-۲۷۵۷

«اصطلاح دوم ذات خدا، مقام ظهور ذات برای ذات می‌باشد که از آن تعبیر می‌شود به مقام اسماء الله؛ و در این مقام است که گفته می‌شود اسماء ذاتیه خدا، عین ذات او می‌باشند. لذا آدمی با شناخت حقیقت اسماء الهی به خلعت معرفت الله مشرف می‌شود. وقتی گفته می‌شود حکماء و متکلمین موحد، وجود خدا و اوصاف و اسماء او را اثبات می‌کنند، و عرفا و اولیاء الهی به لقاء او نائل گشته، فانی فی الله می‌شوند، در حقیقت منظور گوینده، شناخت حصولی و حضوری این مقام است؛ که شهود آن و تفکر درباره آن، ذاتاً ممکن بوده، ذاتاً مانعی ندارد؛ ولی با این حال برخی از احادیث منع‌کننده از تفکر در ذات، شامل این معنی از ذات نیز می‌شوند؛ چون در این احادیث تصریح شده که در ذات خدا تفکر نکنید بلکه در فعل او نظر نمایید. از طرف دیگر، خود اهل بیت(ع) سخنان فراوانی درباره همین ذات بیان نموده و حقایقی را در این باب به اصحاب خود تعلیم نموده‌اند که خود نشان از جواز تفکر در این باب دارد. لیکن منع اهل بیت(ع) از تفکر در ذات به این معنا، شامل همگان نمی‌شود بلکه شامل کسانی است که به خاطر نداشتن رشد علمی لازم، قدرت درک حقیقت اسماء الهی را ندارند؛ از اینرو تفکرشان در ذات خدا آنان را به تشبیه و تجسیم سوق داده باعث می‌شود که این‌ها به خاطر قصور فهم، توهمات نادرستی درباره خدا داشته باشند. تاریخ کلام اسلامی نیز نشان می‌دهد که بسیاری از اهل نظر در این باب دچار اشتباهات فاحش و گاه شرک آلود شده‌اند. بنابر این درباره تفکر در ذات به این معنی اخیر، دو گونه روایات وجود دارند؛ در برخی از آن‌ها از تفکر در ذات نهی شده، ولی در برخی دیگر، چنین تفکری مدح گردیده است. برای نمونه فرمودند: «تَكَلَّمُوا فِيمَا دُونَ الْعَرْشِ فَإِنَّ قَوْمًا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ جَلًّا وَعَزًّا فَتَاهُوا: درباره مادون عرش سخن بگویند؛ چرا که گروهی درباره خدای عز و جل سخن گفته و هلاک گشتند». (بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۳/ ۲۶۲)

«پایه، کانون و مقصد اندیشه مولانا خداست، خدای واحد لایتناهی که به ذات او هرگز نتوان رسید و بهتر است هرگز موضوع اندیشه و غور قرار نگیرد». (شیمل، ۱۳۸۹: ۸۳) وی براساس حدیث «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴۲) می‌گوید در ذات خدا تفکر نکنید چرا که تفکر در ذات حق، آدمی را از تزکیه نفس و آن چه موجب نیل به کمال است باز می‌دارد.

زین وصیت کرد مارا مصطفی
 آنکه در ذاتش تفکر کردنی است
 بحث کم جویید در ذات خدا
 درحقیقت آن نظر در ذات نیست
 (۳۷۰۰-۳۷۰۱ / ۴)

مولانا یکی از دلایل بی حاصل بودن تفکر را در ذات حق تعالی، قدیم بودن ذات حق و این که معلول هیچ علتی نیست؛ می داند.

تونگنجی در کنار فکرتی
 نی به معلولی قرین چون علتی
 (۱۳۴۲ / ۲)

۲- اسما و صفات حق

«اسم در معنای خاص، لفظی است که بر ذات یک شیء دلالت دارد و صفت دال بر ماهیت یا کیفیت آن است. متکلمان گفته اند که اسم می تواند از تمام ذات، یا جزیی از ذات یا وصف خارجی آن و یا فعل صادر از آن، برگرفته شده باشد و براین اساس، بر مبنای افعال خداوند، می توان برای او اسمای افعال قائل شد، مانند اسمای خالق و رازق، هم چنین از اوصاف او جایز است اسمای صفات حقیقی (مانند؛ علیم)، اضافی (مانند؛ ماجد) و سلبی (مانند؛ قدوس) اتخاذ کرد، ولی برگرفتن اسم از جزئی از ذات وی جایز نیست به دلیل آن که او مرکب نیست و نیز چون ذات حق تعالی به تصور آدمی در نمی آید، نمی توان اسمی را اطلاق کرد که دلالت بر ذات او بنماید، از این رو، لفظ جلاله «الله»، بدون اعتبار معنای آن فقط به دلیل علم شدن، به عنوان اسم ذات او به کار می رود.» (تهانوی، ۱۹۹۶ م : ۱ / ۱۸۹-۱۸۱)

«صفات مبادی اسماء هستند. اگر ذات حق را با صفتی از صفات متصف کنیم، آن ذات را با توجه به آن اوصاف اسم می نامند. «الاسم ما یعرف به ذات الشئ»: اسم آن چیزی است که بدان وسیله، ذات شناخته می شود.» لیکن نزد عرفا اسم، ظهور و تجلی خداوند است در شئی از شئون. مانند امواج دریا نسبت به خود دریا. هر چند موج بر دریا اضافه شده، اما این امر اضافی از نفس دریا جدا نیست. پس اسم همان ذات است به اعتبار یکی از تجلیات، چرا که حقیقت هر صفتی «وجود» است. پس وقتی به خدا می گوئیم: یا قادر! خدا را با تجلی صفت قدرت یاد کرده ایم و مرادمان خود خداست.» (زمانی، ۱۳۹۲: ۸)

«صفات خدای سبحان بر دو قسم است: صفات ثبوتیه و صفات سلبیه. صفات ثبوتی، صفاتی است که خداوند به آنها متّصف می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «علم، قدرت، حیات، سمیع، بصیر، اراده، غنا، کلام». و اما صفات سلبی، صفاتی است که ذات اقدس باری تعالی منزّه از آنهاست و هرگز به آنها متّصف نمی‌شود، مثل: جهل، ضعف و مرگ. در اصطلاح، به دسته اول «صفات جمال» گفته می‌شود زیرا این صفات، بیانگر زیبایی و کمالات ذات اقدس اوست. اما دسته دوم به «صفات جلال» موسوم است، از آن جهت که خدای ذوالجلال اجلّ از آن است که به آنها متّصف شود. به عبارت دیگر، اوصاف مهرآمیز خدای سبحان، صفات جمال است و صفات قهر آمیز او صفات جلال است. اما در باطن هر صفت جمالی، جلالی مستور است و درون هر صفت جلالی، جمالی آراسته است». (شریعتمداری، ۱۳۸۴: ۸)

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۶۶)

مولانا از منظر عرفانی به موضوع اسماء و صفات الهی نگریسته است و به شیوه معهود خود در مجادلات آرای فرقه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی درنیامده. مثنوی مولانا مملوّ از اسماء و صفات الهی است در این میان صفات جمال، مولانا را بیشتر تحت تأثیر خود قرار داده است. تا جایی که مثنوی را می‌توان کتاب لطف و رحمت نامید. دیدگاه خوش بینانانه مولانا نسبت به عالم سبب گردیده که اوصاف جلال را نیز از دیدگاه جمال بنگرد. «مولانا مانند همه مسلمانان، بالاخص همه صوفیان از اهمّیت نام‌های خداوند، اسماء‌الله، آگاه است، و از آنها به عنوان بیان کامل افعال تکمیلی خداوند یاد می‌کند. اما هرگز در رمز و راز و عرفان بافی نام‌ها، که در حلقه‌های اخوت صوفیان امری متداول بود، خود را غرقه نمی‌سازد و به نظر می‌آید که زیاد بر خواص نام‌های خدا و تأثیر آنها بر کسی که مثلاً هزار بار آنها را تکرار کند، پای بندی ندارد. برای او اسماء‌الله سرمشق خصائل اخلاقی بود: با شنیدن نام البصیر انسان باید به خاطر آورد که خداوند همه چیز را می‌بیند؟ همچنان که همه چیز را می‌شنود و از این رو خود را السّمیع می‌خواند. نام‌هایی که آمرزندگی و مهربانی او را منعکس می‌سازد، مانند: الغفار یا الودود به خاطر ما می‌آورند که سرمشقی را که این

نامها عرضه می‌دارند پیروی کنیم، و چنانچه در حدیث آمده است متخلّق به اخلاق الهی بشویم (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ).» (شیمل، ۱۳۸۹: ۹۱)

از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دید ویات هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تا ببندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم	تا نیندیشی فسادی تو ز بیم

(۲۱۶-۲۱۸ / ۴)

«مولوی می‌گوید اسم‌های خداوند مانند اسم‌های انسان‌ها نیست که اسمی را بر کسی عَلم کنند؛ چه آن اسم با صاحبش متناسب باشد یا نباشد. در خداوند اسم مظهر صفت است. جوشش صفت در قالب اسم خودنمایی می‌کند و به قول مولانا، اسم از صفت مشتق می‌شود، یعنی؛ ظهور علم در لباس عالم و قدرت در لباس قادر و رحمت در قالب رحمان و... می‌باشد.» (فاضلی، ۱۳۸۶: ۴۸)

نیست اینها بر خدا اسم عَلم	که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم	نه مثال عَلتِ اولی سقیم

(۲۱۹-۲۲۰ / ۴)

«پس، این اوصاف و اسما از آن رو به خدا نسبت داده می‌شود که فرد آنچه «اصل» است را فهم کند.» (فیه مافیه، ۱۳۹۲: ۹۷) به عبارت دیگر این اوصاف تنها اشاراتی هستند به آن حقیقت. اگر در این الفاظ و معانی متعارف آن‌ها توقّف کنیم، بی‌شکّ در حجاب خواهیم ماند. لذا باید از پوسته‌ها عبور کرد، حجاب صورت‌ها را درید و به مغز و معنا نظر افکند مع الوصف ما مستان تصویر و خیال، چاره‌ای جز دست انداختن به همین اوصاف و صور نداریم.

گفت اگرچه پاکم از ذکر شما	نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مستِ تصویر و خیال	در نیابد ذاتِ ما را بی مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است	وصفِ شاهانه از آنها خالص است

(۱۷۱۵-۱۷۱۹ / ۲)

به عقیده مولانا، عقل نه تنها قادر به شناخت ذات خدا نیست بلکه حتی ماهیت صفات او را نیز نمی‌تواند شناسایی کند و انسان فقط از طریق شناخت آثار و نتایج آن صفات می‌تواند او را بشناسد و گر نه ماهیت حقیقی اوصاف کمال الهی را کسی غیر از خدا نمی‌داند و انسان فقط از طریق شناخت آثار و با توسل به «مثال و تمثیل» می‌تواند به صفات کمال خداوند پی ببرد. مثلاً یکی از صفات کمالی خداوند، صفت «رحمت» اوست. اما این رحمت قابل مقایسه با رحمت بشری که مستلزم نوعی دلسوزی و اندوه و ترخم باشد، نیست زیرا این نوع رحمت، آمیخته به اندازه و غصه و واجد حالت انفعالی است. در حالی که رحمت خدا منزّه از غم و غصه و بری از حالت انفعالی است.» (زمانی، ۱۳۸۸: ۳ / ۹۲۵)

رحمتش نه، رحمتِ آدم بُود	که مزاجِ رحمِ آدم، غم بُود
رحمتِ مخلوق باشد غُصّه ناک	رحمتِ حق از غم و غُصّه ست پاک
رحمت بی‌چون، چنین دان ای پدر	نآید اندر وهم از وی جُز اثر
ظاهرست آثار و میوه رحمتش	لیک کی داند جز او ماهیتش؟
هیچ ماهیاتِ اوصافِ کمال	کس نداند جز به آثار و مثال

(۳ / ۳۶۳۶-۳۶۳۲)

مولانا وقتی به بحث از صفات خبری (سلبیه) خداوند می‌پردازد، آن‌ها را تأویل کرده و ذات خداوند را از پاره‌ای اوصاف منزّه می‌داند که از آن بین می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

***خدا بی‌جسم است:** در داستان موسی و شبان، بعد از ذکر و مناجات شبان، موسی در انکار وی بیان می‌دارد که خداوند را نمی‌توان با هر وصفی خواند. به نظر وی، اگر در قرآن بنا به ادله سمعی به خداوند دست و پایی نسبت داده شده، این بیانگر آن نیست که خداوند همچون ما از جسمانیت برخوردار است:

با که می‌گویی؟ تو این، با عمّ و خال؟	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
دست و پا در حق ما، استایش است	در حق پاکِ حق، آرایش است

(۲ / ۱۷۴۰-۱۷۳۹)

***خدا بی‌جفت و بی‌ند و بی‌جهت است:** خدا مثل ومانندی ندارد، لذا نه زاده شود و نه از او زاده می‌شوند و از این رو از اوصاف مخلوقاتش بری است.

لم یلد لم یولد او را لایق است
خالق دریا و دشت و کوه و تیه
بی جهت دان عالم امر ای صنم
والد و مولود را او خالق است
ملکت او بی حد و او بی شبیه
بی جهت تر باشد امر لاجرم
(۴/۳۶۹۲ - ۴/۲۵۱۱ - ۲/۱۷۴۵۲)

* خدا در تصوّر نمی گنجد: از این رو تفکر در ذات او امکان پذیر نیست. پس ادراک او به واسطه عقل ممکن نخواهد بود:

در تصوّر ذات او را گنج کو
تا درآید در تصوّر مثل او؟
(۱/۱۲۲)

با این اوصاف آیا خدای بی حدّ بی جهت بی مثل بی صورتی که ورای اضداد و مافوق وجود و عدم است، خدایی که در تصوّر نمی گنجد، قابل شناخت است؟ پاسخ مولانا این است: آری! مولانا بر اساس آیه پنج سوره عنکبوت «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَكَ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» معتقد است که، هرچند شناخت ذات خدا برای آدمی ممکن نیست اما انسان برای رسیدن به بارگاه الهی و وصال دوست باید تلاش کند و ناامید از رحمت حق نشود، زیرا سراسر جهان، نتیجه کرم الهی است و این کرم در همه ذرات جهان تجلی دارد و همواره بنده را به سوی حضرتش بار هست.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست
شش جهت عالم، همه اکرام اوست
با کریمان، کارها دشوار نیست
هر طرف که بنگری اعلام اوست
(۳/۳۱۰۷ - ۱/۲۲۱)

وی معتقد است هر چند ممکن است عامه مردم از درک ماهیات امر ناتوان باشند، لیکن خواصّ از چنان بصیرتی برخوردارند که حتی سرّ حق و ذات او هم بر آنان پوشیده نیست.

عجز از ادراک ماهیّت عمو
زنانک ماهیّات و سرّ سرّ آن
در وجود از سرّ حقّ و ذات او
چونک آن مخفی نماند از محرمان
حالت عامه بود مطلق مگو
پیش چشم کاملان باشد عیان
دورتر از فهم واستبصارکو؟
ذات و وصفی چیست کآن ماند نهان؟
(۳/۳۶۵۳ - ۳/۳۶۵۰)

مولانا دارندگان و رسیدگان به این مقام را اولیاءالله و انبیاء می‌داند؛ آن‌ها هستند که با باقی شدن به صفات حق در خلق خداوند تصرف می‌کنند و تمام اعمال و فعل آن‌ها فعل حق به حساب می‌آید.

صنع بیند مرد محبوب از صفت در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر

(۲۸۱۳-۲۸۱۲/۲)

در ابیات فوق، مولانا به این نکته اشاره می‌کند که «بحث از صفات و ذات باری تعالی برای کسانی است که در مبادی معرفت‌اند، اما آنان که به کمال معرفت رسیده‌اند، چنان غرق در ذات‌اند که پروای صفاتشان نیست». (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳/ ۵۵۰) توصیه مولوی به سالکان این است که وقتی در صفات خداوند، به وجود او پی بردند باید سعی کنند به انتهای راه دست یافته، واصل ذات حق شوند و از عالم صفات خارج گردند:

اسم خواندی رو مسمی را بجو مه به بالا دان نه اندر آب جو

(۳۴۵۷/۱)

جلال‌الدین بر اساس حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صَوْرَتِهِ وَتَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ: خداوند آدم را به صورت خویش آفریده» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۴)، نتیجه می‌گیرد که صفات آدم از صفات الهی نشأت گرفته و هرچه در آدمی هست عکس صفات الهی است.

خلق ما بر صورت خود کرد خلق وصف ما از وصف او گیرد سبق

(۱۱۹۴/۴)

آدم اصطربلاب اوصاف غلوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست

(۳۱۳۸-۳۱۳۹/۶)

وی بنا به مقام خلیفه الهی انسان، خلق را چون آبی زلال می‌داند که فقط صفات حق در آن تابان است؛ هر چه در عالم است، مظهر صفاتی از صفات حق و بیانگر شئوناتی از ذات حق هستند:

خلق را چون آب دان پاک و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال

(۳۱۷۲/۶)

بر این اساس، وی می‌گوید که هر چند تجلیات حق می‌تواند متفاوت باشد، اما در ذات حق تکثیری وجود ندارد:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه و قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش
(۲ / ۵۵-۵۴)

مولانا به صراحت بیان می‌کند که ایجاد و خلق خداوند که در واقع بر اساس مشرب عرفانی، ناشی از تجلی حق است، هیچ کثرتی در ذات حق وارد نمی‌سازد و او را از بسیط بودن و واحد بودن خارج سازد.

حق ز ایجاد جهان افزون نشد آنچ اول آن نبود اکنون نشد
(۴ / ۱۶۶۶)

۳- عینیت صفات با ذات

در میان مباحث مختلفی که درباره اسماء و صفات حق تعالی مطرح می‌شود، موضوع عینیت اسم و مسمّا از مباحث اصلی و مهمی است که هر یک از عرفا، حکما و اهل کلام دیدگاه خاص خود را در این خصوص بیان داشته‌اند. مولانا هر چند در مقام تنزیه، داشتن مکان، شریک، ضدّ و... را برای خداوند ردّ می‌کند و صفتهایی چون سمیع، بصیر، علیم را- که به صراحت در قرآن به خداوند اطلاق شده و کلیه فرق اسلامی آن را از ائمه سبعه یا امّهات اسماء (حیّ، قدیر، علیم، بصیر، سمیع، مرید، متکلم) می‌دانند- اسم علم خداوند نمی‌داند و به عبارت بهتر به عینیت مسمای آن‌ها با این اوصاف قایل نیست و صرف تداول زبانی را برای اثبات عینیت کافی نمی‌داند، چنانچه به گفته وی، در عرف زبان، اسم و مسمّا گاه نامتناسب و گاه حتی متضادّ وضع شده‌اند:

در جهان بازگونه زین بسی است در نظرشان گوهری کم از خسی است
مر بیابان را مفازه نام شد نام و رنگی عقلشان را دام شد
(۲ / ۱۴۷۳-۱۴۷۲)

اما خود وی این اسماء و اختلاف در ذات را قبول ندارد. در نظر وی هر چه هست ذات خداوند است. وی این اسمای الهی را از حقیقت خارج دانسته و بیان می‌کند این اسماء نباید ایجاد کثرت و تمایز در ذات حق کند:

از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بود دید ویت هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تا ببندی لب ز گفتار شنیع
نیست اینها بر خدا اسم علم	که سیه کافور دارد نام هم
اسم، مشتق است و اوصاف قدیم	نه مثالِ عِلَّتِ اُولی سقیم

(۴ / ۲۱۹-۲۱۵)

هر چند که وی در این ابیات بر اساس مشرب عرفانی و کلامی، این اسم‌ها (سمیع، بصیر، علیم و...) را الفاظی حادث و مخلوق می‌داند که از صفات قدیم و ازلی خداوند مشتق شده‌اند؛ اما این امر بدان معنی است که وی ذات حق را یکی می‌داند که هیچ کثرتی در آن وجود ندارد. بنابراین وی صفات الهی را دخیل در همان ذات حق دانسته و آن‌ها را فقط در حد یک وصف و عبارت می‌داند. این دید وی بیشتر به دیدگاه معتزله و امامیه نزدیک است که قائل به یکی بودن و عینیت ذات و صفات هستند.

از نظر مولانا اگر اسمای الهی مانند اسامی متداول مردم (نعوذبالله) به کلی عاری از مسمای خود باشد مایه طنز و هزل می‌شود و خداوند پاک و منزّه است از آنچه درباره او بگویند.

ورنه، تَسْخُرُ باشد و طنز و دها	کرّ را سامع، ضریران را ضیا
یا عِلْمُ باشد حی نام و قیح	یا سیاه زشت را نام صَبیح
طفلک نوزاد را حاجی لقب	یا لقب غازی نهی بهرَسَب
گر بگویند این لقب‌ها در مدیح	تا ندارد آن صفت، نبود صحیح
تَسْخُرُ و طنزی بُود آن یا جنون	پاک، حق عَمَّا يَقُولُ الظّالمون

(۴ / ۲۲۴-۲۲۰)

در واقع به نظر مولانا «تمایز بین ذات و صفات خداوند یک تمایز صرفاً مفهومی است یعنی این دو هیچ گونه تفاوت وجود شناسانه‌ای با یکدیگر ندارند. اسماء و صفات خدا، از لحاظ وجودی، تفاوتی با ذات حق ندارند. ذات حق یکی است و هر یک از اسماء و صفات با ذات او یکسانند». (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۲) مثالی که ذکر می‌کند این است که شخصی به نامی پدر است، به نامی پسر است، به نامی دوست است، به نامی دشمن است و در واقع یک فرد بیش نیست.

آن یکی شخصی تورا باشد پدر	در حق شخص دگر باشد پسر
در حق دیگر بود قهر و عدو	در حق دیگر بود لطف و نکو
صد هزاران نام او یک آدمی	صاحب هر وصفش از وصفی عمی
هر که جوید نام، گر صاحب ثقه است	همچو تونومید و، اندر تفرقه است

(۲ / ۳۶۷۷-۳۶۷۳)

۴- تجلی حق

در اندیشه جلال‌الدین اگرچه ذات حق، یگانه است، ولی تجلیات بسیار دارد و برای او نام‌های بی‌شماری می‌سزد و هرگاه انسان بخواهد به حق معرفت یابد از طریق تجلیات بی‌شمار، حضرت حق را ادراک نماید که هر یک از تجلیات او را اسم نامیده‌اند. بنابراین هر موجودی، مظهر یک یا چند اسم از اسماء الهی است و به هر سمت که بنگری او را در خواهی یافت.

گر چه فرد است او، اثر دارد هزار	آن یکی را نام شاید بی‌شمار
---------------------------------	----------------------------

(۲ / ۳۶۷۳)

هست افزونی اثر، اظهار او	تا پدید آید صفات و کار او
--------------------------	---------------------------

(۴ / ۱۶۶۸)

سیدجعفر شهیدی در شرح بیت فوق می‌گوید: «چنان که ایجاد جهان و فراوان بودن انواع جهانیان چیزی برحق نمی‌افزاید. آنچه افزایش می‌یابد اثر اوست. اگر ذاتی افزونی و کمی یافت نشانه آن است که او معلول است و او را علت است، چرا که در آغاز اندک بوده و سپس چیزی بر آن افزوده شده و آن افزایش را علتی یابد.» (شهیدی، ۱۳۷۳: ۸ / ۲۴۷)

مولانا انسان کامل را مظهر تجلی حق می‌داند و «از نفس انسانی که حق تعالی در او دمیده، به عنوان انسان کامل تعبیر می‌کند. زیرا، از یک طرف موجودات عالم هر کدام مظهري از مظاهر حق تعالی می‌باشند و هر اسم الهی از حق تعالی مظهر می‌طلبد و سرّ ایجاد عالم نیز حبّ الهی به ظهور و بروز ذات و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آینه غیر (فعل خویش)، به همه اسماء و صفات خود می‌باشد، از طرف دیگر، از جمله اسمای الهی، اسم اعظم است یعنی «الله»، که جامع جمیع صفات حق است، این اسم نیز مظهر می‌طلبد و طبعاً مظهر این اسم نیز

می‌باید حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر باشد و چون کمال رؤیت ذات با مشاهده ذات در حال انصاف به تمام اسماء و صفات و مشاهده لوازم آنها و اعیان ثابت و لوازم و مقتضیات آنها به نحو تفصیل و ظهور، نه اجمال و بطون، حاصل می‌شود، بنابراین می‌بایست در بین مراتب و مظاهر عالم، مظهري که آینه تمام‌نما بوده و یکجا حکایت‌گر همه کمالات و اسامی جمال و جلال الهی باشد وجود داشته باشد و این شأن انسان کامل است نه دیگر موجودات و مراتب، زیرا دیگران هر کدام تنها گوشه‌ای از کمالات حق را می‌نمایانند.» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۵۵)

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود

(۱۸۸ / ۲)

چون مراد و حکم یزدانِ غفور بود در قدمت، تجلی و ظهور

بی ز ضدی ضد را نتوان نمود و آن شه بی مثل را ضدی نبود

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهش را آینه‌ای

پس صفای بی‌خودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او

(۲۱۵۴-۲۱۵۱ / ۶)

وقتی سالک بتواند تمام موانع طریق کسب معرفت و رسیدن به وصل الهی را از میان بردارد در آن صورت، در وجود او صفات حق تابان می‌گردند و وی حیات و بقایش به صفات حق می‌گردد:

در صفات حق صفات جمله‌شان همچو اختر پیش آن خور بی‌نشان

این نکردی تو که من کردم یقین ای صفات در صفات ما دین

(۲۹۴۵-۴/۴۴۳ / ۴)

و معتقد است که راه شهود حق، فنای ذاتی و صفاتی در حضرت حق است، به عبارت دیگر، آدمی تا به کلی از من حیوانی و امیال بهیمی خود رها نشود حق را نخواهد شناخت.

آن منی و هستی ات باشد حلال که در او بینی صفات ذوالجلال

(۳۵۷۳ / ۴)

نتیجه گیری

مولانا، در بحث از ذات و صفات خداوند، کاملاً با مشرب عرفانی به آن نگریسته و با تمایز زدایی از ذات و صفات حق، آن دو را یکی دانسته است، هر چند که وی بر اساس مشرب عرفانی و کلامی، صفات خداوند را قدیم می‌خواند؛ اما این امر بدان معنی است که وی ذات حق را یکی می‌داند که هیچ کثرتی در آن وجود ندارد. بنابراین وی صفات الهی را دخیل در همان ذات حق دانسته و آن‌ها را فقط در حدّ یک وصف و عبارت می‌داند. در واقع به نظر مولانا تمایز بین ذات و صفات خداوند یک تمایز صرفاً مفهومی است، یعنی؛ این دو هیچ گونه تفاوت وجود شناسانه‌ای با یکدیگر ندارند. اسماء و صفات خدا، از لحاظ وجودی، تفاوتی با ذات حق ندارند. ذات حق یکی است و هر یک از اسماء و صفات با ذات او یکسانند. این دید وی بیشتر به دیدگاه معتزله و امامیه نزدیک است که قایل به یکی بودن و عینیت ذات و صفات هستند.

مولانا هر چند تفکّر در ذات حق تعالی و شناخت ذات خدا را بی حاصل دانسته و دلیل آن را، قدیم بودن ذات حق و اینکه معلول هیچ علتی نیست، می‌داند اما معتقد است انسان برای رسیدن به بارگاه الهی و وصال دوست باید تلاش کند و ناامید از رحمت حق نشود؛ زیرا سراسر جهان، نتیجه کرم الهی است و این کرم در همه ذرات جهان تجلی دارد و همواره بنده را به سوی حضرتش بار هست. به عبارت دیگر، هر آنچه در عالم هستی است، مظهر صفات حق است، انسان هم که مقام خلیفه الهی را دارد، در صورت اکملیت می‌تواند جامع جمیع صفات حق شده و متخلّق به صفات او گردد. مولانا دل انسان را مرآت و مجلای صفات الهی می‌داند، و هر چه انسان از امیال بهیمی و شهوات مبراً باشد زمینه برای تجلی اسماء و صفات خدا مهیّاتر خواهد بود.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، *اصول اللّٰهین*، بیروت، نشر دارالمکتبه الهلال.
- ۳ - بو عمران، (۱۳۸۲)، *مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- ۴ - تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶م)، *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، مترجم: عبدالله خالدی و جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین، چاپ اول.
- ۵ - چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه عشق*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، انتشارات مهراندیش، چاپ اول.
- ۶ - رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، سمت، چاپ اول.
- ۷ - زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، *سرنی*، تهران، انتشارات علمی، چاپ چهارم.
- ۸ - زمانی، کریم، (۱۳۸۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، ۶ جلد، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ سی و یکم.
- ۹ - _____، (۱۳۹۲)، *میناگر عشق*، تهران، نشر نی، چاپ یازدهم.
- ۱۰ - شریعتمداری، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *بررسی چند دیدگاه در باب صفات خدا*، فصلنامه سفینه، ش ۸، ص ۷-۲۴.
- ۱۱ - شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۲ - شیخ الاسلامی، سیداسعد، (۱۳۸۷)، *سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره*، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوم.
- ۱۳ - شیمیل، آنهماری، (۱۳۸۹)، *من بادم و تو آتش*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس.
- ۱۴ - عبدالجبار، قاضی ابی الحسن، (۱۴۲۲)، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.

-
- ۱۵ علامه مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت، نشر مؤسسه الوفا.
- ۱۶ فاضلی، قادر، (۱۳۸۶)، *خداشناسی در مثنوی*، تهران، انتشارات فضیلت علم، چاپ اول.
- ۱۷ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- ۱۸ قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۸)، *پاسخ به شبهات کلامی (خداشناسی)*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۹ لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ ششم.
- ۲۰ مستملی‌بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*، تصحیح محمدروشن، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۲۱ معروف‌الحسنی، هاشم، (۱۳۸۸)، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، مشهد، نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۲۲ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۲)، *فیه مافیہ*، شرح کریم زمانی، تهران، انتشارات معین، چاپ سوم.