Pazhuheshnameh Irfan
N.30.spring & summer (2024)
pages: 157- 176

An Analysis of the Traces of Leibniz's Philosophy of Theology in Rumi's Mysticism

Koros karimpasandi[1]

Abstract: One of the fundamental questions of man is the question of the nature and existence of God, to which the philosophical, theological, and mystical schools answer according to their own methods. In this way, by reading the epistemological views of Rumi and the philosophical views of Leibniz, behind the phenomena and manifestations of the world of creation, there is an infinite, eternal, unique, conscious, and complete existence. Both thinkers call this infinite being God. Hence, God is considered the center and axis of the universe of creation, the actual cause and the ultimate cause of all beings and the universe, to which the shadowy existence of beings owes its centrality. This article deals with the analytical-comparative method of analyzing the traces of Leibniz's philosophy of theology in Rumi's thought. The result of the research indicates the fusion of Western philosophy and Eastern mysticism in the minds and languages of these two thinkers who lived in two different cultures and languages. In such a way that the manifestations of the universe and man are considered as a mirror in which God is reflected.
Keywords: Rumi, Leibniz, God, Western philosophy, Eastern mysticism

1. Assistant professor of persian language and literature. chalous branch. islamic azad university. chalous, iran. e - mail: karimpasandi@iauc.ac.ir

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صفحات۱۷۶ -۱۵۷

واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس در عرفان مولوی

کورس کریم‌پسندی*

چکیده: یکی از پرسش‌های بنیادین انسان، پرسش از چیستی و هستی خداست که مکاتب فلسفی، کلامی و عرفانی بنابر روش خود به آن پاسخ می‌دهند. از همین رهگذر با خوانش آرای معرفتی مولوی و آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که در پس پدیده‌ها و مظاهر عالم آفرینش، وجودی است نامتناهی، سرمدی، واحد، آگاه و کامل. هر دو متفکر، این وجود نامتناهی را خدا می‌نامند. ازاین‌رو خدا را مرکز و محور عالم آفرینش، علت فاعلی و علت غایی همهٔ موجودات و مکوّنات می‌دانند که هستی سایه‌وار موجودات، مرهون این مرکزیت است. این مقاله به روش تحلیلی- مقایسه‌ای به واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس در اندیشه مولوی می‌پردازد. نتیجه پژوهش، حکایت از آمیختگی فلسفه غرب و عرفان شرق در ذهن و زبان این دو اندیشمند دارد که در دو فرهنگ و زبان مختلف می‌زیسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که مظاهر عالم آفرینش و انسان را همچون آیینه‌ای می‌دانند که خدا در آن انعکاس یافته است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، لایب نیتس، خدا، فلسفه غرب، عرفان شرق

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی،/چالوس، ایران

رایانامه: karimpasandi@iauc.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله:۱۱/۲/۱٤۰۱؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۳/۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

مقدمه:

با تدّبر و تعّمق در مباحث خداشناسی و ادیان توحیدی، می‌توان دریافت که خداوند در رأس مثلث عالم آفرینش قرار دارد که دو ضلع دیگر این مثلث، جهان و انسان است. ازاین رو پرسش از چیستی خدا و رابطهٔ او با جهان و انسان، در رأس پرسش‌های دیگر آدمی قرار دارد. این پرسش اصلی در طول تاریخ، همواره ذهن انسان را به‌خود مشغول داشته است؛ به‌گونه‌ای که امروزه با وجود پیشرفت محیرالعقول علوم و فنون که پرده از ظرفیت‌های هستی برمی‌دارد، نه‌تنها چیزی از اهمیّت این پرسش اصلی نکاسته است؛ بلکه بر اهمیّت آن افزوده است.

حال با توجه به این پرسش اصلی، از یک طرف هدف اساسی فلسفه و عرفان این است که «آگاهی و عقاید ما را دربارهٔ جهان به‌طورکلی، و عالم امور انسانی و ارتباط آن دو را با خدا تبیین کند» (پاپکین و استرول، ۱۳۶۹: ۲). هدفی که مورد تأکید و توجه همه مکاتب فلسفی و عرفانی است. ازطرف‌دیگر، بحث خداشناسی، یکی از بحث‌های پردامنه و پرجاذبه در طول تاریخ بشریت است که در فلسفه یونان باستان با عناوینی همچون : صانع افلاطون، محرک لایتحرک ارسطو و احد فلوطین شروع می‌شود و تا به امروزه در فلسفه غرب با عناوینی همچون: جوهر نامتناهی دکارت و مناد منادها یا جوهر فرد لایب نیتس ادامه می‌یابد. ازاین‌رو همیشه محل تضارب آرای اندیشمندان بوده است؛ به‌گونه‌ای که امروزه «در مکاتب فلسفی غرب، آرا و اقوال متعدد و متکثر دربارهٔ چیستی و وجود خدا مطرح شده است؛ ولی هیچ کدام از آن‌ها درکی ثابت و تغییرناپذیر دربارهٔ معنا و مفهوم خدا ارائه نکرده است» (کرسون، ۱۳۶۳: ۷۲).

ازاین‌رو با توجه به اهمیت موضوع خداشناسی، ما در این مقاله برآنیم که فلسفهٔ خداشناسی لایب نیتس را به عنوان یکی از مؤثرترین چهره‌های فکری در شکل‌گیری فلسفه ایدئالیسم آلمانی، در اندیشه مولوی واکاوی نمائیم. در فلسفه لایب نیتس، اعتقاد به متافیزیک موج می‌زند؛ به‌گونه‌ای که محور اصلی فلسفه او، خداباوری است؛ یعنی «نه‌تنها به این معنا که خدا در نظر لایب نیتس اهمیت مرکزی دارد؛ بلکه به این معنا که کل عالم یک مرکز است و روح این مرکز، خداست» (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۳۰).

بنابراین در فلسفه لایب نیتس، یک کمال مطلق به نام خداوند وجود دارد که «این کمال مطلق می‌تواند به درجاتی در آیینه منادها، منعکس شود. منادها در وجود انسان، کامل‌ترین منادها هستند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

هرچیزی که می‌بینیم از منادها ساخته شده؛ ولی انسان‌ها، منادهای درجه بالاتری دارند. بنابراین می‌توانند بیشتر از هر موجود دیگری کمال مطلق خداوند را منعکس کنند» (جالی، ۱۳۹۱: ۸۷).

ازطرف‌دیگر مولوی نیز یکی از اندیشمندانی است که تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی، عقیده دارد که:

در یک سوی هستی، خدای نامتناهی، روح و جان جهان قرار دارد، و در سوی دیگر جهان متناهی و پیوسته در تضاد و شدن . همه تضادها متعلق به کثرت است و کثرت، سرانجام به وحدت بازمی‌گردد (حسن‌زاده ، ۱۳۸۸: ۹۹).

ازاین‌رو خدا را علت فاعلی و علت غایی عالم آفرینش می‌شمارد. به تعبیر دیگر عالم آفرینش و هستی موجودات را نتیجهٔ تجلی خداوند می‌داند. مولوی این حقیقت را این‌گونه بیان می کند:

بهر دیدهٔ روشنان یـــزدان فـــرد　　شش جهت را مظهر آیات کـــرد
تا به هر حیوان و نامی کـــه نگرند　　از ریاض حسن رّبانی چـــرنـــد

(مثنوی، د۶: ۳۶۴۱- ۳۶۴۰)

حال با توجه به روحیه خداندیشی این دو متفکر، ما درصدد واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس در عرفان مولوی هستیم.

اهمیت این پژوهش در آن است که این دو اندیشمند، با وجود اینکه در دو فرهنگ و زبان مختلف می‌زیسته‌اند، به دلیل تجلّی روحیهٔ خداندیشی در آثار آن‌ها، می‌توان پیوند و ارتباطی بین آرای فلسفی لایب نیتس و عرفان مولوی در حوزهٔ خداشناسی برقرار کرد تا به این باور هم دست یابیم که می‌توان در عصر مدرنیته با خوانش آرای فیلسوفان غربی خداندیش و متفکران شرقی، بسیاری از تعصبات بنیان‌کن همچون: رنگ، نژاد، زبان، مذهب، ملّیت و ... را در پرتو خداشناسی کنار زد و باعث وحدت وجود و تألیف قلوب انسان‌ها شد.

هدف از این پژوهش آن است که با مطالعه بین‌رشته‌ای و با رویکرد به فلسفهٔ خداشناسی لایب نیتس، سیر تاریخی آرا و عقاید خداشناسی و ارتباط تنگاتنگ فلسفه غرب و عرفان شرق را در آرا لایب نیتس و مولوی واکاوی نماییم تا نقطهٔ عطفی برای شناساندن هرچه بیشتر متفکران و اندیشمندان باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

روش پژوهش در این مقاله به روش تحلیلی – مقایسه‌ای می‌باشد که اصول فلسفی و آرا خداشناسی لایب نیتس مورد واکاوی قرار گرفته است. آن‌گاه با مطالعه آرای مولوی و مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، مقایسه و تحلیل لازم صورت پذیرفته است.

دربارهٔ پیشینهٔ این پژوهش باید گفت با توجه به بررسی‌های انجام شده، مقاله ای با عنوان «واکاوی رگه‌های فسلفه خداشناسی لایب نیتس در عرفان مولوی» تألیف نشده است؛ اما در این راستا، مقالاتی با محوریت خداشناسی در آرای مولوی به رشته تحریر درآمده است:

– مقاله ای با عنوان «شناخت خدا از دیدگاه مولانا» توسط فرامرز قراملکی احد و اسماعیل زارعی حاجی‌آبادی در فصلنامه پژوهش‌های فلسفی- کلامی (۱۳۸۶) به چاپ رسیده است. نتیجه پژوهش، مبین این حقیقت است که عقل استدلال گر بشر از شناخت ذات و صفات خدا عاجز است. اما آثار خداوند به ویژه اوامر و نواهی خداوند، واسطه ای است که تجربه بشر را از حضور خداوند تسهیل می کند.

– مقاله‌ای با عنوان «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان» توسط صالح حسن‌زاده در *فصلنامه آینه معرفت* (۱۳۸۸) به چاپ رسیده است. نویسنده، عقیده دارد خداوند، منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. خداوند خالقی است که همه کائنات را از عدم و فقط به ارادهٔ خویش آفریده است.

– مقاله‌ای با عنوان «خداشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی» توسط علی اوسط اسدی در *فصلنامه عرفان اسلامی* (۱۳۸۹) به چاپ رسیده است. نویسنده، نتیجه می‌گیرد که در خداشناسی عرفانی مولوی، هیچ‌کس به کنه حقیقت خدا نمی‌رسد و ذات خدا به‌هیچ‌وجه به وسیله عقول ادراکات بشری، قابل شناخت نیست.

مقاله‌ای با عنوان «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی» توسط لیلا پژوهنده در *فصلنامه ادب پژوهی* (۱۳۹۱) به چاپ رسیده است . جست‌وجوی دوجانبه خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر و آغازگری رابطه ازسوی خداوند، تقدم ارادهٔ خداوند بر خواست آدمی، اشاره به محبت متقابل خدا و انسان و خاستگاه الهی عشق و همچنین نقش و کارکرد شفت انسانی جهت برقراری ارتباط با خداوند، ازجمله نتایج حاصل از این پژوهش است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

– مقاله ای با عنوان «ارتباط معنادار زندگی با اعتقاد به خدا از منظر مولانا» توسط شکرالله پورالخاص و فاطمه فرجی در *فصلنامه آینه معرفت* (۱۳۹۱) به چاپ رسیده است. نتیجهٔ پژوهش حاکی از این مطلب است که اندیشمندانی مانند مولانا نه‌تنها مرگ را پایان زندگی نمی‌دانند؛ بلکه آن را به‌مثابه نقطهٔ عطف و آغازین مرحلهٔ جدیدی از حیات بشری می‌دانند. حیاتی که در پرتو اعتقاد به خدا معنادار می‌شود.

– مقاله‌ای با عنوان «شگردهای معرفتی و مفهوم خدا از دیدگاه مولوی» توسط علی ابوالحسنی در *فصلنامه عرفان اسلامی* (۱۴۰۰) به چاپ رسیده است. نویسنده، عقیده دارد سلوک عرفانی، عبادت عاشقانه و خودسازی، توشه راه خداشناسی است. مولوی به‌واسطهٔ عشق و محبت الهی همهٔ مخاطرات «سفر الی‌الله» را پذیرفته، دم‌به‌دم خود را به حوزهٔ جاذبهٔ ربوبی نزدیک می‌سازد.

خدا در فسلفه لایب نیتس و آرای مولوی

با بررسی آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که خاستگاه خداشناسی او آرای فلسفی دکارت و مالبرانش است. دکارت عقیده دارد «از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نیست. بنابراین، خدا واقعاً وجود دارد» (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶). از طرف دیگر مالبرانش نیز معتقد است «نمی توان ماهیت امر نامتناهی را بدون وجود، تصور کرد» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۰).

حال آرای فلسفی لایب نیتس، مانند فلسفه مالبرانش و دکارت، خدامحور است؛ نه‌تنها به این معنا که خدا از نظر لایب نیتس اهمیت مرکزی دارد؛ بلکه به این معنا که «کل عالم یک مرکز است، روح این مرکز خداست. خدا، روح کل است برای کل عالم» (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۰). لایب نیتس، تصور خدا را امری ممکن می‌داند؛ زیرا «وجود واجب الوجود فی نفسه است و اگر چنین وجودی ممکن نباشد، اصلاً هیچ وجودی ممکن نخواهد بود» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۷). از دیدگاه لایب نیتس، خدا ، منشأ و جهت کافی تمام موجودات ممکن است. ازاین‌رو باید یگانه و بی‌همتا باشد. بنابراین عقیده دارد «فقط یک خدا هست و این خدا کافی است» (جالی، ۱۳۹۱: ۸۵).

حال با بررسی آرای مولوی، می‌توان دریافت که «دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی دربارهٔ مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخورداری وی از میراث متنوع و مشرب‌های کلامی، فلسفی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

و عرفانی پیشینیان اهمیت دارد» (قراملکی احد، ۱۳۸۶: ۲۵۹). ازاین‌رو در آثار خود بر این اصل روشن پای می‌فشارد که جز ذات اقدس الهی، همهٔ موجودات و کائنات، وجودی سایه‌وار دارند. به همین دلیل

خداشناسی مولوی، آمیزه‌ای از مباحث فطری و شهودی و استدلالی است؛ اما نه از سنخ استدلالات اهل کلام و فلسفه. چرا که توحید مولوی هیچ‌گاه از دایرهٔ فطرت الهی انسان بیرون نرفته است و به راه‌های دشوار و ذوق سوز اهل جدل در نیفتاده است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱).

بنابراین با توجه به خداشناسی مولوی که «در تمام کائنات، نقش اسباب را نادیده می‌یابد و در ورای اسباب جز آن را که سبب سازست مؤثر و مدّبر نمی‌داند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۳۳۴). ازطرف‌دیگر با توجه به فلسفه خدامحوری و خدامرکزی لایب نیتس، می‌توان دریافت که تا حدّ زیادی فلسفه خداشناسی لایب نیتس، رگ و ریشه در آرای مولوی دارد. بدین معنی همان‌گونه که لایب نیتس، خدا را مرکز و محور عالم آفرینش می‌داند؛ مولوی نیزخداوند را علت فاعلی و علت غایی تمام موجودات و مکونات عالم آفرینش و انسان می‌داند و می‌گوید:

حلق بخشد خاک را لطـف خدا　　تا خورد آب و بروید صـد گیاه
باز خاکی را ببخشد حـلق و لب　　تا گیاهش را خـورد انـدر طلب
(مثنوی، د۳: ۲۳- ۲۲)

مؤمـن و ترسا، جهود و گبـر و مُغ　　جملـه را رُو سوی آن سلطان اُلُغ
(مثنوی، د۶: ۲۴۱۹)

راه‌های شناخت خدا در فلسفه لایب نیتس

با بررسی آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که راه‌های شناخت خداوند را به دو راه کلی تقسیم می‌کند: یکی از طریق اشراق نور خداوند و دیگر از طریق براهین عقلی. لایب نیتس عقیده دارد ساده‌ترین راه برای شناخت خدا از طریق اشراق نور اوست که در مراتب هستی انسان وجود دارد، و درواقع منشأ هر نوری است. راه دیگر شناخت خداوند در فلسفهٔ لایب نیتس از طریق براهین عقلی است. برهان‌هایی همچون: برهان وجودی، برهان مبتنی بر حقایق ازلی، برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین بنیاد (برهان نظم) و برهان جهان‌شناختی.

البته باید اذعان داشت که این چهار برهان را می‌توان به دو برهان انّی و برهان لِمی خلاصه کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

برهان انّی

مبتنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل: اصل لزوم علت موجبه و امتناع تناقض و مانند آن‌ها، به این معنی که این حقایق در نفوس ما، وجودشان ذهنی است ولیکن مسلم است که ذهن ما، منشأ آن‌ها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

اما برهان لمّی

برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده و حاصل آن، این است که همین که ما تصور ذات کامل را داریم، دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایب نیتس این برهان را تکمیل می‌کند به اینکه تصور ذات کامل و نامحدود، مانع عقلی ندارد؛ یعنی متضمن تناقض نیست، پس البته موجود است (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

درواقع می‌توان گفت برهان انّی برگرفته از برهان هماهنگی پیشین‌بنیاد یا برهان نظم است. بدین معنی که توافق و پیوستگی این‌همه جوهرها با یکدیگر که درعین‌حال هیچ کدام از آن‌ها بر یکدیگر اثر مستقیم ندارند، فقط ناشی از علت تامه‌ای است که این جوهرها متکی بر آن هستند. برهان لّمی نیز با اصل جهت کافی در اصطلاح لایب نیتس برابری می‌کند. بدین معنی که هیچ موجودی، بدون دلیل و جهت کافی تحقق پیدا نمی‌کند و سلسله علت‌ها نیز درنهایت باید به دلیل بطلان تسلسل به نقطه‌ای ختم شود که قائم به ذات و غیر وابسته است و این موجود در حقیقت، خداست.

حال ما در این مقاله برآنیم تا رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس، ازجمله راه‌های شناخت خداوند را در اندیشه مولوی واکاوی کنیم.

شناخت خدا از طریق نور و سایه‌ها

لایب نیتس برای شناخت خداوندی که مرکز این عالم است، دو راه ارائه می‌کند: یکی از طریق نور خداوند و دیگر از طریق سایه‌ها. لایب نیتس، شناخت خدا از طریق نور ذاتی و سرمدی خداوند را ساده‌ترین راه می‌داند که منشأ هر نوری است؛ بلکه درواقع منشأ هر موجود و پدیده‌ای است؛ ازاین‌رو عقیده دارد:

فقط نور درونی‌ای که خدا در ما نهاده است، قدرت آن را دارد که شناخت صحیحی از خدا به ما بدهد. این نور از خارج نمی‌آید، گرچه تعالیم خارجی و تجربی می‌توانند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

موجب آن شوند که ما به این نور توجه کنیم. از بین عوامل خارجی که می‌توانند این نور را در ما برانگیزند، دو چیز مهم‌تر است: کتاب مقدس و تجربهٔ طبیعت. اما اگر این نور فطری معاونت نکند، از هیچ یک از این عوامل خارجی کاری ساخته نیست (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۵۷).

بنابراین بدون اشراق این نور، کسی به ایمان حقیقی دست نمی‌یابد، و بدون ایمان حقیقی، وصول به سعادت ممکن نیست؛ لذا معتقد است:

شناخت خدا، سهل‌ترین و مشکل‌ترین شناخت است. در طریق نور، این شناخت، اولین و آسان‌ترین شناخت است. در طریق سایه‌ها، آخرین و مشکل‌ترین شناخت. بیشتر شناخت ما در طریق سایه‌هاست، از قبیل: تاریخ، زبان، عادات انسان (اجتماعیات) و عادات طبیعت (قوانین طبیعت). در این سایه‌ها نیز چیزکی از نور وجود دارد؛ اما به زحمت می‌توان در این مرحله نور را از ظلمت تمیز داد. آنچه از طریق این نور به ذهن بیاید همه روشنی و اطمینان است. این نور به دل هر کسی بتابد او درمی‌یابد که از جانب خداست، نه از منشأ دیگری؛ همان‌طور که نور خورشید بر بدن هرکس بتابد، وی درمی‌یابد که نور خورشید است (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۱ – ۴۳۰)

حال این نگرش فلسفی – معرفتی لایب نیتس به شناخت خداوند ازطریق نور تا حدّ زیادی با آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی انطباق دارد. به‌طوری که خداوند در قرآن کریم، خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند. درواقع یکی از راه‌های ساده و سهل شناخت خداوند از طریق همین نور است: «**اللهُ نُورُ السّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فیها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فی زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ کَأَنَّهَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌ...**» (نور: ۳۵). ازطرف‌دیگر مولوی، تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و معارف اسلامی، آرا و افکار خود را «به سبب همین اشتمالش بر اسرار و رموز قرآن از منبع وحی و علم مِن لَدُن جدا نمی‌یابد و آن را هم چون نوری الهی تلقی می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۶).

ازاین‌رو مولوی، خدا را مرکز و منبع نور معرفی می‌کند و براساس مبانی معرفتی و شیوهٔ معهود خود می‌کوشد «تا مخاطب را تدریجاً از اقلیم حس که محدودهٔ خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۴۶). مطابق این شیوه، مخاطب را از نور ظاهر به نور باطن رهنمون می‌کند؛ لذا در پرتو این نور درونی، همه چیز مکشوف انسان خواهد شد و آدمی به شناخت خدا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

دست می‌یابد. بنابراین نور خدا را نور باقی و سرمدی می‌داند که بر دل انسان می‌تابد و باعث شناخت خداوند می‌شود. باقی نورها را که در سایه جسم و جسد متجلّی می‌شود، نور فانی قلمداد می‌کند:

نظرش چون که به نور الله است　　بر چنان نور چه پوشیده شود
نورها گرچه همه نور حقند　　تو مخوان آن همه را نور صمد
نور باقی است که آن نور خداست　　نور فانی صفت جسم و جسد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۳)

بنابر تحلیل فوق، می‌توان اذعان داشت که در فلسفهٔ لایب نیتس، شناخت خدا به‌واسطهٔ اشراق نور درونی، همان خداشناسی شهودی و بی‌واسطهٔ مولوی است. مولانا در عالی‌ترین مرتبهٔ خداشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هر کس باید بی‌هیچ واسطه‌ای، خدا را به نور درونی و شهود قلبی بشناسد:

دیده‌یی باید سبب سوراخ کن　　تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مُسَبِّب بیند اندر لامکان　　هرزه داند جهد و اَکساب و دکان
از مُسَبَّب می‌رسد هر خیر و شر　　نیست اسباب و وسایط ای پدر

(مثنوی، د۴: ۱۵۵۴– ۱۵۵۲)

اما آنچه لایب نیتس در طریق شناخت خداوند آن را سایه می‌نامد، در ذهن و زبان مولوی معادل عقل و استدلال برای اثبات خدا قرار می‌گیرد. مولوی برای تبیین این موضوع با به‌کارگیری پدیده‌های محسوس همچون: آفتاب و سایه، مقایسه ی میان استدلال و کشف و شهود برقرار می‌کند. از دیدگاه مولوی، استدلال به قوانین طبیعت برای اثبات خداوند به‌منزلهٔ سایه است و کشف و شهود و اشراق نور خداوند به‌منزلهٔ آفتاب. دلایل و آثار، تابع آفتاب حقیقت است و ما باید به‌سوی اصل حقیقت برویم و در سایهٔ استدلال و قیل و قال گرفتار نشویم؛ زیرا سایهٔ عقل و استدلال، انسان را به غفلت و خواب بی‌خبری از حقیقت می‌کشاند، حال آنکه آفتاب عالم‌تابِ حقیقت، نور عقل و استدلال را زایل می‌کند و انسان را به اشراق نور خداوند رهنمون می‌سازد:

از وی ار سایه نشانی می‌دهد　　شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سمر　　چون برآید شمس انشَقَّ القَمَر

(مثنوی، د۱: ۱۱۸– ۱۱۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

بنابراین در فلسفهٔ لایب نیتس، شناخت خدا از طریق سایه‌ها که مشکل‌ترین راه شناخت می‌باشد، برابری می‌کند با شناخت استدلال عقلی در اندیشه مولوی.

البته باید اذعان داشت مولوی و لایب نیتس، شناخت خدا به‌واسطهٔ اشراق نور درون را بر خداشناسی به‌واسطهٔ استدلال و سایه، ترجیح می‌دهند. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می کند:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی — بر قیاس اقترانی قانعی
می‌فزاید در وسایط، فلسفی — از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب — از پی مدلول سر برده به جیب
گرد خان او را دلیل آتش است — بی دخان ما را در آن آتش خوش است
خاصه این آتش که از قرب و ولا — ازدخان نزدیک‌تر آمد به ما
پس سیه‌کاری بود رفتن زجان — بهر تخییلات جان، سوی دخان

(مثنوی، د۵: ۵۷۳- ۵۶۸)

شناخت خدا از طریق برهان نظم

یکی از راه‌های شناخت خداوند در آرای فلسفی لایب نیتس، برهان نظم یا برهان متکی بر اصل هماهنگی پیشین بنیاد است. لایب نیتس عقیده دارد:

نظام عالم محتاج است به اینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد و احتیاج به چنین وجودی در فلسفه لایب نیتس بیشتر محسوس می‌شود؛ ازآن‌رو که او قاعدهٔ همسازی پیشین‌بنیاد را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را به آن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است جز به وجود ناظمی متّصور نمی شود (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

حال می‌توان رگ و ریشه برهان متکی بر اصل هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتس را در استدلال فطری و اقناعی مولوی در اثبات وجود خداوند پیدا کرد. مولوی برای اثبات وجود خدا، به پدیدهٔ شب و روز به عنوان دو جوهر که درهم نمی‌آمیزند استدلال می‌کند؛ به‌گونه‌ای که فطرت انسان آن را می‌پذیرد. بدین معنی که هر انسان آگاه و دانا می‌داند که پدیده متحرکی چون شب و روز، نیاز به محرک دارد. ازاین‌رو آمدوشد شب و روز، بیان‌گر مجموعهٔ نظام‌مند جهان آفرینش است که در پس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

این مجموعه نظام‌مند، خداوند ناظمی وجود دارد که گردش امور طبیعی، تحت حاکمیت خواست و ارادهٔ اوست.

بنابراین مولوی عقیده دارد:

جهان هستی و جمیع کائنات آن مانند نقوش و خطوط زیبایی است که نقاش ازل و خطاط اجّل آن را رسم کرده است. در جایی که خطّی بر کاغذی بدون خطّاط قابل تصور نیست، آیا می‌شود که خطوط آفرینش، بدون خطّاط پدید آید (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

ازاین‌رو می‌توان رگه‌های برهان نظم لایب نیتس را به‌واسطهٔ پدیده‌های طبیعی همچون: پدیدهٔ شب و روز و مثال‌های محسوسی همچون : ساخت خانه توسط بنّا و آفرینش خطّ توسط خطاط را در اندیشه مولوی واکاوی کرد. درنهایت این سلسله نیازمند به وجود ناظم حقیقی (خداوند) ختم می‌شود. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

چون نمی‌داند دل دانندهای — هست با گردنده گرداننده‌ای؟
چون نمی‌گویی که روزوشب به خود — بی خداوندی کی آید؟ کی رود؟
گرد معقولات می‌گردی ببین — اینچنین بی‌عقلی خود ای مهین
خانه با بّنا بود معقول‌تر — یا که بی‌بنّا ؟ بگو ای کم‌هنر
خّط با کاتب بود معقول‌تر — یا که بی‌کاتب؟ بیندیش ای پسر
جیم گوش و عین چشم و میم فم — چون بود بی‌کاتبی؟ ای متّهم

(مثنوی، د۶: ۳۶۹- ۳۶۴)

شناخت خدا از طریق برهان مبتنی بر حقایق ازلی

پیکی دیگر از راه‌های شناخت خداوند در آرای فلسفی لایب نیتس، برهان مبتنی بر حقایق ازلی است. بدین معنی که لایب نیتس عقیده دارد:

اگر در ذوات یا امکانات یا حقایق ازلی، واقعیتی نهفته باشد، این واقعیت باید متکی بر موجود بالفعل باشد؛ یعنی متکی بر موجودی ضروری که در آن ذات مستلزم وجود باشد یا امکان آن موجود، موجب ضرورت و فعلیت آن گردد (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۳).

به بیان ساده‌تر، لایب نیتس عقیده دارد سلسله اشیای جهان باید به یک منشأ ختم شود؛ زیرا موجودات عالم گرچه ممکن است ابدی باشند، این ابدیت برای آن‌ها ضروری نیست؛ بلکه فقط دوام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

آن‌ها را نشان می‌دهد. این سلسله دائم باید به یک منشأ ضروری ختم شود. «پس خدا را باید به عنوان پایان سلسله اشیا فرض کرد. این منشأ ضروری، داخل در خود این سلسله نیست؛ بلکه باید خارج از این سلسله باشد» (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۴).

حال با بررسی آرای مولوی در حوزهٔ خداشناسی، می‌توان رگه‌های پنهانِ برهانِ مبتنی بر حقایق ازلی لایب نیتس را در حکمت ذوقی مولانا، در مقولهٔ صورت و معنی واکاوی کرد. البته باید اذعان داشت:

صورت در نزد مولانا، اطلاق می‌شود بر پدیده‌ها و لایه‌های سطحی جهان هستی اعم از آفاقی و انفسی. مراد از معنی، حقیقت راستین جهان هستی است که در پشت پردهٔ نمودها پنهان شده است و فقط چشمان بصیر و سبب سوراخ‌کن بدان ناظر است (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۸۸).

براین‌اساس، مولوی عقیده دارد هر چند اشیا و صورت‌های مادی و ظاهری عالم آفرینش، مایهٔ جذب و کشش انسان می‌شود؛ ولی جاذبه و زیبایی صورت موجودات از ذاتِ بی صورت و حقیقتی ازلی حکایت دارد:

این حقیقت مطلق، فناناپذیر است و فناناپذیری، جاویدانی است و جاویدانی موجود بنفسه بودن است و موجود بنفسه لایتناهی است ... چون لایتناهی و جاویدان است، سراسر هستی پر از اوست (دورانت، ۱۳۸۰: ۴۰۴).

ازاین‌رو این حقیقت ازلی (خدا) وجود ضروری عالم آفرینش و منشأ موجودات محسوب می‌شود که داخل در سلسلهٔ اشیا و صورت‌های عالم آفرینش نیست؛ بلکه در پس نمودهای عالم آفرینش در جهان معنا نهفته است. مولوی این مطلب را این‌گونه تبیین می‌کند:

صورت شهری که آنجا می‌روی — ذوق بی‌صورت کشیدت ای رَوی
پس به معنی می‌روی تا لا مکان — که خوشی غیر مکان است و زمان
صورت یاری که سوی او شوی — از برای مونسّی‌اش می‌روی
پس به معنی سوی بی‌صورت شدی — گرچه زان مقصود غافل آمدی
پس حقیقت حق بود معبود کُل — کز پی ذوق است سَیران سُبُل

(مثنوی، د۶: ۳۷۵۵- ۳۷۵۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

شناخت خدا از طریق برهان جهت و دلیل

یکی دیگر از برهان‌های فلسفه لایب نیتس برای شناخت خداوند، برهان متکی بر اصل جهت کافی و دلیل نهایی است.

خلاصهٔ مضمون آن این است که هیچ موجودی بدون دلیل، تحقق نمی‌یابد و با تکیه بر بطلان تسلسل، دلایل و جهات باید نهایتاً به نقطه‌ای ختم شود که این نقطهٔ پایانی را خدا می‌نامیم. لایب نیتس این جهت را دلیل حرکت (محرک و متحرک) تعبیر می‌کند (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۲).

در فلسفه لایب نیتس، دلیل حرکت (محرک و متحرک) برای اثبات و شناخت خدا، «یادآورِ برهان ارسطویی محرک اول است که لایب نیتس، بیشتر از طریق توماس با آن آشنا شده است» (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۵۲). ازاین‌رو لایب نیتس عقیده دارد:

جهت کافی وجود جهان، ممکن نیست در درون خود سلسله موجودات باشد؛ زیرا وضع ماده نسبت به حرکت وضعی خنثی است. یعنی ماده به عنوان ماده اقتضای حرکت ندارد، و نیرو در خود ماده، دلیلی برای ترجیح این حرکت به آن حرکت ندارد. با وجود اینکه حرکت اکنون معلول حرکت گذشته است و حرکت آینده می‌تواند معلول حرکت اکنون باشد، این سلسله نهایتاً باید به جایی ختم شود، وگرنه دلیل حرکت بیان نشده است. پس جهت کافی موجودات باید موجود واجبی باشد غیر از این موجودات طبیعی. این موجود واجب که دلیل نهایی موجودات است، خداست (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۲).

حال با بررسی آرای مولوی می‌توان دریافت که برهان حرکت لایب نیتس به‌وضوح در پدیده‌های طبیعی عالم آفرینش مطرح شده است. مولوی عقیده دارد همان‌گونه که بادهای جزئی به‌واسطهٔ بادبزن به حرکت درمی‌آید و در اختیار و تصّرف آدمی است، بادهای نیرومند طبیعت نیز به‌واسطهٔ بادبزن قدرت آفرینش الهی به حرکت درمی‌آیند و در اختیار و تصّرف خداوند هستند. ازاین‌رو، انسان باید از متحرک، پی به محرک اول (خداوند) ببرد. مولوی در این باره می‌گوید:

باد را دیدی که می‌جنبد بدان — باد جنبانی‌ست این جا باد ران
مروحه تصریف صنع ایزدش — زد برین باد و همی جُنباندش
جزو بادی که به حکم ما، دَر است — باد بیزن تا نجنبانی نجست
جنبش این جزو باد ای ساده مرد — بی تو و بی باد بیزن سر نکرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

جنبش باد نفس کانـــدر لـــب است تابع تصریـــف جان و قالب است
(مثنوی، د۴: ۱۲۹- ۱۲۵)

شناخت خدا از طریق برهان وجودی

یکی دیگر از راه‌های شناخت و اثبات خداوند در آرای فلسفی لایب نیتس، برهان وجودی است. لایب نیتس با برهان وجودی، موافق است؛ زیرا یکی از تصوراتی که لایب نیتس به فطری بودن آن حکم می‌کند، تصور خداوند یا قضیهٔ «خدا، موجود است» می‌باشد: «من همیشه قائل بوده‌ام و هنوز هم قائلم که تصور خداوند چنان که دکارت معتقد بود، فطری است» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۸۶). البته باید اذعان داشت این امر، بدین معنا نیست که همه انسان‌ها، تصور واضحی از خداوند دارند؛ زیرا

آنچه فطری است، در بادی نظر و فی‌نفسه به وضوح و تمایز معلوم نیست، برای ادراک آن غالباً توجه بیشتر و روش خاصی ضرورت دارد. طالبان حقیقت همیشه واجد چنین شرایطی نیستند، چه رسد به افراد انسانی (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۸۶).

ازاین‌رو از دیدگاه لایب نیتس، معنای این قول که تصور خداوند فطری است،

این است که ذهن می‌تواند از درون خویش به ادراک این تصور نائل شود و به صورت تأمل درونی به صدق این قضیه که خداوند وجود دارد، علم حاصل کند. بنابراین لایب نیتس، قضیه (خدا ، موجود است) را قضیه‌ای، ضروری دانسته است؛ چون وجود را مثل دکارت و آنسلم ازجمله کمالات می‌داند (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

حال با بررسی آرای مولوی، می‌توان رگه‌های پنهان برهان وجودی لایب نیتس را در تمثیل آفتاب (نور و سایه) پیدا کرد. مولانا برای اثبات وجود خداوند از نشانه‌های زبانی متعارف و درخور فهم عامه بهره می‌برد؛ به‌گونه‌ای که با تمثیل آفتاب، ذهن مخاطب را از عالم حس به عالم ماورای حس و از آفتاب حسی به آفتاب معنوی منتقل می‌کند:

آفتـــاب آمـــد دلیـــل آفتـــاب گر دلیلت بایـــد از وی رو متـــاب
از وی ار سایه نشانی مـی‌دهـــد شمس هـر دم نور جـانی می‌دهد
(مثنوی، د۱: ۱۱۷- ۱۱۶)

در بیت اول آفتاب هم می‌تواند یک دلالت تهی از مفاهیم عرفانی و هم نشانهٔ اثبات وجود خداوند باشد. در هر صورت مفهوم مورد نظر یکسان است و تغییر مدلول معنا را تغییر نمی‌دهد؛ ولی در بیت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

دوم، شمس به‌صورتی آورده شده است که هم بر آفتاب حسی دلالت می‌کند و هم نشانه‌ای است برای اثبات وجود خداوند. به‌عبارت‌دیگر،

آفتاب که از فرط نورانیت، نورپاشی می‌کند، نازله‌ای از آن خورشید عالم‌تاب است که فاعلی بالتجّلی است و چون گنجی است که از فرط پُری چاک می‌کند و خاک را تابان‌تر از افلاک می‌کند (سروش، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

مولوی این حقیقت را این‌گونه بیان می‌کند:

گنج مخفی بد زپُـری چاک کـرد　　خـاک را تابـان‌تر از افـلاک کرد
گنج مخفی بد زپُـری جوش کـرد　　خاک را سلطان اطـلس‌پـوش کـرد

(مثنوی، د۱: ۲۸۶۸- ۲۸۶۷)

درواقع می‌توان گفت زبان عرفانی مولوی به گونه‌ای است که حتی کسانی که آشنایی زیادی با آداب و رسوم عرفان و اصطلاحات آن ندارند، می‌توانند آن را دریابند و این بدان سبب است که مولوی به‌جای توصیف مستقیم صفات خداوند، آن را برای مخاطب به تصویر می‌کشاند و احساسات و عواطف شنونده ، این تصاویر را تفسیر می‌کند. برعکس، زبان فلسفی لایب نیتس به‌گونه‌ای است که با به‌کارگیری اصطلاحات و ترکیبات دشوار فلسفی، مخاطب نمی‌تواند هم‌جوشی و هم‌دلی لازم با اندیشه فلسفی او داشته باشد؛ لذا فهم اثبات وجود خداوند را برای مخاطب عام دشوار می‌کند.

بنابراین مولوی با استفاده از نشانه‌هایی که آن‌ها را برای اثبات وجود خداوند در نظر گرفته است و ویژگی‌های این نشانه‌ها، صفات خدا را بازگو می‌کند. وقتی از وجه نمادین دلالت استفاده می‌کند، معمولاً دال‌های یکسان را برای مدلول‌های متفاوت به‌کار می‌گیرد تا مخاطب وجه تمایز نشانه مورد نظر را دریابد. این دال‌های یکسان که در کنار هم و در یک بیت مدلول متفاوت دارد، سبب توجه مخاطب از دنیای حس به دنیای ماورای حس و از آفتاب حسی به آفتاب معنوی (وجود خداوند) می‌شود که مولانا آن را در نظر دارد و به توصیف آن می‌پردازد:

ای آفتاب جان و دل، ای آفتاب از تو خـجـل
آخر ببین کاین آب و گل چون بست گرد جان مـا

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

خدا و علت حقیقی

در آرای فلسفی لایب نیتس، خداوند مرکز ثقل عالم آفرینش محسوب می‌شود که موجودات دیگر گرد این مرکز می‌گردند. ازاین‌رو لایب نیتس به علت تامه و حقیقی الهی باور دارد؛ اما به علت اشیای طبیعی نیز به نحو خاصی عقیده دارد:

علت حقیقی تنها خداست، اما او علیت خود را از طریق جریان مداوم خلقت در پدیده‌ها توسعه می‌دهد. علیت در میان امور طبیعی هم حقیقی است، با این تفاوت که علیت امور طبیعی از طرف خدا براساس هماهنگی پیشین بنیاد تنظیم شده است (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

از دیدگاه لایب نیتس، هماهنگی پیشین‌بنیاد، ازلی و نامخلوق است. خداوند به‌وسیله لمعاتی که اشیا را ایجاد می‌کند، هماهنگی‌ای را که از پیش موجود بوده است، آشکار می‌کند. در این صورت می‌توان گفت که خدای لایب نیتس همین هماهنگی است. این هماهنگی از قبل در ذات منادها مکنون بوده و خداوند آن را به فعلیت و ظهور رسانده است.

البته باید اذعان داشت لایب نیتس در نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد خود، علت غایی را با علت مکانیکی تلفیق می‌کند؛ یعنی علت ماشینی را تحت علت غایی قرار می‌دهد. براین‌اساس، اشیای مادی طبق قوانین ثابت عمل می‌کنند؛ اما همه این اعمال جزئی، دستگاه منظمی را تشکیل می‌دهند که خداوند طبق اصل کمال، بنیاد نهاده است :

نفس‌ها بر حسب قوانین علت‌های غایی به‌واسطه شوق‌ها، غایت‌ها و وسیله‌ها عمل می‌کنند؛ جسم برحسب قوانین علل فاعلی یا حرکات عمل می‌کنند و این دو قلمرو با یکدیگر هماهنگ اند (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

حال با بررسی آرای مولوی می‌توان دریافت آن چه لایب نیتس، علت طبیعی و علت حقیقی می‌نامد، مولوی نیز از آن با عنوان علت طبیعی و علت ماوراء الطبیعی (علت حقیقی) یاد می‌کند. با این تفاوت که مولوی برای اثبات علت حقیقی، ابتدا از علل و اسباب طبیعی و ظاهری و قوانین حاکم بر نظام هستی سخن می‌گوید که لایب نیتس از آن با عنوان اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد در امور طبیعی یاد می‌کند. همچنین مولوی برای تقریب ذهن مخاطب، با بهره‌گیری از زبان تمثیل، مثال‌های محسوس و ملموسی برای اثبات علت حقیقی ذکر می‌کند. بدین معنی که مولوی برای اثبات عقیده خود می‌گوید : اگر سنگ چخماق را بر آهن بکوبی، شرارهٔ آتش از آن بر می‌جهد. این نشان می‌دهد که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

قوانینی در جهان برقرار است؛ اما باید دقت داشت که تنها علل و اسباب ظاهری در کار نیست؛ بلکه علل و اسباب ناپیدا و درعین‌حال بالاتر و نیرومندتری در جهان حاکم است.

بنابراین علل و اسباب ظاهری تا بدان‌جا بر کار است که علل و اسباب ناپیدای هستی گام پیش ننهاده است. اما همین که آن علل و اسباب، دست می‌جنباند، علل و اسباب ظاهری از اثر می‌افتد. ازاین‌رو مولوی به دستگاه علّیت و سبّبیت در جهان هستی باور دارد و

نشان می‌دهد که در تمام آنچه در عالم اتفاق می‌افتد، فاعل واقعی خداست؛ چرا که اسباب و علل را وی به‌وجود می‌آورد و عزل و خرق سبب‌ها هم کار اوست (زرین کوب، ۱۳۹۰، ج۲: ۷۲۸- ۷۲۷).

مولوی مسئله علت طبیعی و علت حقیقی را به زبان هنری تمثیل، نیک بیان می‌کند:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد — هم به امر حق قدم بیرون نهد...
سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک — تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش — بی‌سبب کی شد سبب هرگز زخویش؟ ...
این سبب را آن سبب عامل کند — باز گاهی بی بَر و باطل کند...
این سبب چه بود؟ به تازی گو: رَسَن — اندرین چَه، این رَسَن آمد به فن
گردش چرخه، رسن را علّت است — چرخه‌گردان را ندیدن، زلّت است
این رسن‌های سبب‌ها در جهان — هان و هان ، زین چرخ سرگردان مدان

(مثنوی، د۱: ۸۴۶- ۸۴۰)

نتیجه:

از این بحث می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت:

مولوی و لایب نیتس به دلیل تجلّی روحیهٔ خدا اندیشی و خداباوری در آثار خود، دارای قرابت فکری می‌باشند؛ به‌گونه‌ای که عرفان مولوی، عصاره و چکیده تأملات فلسفه خداشناسی لایب نیتس را دربر می‌گیرد . این امر حکایت از سیر تاریخی آرا و عقاید خداشناسی و همچنین آمیختگی فلسفه غرب و عرفان شرق در ذهن و زبان این دو اندیشمند دارد. با این تفاوت که لایب نیتس با وجود این که ساده‌ترین راه شناخت خدا را اشراق نور خدا معرفی می‌کند؛ اما در آثار خود کمتر به تبیین آن می‌پردازد و بیشتر بر استدلال عقلی و قواعد فلسفی پیچیده تکیه دارد که مخاطب عام نمی‌تواند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

هم‌جوشی و هم‌دلی لازم را با زبان فلسفی او داشته باشد؛ ازاین‌رو شناخت خدا برای مخاطب دشوار می‌نماید.

حال آنکه مولوی با تکیه بر معرفت شهودی و اشراق نور خدا، تجربه درونی خود را از خداوند با به‌کارگیری عناصر طبیعی عالم آفرینش در قالب هنر تمثیل، به مرحلهٔ تصویر و تجسم برای مخاطب می‌کشاند؛ به‌گونه‌ای که ابزارهای شناختی و عواطف و احساسات مخاطب را درگیر تعبیر و تفسیر این تصاویر می‌کند. به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت به‌واسطهٔ این تصویرسازی‌های محسوس و ملموس، مخاطب را در خداشناسی شهودی خود مشارکت می‌دهد. بنابراین مخاطب می‌تواند از خداوند، شناختی روان‌تر و عمیق‌تر داشته باشد.

کتاب‌نامه:

- پاپکین ریچارد و آوروم استرول. (۱۳۶۹)، *کلیات فلسفه*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. چاپ ششم، تهران: حکمت.
- جالی، نیکولاس. (۱۳۹۱)، *لایب نیتس*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- حسن‌زاده، صالح. (۱۳۸۸)، «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال هفتم، شماره هجدهم.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دورانت، ویل. (۱۳۸۰)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰)، *سَرنی*، چاپ سیزدهم، تهران: علمی.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۸۹)، *نردبان شکسته*. چاپ چهارم، تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۹). *میناگر عشق*، چاپ هشتم، تهران: نی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حکمت.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸). *قمار عاشقانه شمس و مولانا*، چاپ چهاردهم، تهران: صراط.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۳)، *فلسفه لایب نیتس*، تهران: ققنوس.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۱)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- قراملکی احد، فرامرز و اسماعیل زارعی حاجی‌آبادی. (۱۳۸۶)، «شناخت خدا از دیدگاه مولانا»، *فصلنامه پژوهش های فلسفی – کلامی*، سال هشتم، شماره سوم و چهارم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]

- قرآن کریم.
- کرسون، آندره. (۱۳۶۳)، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه کاظم عبادی، چاپ چهارم، تهران: صفی‌علیشاه.
- لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم. (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: پیمان.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-14]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.30.157]