

مولانا
از دیدگاه ترکان ایرانیان
بقلم جمعی از نویسندگان

کردآوری
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران
انکارا



سازمان چاپ و اشاعت
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

قیمت: ۷۵۰ ریال

ممالنا

از دیگر کاغذهای ایرانیان

بیمه از نویسندگان

۶۰	۷۲
۷۲	۶۰

١٢٠

٥٨٢٠٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مولانا

از دیدگاه ترکان و ایرانیان

بقلم

جمعی از نویسندگان

گردآوری

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

«انتکار»



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان

چاپ اول، پاییز ۱۳۶۹، تیراژ ۳۰۰۰ نسخه

توزیع: تهران - خیابان آیت الله طالقانی - بعد از خیابان بهار - شماره ۵۱۷

تلفن: ۷۵۵۵۷۶ و ۷۶۵۰۰۱ - ص. پ: ۱۵۸۱۵/۱۳۱۱

فهرست مطالب

صفحه	نویسنده / مترجم	عنوان
۷	توفیق سبحانی	مدخل
۹	دکتر صائمه اینال صاوی	رباعیات مولانا
۱۷	نصرالله پورجوادی	مسأله تشبیه و تنزیه
۴۱	محمد مهدی رکنی	دیداری با مولوی در
۶۷	تقی پور نامدار	کتاب فیه مافیه داستان پیامبران در مثنوی مولوی
۱۱۵	پروفسور دکتر حسیبه مازی اوغلو	مقام و تأثیر مولانا در آغاز و گسترش ادبیات ترک در آناتولی
۱۲۹	پروفسور دکتر عبدالقادر قزاقخان	مولانا و نقطه نظرهای اساسی وی
۱۳۹	پروفسور تحسین یازنجی	مولانا جلال الدین رومی و ورود او به آسیای صغیر
۱۴۷	دکتر میکائیل بایرام	سید برهان الدین محقق ترمذی در تلاطم حوادث سیاسی
۱۵۹	احمد آرش / توفیق سبحانی	آغاز مثنوی (معنای هیجده بیت)

مدخل

پژوهشهایی که در مورد تاریخ، فرهنگ و ادب کشور ما در خارج از محدوده جغرافیایی ایران به عمل می‌آید، گاهی به سبب دسترسی داشتن پژوهشگران به منابع محلی و دست اول و گاه به دلیل دیدگاه خاص پژوهشگران حاوی نکته‌های جدیدی است که به آن نکته‌ها در مقالات خودی نمی‌توان برخورد. بدیهی است که گردآوری و ترجمه این گونه تحقیقات در گشودن افقی جدید و عرضه کردن مآخذ ناشناخته حایز اهمیت فراوانی است.

در میان کشورهای خارجی، همسایه ما ترکیه جایگاهی ویژه دارد، چرا که در گنجینه‌های آن کشور دفینه‌هایی از آثار ارجمند منظوم و منثور ایرانی خفته است و گنجینه شناسانی کوشا پیوسته سرگرم تحقیق و معرفی آن دفینه‌ها هستند. و در میان موضوعات قابل تحقیق، مولانا جلال الدین و خاندان او به علل گوناگون، و از جمله آنکه مادر و برادر مولانا در لارنده (قرامان)، و پدر، فرزندان، شمس الدین تبریزی و خود مولانا در قونیه، و سید برهان الدین محقق در قیصریه آرمیده‌اند، و مولویه تا چند ده سال قبل از این از طریق‌های پُرمرید آن دیار بود، از حساسیت خاصی برخوردار است. مسلماً اگر محقق مقاله‌ای درباره آرامگاه مادر مولانا یا موقعیت اقامتگاه خود مولانا در قونیه فراهم آورد، ترجمه و تدوین آن مقاله محتوی اطلاعات جدیدتری خواهد بود که پژوهشگران احوال و آثار مولانا از آن استقبال خواهند کرد.

مجموعه مقالاتی که هم اکنون مطالعه آن را آغاز کرده‌اید، از دو جنبه تحقیقات مربوط به مولانا را در کنار هم قرار داده است: ترجمه‌هایی از محققان ترک.

را در جوار سخنرانی‌هایی از پژوهشگران ایرانی گذاشته‌اند. از این رو هم دست‌داران ایرانی مولانا می‌توانند از نظرات محققان ترک خبردار شوند و هم ترکان امکان می‌یابند که مقالات ایرانیان در این زمینه را مطالعه کنند.

این مجموعه گامی است که در این زمینه برداشته شده است. ضمن آروزی موفقیت بیشتر برای فراهم آوردن گان این مجموعه امیدوارم که این کوشش تداوم داشته باشد و گردآورندگان با ترجمه و تهیه مقالات جدیدتر خوانندگان را با نکته‌های جدیدتر آشنا کنند.

توفیق ه. سبحانی



رباعیات مولانا

دکتر صائمہ اینال صاوی



بهمان اندازه که یادگیری و استفاده از نوآوریهای اخیر علم و تکنیک ضرورت دارد شناخت ارزشهای معنوی نیز که موجودیت ملی ما به حقیقت و والائی آنها پی برده است اهمیت دارد.

لازم است دنبال نمونه‌هایی باشیم که بوسیله آنها شایستگی‌های ملی خود را نیروبخشیده و در رفع نقائص بکوشیم. افراد بشر بدلیل اینکه تعدادی منافع مشترک دارند باهم زندگی می‌کنند. حقوق اسلامی که افراد را از شرارت و بدیها دورنگاه می‌دارد نمونه کاملی است. اساس اسلام نه بر اتهام و شک، که بر اصول تربیت و اطمینان استوار گردیده است. متفکر بزرگ مولانا جلال‌الدین رومی که در طول عمر از این شعار پیروی کرده است در رباعیات خود که از قدیمی‌ترین فرآورده‌های ذوق شعری ایران می‌باشد به افراد بشر پیشنهاد می‌کند که همراه با اتحاد و همفکری، متواضع و فداکار باشند. این رباعیات که در ازمنه مختلف بوسیله افراد متعددی به ترکی هم ترجمه شده بازتابی از خروش روح بیکران اوست. من در این فرصت سعی کرده‌ام تا از این گلهای الهام دسته گل کوچکی ترتیب بدهم. مولانا در رباعیات خود که هر کدام جوهر شعر و تفکر است نه به ایمان، که به تفکر صلا می‌زند. در نتیجه خواننده این رباعیات خوبی و بدیهای خود را سنجیده و نظامی بخود می‌دهد.

او می‌گوید:

با دل گفتم زدبگران بیش مباش	رومرهم لطف باش چون نیش مباش
خواهی که زهیچکس بتوبد نرسد	بدگوی و بد آموز و بداندیش مباش

(۱۶۸/۹۹۳)

رباعیاتی که در این مقاله معرفی می‌شوند از جلد ۸ کلیات شمس که در سال ۱۳۴۲ توسط بدیع الزمان فروزانفر منتشر شده، انتخاب شده‌اند در آن اثر تعداد ۱۹۳۸ رباعی جای دارد).

ارقام مذکور در کنار این رباعیات شماره صفحه و رباعی را در کتاب فوق‌الذکر معین می‌سازد.

درست است که تمایلات بد، انسان را به بدی و شرارت میکشاند، ولی افرادی که لطف و حمایت الهی شامل حال آنان گردیده است از این مهلکه نجات می‌یابند. ناگفته نماند که در این میان تسلط بر اراده و سعی و کوشش نیز از ضروریات است:

بدمیکنی و نیک طمع میداری	هم بد باشد سزای بد کرداری
با آنکه خداوند کریمست و رحیم	گندم‌ندهد باز چو جومیکاری

(۲۹۵/۱۷۵۳)

انسان باعتبار خلقتش خودپرست است. طبیعی‌ترین مظهر خودپرستی، غرور و کبر است و از این روست که خدا متکبران را دوست ندارد.

کوتاه کند زمانه این دمدمه را	وزهم بدرد گرگ فنا این رمه را
اندر سر هر کسی غرور است و لیک	سیلی اجل قفا زند این همه را

(۷/۳۸)

اجل! از اجل نمیتوان گریخت. انسان بخوبی آگاه است همانطوریکه به میل و اراده خود به این دنیا نیامده است، به میل خود نیز از این دنیا نخواهد رفت. زندگی، آمادگی برای مرگ است و انسان هر لحظه در انتظار عبور از این مسیر است. آنکه خود را نشناخته است پیوسته در طول عمر از هراس مرگ می‌لرزد. ولی در حقیقت مرگ عبور از زندگی گذرا به حیات جاودان و ابدی است. مولانا در این رابطه مرگ را در مفهوم تولد در دنیایی دیگر می‌داند:

گر عمر بشد عمر دگر داد خدا	گر عمر فنا نماند نک عمر بقا
عشق آب حیاتست در این آب درآ	هر قطره ازین بحر حیاتست جدا

(۲/۶)

در زندگی گذرا ارزش انسان را با آثاریکه به میان آورده است باید سنجید، چه تأثیر آنها پس از مرگ انسان نیز باقی می‌ماند و تنها در این دنیا نیست که مفهوم

پیدا می‌کند بلکه در اتحاد و همبستگی افراد بشر نیز نقش مهمی دارد.

مولانا می‌گوید:

یاران یاران زهم جدائی مکنید در سر هوس گریز پایی مکنید
چون جمله یکید دو هوائی مکنید فرمود وفا که بی وفایی مکنید

(۱۴۷/۸۶۶)

مولانا که از زمان حیات خود تا به امروز تأثیر خود بر روی افراد بشر را از دست نداده است در رأس هنرمندان و متفکرانی قرار دارد که سیستم ارزشهای جدید در دنیای اسلام را بنیان گذاشته‌اند. بردن موسیقی و سماع به عبادتگاهها در قرن دهم را می‌توان نمونه بارزی از حقیقت برداشتهای دینی وی دانست.

مولانا مسلمان نیست عاشق که ایمانش کامل و روحش غنی است. عارفی است که برای نیل به حقیقت خدا را با عشق و وجد دوست میدارد و باو حمد و ثنا می‌کند. آثارش بازتابی از این وجد و عشق است. او خدا را دوست می‌دارد، به کتابهای مقدس آسمانی اعتقاد دارد و دست از بندگی نمی‌کشد؛ در یک رباعی چنین گوید:

من بنده قرآنم اگر جان دارم من خاک ره محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم بیزارم از وزین سخن بیزارم

(۱۹۸/۱۱۷۳)

مولانا ارزش انسان را در ایمان، عقل، تفکر آزاد، تواضع، عشق بی انتها و فداکاری می‌داند و تمام انسانها را دوست می‌دارد. عشق نه از نگاه محبان، که از توجه و علاقه آنان به یک شیء و محل واحد معین می‌شود. با غیر محبوب نمی‌توان کنار آمد. مشکلترین مسئله در سرنوشت بشر عدم تفاهم است و چیزی که قابل تفهیم نباشد بهایش معلوم نمی‌گردد. در جوامعی که ارزشهای انسانی شناخته نمی‌شود انسان با ارزش نمی‌تواند رشد بکند. نزد مولانا انسانی که می‌فهمد و می‌شنود شکایت‌هایی دارد:

بی دف بر ما میا که مادر سوریم برخیز و دهل بزن که ما منصوریم
مستیم نه مست باده انگوریم از هر چه خیال برده ما دوریم

(۲۲۳/۱۳۲۲)

هر قدر مولانا را بیشتر بشناسیم می‌فهمیم که انسانیت باو نیاز وافر دارد.

مولانا که انسان‌ها را بسوی ذات معنوی خویش فرا می‌خواند و آنان را به تفاهم، صلح و آرامش دعوت می‌کند یک معمار روحی است. برای اینکه بر خفقان‌های زمان پیروز شویم و دنیای پر از صلح و آرامشی داشته باشیم با و گوش می‌دهیم که می‌گوید:

یاری خواهی زیار با یار بساز سودت سود است با خریدار بساز
از بهر وصال ماه از شب مگریز وز بهر گل و گلاب با خار بساز
(۱۵۹/۹۴۳)

عشق که از حیات ابدی برخوردار است برای مولانا ارزش فراوانی دارد. این عاشق والا مقام عشق را چنین توصیف می‌کند:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تی کرد مرا ز خویش و پر کرد زدوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت نامیست زمن بر من و باقی همه اوست
(۵۵/۳۲۵)

از آنجائیکه عاشق آئینه خداست، برای اینکه عشق، توجه و تجلی خدا را بر خود در استمرار ببیند باید روحش را منزّه بدارد، با همه دوستی کند و خود را از بند خیال و تصورات برهاند. فلسفه اخلاقی مولانا هم بر این نظریه استوار است. انسان باید روح با عظمتی داشته باشد تا بتواند تمام بشریت را در آغوش بکشد، و عفت و خلوص روحی شایسته برای عشق خدایی را در خود پروراند. بدین سبب است که انسان در پی روپوشی است و این چیزی جز اخلاق، فضیلت، غیرت و صبر نیست. بله صبر! مولانا از این مطلب آگاه است، ولی آیا تنها صبر کافی است؟

دریا نکند سیر مرا جوچه کند؟ گلشن چو نباشدم مرا بوچه کند؟
گریار کرانه کند او معذور است من ماندم و صبر نیز تا اوچه کند؟
(۱۲۱/۷۱۴)

راه مؤمن یک حسرت جاودانه است و در رابطه با خداوند یک اشتیاق لایتناهی است؛ تنها با مشاهده است که میتواند به آرامش برسد. مولانا هم در پی این است:

ای دوست بدوستی قرینیم ترا هر جا که قدم نهی زمینیم ترا
در مذهب عاشقی روا کی باشد عالم بتو بینیم و نبینیم ترا
(۳/۱۴)

انسان در آغاز عشق به دوستانی نیازمند است که راه را با و نشان بدهند، ولی در نهایت مجبور از تنهایی است. و این تنهایی چیز است که مولانا در حسرت آن می‌سوزد:

این تنهائی هزار جان بیش ارزد این آزادی ملک جهان بیش ارزد
 در خلوت یکزمانه با حق بودن از جان و جهان و این و آن بیش ارزد
 نظم جامعه بستگی باین دارد که انسانها بیکدیگر علاقه مند و دلبسته باشند. با
 ایجاد اتحاد و یگانگی بین خود و با اتفاق با دیگران در انجام این امر خواهیم کوشید.
 خطاب مولانا به عالم بشریت در رابطه با دوست داشتن یکدیگر از همین نظر
 منبعث است. شکی نیست که فضل و هدایت خداوندی ما را در این امر کمک خواهد
 کرد. اکنون بزبان مولانا همه باهم بدرگاه ربوبی متوسل شده می‌گوئیم:

درها همه بسته اند الا در تو تاره نبرد غریب الا بر تو
 ای در کرم و عزت و نور افشانی خورشید و مه و ستاره ها چاکر تو
 آری، همه درها بسته است و فقط در رحمت تو باز است.



مسأله تشبیه و تنزیه

در مکتب ابن عربی و مولوی و مقایسهٔ زبان
و شیوهٔ بیان آنان

نصرالله پورجوادی



گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین
گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند
(حافظ)

مقدمه

مسأله تشبیه و تنزیه یکی از مسائل پیچیده خداشناسی است که هم متکلمان و هم عرفا و متصوفه در باره آن به تفصیل سخن گفته اند. تشبیه و تنزیه دو وضع و حالت عقلی و روحی است که انسان در شناخت حق تعالی ممکن است پیدا کند. در تشبیه، انسان صفاتی را به خدا نسبت می‌دهد که معمولاً به خلق نسبت داده می‌شود. و پا داشتن و زبان و تکلم داشتن و شنوایی و بینایی و علم داشتن صفاتی است که ما به مخلوقات و در رأس آنها به انسان نسبت می‌دهیم. ولی عموم مسلمانان این صفات را به نوعی به حق نیز نسبت داده‌اند و اساس این انتساب نیز آیات قرآن و روایاتی است که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین نقل شده است. قرآن در وصف خداوند می‌فرماید: «انَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (بنی اسرائیل، ۱) و در جاهای دیگر از یَدُ اللَّهِ (المائده، ۶۹) والفتح، (۱۰) وَجْهَ اللَّهِ (البقره، ۱۰۹) سخن می‌گوید. حتی پیامبر اولوالعزمی چون موسی (ع) از خدا طلب رؤیت می‌کند و می‌گوید «رَبِّ ارْتِنِي» (الاعراف ۱۳۹). در احادیث و روایات نیز این معانی به انحاء گوناگون بیان شده است، چنانکه مثلاً در حدیثی آمده است که انسان با همه قوایی که برای شناسایی در او تعبیه شده است به صورت خالق خود خلق شده است (خلق الله آدم علی صورته). بنابراین، انتساب قوا و صفات خلق به حق تعالی کاری بی اساس نبوده است. ولی بعضیها در این کار به حدی افراط کرده‌اند که نه تنها خدا را دارای اعضا و جوارح مانند دست و پا و سر و زبان و گوش و چشم دانسته‌اند، بلکه حتی خدا را دارای گوشت و خون پنداشته، جسمانیت را هم به او نسبت داده‌اند.

واکنش طبیعی بسیاری از متکلمان و متفکران اسلامی در برابر این گزافه‌گویی انتخاب وضع دیگری بوده که در آن این گونه صفات از خداوند متعال سلب می‌شده

است. به عبارت دیگر، به جای تشبیه خداوند به خلق و انتساب دست و پا و شنوایی و بینایی و حتی گوشت و خون و غیره به او، او را از این صفات تنزیه می‌کرده‌اند و آیاتی را که اهل تشبیه یا مشبیه به آنها استناد می‌کردند طوری تفسیر می‌کردند که معنای حقیقی نداشته باشد.

باری، اگر چه سخنان اهل تشبیه، به خصوص وقتی که جنبه افراط به خود می‌گرفت، خشم متکلمان بسیاری را برمی‌انگیخت، پاسخ اهل تنزیه نیز چندان قانع کننده نبود و لذا آتش نزاع میان دو گروه از متکلمان و متفکران مسلمان همواره شعله‌ور بود و گاه جان کسانی را هم به مخاطره می‌انداخت.

در حالی که متکلمان بر سر مسأله تشبیه و تنزیه به جدال می‌پرداختند و اهل تشبیه و تنزیه موضع یکدیگر را نفی می‌کردند، صوفیه با روش خاص خود به میدان آمدند و راه حلّی انتخاب کردند که به بهترین وجه این مسأله را حل می‌کرد. این راه حل در یک جمله خلاصه می‌شود و آن «جمع تنزیه و تشبیه است». این راه حل کم و بیش در نزد اکثر صوفیه مقبول واقع شده است، گرچه بعضی از آنان نیز صراحتاً با آن مخالفت ورزیده‌اند^۱ به هر حال، با وجود اینکه این راه حل مورد قبول اکثر صوفیه بوده، نحوه بیان و ارائه آن در مکاتب گوناگون و در زبان مشایخ مختلف فرق داشته است.^۲ در اینجا ما ابتدا مسأله و راه حل آن را از زبان شمس الدین تبریزی و محیی الدین بن عربی می‌شنویم و نظر محیی الدین و نحوه بیان او را با مولانا جلال الدین مقایسه می‌کنیم و از این مقایسه نتیجه‌ای کلی درباره عرفان محیی الدین و عرفان شمس تبریزی و مولانا و به طور کلی مشایخ ایرانی خواهیم گرفت. پیش از آنکه به نقل آراء ابن عربی و مولانا بپردازیم، طرح مسأله را از زبان شمس تبریزی، معاصر محیی الدین و استاد مولانا جلال الدین، می‌شنویم.

مسأله تشبیه و تنزیه از زبان شمس تبریزی

مسأله تشبیه و تنزیه را شمس الدین تبریزی نه به زبان خاص متکلمان و عارفان، بلکه به زبان عادی، زبانی که همه کس بتواند آن را بفهمد، در ضمن حکایتی دلنشین بیان کرده است. محل وقوع این داستان شهر همدان است، شهری که به قول شمس مردمش همه اهل تشبیه بوده‌اند. نکته دیگری که در مورد محل وقوع داستان قابل تأمل است این است که شمس ما را به مدرسه و مجلس درس و بحث یا حتی خانقاه صوفیان نمی‌برد، بلکه ما را به مجلس وعظ در مسجد می‌برد و از آنجا به خانه یک روستایی. شخصیت‌های داستان نیز مدرّسان و متکلمان و حتی عرفا و صوفیه

نیستند، و مسأله برای طلاب و سالکان طریقت پیش نمی‌آید. داستان دربارهٔ یک روستایی ساده و پاک‌دل و مؤمن است که بی‌جهت گرفتار «کلام زدگی» و اعظان شهر می‌شود و سرانجام مشکل او را هم همسرش حل می‌کند، همسری که خوشبختانه به مجلس وعظ نرفته و گرفتار این گونه بحث‌های کلامی و عقلی نشده است.

هفته دیگر واعظی سنی غریب رسید. مقرران آیت‌های تنزیه خواندند. قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ. و آغاز کردند مشبهیان را پوستین کردن، که هر که تشبیه گوید کافر شود. هر که صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آن آیتها که به تشبیه مانند همه را تأویل کرد. و چندان وعید بگفت، و دوزخ بگفت، که هر که صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست. خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آنکه این سخن بشنود. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد، افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هریکی را، و بانگ بر می‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست؛ گفت: خواجه خیر است، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودک‌کان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از یشم که مرا سخن فرار نمی‌آید. آتشی در

من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امیدداری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری، و ترا واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده، صبر کردی و سهل گرفتی، و توکل بر خدای کردی، خدا آن را از تو گذرانید، و ترا خوش دل کرد. از بهر شکر آنها را. این رنج را نیز به خدا حواله کن، و سهل گیر، تا رحمت فروآید. مرد را رقت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند کافر است و کافر میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هر که خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذرانند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل اوقبول نیست، ایمان اوقبول نیست، منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم!

زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو، و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش^۳.

در این داستان مسأله تشبیه و تنزیه توأم با پاره‌ای از آیات و احادیثی که طرفین برای اثبات مدّعی خود اقامه می‌کنند به اجمال و در عین حال به طور زنده تصویر شده است. در ضمن، به اهمیت مسأله و به مشکلات فکری و روحی و اجتماعی که از آن ناشی می‌شود نیز اشاره شده است، مشکلاتی که عده‌ای را در جامعه اسلامی قرن‌ها به خود مشغول ساخته بود.

پاسخی که شمس از زبان همسر مرد همدانی می‌دهد از لحاظ کلامی و فلسفی مسأله را حل نمی‌کند. شمس می‌گوید خواه خداوند دارای صفاتی که به او نسبت می‌دهند باشد یا نباشد، وظیفه انسان این است که به جای تفکر در این باره به شناخت خودش پردازد و به مسأله تشبیه و تنزیه توجه نکند. بدیهی است که برای کسانی که می‌خواهند راه حلی کلامی و فلسفی برای این مسأله بیابند، چشمپوشی از مسأله و ترک سؤال نمی‌تواند قانع کننده باشد. البته، بعداً خواهیم دید که پاسخ شمس الدین صرفاً ترک سؤال نیست، بلکه تلویحاً به راه حلی در آن اشاره شده است. ولی مشایخ دیگر در پاسخ به این مسأله صراحت بیشتری داشته‌اند. مولانا جلال الدین خود یکی از این مشایخ است. محیی الدین بن عربی نیز از جمله کسانی است که این مسأله را به تفصیل مطرح کرده و پاسخ صریحی به آن داده است. در واقع پاسخ محیی الدین به مسأله تنزیه و تشبیه یکی از مهمترین و جامعترین پاسخ‌هایی است که

در تصوف اسلامی ارائه شده و در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی نیز معمولاً پاسخ قطعی و راه حل نهایی برای این مسأله را همان مطالبی می‌دانند که ابن عربی در آثار خود، به خصوص *فصوص الحکم*^۴ بیان کرده و شارحان فصوص در باره آن داد سخن داده‌اند. در این مقاله ما خواهیم دید که پاسخی که ابن عربی به مسأله تشبیه و تنزیه داده است به سخنان او و پیروان مکتب او خلاصه نمی‌شود، بلکه همین مطالب را مشایخ ایرانی که تحت تأثیر آراء او نبوده‌اند، چه قبل و چه بعد از او، به تعبیری دیگر به زبان فارسی بیان کرده‌اند. و نیز خواهیم دید که یکی از این مشایخ مولانا جلال‌الدین است که از دیدگاه خاصی به این مسأله نگاه کرده و راه حلی مشابه ارائه کرده است. اما پیش از اینکه به اثبات این مدعا پردازیم، لازم است پاسخ ابن عربی را که از لحاظ نظری بسیار دقیق و نیکو بیان شده است بررسی کنیم.

عقیده ابن عربی

الف. کمال معرفت در جمع تنزیه و تشبیه

مسأله تشبیه و تنزیه یکی از مسائل عمده عرفان محیی‌الدین است. این مسأله را شیخ اکبر، به خصوص در *فصی* که مربوط به حضرت نوح (ع) است، مورد بحث قرار داده و عنوان *فَصَّ* را نیز «حکمة سُتُوحیه فی کلمة نوحیه» نهاده است. معنی *سُتُوح*، *مُسَبَّح* و *مُتَزَّه* است و علت اینکه حکمت *سُتُوحیت* به کلمه نوحیه نسبت داده شده این است که حضرت نوح (ع) *مُتَزَّه* بود و قوم خود را که دچار بت‌پرستی و تشبیه شده بودند به تنزیه و تقدیس و تسبیح حق تعالی دعوت می‌کرد.

همان‌طور که اشاره شد، تنزیه و تشبیه از مسائل کلامی است و متکلمان از تنزیه سلب صفات ممکن از واجب اراده می‌کردند و از تشبیه اسناد صفات مخلوق و وجود ممکن به واجب. اما ابن عربی این دو اصطلاح را به معنای خاص و مطابق مشرب عرفانی خود تأویل می‌کند و از تنزیه معنای اطلاق و از تشبیه معنای تقیید اراده می‌کند. به عبارت دیگر، کسی که اهل تنزیه است حق را به وصف اطلاق توصیف می‌کند و کسی که اهل تشبیه است به وصف تقیید. از اینجا است که محیی‌الدین در ابتدای *فَصَّ* نوحی در تعریف تنزیه می‌نویسد: «تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی عین تحدید و تقیید است.»^۵

گفته شد که تنزیه از نظر ابن عربی مطلق دانستن او از تقیید است، در حالی

که در تعریفی که وی از این اصطلاح کرد آن را عین تحدید و تقيید خواند. علت این امر این است که اطلاق در اینجا خود نوعی تقيید است. به عبارت دیگر، همینکه ما حق را مطلق می‌خوانیم قیدی برای او در نظر می‌گیریم، و این همان قید اطلاق است. پس هر گاه کسی حق تعالی را تنزیه کند و از اوصاف بشری دورپندارد، در حقیقت او را محدود به حد و مقید به قیدی نموده است. مثلاً اگر بگویند که صفاتی چون حدوث و فقر از صفات بشری است و حق منزّه از این صفات است، چه او قدیم و غنی و دائم البقاء است، همین معنی خود عین تقيید و تحدید است.^۶ این تعریف البته مورد قبول همگان نیست، و ابن عربی نیز از این نکته آگاه است و به همین جهت نیز آن را تعریفی می‌داند که اهل حقایق یعنی اهل کشف و شهود از این اصطلاح می‌کنند.

از آنجا که تنزیه کردن عین تحدید و تقيید کردن است، محیی الدین مُنَزّه را یا جاهل می‌داند یا بی ادب. شیخ در مورد جاهلان توضیحی نمی‌دهد و منظورش را از این عده بیان نمی‌کند^۷، ولی در خصوص بی ادبان می‌گوید که ایشان اگر بعضاً مؤمن و قائل به شرایع باشند، وقتی تنزیه ذات خداوند را می‌کنند، فقط نیمی از تعالیم پیامبران الهی را اثبات می‌کنند، و از نیمی دیگر که حق تعالی در آنها خود را تشبیه نموده است غفلت می‌ورزند و آنها را تکذیب می‌کنند. مثلاً خداوند خود را حیّ و قیوم و سمیع و بصیر خوانده است. ولی مُنَزّه با تنزیه خود این صفات را تکذیب می‌کند و کسی هم که آیات الهی و تعالیم پیامبران را تکذیب کند مرتکب بی ادبی شده است. در واقع چنین شخصی می‌پندارد که با تنزیه خود به حقیقت پی برده است، در صورتی که مطلب بزرگی از نظر او دور مانده است.

وقتی که مُنَزّه تنزیه حق تعالی را می‌کند، چه چیزی از او فوت می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید به اصول عرفان محیی الدین توجه کرد. ابن عربی در مذهب وحدت وجود خود قائل به جدایی و دوایی خالق و مخلوق، رب و عبد، قدیم و حادث، و باطن و ظاهر نیست. حق از نظر او هم واحد است و هم کثیر، هم خالق است و هم مخلوق، هم ربّ است و هم عبد، هم قدیم است و هم حادث، و بالأخره هم باطن است و هم ظاهر. پس کسی که حق را فقط به اعتبار وحدت خالقیت و ربوبیت و قدّم و باطنیت تنزیه کند، از ظهور و تجلی حق در عالم یعنی از حق مخلوق و عبد و حادث و ظاهر غفلت کرده است. در عرفان ابن عربی عالم و آنچه در آن است غیر نیست. عالم صورت حق است و حق در هر خلقی به حسب استعدادش تجلی کرده است. کسی که

فقط به تنزیه حق می‌پردازد، همین تجلی حق در خلق از او فوت می‌شود. همان‌طور که منزّه از نیمی از حق غافل می‌ماند، مُشَبَّه نیز از نیمی دیگر غافل می‌ماند. اهل تنزیه ظهور و تجلی حق را در عالم نادیده می‌گیرند، ولی اهل تشبیه هم به نوبه خود مرتکب خطا می‌شوند، به دلیل اینکه آنها فقط به حق مخلوق و عبود حادث و ظاهر عنایت می‌کنند و از خالق و رب و قدیم و باطن غافل می‌شوند. به عبارت دیگر، کسی که تشبیه می‌کند، حق را فقط از لحاظ تجلی و ظهور او در عالم می‌شناسد و او را چیزی فراتر از تجلی ظاهر او نمی‌شناسد. بدیهی است که از آنجا که صورتهای موجود در عالم همه تعینات حق و همه مقید و محدودند، اهل تشبیه حق را محدود و مقید به این صورتهای و تعینات می‌کنند و لذا تشبیه آنان نیز تحدید و تقید است. بنابراین، هم اهل تنزیه در تنزیه خود خطا کارند و هم اهل تشبیه در تشبیه خود، چه هر دوی آنها حق تعالی را محدود و مقید می‌پندارند.

از آنجا که منزّه مطلق و مشبّه مطلق هر دو راه غلط می‌پیمایند، و هم تنزیه به — تنهایی و هم تشبیه به تنهایی ناقص است، تنها راهی که انسان را به معرفت کامل می‌رساند این است که این دو را با هم جمع کند. این تنها راهی است که به عقیده محیی الدین برای حل مسأله تنزیه و تشبیه وجود دارد. این معنی را وی به نحو ایجاز در ابیات ذیل بیان کرده است.

فان قلت بالتّنزیه کنّت مقیداً وان قلت بالتّشبیّه کنّت مجدّداً
وان قلت بالامرین کنّت مسدداً وکنّت اماماً فی المعارف سیّداً^۸

یعنی اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید پنداشته‌ای، و اگر قائل به تشبیه باشی او را محدود نموده‌ای. ولی اگر قائل به هر دو باشی راه سداد و صلاح پیموده‌ای، و در میان اهل معارف پیشوا و سیدخواهی بود.

ب. تنزیه و تشبیه و معرفت به نفس

همان‌طور که دیدیم، محیی الدین کمال معرفت را در جمع تنزیه و تشبیه می‌داند، یعنی عارف حقیقی هم حق را از حیث تعالی او از عالم و قدیم بودن و خالق بودن و باطن بودن او می‌شناسد و هم از حیث متجلی بودن او در همه موجودات و حادث بودن و مخلوق بودن و ظاهر بودن او. ولی آیا چنین شناختی برای کسی مقدور است یا نه؟ پاسخ محیی الدین این است که هیچ کس را یارای آن نیست که بتواند حق

را از راه جمع میان تنزیه و تشبیه به تفصیل بشناسد، چه مراتب عالم نامتناهی است و محال است که کسی بتواند به همه آنها احاطه پیدا کند. انسان هر قدر هم در طریق معرفت کامل شود معرفت او در جمع تنزیه و تشبیه بر سبیل اجمال است نه تفصیل. بنابراین، این نوع معرفت اگر چه کامل است و از نقص معرفت اهل تشبیه مطلق و تنزیه مطلق مبرا است، باز در عین حال شناختی است اجمالی نه تفصیلی.

این معرفت اجمالی را محیی الدین به معرفت انسان به نفس تشبیه می‌کند. وجه این تشبیه این است که نفس انسان نیز مانند عالم دارای مراتب نامتناهی است و ممکن نیست کسی بتواند به همه آنها احاطه پیدا کند. تنها معرفتی که عارف می‌تواند به نفس خود داشته باشد معرفت اجمالی است. از اینجا است که پیامبر اکرم (ص) معرفت پروردگار را به معرفت انسان ربط داده فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هر که خود را شناخت پروردگار را شناخته است).

محیی الدین برای اثبات مدعای خود نه تنها به حدیث فوق بلکه به آیه ای از قرآن مجید هم استناد می‌کند. آیه مورد نظر او همان است که خداوند در آن می‌فرماید: «سُئِرْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فُصِّلَتْ، ۵۳) (یعنی ما نشانه‌های خود را هم در آفاق و هم در نفسهای انسانی آشکار می‌نماییم). مطابق تفسیر محیی الدین، مراد از آفاق در آیه کریمه فوق، عالم خارج است که عالم کبیر است، و مراد از نفس عین وجود انسان است که عالم صغیر است. آیات و نشانه‌های الوهیت همان‌طور که در عالم کبیر آشکار شده در عالم صغیر نیز متجلی شده است. پس هر که این آیات را در نفس خود بشناسد، همانا که پروردگار خویش را شناخته است.

ارتباط معرفت نفس با معرفت پروردگار نکته لطیفی را که در پاسخ شمس الدین تبریزی نهفته بود برای ما آشکار می‌سازد. چنانکه دیدیم، شمس در جواب به آن مرد همدانی که نمی‌دانست راه تشبیه را انتخاب کند یا راه تنزیه را، از زبان همسر او گفت: «اگر به عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش.» (تأکید از ماست).

این پاسخ همان‌طور که اشاره کردیم، چنین می‌نماید که شمس مسأله را در واقع حل نکرده، بلکه آن را منتفی دانسته است. ولی حال در پرتو تحلیل محیی الدین و ربطی که میان معرفت نفس و پروردگار تشخیص داده است ملاحظه می‌کنیم که

شمس نه تنها از مسأله تغافل نکرده. بلکه راه حل نبوی و قرآنی را پیش پای مرد همدانی نهاده است. او نیز می‌خواهد بگوید که انسان اگر نفس خود را (به اجمال) بشناسد به معرفت کامل (اجمالی) نسبت به خدا نائل خواهد شد.^۹

در اینجا باید تذکر داد که ربط معرفت نفس با معرفت پروردگار فقط از جهت عدم احاطه انسان به همه مراتب وجود نفس و پروردگار نیست. این ربط جنبه ایجابی هم دارد، یعنی معرفت نفس به طور ایجابی و مثبت نیز انسان را به معرفت پروردگار می‌رساند.

چگونه می‌توان از راه شناخت نفس به شناخت پروردگار نائل شد؟ پاسخ این سؤال را انسان در حقیقت از راه ذوق می‌تواند دریابد، ولی از لحاظ عقلی نیز محیی الدین تحلیلی ارائه داده است که مسأله را روشن می‌سازد. انسان مانند حق دارای ظاهری است و باطنی: ظاهر او جسم او و باطنش روح یا جان اوست. اگر باطن نباشد انسان، انسان نخواهد بود. جسمی است مانند سایر اجسام، از قبیل سنگ. انسان موقعی انسان است که هم ظاهر او و هم باطن او، یعنی هم جسم و تن او باشد و هم روح و جان او، و اما مجموع این دو (یعنی ظاهر و باطن و تن و جان) نسبتی دارد با پروردگار عالم. نسبت اینها (یا نسبت انسان) به پروردگار، درست مانند نسبت جسم است به روح. به عبارت دیگر، همان گونه که جسد انسان صورت و ظاهر انسان است، مجموع جسد و روح انسان نیز صورت حق است. این صورت (که مجموع جسم و جان انسان است) دارای باطنی است و این باطن جان، جان و باطن حق است. همان طور که عین انسان بدون جان زنده نخواهد بود، روح یا جان نیز بدون جان، جان (یعنی حق) بقایی نخواهد داشت. پس وقتی انسان عین خود را شناخت، حقیقت ظهور و تجلی و صورت حق را شناخته و از آنجا به باطن راه خواهد یافت. سپس راه رسیدن به معرفت کامل پروردگار (معرفتی که در آن جمع تنزیه و تشبیه صورت گرفته است) شناخت نفس است. این است معنایی که در پاسخ شمس تبریزی نیز نهفته است.

ج. منزلت نوح (ع) و محمد (ص)

همان گونه که اشاره شد، ابن عربی بحث فوق را در باره تنزیه و تشبیه در فضی که به نام حضرت نوح (ع) است عنوان کرده و علت آن هم این است که از میان فضی که به نام حضرت نوح (ع) است عنوان کرده و علت آن هم این است که از میان همه

پیامبران نوح (ع) مظهر این نوع تنزیه بود. تنزیه مطلق کار عقل است و نوح نیز وقتی قوم خود را از بت پرستی نهی می کرد و آنان را به تنزیه حق تعالی دعوت می کرد راه عقل را می پیمود^{۱۰}. بت پرستی قوم نوح از نظر ابن عربی بت پرستی به معنای متداول لفظ نیست. از نظر او قوم نوح هم خداپرست بودند، نهایت آنکه آنان حق را فقط در مظاهر او و از جنبه تشبیه می پرستیدند. به همین دلیل نوح (ع) آنان را دعوت به تنزیه می کرد. و این البته خشم مردم را بر می انگیخت، چه از نظر ابن عربی دعوت نوح (ع) که فقط جنبه تنزیه را در حق تأکید می کرد نمی توانست مردم را خرسند سازد. «اما اگر نوح در برخورد خود با مردم هر دو جنبه را با هم جمع کرده بود آن وقت مردم به سخن او گوش فرا می دادند»^{۱۱} این نوع تنزیه محض را که نوح در پیش گرفته بود ابن عربی «فرقان» می خواند. مراد او از «فرقان» معنای خاصی است که از ریشه «فرق» گرفته است. نوح با تنزیه مطلق خود که هیچ گونه شائبه تشبیه در آن نبود راه «فرقان» را طی می کرد و این راه نمی توانست مورد قبول مردم واقع شود. راهی که می توانست مورد قبول مردم واقع شود راه «قرآن» بود. منظور ابن عربی از راه «قرآن» در اینجا جمع تشبیه و تنزیه است. از اینجا است که می گوید «قرآن متضمن فرقان است، ولی فرقان متضمن قرآن نیست»^{۱۲}.

راه «قرآن» که در آن تشبیه و تنزیه جمع شده است راه حضرت محمد (ص) است. آن حضرت هیچ گاه امت خود را به تنزیه محض یا تشبیه محض دعوت نمی کرد، بلکه هر دوی آنها را با هم جمع می کرد. بهترین گواه این امر آیه قرآن است که می فرماید: «لِیسَ كَمَثَلِ شَيْءٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الشوری، ۹)، در جزء اول (لیس كَمَثَلِ شَيْءٍ) خداوند خود را تنزیه کرده است، و در جز دوم (وهو السميع البصير) بلافاصله خود را تشبیه کرده است و لذا تنزیه و تشبیه را با هم در یک آیه جمع کرده است. ولی این مطلب سخن آخر در باره این آیه نیست. تفسیری که ابن عربی از این آیه می کند به گونه ای است که تشبیه و تنزیه را حتی در جزء اول نیز جمع می کند. در کلمه «كَمَثَلِ»، حرف کاف را می توان به دو صورت تفسیر کرد: یکی اینکه بگوییم این حرف برای تأکید است و لذا زائد است و دیگر اینکه بگوییم زائد نیست، بلکه دارای معنای مستقلی است. اگر کاف را زائد بگیریم، در آن صورت معنای آیه این خواهد بود که هیچ چیزی مانند او نیست. و این تنزیه است که با کلمات بعد (وهو السميع البصير) وقتی جمع شود میان تنزیه و تشبیه جمع خواهد کرد. ولی اگر آن

را زائد نگیریم و معنای مستقلی برای آن قائل شویم، در آن صورت ترجمه کلمات چنین خواهد بود: «هیچ چیز مثل او نیست». و این خود جمع تنزیه و تشبیه است، چه وقتی می‌گوییم «مثل او» در واقع چیزی را مثل او اثبات کرده ایم و وقتی می‌گوییم «هیچ چیز مثل او نیست» آن را نفی کرده ایم. این مطلب را ابن عربی در کمال ایجاز بدین الفاظ بیان کرده است: «ففی لیس کمثله شیء اثبات المثل ونفیه.»^{۱۳} این است کمالی که حضرت خاتم الانبیاء والمرسلین — صلوة الله علیهم اجمعین — بدان رسیده بود، «ولهذا قال عن نفسه — صلی الله وسلم — انه أوتی جوامع الکلم»^{۱۴}.

عقیده مولوی: داستان موسی و شبان

بحث ابن عربی در باره مسأله تنزیه و تشبیه و راه حل او برای این مسأله، همان‌طور که دیدیم، بحثی است عرفانی و با نحوه بحث متکلمان و راه حل آنان نیز فرق دارد. اما روشی که ابن عربی برای طرح مسأله و پاسخگویی بدان اتخاذ کرد فرق چندانی با روش متکلمان و فلاسفه ندارد، اگر چه وی را نه می‌توان، به معنای متداول لفظ، متکلم دانست و نه فیلسوف. وی یک عارف است و بحث او نیز در چارچوب عرفان نظری جای دارد. اما روش او با روش شمس تبریزی کاملاً فرق دارد. شمس نیز عارف است و مسأله را به نحوی عرفانی و شبیه به ابن عربی حل می‌کند، ولی راهی که اتخاذ می‌کند با روش ابن عربی و به طریق اولی با شیوه متکلمان و فلاسفه فرق دارد. وی مسأله را به شیوه ادبا و در طی یک داستان دلنشین مطرح کرده و به آن پاسخ می‌گوید. روشی که مرید شمس الدین، یعنی مولانا جلال الدین، برای طرح مسأله اتخاذ می‌کند مانند روش شمس است. وی مسأله را در مثنوی در قالب یک داستان دل‌انگیز و پرهیجان عنوان می‌کند، داستانی که برای ما کاملاً آشناست.

مولوی برای طرح مسأله تشبیه و تنزیه دو شخصیت متفاوت را انتخاب می‌کند. ابن عربی این دو موضع را به امت نوح و خود آن حضرت نسبت داده بود. ولی مولوی در مثنوی، به جای استفاده از داستان قرآنی قوم نوح، یک داستان نسبتاً عامیانه انتخاب می‌کند و تشبیه را به چوپانی گمنام و ساده نسبت می‌دهد و تنزیه را به پیامبری دیگر که او نیز در ادبیات دینی مظهر عقل و عقل‌گرایی است. این دو شخصیت هر دو در ابتدای داستان ناقصند، چه هریک مظهر یک جنبه از حقیقتند. ولی بعد بر اثر تنبیهی که هریک پیدا می‌کند راه کمال می‌پیمایند و هر دوی آنان در نهایت به کمال حقیقت

— یعنی جمع تنزیه و تشبیه — می‌رسند. داستان با راز و نیاز چوپان با خداوند آغاز می‌شود.^{۱۵}

دید موسی یک شبانی را به راه
تو کجایی تا شوم من چاکرت
جامه‌ات شویم شپش‌ها ت کشم
دستکت بوسم بمالم پایکت
ای فدای تو همه بُزهای من
ای به یادت هی هی و هیهای من

سخنان چوپان، چنانکه ملاحظه می‌شود، بسیار عامیانه و خالی از هرگونه تکلف و پیچیدگی لفظی و عقلی است. صداقت و بی‌ریایی در سراسر کلام او موج می‌زند. در اینکه او مؤمن است هیچ شکی نیست. موسی او را در حالی می‌بیند که با خدایش مشغول راز و نیاز است. خدایی که چوپان می‌تواند ببیند و نمی‌داند کجاست — شاید هم به دلیل اینکه او معتقد است که خدایش در مکان نیست. ولی همین خدا مانند انسان پایی دارد که محتاج چارق است و گیسویی دارد که باید شانه شود. مانند انسان تنی دارد که محتاج به جامه است و حتی تن او، مانند تن خود چوپان، شپش می‌گذارد. مانند انسان غذا می‌خواهد و شیر می‌نوشد. دست و پایی دارد که مانند دست و پای آدمیان خسته می‌شود و با مالش رفع خستگی از آن می‌شود. و بالأخره، این خدا مانند انسان، احتیاج به خواب و خوابگاه دارد. همه این اوصاف حکایت می‌کند از تشبیه محض. وضع چوپان وضع یک مُشَبَّه است، و در حقیقت او مانند مُجَسِّمِ همه اوصافی را که خاص انسان است به خدا نسبت می‌دهد.

موسی (ع) با شنیدن این سخنانِ شبان بی‌تاب می‌شود و بی‌درنگ به ایفای وظیفهٔ پیامبری خود قیام می‌کند.

زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی «با که آست، ای فلان؟»
معنی سؤال موسی برای ما کاملاً روشن است. منظور او البته آگاهی از هویت مخاطب چوپان نیست، وی می‌داند که مخاطب چوپان خداست. منظور او انکار صفاتی است که چوپان به خدا نسبت می‌دهد ولی چوپان ساده‌دل سؤال موسی را به معنای ظاهری آن می‌گیرد و در پاسخ می‌گوید:

گفت با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ ازو آمد پدید
مولوی در این سؤال و جواب کوتاه می‌خواهد تأکید کند که شبان در عین

سادگی و ساده‌اندیشی به خالقیت خدا مؤمن است. خدای او از این حیث که خالق انسان و زمین و آسمان و هر چه در آنهاست با خدای موسی فرقی ندارد. ولی اوصافی که او به خدا نسبت می‌دهد اوصاف خدای موسی نیست.

گفت موسی‌های بس مُدبِر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گنبد کفر توجّهان را گنده کرد کفر تو دیبای دین را ژنده کرد

انتساب این اوصاف به خدا از نظر موسی کفر است. به عبارت دیگر، مشبهی کفر است و هر کس که اهل تشبیه محض باشد و جسمانیت و اعضایی چون سر و تن به خدا نسبت دهد و او را محتاج به جامه و خوراک و خواب پندارد از راه راست مسلمانی و ایمان صحیح خارج شده است. سر و تن و چارق و کفش لایق مخلوق است نه خالق. این چنین قربان و صدقه خدا رفتن هم نه تنها دوستی نیست، بلکه حتی دشمنی است؛ او از این دوستیهای بیخردانه بی‌نیاز است.

چارق و پاتابه لایق مر تراست آفتابی را چنینها کی رواست!
گر نبندی زین سخن تو خلق را آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامدست این دود چیست جان سیه گشته روان مردود چیست
گر همی دانی که یزدان داور است ژاژ و گستاخی ترا چون باور است؟
دوستی بی‌خرد^{۱۶} خود دشمنی است حق تعالی زین چنین خدمت غنی است
با که می‌گویی تو این، با عم و خال؟ جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
شیرا و نوشد که در نشو و نماست چارق او پوشد که او محتاج پاست

انتساب این صفات که خاص مخلوق است نه تنها به خداوند جایز نیست، بلکه حتی در مورد اولیاء خدا، کسانی که به مقام قرب رسیده و در حق فانی شده‌اند، نیز روا نیست.

ور برای بنده است این گفت و گو آنک حق گفت او من است و من خود او
آنک گفت اَنی مَرِضْتُ لَمْ تَعُد من شدم رنجور او تنها نشد
آنک بی‌سمع و بی‌بصر شد دست در حق آن بنده این هم بیهودست

خلاصه آنکه، این سخنان چه خطاب به حق باشد و چه به اولیاء و خاصان حق، همان‌طور که ابن عربی گفت، چیزی جز بی ادبی و گستاخی نیست، و بی ادبی نیز محرومیت از لطف ربّ است، آتشی است که همه آفاق را می‌سوزاند و دل

انسان را سیاه می‌کند.

بی ادب گفتن سخن با خاص حق	دل بمیراند سیه دارد ورق
گر تو مردی را بخوانی فاطمه	گرچه یک جنسند مرد و زن همه
قصه خون تو کند تا ممکن است	گرچه خوش خو و حلیم و ساکن است
فاطمه مدح است در حق زنان	مرد را گویی بود زخم سنان

پس از این مقدمات، کلام موسی در بیان تنزیه حق تعالی صراحت بیشتری پیدا می‌کند، و مولوی سخن یک متکلم اهل تنزیه را از زبان موسی چنین بیان می‌کند:

دست و پا در حق ما استایش است	در حق پاکِ حق آرایش است
لَمْ يَلِدْ لَمْ يُولَدْ او را لایق است	والد و مولود را او خالق است
هرچه جسم آمد ولادت وصف اوست	هرچه مولود است اوزین سوی جوست
زنانک از کون و فساد است و مُهین	حادث است و محدثی خواهد یقین

شبان، با شنیدن این سخنان متنبه کننده، از تشبیه خود پشیمان می‌شود:

گفت، ای موسی دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت	سرنهاد اندر بیابان و برفت

در اینجا، حضرت موسی موفق می‌شود که شبان را به راه خود، یعنی تنزیه، هدایت کند. ولی از اینجا به بعد هدایت خداوند آغاز می‌شود، و پیش از اینکه قهرمان اصلی داستان، یعنی شبان به حقیقت برسد، پیامبر خدا یعنی موسی است که باید متحوّل شود و با حقیقت آشنا گردد. نخست خداوند موسی را مورد عتاب قرار می‌دهد که چرا بنده ما را از ما جدا کردی. ظاهر الفاظ شبان دیگر است و معنی و حقیقت و عشقی که در دل اوست دیگر.

ما زبان را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود	گرچه گفت لفظ ناخاضع رود

آتشی از عشق در جان بر فروز	سربه سرفکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزید نیست	برده ویران خراج و عُشر نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو	وَر بُود پر خون شهید، او را مشو
خون شهیدان را زآب اولیتر است	این خطا از صد صواب اولیتر است

در اینجا مولوی به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که حق تعالی از تشبیه و تنزیه هر دو پاک و مقدس است. این معنی را به زبان ابن عربی می‌توان بدین صورت بیان کرد که تشبیه و تنزیه در حضرت الوهیت یا حضرت ربوبیت معنی دارد؛ در این دو مرتبه است که می‌توان سخن از اله و مألوه، رب و عبد، و خالق و مخلوق، و حق و خلق به میان آورد. اما در حضرت ذات هیچ گونه دویی نیست، ولذا نه تشبیهی در کار است و نه تنزیهی^{۱۷}. حق در مقام ذات نیازی به هیچ یک از این دو ندارد و هیچ کلامی حق مطلب را ادا نمی‌کند. الفاظ و عبارات همه اعتباری است.

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهادت و در حق تو ستم
ما بری از پاک و ناپاکی همه	از گرانجانی و چالاکی همه ^{۱۸}

* * *

من نگردم پاک از تسبیحشان پاک هم ایشان شوند و دُرُفشان
 اگر چه خداوند از تسبیح و تنزیه اهل تنزیه پاک نمی‌گردد و نیازی به آن
 ندارد، از تشبیه اهل تشبیه نیز گردی بر دامن کبریایی او نمی‌نشیند. ولی در عین حال،
 این دلیل بر این نیست که هر کس می‌تواند هر چه خواست بگوید. در حقیقت شبان
 راه غلط می‌پیموده است، و موسی (ع) در تنبیهی که به او داده است اشتباه نکرده
 است. ولی در ساحت دیگر، موسی نیز از جهت دفاع از تنزیه محض ناقص است و به
 همین دلیل پروردگار او را مخاطب قرار می‌دهد و با وی عتاب می‌کند.
 پس از این خطاب و عتاب، حقیقت بر موسی منکشف می‌شود. در مورد این
 انکشاف مولوی شرحی نمی‌دهد. سری است میان خداوند و پیامبرش.

بعد از آن در سر موسی حق نهفت	رازهایی کان نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخنهای ریختند	دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بیخود گشت و چند آمد به خود	چند پرید از ازل سوی ابد
بعد از این گر شرح گویم ابله‌یست	زانک شرح این و رای آگهیست

چون موسی در سر با حقیقت امر آشنا می‌شود، به اشتباهی که کرده و شبان را
 رنجانده و مناجات او را قطع کرده است پشیمان می‌شود و در پی شبان می‌رود. نقص
 موسی در وجود خود او برطرف می‌شود و به حقیقت امر پی می‌برد. او که ابتدا منزّه بود،
 با عتاب حق تعالی تشبیه را هم تصدیق می‌کند ولذا تنزیه و تشبیه در او جمع می‌شود.

ولی از یک نکته نیز هنوز غافل است، و آن اینکه نمی‌داند که شبان نیز باید این دورا با هم جمع کند. می‌پندارد که شبان را باید به وضع اولش، یعنی به تشبیه، برگرداند. عاقبت او را در بیابان می‌یابد و به وی مژده می‌دهد که از خداوند دستوری رسیده است که:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
 کفر تو دین است و دینت نور جان ایمنی، و ز توجهانی در امان
 ای معافِ یفعل الله ما یشاء بی محابا روزبان را برگشا

ولی موسی باز هم در اشتباه است. او نمی‌داند که عتاب حق برای تکمیل وضع معنوی خود او بوده است. والا تنبیهی که وی به شبان داده است درست و به حق بوده است، چه همین تنبیه موجب شده که شبان از تشبیه محض به جمع میان تشبیه و تنزیه راه یابد، بلکه از تنزیه هم بگذرد^{۱۹} و به مقامی برسد که محیی الدین مقام احدیت ذاتیه می‌خواند و مولانا آن را، به لسان قرآن، برتر از «سِدْرَةُ الْمُنْتَهی» می‌خواند. در باره این مرتبه هیچ چیز نمی‌توان گفت. سخن از تشبیه و تنزیه گفتن در مقامی است دون این مقام. حال عارف در مرتبه احدیت ذاتیه یا مرتبه مافوق سِدْرَةِ الْمُنْتَهی به لفظ و عبارت در نمی‌آید و لذا شبان تلویحاً در پاسخ می‌گوید که او دیگر نمی‌تواند لب به تشبیه (و تنزیه) بگشاید.

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام من کنون در خون دل آغشته‌ام
 من ز سِدْرَةِ مُنْتَهی بگذشته‌ام صد هزاران ساله ز آن سورفته‌ام
 تازیانه بر زدی اسبم بگشت گنبدی کرد وز گردون برگذشت
 محرم ناسوت مالا هوت باد آفرین بردست و ببر بازوت باد
 حال من اکنون برون از گفتن است این چه می‌گویم نه احوال من است

داستان موسی و شبان به همینجا خاتمه می‌یابد، و در واقع مولوی خواننده را با اوجی که سیر معنوی شبان به خود گرفته است به آسمانی که ورای تشبیه و تنزیه است می‌برد. در این داستان به نظر می‌رسد که موسی استاد و راهبر شبان است، و در حقیقت هم به یک معنی هست، ولی در همه جا او از شبان عقب می‌افتد. البته، در این داستان، موسی نیز چیزی می‌آموزد، و از تنزیه محض به حقیقت تشبیه در کنار تنزیه پی می‌برد، ولی باز از مقام بالاتر که مولانا آن را ورای سِدْرَةِ الْمُنْتَهی می‌نامد باید از زبان شبان آگاه شود.

خلاصه و نتیجه

تحلیلی که از گفتار محیی الدین در بارهٔ مسألهٔ تنزیه و تشبیه از یک سو، و از گفتار شمس تبریزی و به خصوص مولانا از سوی دیگر کردیم نشان می‌دهد که محیی الدین و شمس و مولانا در یک چیز اشتراک نظر دارند و آن این است که تشبیه و تنزیه به تنهایی کامل نیست، و بندهٔ سالک نباید در هیچ یک از این دو موضع توقف کند. قوم نوح از نظر محیی الدین و شبان در ابتدای داستان در مثنوی هر دو ناقص بودند. ولی تنزیه محض نیز راه کمال نیست، یعنی راه نوح و موسی، اگر چه عتاب آنان با قومشان صواب بوده، برای خود آنان نقص بوده است. راه کمال، چنانکه محیی الدین تصریح کرده است، راه محمد (ص) است که هر دو را جمع کرده و از پرتو آن به مقام احدیت ذات رسیده است. در داستان موسی و شبان در واقع شبان به راه محمدی هدایت می‌شود. شبان در انتهای داستان در حقیقت نمودگار اُمت محمدی است.

و اما فرقی که میان ابن عربی و مولانا و شمس وجود دارد بیشتر در نحوهٔ بیان و منطق و شیوهٔ رسیدن به حقیقت امر است. ابن عربی مسألهٔ تنزیه و تشبیه را با روش معمول خود و از لحاظ نظری مورد بحث قرار می‌دهد. ولی شمس و مولوی مسأله و راه حل آن در قالب داستان و نزدیک به زندگی معمولی و به زبانی که برای هر کس قابل فهم باشد عرضه می‌کنند. البته شیوهٔ بیان مولوی و شمس فقط در هنر ساده‌نویسی و داستانسرایی نیست. در این طرز بیان نیز حقیقتی نهفته است. بیان محیی الدین ناظر به سلوک عقلی است و تا حدودی متأثر از بیان فلسفی و کلامی است. ولی بیان شمس و مولانا از فلسفه و کلام به دور است. حکایت آنان حکایت سیری است که سالک می‌کند و راهی که آنان را از آن سخن می‌گویند به ذوق و حال ختم می‌شود.

این شیوهٔ بیان مختص مولانا و شمس و صرفاً مربوط به این مسألهٔ خاص نیست. این شیوه عموماً نزد مشایخ فارسی زبان ایرانی، به خصوص مشایخ خراسان، بزرگانی چون سنایی و احمد غزالی و عطار معمول بوده است، چنانکه در آثار ایشان مسائل کلامی و عرفانی و دینی در قالب شعر و داستان کم و بیش به دور از الفاظ و اصطلاحات فلسفی و کلامی و منطق یونانی بیان گردیده است.^{۲۰} زبان آنان زبان شعر و منطق آنان هم منطق ذوقی و ناظر به سیر و سلوک معنوی بوده است.

مسألهٔ تنزیه و تشبیه و راه حل آن یکی از مسائل متعددی است که عرفا بدان

پرداخته‌اند و همان‌طور که دیدیم این مسأله در دو مکتب مختلف، یکی مکتب ابن عربی و دیگر مکتب شعرا و نویسندگان فارسی زبان به دو نحوه مختلف طرح و پاسخ داده شده است. پاسخهای این دو از آنجا که منبعث از تعالیم قرآن و سنت محمدی است در معنی یکی است. گرچه شیوه بیان و منطق آنها با هم فرق دارد. در مسائل دیگر نیز این حکم را کم و بیش می‌توان جاری دانست. عرفان ابن عربی، در عین حال که برخاسته از تعالیم اسلامی و منطبق با وحی محمدی است، در بیان تا حدودی از منطق خاص و فلسفه پیروی می‌کند. ولی در عرفان و تصوف نویسندگان و شعرای فارسی‌گوی ایرانی، که آن هم برخاسته از تعالیم اسلامی و دقیقاً منطبق با وحی محمدی است، از زبان شعر و منطق ذوق و حال استفاده می‌شود.

باورقی

- ۱- یکی از کسانی که با «جمع تشبیه و تنزیه» مخالفت کرده‌اند شیخ احمد سیرهندی (متوفی ۱۰۰۷هـ) است. نظریه جمع تشبیه و تنزیه بامذهب وحدت وجود موافقت دارد، و شیخ احمد که از مخالفان سرسخت نظریه وحدت وجود ابن عربی است نمی‌تواند جز تنزیه محض چیزی را بپذیرد. از نظر او شهودی که جامع تشبیه و تنزیه باشد نه تنها شهود کامل نیست، بلکه اصلاً نمی‌تواند حق باشد. وی در یکی از نامه‌هایش در این باب می‌نویسد: «نزد فقیر شهود حق در مرایای ممکنات که جماعتی از صوفیه آن را کمال می‌شمردند و جمع بین التشبیه و التنزیه می‌انگارند آن شهود شهود حق نیست، و مشهود در آن جز متخیل و منحوت ایشان نه.» در همین نامه می‌نویسد: «کمال آن است که، در وقت عروج، کثرت به کلیت از نظر مرتفع شود، که اسماء و صفات نیز ملحوظ نباشد و جز احدیت مجرّده هیچ مشهود نبود.» سیرهندی ابایی ندارد از اینکه با ابن عربی مخالفت کند، چه او خود را تابع پیامبران و در رأس آنان خاتم الانبیاء (ص) می‌داند و «دعوت انبیا علیهم الصلوات والتسلیمات به تنزیه صرف است و کتب سماوی ناطق به ایمان تنزیهی است.» (رک. مکتوبات شیخ احمد سیرهندی، به اهتمام محمدسعید احمد نقشبندی، جلد اول، لاهور، ۱۳۳۱هـ.ق. مکتوب ۲۷۲).
- ۲- برای اطلاع از سابقه این بحث در میان مشایخ ایرانی، به خصوص احمد غزالی، رجوع کنید به سلطان طریقت، نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۵۰-۱۵۷.
- ۳- مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۵۶: ص ۱۹۰ تا ۱۹۲.
- ۴- همان‌طور که اشاره شد، بحث تشبیه و تنزیه را محیی الدین در آثار دیگر خود نیز دنبال کرده است. از جمله رجوع کنید به «کتاب المسائل» در مجموعه رسائل ابن عربی (ص ۱۶ تا ۱۹).
- ۵- فصوص الحکم، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۴۶، ص ۶۸.
- ۶- عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص الحکم، در شرح این تعریف می‌نویسد: «هر چیزی که از چیزی دیگر متمایز گردد، این جدایی و تمایز از ناحیه صفتی صورت می‌گیرد که منافی صفت متمیز عنه

است. پس چیزی که تنزیه شده باشد مقید به صفتی و محدود به حدی باشد، لذا تنزیه عین تحدید است. غایت این مطلب این است که: کسی که تنزیه حق تعالی کند او را از صفات جسمانیت منزّه کرده است، اما با همین عمل خود او را تشبیه کرده است در تجرید به روحانیت. یا اگر او را تنزیه کند از تقيید، در آن صورت مقید کرده باشد او را به اطلاق. «شرح عبدالرزاق کاشانی بر فصوص الحکم، مطبعة ميمنة مصر، ۱۳۲۱ هـ.ق، ص ۴۵.

۷- در مورد علت این جهل گفته اند که این عده نمی دانند که حق از خلق جدا نیست و موجودات همگی مظاهر حقند و در حقیقت وجود موجودات و کمالات آنها همگی به اصالت از آن حق است و به تبعیت از آن خلق. (رک. نصوص الخصوص، رکن الدین شیرازی، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲)

۸- فصوص الحکم ص ۷۰.

۹- اندیشیدن از «درویشی خود» در پاسخ شمس می تواند همچنین اشاره ای باشد به فقر انسان در برابر استغناي پروردگار. بنابراین پاسخ شمس را می توان چنین تفسیر کرد که هر کس خود را به فقر و درویشی که دارد شناخت پروردگار خود را به توانگری و استغنا شناخته است. این تفسیر با مذاق ابن عربی نیز کاملاً سازگار است.

۱۰- تنزیه نوح (ع) را محیی الدین تنزیه عقلی می داند. وی به نوع دیگری از تنزیه قائل است که آن را «تنزیه ذوقی» می خواند و مظهر آن را در میان پیامبران حضرت ادریس - علیه السلام - می داند. هر یک از این دو تنزیه مربوط به اسمی از اسماء الهی است - تنزیه عقلی مربوط به اسم «سُبُوح» و تنزیه ذوقی مربوط به اسم «قُدُوس» است و لذا حکمتی را که نوح مظهر آن است «حکمت سُبُوحیه» و حکمتی را که ادریس مظهر آن است «حکمت قدوسیّه» نامیده است. تنزیه ذوقی آخرین درجه از درجات تجرید است و حضرت ادریس نیز که مظهر این نوع تنزیه بود در تجرید به حدی پیش رفت که همه چیزهای مادی از او جدا شد و حتی بدن او نیز از او خلع شد و سرانجام به فرشتگان و عالم روحانیت پیوست و به عالم قدس ترقی نمود.

۱۱- فصوص، ص ۷۰.

۱۲- همان، ص ۷۱.

۱۳ و ۱۴- همانجا.

۱۵- ابیات مثنوی از روی چاپ نیکلسن (دفتر دوم، بیت ۱۷۳۴ به بعد) نقل شده است.

۱۶- «دوستی پی خرد» در اینجا احتمالاً اشاره است به تشبیه بلا تنزیه، چه تشبیه کار و هم است و تنزیه کار عقل یا خرد. رک. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.

۱۷- مولوی نیز در جای دیگر از مثنوی به این نکته اشاره می کند که حق تعالی در مقام ذات از صفات تشبیهی و تنزیهی هر دو پاک است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از و همها و ز بیش بیش
روح با علم است و با عقل است یار	روح را با تسازی و ترکی چه کار

- از توای بی نقش با چندین صور هم مشبّه هم موحد خیره سر
 مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۴ به بعد
- ۱۸ — این بیت تفسیری است از آیه کریمه «سبحان ربّ العزّة عما یصفون» (الصفات، ۱۸۰). مقایسه کنید با سخنان ابن عربی در فصوص، ص ۱۸۲.
- ۱۹ — مقایسه کنید با خطاب ابن عربی در کتاب عنقاء مغرب به تنزیه کننده حق: «و غایه معرفتک به آن تسلب عنه نقائص الّکون و سلب العبد عن ربه ما لا یجوز علیه راجع الیه. و فی هذا المقام قال من قال: سبحانی، دون التّوانی. و هل یُعزّی من شیء الا من لبسه، او یؤخذ شیء الا من حبّسه، و متى لبس الحق صفات النقص حتی تسلبه عنه، او تُعزّیه. و والله ما هذه حالة التّنزیه. فالتّنزیه راجع الی تطهیر محلک، لا الی ذاته. و هو من جملة منحه لك، و هباته، و الباری منزّه عن التّنزیه، فکیف عن التّثبیه! (رک. نصوص الخصوص، ص ۳ — ۲۵۲).
- ۲۰ — مکتب این دسته از شعرا و نویسندگان را می‌توان برای سهولت امر مکتب خراسان یا تصوف ایرانی نامید، بدون اینکه بخواهیم از آن معانی نژادپرستی و قوم‌گرایی اراده کرده باشیم یا با استفاده از نام ایرانی به افکاری که منجر به تفرقه‌های سیاسی در میان امت اسلام می‌شود دامن زده باشیم. در اینجا بد نیست اشاره کنیم که غزلهای عرفانی شعرائی چون عطار و مولوی و عراقی و سعدی و در رأس همه آنان حافظ متعلق به این مکتب است، در حالی که غزلیات شعرائی چون شمس مغربی و شاه نعمت‌الله ولی که تحت تأثیر عرفان ابن عربی است خارج از این مکتب است. عدم توجه به این اختلاف و تمایزی که صرفاً در نحوه بیان و زبان و اصطلاحات پیروان این دو مکتب وجود دارد بعضی از معاصران را به اشتباه انداخته و پنداشته‌اند که مثلاً چون غزلیات حافظ مانند غزلیات شاه نعمت‌الله نیست و از اصطلاحات عرفانی محض (که در عرفان ابن عربی به کار برده می‌شود) استفاده نشده پس لااقل بسیاری از غزلهای حافظ عرفانی نیست. این قبیل اشتباهات متأسفانه ناشی از عدم تحقیقات کافی و جهل عمومی ما نسبت به تصوفی است که در ایران پرورش یافته و تا زمانی که ما تصویری جامع از این مکتب پیدا نکرده‌ایم و به رموز و اصطلاحات عرفانی شعرا پی نبرده‌ایم ادعای ما به شناخت معانی این قبیل اشعار عرفانی بی‌اساس است و تفاسیر و آراء ما من عندی و گاهی بسیار سطحی است. بیتی که از حافظ در ابتدای این مقاله نقل شده است همان معنا را می‌رساند که ابن عربی درباره مسئله تشبیه و تنزیه و جمع میان آن دو بیان کرده است، ولی ظاهر بینان چه بسا در تفسیر این بیت مثلاً بگویند: «حافظ در این شعر خواسته است بگوید که باید هم بت پرست بود و هم خداپرست»، یا اگر کمی بخواهند با انصاف تر باشند و صریحاً نسبت شرک به حافظ ندهند بگویند «هم باید اهل دنیا بود و به راه عشق مجازی رفت و هم اهل خداپرستی»، و از این قبیل سخنان که در باره معشوق مجازی و حقیقی و شراب انگوری و باده توحید می‌گویند.



دیداری با مولوی در کتاب

* فیه مافیه

محمد مهدی رکنی

* بازنویسی و تکمیل سخنرانی است که در اردیبهشت ماه سال جاری در دانشکده ادبیات
و علوم انسانی مشهد به مناسبت ترجمه کتاب فیه مافیه به فرانسه ایراد شده.



«عارف پیش نحوی نشسته بود. نحوی گفت: سخن بیرون ازین نیست: یا اسم باشد، یا فعل، یا حرف. عارف جامه بدرید که وا و یلتاه. بیست سال عمر من وسعی و طلب من به باد رفت، که من به اومید آنکه بیرون ازین سخنی دیگر هست مجاهده ها کرده ام، تو امید مرا ضایع کردی. هر چند که عارف به آن سخن و مقصود رسیده بود، الا نحوی را به این طریق تنبیه می کرد.»

کتاب فیه مافیه، صفحه ۱۵۷-۱۵۸

در روزگاری که عربی دانی فضیلت عمده دانش آموختگان محسوب می شد، و بحثهای لفظی یا مجادلات کلامی، طالبان علم را از توجه به معنی و روح سخنان منقول از پیشوایان دینی باز می داشت، مردی دل آگاه و ژرف اندیش رسالت خود را در جامعه آن می بیند که با نقل داستانها و تمثیل هایی ساده و شیرین به معاصرانش آگاهی و شناخت بخشد، و هدف اصلی از آموزش را که پرورش فضایل انسانی است یادآور شود، و شگفت آنکه سخن او پس از هفتصد سال همچنان تازه است و آموزنده.

جلال الدین محمد مولوی از کسانی است که سخن گفتن درباره او می ارزد، زیرا از امتیازات وی — که وجه اشتراکش با نوابغ بشری است — گونا گونی ابعاد شخصیت اوست، که همه درخشان است و متعالی. او روحی پر تلاطم و احساساتی تند و شورانگیز دارد که دیوان کبیر غزلیاتش جلوه گاه آن است، و نیز از اندیشه ای عمیق و دانشی فراوان و ایمانی قوی برخوردار است که بازتابش را در مثنوی معنوی می بینیم. اهمیت این دو اثر بزرگ موجب شده در حوزه ادبیات و زبان فارسی مولوی به عنوان شاعری بلند پایه نامبرده شود. با اعتراف به این که او سخن سرایی بزرگ و تواناست، نویسنده می خواهد در این گفتار به معرفی او از جنبه نویسندگی بپردازد، و از خلال یکی از آثار منشورش، این بُعد از شخصیت وی را نمایان سازد.

کتابهای نثری که از مولوی برجا مانده عبارت است از:

مجالس سبعة: و آن هفت گفتار است که بر منبر وعظ رویاروی گروهی کثیر ایراد کرده. هر مجلس با خطبه ای در تحمید و تنزیه آفریدگار شروع می شود، و پس از

ستایش و درود بر رسول اکرم با اشاره‌ای به فضایل اصحاب کبار ختم می‌گردد. پس از هر خطبه — بجز خطبه مجلس هفتم — مناجاتی بیان می‌شود و به زبان دعا حاجتها ذکر می‌گردد، و سپس حدیثی نبوی عنوان می‌شود. تفسیر و توضیح این حدیث موضوع اصلی آن مجلس را تشکیل می‌دهد، اما ضمن شرح و بسط آن، آیات و اخبار دیگری نیز طرح کرده، و طراوت سخن را ابیاتی از شاعران گذشته بخصوص سنایی و نظامی نقل نموده و گاه حکایتی کوتاه هم آورده است. بنابراین مواد اصلی سازنده این مجالس — همانند مجالس وعظ سخنوران مذهبی — منقولات دینی و اشعار و حکایات است که چاشنی از توجیهات عرفانی هم دارد. زبانی که در این مجالس بکار رفته روشن و دور از تکلف است. جملات مترادف و گاه مسجع هم در آنها دیده می‌شود، و این لازمه سخنوری و خطابه است که گوینده می‌خواهد از موسیقی کلام برای حسن تأثیر آن استفاده کند، و نیز چون مقصود گوینده تفهیم و ارتکاز معانی در ذهن شنونده است معمولاً با ایراد جملات مترادف سخن به درازا کشیده شده و لفظ بر معنی فزونی دارد، بخصوص در مجلس اول که بسیار طولانی است^۱، و برعکس مجلس ششم که بسیار کوتاه است، اما بقیه مجالس گفتاری حدود ۳۵ تا ۴۰ دقیقه می‌باشد. مجالس سبعة چه از نظر محتوی و چه از نظر شیوه بیان مربوط به دوران جوانی مولوی و قبل از ملاقاتش با شمس تبریزی می‌باشد و جز آنست که در کتاب فیه مافیه می‌بینیم. این کتاب به هزینه دکتر فریدون نافذبک و تصحیح احمد رمزی در اسلامبول چاپ شده.

مکتوبات: مجموعه نامه‌هایی است که مولوی به امیران یا اشراف و تجاریا بستگان خویش نوشته^۲. مفاد اکثر آنها توصیه و پایمردی برای کسانی است که بدو مراجعه کرده از حسن شهرت و پذیرفتاری گفتارش می‌خواسته‌اند بهره‌مند گردند، و او از باب قضاء حوائج و کارگشایی دعوتشان را اجابت کرده^۳. این نامه‌ها برای آشنایی با کسان و دوستان و معاصران مولوی و اطلاع بر خصوصیات زندگی و ویژگیهای اخلاقی او بسیار مفید و قابل مطالعه است.

سبک نگارش مکتوبات هرچند مانند اخوانیات منشیان درباری نیست و نویسنده بنای بر سجع و لفاظی ندارد، اما مشحون از القاب و عناوین رسمی آن روزگار است که در آغاز نامه‌ها برای مخاطبان ذکر شده؛ به آیات و اخبار و اشعار تازی و پارسی و امثال سائره نیز زیاد استشهاد جسته، که نشانی از اطلاعات وسیع دینی و ادبی و حضور ذهن نویسنده می‌باشد. مکتوبات جلال الدین نیز به هزینه دکتر فریدون

نافذ بک و تصحیح احمد رمزی در اسلامبول به چاپ رسیده است، و شامل ۱۴۴ نامه و یک لاحقیه شامل ۳ نامه می‌باشد. نامه‌ها معمولاً کوتاه است و با عنوان «اللّٰه مفتّح الأبواب» «یا اللّٰه یجمع بیننا» آغاز می‌شود، و بجز سه نامهٔ عربی، بقیه به پارسی است. سومین اثر کتاب فیه مافیه است که اکنون غرض شناساندن آن است بتفصیل. نام کتاب: نیکلسن^۴ و همچنین شادروان بدیع الزمان فروزانفر^۵ براین عقیده‌اند که اسم این مجموعه — کتاب فیه مافیه — برگرفته از قطعه‌ایست که در فتوحات مکیّه تألیف محیی الدین عربی آمده، و بتدریج این نام به صورت اضافه کتاب فیه مافیه که تلفظ پارسی است در آمده، و بتلخیص فیه مافیه هم گفته می‌شود. تصور این که مولوی خود این نام را بر کتاب گذاشته باشد درست نیست، زیرا کتاب پس از فوت مولوی گردآوری و مرتب شده، و در نسخه‌ای نزدیک به زمان فوت گوینده هم به نام «الاسرار الجلالیه» خوانده شده است.^۶

کتاب فیه مافیه: مجموعهٔ سخنانی است که جلال الدین در جمع مریدان می‌گفته، و یکی از علاقه‌مندان آنها را می‌نوشته، و ظاهراً پس از وفات گوینده مدوّن گشته و بصورت ۷۱ فصل درآمده. چنین بنظر می‌رسد که هر فصل باید شامل گفته‌های یک مجلس باشد، اما برخی فصلها طولانی است مانند فصل ۱۱ (صفحات ۵۲ — ۴۳) و ۱۲ (صفحات ۶۰ — ۵۲)، و برخی بسیار کوتاه مانند فصل آخر کتاب، بنابراین نوع اخیر باید جزئی از یک مجلس یا از سخنان پراکندهٔ مولوی به حساب آید. این کتاب بدون هیچ مقدمه‌ای آغاز می‌گردد، همچنان که فصلها نیز بی مقدمه است، و آنچه برخاطر جلال الدین گذشته یا به مناسبت سؤالی که طرح شده سخن به میان آمده است. گاه فصلی با تفسیر و توجیه یک حدیث آغاز می‌شود مانند فصل نخستین^۷، و گاه با شرح و نقد بیتی چنان که در فصل ۲۱ می‌بینیم^۸. بعضی فصلها با کلمهٔ «فرمود» (صفحه ۷۲) یا «می‌فرمود» (صفحه ۸۵) شروع شده یعنی نقل قول از مولوی است، ولی معمولاً اشاره‌ای به گوینده نشده.

بواسطهٔ جوشش معانی و فراوانی معلومات و حضور ذهن، جلال الدین در گفتار از یک مطلب به مطلب دیگر منتقل می‌شود و در نتیجه در هریک از فصول موضوعات گوناگون به دنبال هم طرح می‌گردد، و از این جهت فیه مافیه شباهت زیادی به مثنوی معنوی دارد.^۹

در کتاب فیه مافیه سخن جنبهٔ خودمانی دارد، بدین جهت گاه شخص خاصی

مورد خطاب قرار می‌گیرد (صفحه ۳۷) و یا از موضوعات جاری روزانه سخن به میان می‌آید (صفحه ۱۷۶، ابتدای فصل). طبیعی است که انشای چنین کتابی بسیار ساده و زودفهم است و به زبان گفتار نزدیکتر است تا زبان قلم، مانند این عبارات: آخر توبه این تن چه نظر می‌کنی؟ ترا به این تن چه تعلق است؟ توقایمی بی این و هماره بی اینی... اکنون چه می‌لرزی برین تن؟ چون یک ساعت باوی نیستی، جایهای دیگری. تو کجا و تن کجا، انت فی واد وانا فی واد. این تن مغلظه عظیم است، پندارد که او مرد او نیز مرد، هی تو چه تعلق داری به تن...» (۲۳۰) این شیوه بیان می‌رساند که تقریرات مولوی است که عیناً تحریر شده.

جلال الدین همچنان که در عقیده و مسلک اهل معنی و حقیقت است در سخن‌گویی و تقریر معارف نیز به لب و مغز توجه دارد و از آرایشهای متکلفانه کلام سخت پرهیز می‌کند، زیرا معتقد است که «سخن را چون بسیار آرایش می‌کنند مقصود فراموش می‌شود» (۸۵). این سخن مولوی یکی از اصول مهم نقد و سخن‌سنجی را بدست می‌دهد که امروز نیز مقبول نظر نقادان است و خود می‌تواند مفتاحی برای استنتاج قواعدی دیگر در این زمینه باشد.

بر پایه اصل مذکور است که او در سخنوری — همچون شعرسرای — هر کلمه و تعبیری را که برای بیان مقصود رسا می‌یابد پی‌پروا بکار می‌برد و در صورت لزوم خود ترکیبی تازه می‌سازد، بدین جهت فرهنگ لغات کتاب فیه مافیه غنی و وسیع است. به عنوان نمونه چند واژه مرکب نقل می‌شود: بیرون شو (مخلص و راه فرار)، پاگرد دست‌گر (سازنده پاودست)، تنجامه (تن جامه) (ملبوس، آن اندازه از لباس که تن را بپوشاند)، چرم‌دان (به فتح اول و دوم، کیسه چرمین که بر پهلوبندند و پول و سایر اشیا در آن ریزند)، حاجت‌خانه (مستراح)، دراز کشیدن (تطویل بلاطائل، بیهوده سخن را طولانی کردن)، دوددان (دودکش)، شکسته زبان (کسی که زبان او در حرف زدن بگردد)، عشق‌ناک (عاشق)^{۱۰}.

سببی دیگر نیز برای این وسعت دامنه لغات می‌توان ذکر کرد که در مقدمه کتاب معارف بدین عبارت آمده: «صوفیه با اجتماع سرو کار داشته‌اند، وزندگی آنان مانند ادبا و کُتّاب دیوان به طبقه اشراف و امرا باز بسته نبوده، و همواره با مظاهر حیات پیش می‌رفته‌اند، و بهمین سبب الفاظ مربوط به حیات و زندگانی طبقات مختلف در آثار آنان بیشتر بدست می‌آید تا در آثار شعرا و نویسندگان متکلف، که خود را به

استعمال الفاظ ادبی محدود و مقید ساخته اند»^{۱۱}.

بنابر آنچه گفتیم معلوم می‌شود که امثال جلال الدین و پدرش بهاء الدین ولد چون مخاطبان‌شان توده مردم بودند، و غرض آنان هم در سخنوری بیان معارف دینی و ارشاد مریدان بوده نه فضل فروشی، بدین جهت به ساده گویی و بکار بردن الفاظ معمولی و رایج بیشتر عنایت داشتند. این خصوصیت در آثار صوفیانه که به زبان عربی نوشته شده نیز وجود دارد، بدین جهت دکتر زکی مبارک معتقد شده است که بلاغت نزد صوفیان بر اساس تبلیغ اخلاق برای عامه مردم است^{۱۲}.

اگر در مقام مقایسه سبک کتاب فیه مافیه با دو کتاب دیگر مولوی برائیم می‌بینیم نثر مکتوبات ادیبانه، و ایراد مطالب در مجالس سبعة بر اسلوب معمول مذکران و وعاظ است. بنابراین فیه مافیه از نظر سبک بیان و تنظیم مطالب حتی محتوی شباهتی چندان با دو اثر دیگرش ندارد. در این مقام فیه مافیه را چه از جهت فصل بندی و چه از جهت ایراد مطالب همانند معارف بهاء الدین ولد می‌یابیم، بطوری که این عقیده را برای خواننده به وجود می‌آورد که جلال الدین خواسته اثری مانند پدرش داشته باشد، و موافقت کرده یکی از مریدان سخنانش را تحریر و تدوین کند. نوشته افلاکی نیز تأییدی است بر این نظر آنجا که می‌نویسد: در اوایل کار کلمات مولانای بزرگ را مطالعه می‌کرده و کتاب را همیشه همراه داشته^{۱۳}. اما تفاوتی که نویسنده بین کتاب فیه مافیه با معارف بهاء ولد می‌بیند در شیوه بیان و تقریر مطالب است.

توضیح اینکه بهاء الدین ولد غالباً در معارف، خواطر قلبی و دریافتهای خود را از خواندن یک آیه یا دیدن یک واقعه یا رخ دادن یک حادثه شرح می‌دهد، ولذا گفتارش مانند نوعی اتوبیوگرافی است، که به شیوه نگارش «خود بخود»^{۱۴} در سوررئالیسم تحریر شده و در نتیجه دریافت مطالب و ربط آنها خالی از صعوبت نیست. اما جلال الدین — با آنکه از یک موضوع به موضوع دیگر منتقل می‌شود — همواره با محسوسات مثل می‌زند، و با نقل حکایات شیرین و تمثیل‌های ساده^{۱۵}، معانی آسمانی دور از ذهن را محسوس و به فهم خواننده نزدیک می‌کند، چنانکه خود در این باره گوید «چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند معقول گردد و چون معقول گردد محسوس شود»^{۱۶} (۱۶۶) در این مرحله است که قدرت بیانش نمایان می‌شود و بخصوص در نقل تمثیل‌های مناسب و بجا و نتیجه گیری ماهرانه گوی سبقت از دیگران می‌رباید و کارش ارزش ادبی پیدا می‌کند. این حکایات از نظر موضوع بسیار

متنوع است، و اشخاص مذکور در آنها از طبقات گوناگون جامعه می‌باشند: از پادشاه و پسر کودنش (۱۷) و عارف و گلخن تاب (۲۱۱)، تا روستایی که همه عمر گرز خورده (۱۸۸) و مسخره‌ای که پادشاه را به خنده آورد (۲۲۴). کتاب فیه مافیه از این جهات شباهت زیادی با مثنوی معنوی دارد و خواننده آن بزودی درمی‌یابد که هر دو اثر تراویده یک فکر و پرداخته یک قریحه است.

اکنون که تصویری از صورت ظاهر کتاب در نظرها مجسم گشت و زبان و سبک بیان مولوی را در فیه مافیه دریافتیم به محتوای کتاب و موضوعاتی که در آن طرح شده نظر می‌افکنیم، که سیمای جلال الدین از این دیدگاه زیباتر و پرتیر و پر شکوه‌تر است. انسان‌شناسی یکی از ابعاد گسترده و روشن کتاب فیه مافیه است. چنانکه می‌بینیم دنیای متمدن امروز بیشتر کوشش خود را صرف ساختن ابزار می‌کند تا آسایش زندگی انسان را فراهم کند، اما از خود انسان و کمالات لایق او غافل مانده. این «ابزارسازی» و غفلت از «انسان‌شناسی» و بی‌توجهی به معنویات، نابسامانی جوامع و نارضایی و بدبینی طبقات مختلف مردم را به بار آورده. جلال الدین به پیروی از تعلیمات انبیا گره کور این مشکل بشری را در وجود خود انسان می‌جوید، و معتقد است آدمی باید «خود» را بشناسد، تا به وسعت و زیبایی سرزمینهای کشف نشده وجود خویش پی برد (۱۰) او با نقل رباعی نجم الدین رازی مقصودش را با زبان مؤثر شعر نیز بیان می‌کند:

ای نسخه نامه الهی که توی وی آینه جمال شاهی که توی
بیرون زتونست هر چه در عالم هست درخود بطلب هر آنچه خواهی که توی (۷۶)

عظمت روحی و والا قدری انسان از همین شناخت بروی روشن می‌گردد، که چون موقعیت خود را در کل عالم هستی، در میان موجودات گوناگون از فرشتگان تا حیوانات دریافت، این شناخت انگیزه‌ای می‌شود که از «علم و حکمت و دیدار حق» قوت معنوی برای خود فراهم کند و زندگی مادی وجهه همت و مطلوب نهایی او قرار نگیرد. (۷۸-۷۷، ۵۷-۵۶) «که از آدمی آن کار می‌آید که نه از آسمانها می‌آید و نه از زمینها می‌آید» (۱۴). او به آیاتی از قرآن که کرامت و شرافت آدمیزاد را یادآور می‌شود استشهاد می‌نماید^{۱۷} و در مقام تأکید شعر سنایی را نقل می‌کند که گفته است:

توبه قیمت و رای دوجهانی چه کنم قدر خود نمی‌دانی (۱۵)

انسان‌شناسی آن قدر مهم و ضروری است که بی آن، دانشهای دیگر نیز ارج و اهمیت خود را از دست می‌دهد. حکایت شیرینی که در این باره نقل می‌کند داستان پسر پادشاهی است که علم نجوم و رمل آموخته بود، و در امتحانی که پدر از او کرد توانست مختصات ظاهری انگشتی که پدر در دست مخفی کرده بود بگوید، اما هنگامی که باید به فراست دریابد و حکم کند که چیست، به غلط رفت و گفت «می‌باید غربیل باشد! و این قدر ندانست که غربیل در مشت ننگجد» (۱۷) سپس نتیجه می‌گیرد «همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته، و آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آن است خودی اوست، و خودی خود را نمی‌داند» (۱۷) عظمت مقام اولیا از همین جاست. زیرا توانسته‌اند به هدف خلقت که معرفت حق تعالی است نایل گردند، و انسانی خداگونه بر زمین باشند. اما شناخت این شخصیت‌های عمیق کاری سهل نیست و دست کم نوعی سنخیت معنوی و توافق فکری با آنها لازم است که کمتر کسی داراست. بدین جهت گوید «این مردمان می‌گویند که ما شمس‌الدین تبریزی را دیدیم، ای خواجه ما او را دیدیم» (۸۸). آنچه مانع تشخیص صحیح و آگاهی به حال مردان خداست غرض ورزی است. از اینرو تصریح می‌کند که آدمی باید قوه تمیز خود را عاری از غرض و پیش داوری و سوء نظر کند تا بتواند بزرگ مردان دین را بشناسد و از طریق آنها به حق تعالی معرفت یابد، بدین معنی است که می‌گوید «دین یارشناسی است» (۸).

آگاهی به مقصود از آفرینش انسان و مسؤولیتهای خطیری که در زندگی دارد، مهم‌ترین شناختی است که می‌تواند به حیات آدمی جهت و هدف بخشد، و او را در معرفت به خود و موجبات ترقیش یاری کند. این آگاهی و شناخت بدان درجه از اهمیت است که فراموش کردنش برابر با تباهی عمر و از دست دادن سرمایه‌های وجودی است. یکی از فصول آغازی کتاب که اختصاص به بیان این مطلب دارد، با سخن یکی از مریدان که می‌گوید «اینجا چیزی فراموش کرده‌ام» شروع می‌شود. این گفته معمولی انگیزه‌ای می‌شود که خداوندگار عرفان به بیان وظیفه و مسؤولیت انسان بپردازد: «در عالم یک چیز است که آن فراموش کردنی نیست. اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی باک نیست، و اگر جمله را بجای آری و یادداری و فراموش نکنی و آن را فراموش کنی هیچ نکرده باشی. همچنان که پادشاهی ترا به

ده فرستاد برای کاری معین، تورفتی و صد کار دیگر گزاردی، چون آن کار را که برای آن رفته بودی نگزاردی چنان است که هیچ نگزاردی، پس آدمی در این عالم برای کاری آمده است و مقصود آن است، چون آن نمی‌گزارد پس او هیچ نکرده باشد» (۱۴).

عارف بلند اندیشه ما کمال معنوی و معموری باطن آدمی را در داشتن کرامات و خوارق عادات که در نظر عوام چشمگیر و مایه بزرگی است نمی‌داند، زیرا شگفت کاریهایی چون «طی الارض» برای بادهم ممکن است. پس لایق شأن انسان چیزی دیگر است: «کرامات آن باشد که ترا از حالِ دون به حالِ عالی آرد» یعنی تربیتی است روحانی که موجب سیری می‌شود در باطن «از جهل به عقل و از جمادی به حیات» (۱۱۸). آنچه نقل خواهد شد نمونه ایست از این تربیت:

مردی علوی قاضی را می‌ستاید به اینکه هیچ رشوت نمی‌ستاند و «خالص مخلص جهت حق میان خلق عدل می‌کند» (۱۱۰) شیخ نساج که مردی عامی ولی دل آگاه و روشن بین بود چون این سخن را بشنید به او گفت: اینکه می‌گویی او رشوت نمی‌ستاند دروغ است، زیرا همین مدح و ثنا که در برابرش می‌کنی بهترین رشوت است (۱۱۱).

با چنین طرز تفکری است که جلال الدین با شطحیات و گزافه گوییهای صوفیان مخالفت می‌کند، و در ردّ شخصی که ادعا می‌کرده «مرا حالتی هست که محمد (ص) و ملک متقرب آنجا نمی‌گنجد» می‌گوید «عجب! بنده را حالتی باشد که محمد (ص) در وی نگنجد، محمد را حالتی نباشد که چون تو گنده بغل آنجا نگنجد؟» (۲۲۴) و بعد از ذکر حکایتی طیب آئین نتیجه می‌گیرد، که او واسطه فیض است و «آخر این قدر حالتی که یافته ای از برکت اوست و تأثیر اوست، زیرا اول جمله عطاها را بر او می‌ریزند» (۲۲۵).

جوهر اصلی عرفان درون گرایی و توجه به روح و باطن اعمال است. جلال الدین نیز پیروان را در گرایش به «معنی» و هدف عبادات تشویق می‌کند. یکی از فصلهای کتاب با انتقاد بر قرآن خوانی که آن را درست و خوش آهنگ می‌خواند ولی از معنی آن بی خبر است شروع می‌شود (۸۱)، در همین فصل از مزایای «معنی» این نکته را یاد آور می‌شود که در آغاز خوشایند نیست. اما رفته رفته شیرینی آن آشکار می‌شود، برخلاف «صورت» که در ابتدا سرابی است فریبا و در پایان مایه سردی و

دلتنگی (۸۳).

او شخصی را که از معنویات تهی است چون شهری می‌بیند که در آن هر چه از خوبری و لذات و آرایشهای گوناگون بخواهی بیابی، اما عاقلی در آن پیدا نکنی. آشکار است چنین شهری که دیوانه‌خانه‌ای بیش نیست عدمش به ز وجود است، و چنین است انسان بی بهره از معنویت (۱۸۷) مولوی در جواب امیر پروانه که عمل را اصل می‌شمرد می‌گوید: «کو اهل عمل و طالب عمل، تا به ایشان عمل نماییم؟» (۷۴) و می‌افزاید که: چون اهل عمل نمی‌یابم و مردم را مشتری گفتار می‌بینم به سخن گفتن می‌پردازم (۷۵). او نماز و روزه را صورت عمل می‌داند، و عمل را معنی در باطن (۷۵). با وجود این، صورت ظاهر عبادات را هم لازم می‌شمرد و می‌گوید «معنی را به صورت اتصالی هست، تا هر دو به هم نباشند فایده ندهند» (۱۴۴) استدلال او در این مورد حاکی از باریک‌اندیشی و قدرت استدلال وی است که می‌پرسد مگر نه این است که می‌گویند «صورت فرع معنی است»، پس «تا فرع نباشد نام اصلیت بر او کی نشیند؟» (۱۴۴).

از جمله مبانی فکری مولوی اعتقاد به عالمی است روحانی و برین — ملکوت — که اصالت و واقعیت دارد، و این جهان مادی و فرودین — ناسوت — فرع آن است. به بیان دیگر آن جهان معنوی هستی و بود است و این جهان مادی جلوه و نمود. بر این اساس گوید «عالم بر خیال قایم است و این عالم را حقیقت می‌گویی، جهت آنکه در نظر می‌آید و محسوس است. و آن معانی را که عالم فرع اوست خیال می‌گویی، کار به عکس است. خیال خود این عالم است، که آن معنی، صد چو این پدید آرد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالم نو پدید آرد به، و او کهن نگردد که منزّه است از نوری و کهنگی. فرعهای او متصفند به کهنی و نوری، و او که محدث اینهاست از هر دو منزّه است و ورای هر دو است.» (۱۲۰) سپس با تمثیل به طرح ذهنی مهندسی، که بالاخره بصورت ساختمانی در خارج نمودار می‌شود، مقصودش را به خواننده تفهیم می‌کند و معتقد است که آن تصور ذهنی را نباید خیال — نیست هست — نما — یا تصویری باطل بدانیم، زیرا که این حقیقت خارجی — ساختمان — متفرّع و زاده آن است.

بر همین مبنا باید سخن مولوی را توجیه کرد، آنجا که معارف دینی را که توسط پیامبران ابلاغ شده روح دانشهای دیگر می‌خواند و می‌گوید دانش آموختگان

«چون اینجا آیند علم‌هاشان همه جان گیرد» زیرا «اصل این همه علم‌ها از آنجاست، از عالم بی حرف و صوت» (۱۵۶) یعنی از راه اشراق، معارف برانبیا القا می‌شود و آنان در قالب حرف و صوت بازگویی‌کنند، چنانکه برای موسای کلیم الله بود. جلال‌الدین از این عالم روحانی چنان قاطع سخن می‌گوید که گویی آنجا را مشاهده کرده. اطمینان و یقین جازم او در این باب چندان است که خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و از انکار به اقرار می‌کشد. در نظر او این جهان معنوی و نورانی عالم وحدت صرف است، و کثرات و اختلافات جهان طبیعی را در آن راه نیست، چنان که گوید «و عالمی هست که آنجا دوی نیست، یگانگی محض است، چون آنجا رسید از دوستی و دشمنی بیرون آمد، که آنجا این دو نمی‌گنجد»^{۱۸}، پس چون آنجا رسید از دوی جدا شد» (۱۹۳) مبتنی بر این نظریه است که سخن حسین بن منصور حلاج را توجیه می‌کند و از مدلول کفرآمیز ظاهرش بیرون می‌آورد. به نظر او «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید، گفت انا الحق، یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس، و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است، یعنی اوست و بس»^{۱۹} (۱۹۳).

در مقابل عالم وحدت، عالم کثرت است که همین جهان مادی فرودین است. از ویژگی‌های این جهان دوگانگی و وجود اضداد است. در تعلیل این دوگانگی جلال‌الدین بیانی خاص دارد: «تعریف چیزی بی ضد آن ممکن نیست» (۸۰) این را به عنوان اصلی که پذیرفته بیان می‌کند و سپس می‌گوید حق تعالی ضد نداشت، پس این عالم طبیعت را که ظلمانی است آفرید تا نور او پیدا شود. همچنین انبیا و اولیا را که مظهر نور اویند آفرید، بارذ یا قبول آنان «یگانه از بیگانه» باز شناخته می‌شود، که آن حقیقت را از روی معنی ضد نیست، و فقط به صورت ظاهری چیزی می‌تواند نقطه مقابل و ضد او قرار گیرد (۸۰) وجود کفر را در برابر دین نیز بر همین اساس توجیه می‌کند: «دین بی وجود کفر ممکن نیست، زیرا دین ترک کفر است، پس کفری نباید که ترک او توان کرد. پس هر دو یک چیزاند، چون این بی آن نیست و آن بی این نیست، لایتجزی‌اند» (۲۰۷) او همه اضداد مانند جهل و علم را در وجود ما و نور و ظلمت را در طبیعت، دو ضد یاری گره‌مدگر می‌شمرد، و نتیجه می‌گیرد «جملة اضداد نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند» (۲۱۴) از همین جا استدلال می‌کند براینکه وجود دو آفریدگار بنا بر عقیده مجوسیان باطل است، زیرا که خیر بی شر و شر

بی خیر در جهان نیست، پس این پدیده‌های بظاهر ضد و مختلف در واقع مخالف هم و دوتا نیستند و میانشان جدایی نمی‌باشد تا فرض دو مبدأ لازم آید (۲۱۴).

این نمونه‌ای بود از جهان‌بینی جلال‌الدین در مسأله خیر و شر و شیوه استدلالی او، که در آن بر پایه یکتابینی، اضداد را هم به وحدت در هدف و همکاری در کل آفرینش باز می‌گرداند، و در نتیجه به توحید و یکتائی مبدأ می‌رسد.

بعضی از مشایخ برای برکناری سالک از آفات و لغزشها داشتن خراغت لازم برای مراقبت و پاسداری دل، انزوا و گوشه‌گزینی را توصیه می‌کردند^{۲۰}، اما گروهی دیگر این عزلت و دوری از اجتماع را نوعی رهبانیت می‌شمردند که خاص مسیحیان است و در اسلام تحریم شده. جلال‌الدین از این گروه است و در کتاب فیه مافیه پس از نقل خبر «لارهبانیه فی الاسلام» و «الجماعة رحمة» می‌گوید «مصطفی صلوات الله علیه کوشش در جمعیت نمود که مجمع ارواح را اثرهاست بزرگ و خطیر، در وحدت و تنهایی آن حاصل نشود» (۶۴) سپس به بیان اسرار ساختن مساجد می‌پردازد، و فایده مهم آن را گردهم آمدن مسلمانان و بهره‌مندی از برکات تجمع می‌شمرد، چنانکه در باب فریضة حج نیز همین فایده را در سطح گسترده‌تر یادآور می‌شود (۶۴).

از اینجاست که گوشه‌نشینی و چله‌نشینی را نه تنها ضروری نمی‌داند، بلکه برعکس معتقد است که برای به کمال رساندن روح باید مصاحبت و همنشینی مردان کامل و وارسته را اختیار کرد. زندگی وی نیز نشانی است از این اعتقاد، که نخست با شمس‌الدین و سپس با صلاح‌الدین و حسام‌الدین هم صحبتی و مهرورزی داشت. در مثنوی معنوی تصریح می‌کند که دانشها را بیان معلم و حرفه‌ها را کارورزی به آدمی می‌آموزد، اما معرفت حقایق به مصاحبت بامردان الهی حاصل می‌شود، که در مجالست با آنان جان سالک از جان استاد روحانی به طریق اشراق — نه از راه دفتر و زبان — معارف را فرا می‌گیرد^{۲۱}، و لقای آنان بی‌قیل و قال جوابگوی هر سؤال خواهد بود^{۲۲}.

اما در کتاب فیه مافیه اهمیت دوستان روحانی را بدین بیان می‌گوید: «اعظم مجاهدات آمیختن است با یارانی که روی به حق آورده‌اند و از این عالم اعراض کرده‌اند. هیچ مجاهده سخت‌تر از این نیست که با یاران صالح نشیند، که دیدن ایشان گدازش و افنای آن نفس است» (۲۳۴). او خاطره دوست‌خدایی را به خوشی و شیرینی یاد می‌کند، و آن را قوت معنوی و مایه زندگی روحانی می‌شمرد. (۱۱۹) خلوص عشق و بی‌تکلفی میان عشق و معشوق را ارج فراوان می‌نهد، بدان حد که

تقدیم هر چیز را به پیشگاه معشوق، جز عشق صمیمی، برعاشق حرام می‌شمرد (۸۹) او درمان دردهای دل را دیدار چنان دوستانی می‌داند، و در شدت تأثیر و تأثر مجالست با آنان سخنی مبالغه‌آمیز دارد، آنجا که گوید «اگر منافقی میان مؤمنان بنشیند از تأثیر ایشان آن لحظه مؤمن می‌شود» (۲۲۳) جلال الدین حقوق دوستان و مریدان را بسیار رعایت می‌کرده، حتی از اینکه بعضی یارانش، گروهی را که در حال سماع خود را به او می‌زدند، منع می‌کردند ناراحت می‌شود و می‌گوید «صدبار گفته‌ام برای من کسی را چیزی مگوئید، من به آن راضیم» (۷۴) و شگفت‌آور آنکه برای رفع ملالت آنان به شعرگویی می‌پرداخته؛ چنانکه گوید «آخر من تا این حد دلدارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آن که ملول نشوند شعری می‌گویم، تا به آن مشغول شوند، و گرنه من از کجا شعر از کجا. والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست» (۲۳) (۷۴) در توجیه این سخن که با هنر شاعری او متناقض می‌نماید گوید «آخر آدمی بنگرد که خلق را در فلان شهر چه کالا می‌باید و چه کالا را خریدارند آن خرد و فروشد، اگر چه دون‌تر متاعها باشد» (۷۴) و پس از اشاره به مدارج علمی خود می‌گوید: سبب رها کردن تدریس و تصنیف علاقه‌ی یاران به استماع اشعار بوده، و او نیز بدین جهت شیوه‌ی شاعری را پیش گرفته تا به زبان مؤثر شعر معارف را به آنها تلقین کند^{۲۴} (۷۴) آری، یکی از جلوه‌های بارز روح مولوی همین مهرورزی و مردم‌گرایی است. البته در کتاب فیه مافیه از آن شور و احساسات تندى که دیوان کبیر و بخشی عظیم از مثنوی را فرا گرفته اثری نمی‌بینیم، اما باز هم امواجی از دریای طوفانی عشق او به ساحل این کتاب فرو ریخته است که می‌خوانیم «میان باید این دوستی که به افراط نمی‌باید، در حق غیر حق می‌گویم، اما در حق باری تعالی هیچ افراط مصور نگردد، محبت هر چه بیشتر بهتر... محبت در حق باری در همه عالم و خلایق از گبر و جهود و ترسا و جمله موجودات کامن است، کسی موجد خود را چون دوست ندارد؟» (۲۰۶) و اگر سؤال شود که پس چگونه آنان منکر حق می‌باشند، گوید «دوستی دلا و کامن است الا موانع آنرا محجوب دارد، چون موانع برخیزد آن محبت ظاهر گردد چه جای موجودات که عدم در جوش است به توقع آنکه ایشان را موجود گرداند» (۲۰۶) در توضیح جمله اخیر یادآور می‌شوم که جلال الدین بر مبنای حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»^{۲۵} محبت را انگیزه آفرینش می‌شمرد و بدین جهت عاملی که «عدم» را به عرصه «وجود» می‌کشاند و

صحنه هستی را به وجود می آورد دوستی و عشق می داند. البته انتساب «جوش» — شور و علاقه — به «عدم» یعنی آنچه نیست و طبعاً جوش و شور خواستی نمی تواند داشته باشد خالی از مسامحه لفظی نیست.

مولوی نه تنها محبت به آفریدگار را در تمام موجودات تعمیم می دهد، بلکه مقصود از آفرینش را وصال محبوب می داند، و بازبانی شیرین و تعبیری لطیف می گوید «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم ملک او شود که نیاساید و آرام نیابد... زیرا آنچه مقصود است به دست نیامده است. آخر معشوق را دل آرام می گویند، یعنی که دل به وی آرام گیرد، پس به غیر چون آرام و قرار گیرد؟» (۶۴) در همین جاست که خوشیهای کاذب را که حجاب راه است پلکانی معرفی می کند که باید پابر آنها گذاشت و گذشت، تا به درجات بالا تر رسید. درنگ، در این پایه ها و توقف قبل از رسیدن به هدف را عمر ضایع کردن و باز ماندن از مقصود و مقصد می گوید. این گونه جهان بینی است که تصوف مولوی را زنده و پیشرو کرده است.

عشق در نظر جلال الدین نه تنها داروی آرام بخش «دل» است، بلکه درمان کننده «نفس» که پایگاه شیطان و زادگاه شبهات است نیز می باشد. او را عقیده بر این است که از هیچ راهی به غیر عاشق شدن نمی توان اشکالات را از نفس زدود، زیرا تنها عشق یعنی علاقه مفراط است که می تواند دیگر خواستها و میلها را تحت الشعاع قرار دهد و در شعله خود بسوزاند و خود بی رقیب حاکم بر دل گردد (۱۰۱).

این عشق که عارف ما مردم را بدان می خواند عشق عرفانی است: دلدادگی به مبدأ جمال و کمال. او حتی عشق مجنون را به لیلی — که جنبه داستانی و شاعرانه آن بیشتر است — از این دیدگاه می نگرد و می گوید: مجنون پیکره جسمانی لیلی را نمی خواست، چه پیشنهاد همسری با زیبا تر از لیلی بدو شد، ولی گفت «لیلی را به صورت دوست نمی دارم ولیلی صورت نیست، لیلی به دست من همچون جامی است، من از آن جام شراب می نوشم. پس من عاشق شرابم که از او می نوشم و شما را نظر بر قدح است»^{۷۲}. از اینجا به نکته ای دیگر می رسیم، که بنابر آن زیبایی شرط اصلی انگیزش عشق نیست، بلکه عشق است که آن صورت را در چشم عاشق می آراید. بیان خود مولوی در این باب این است که «هر که محبوب است خوب است و لایعکس. لازم نیست که هر که خوب باشد محبوب باشد. خوبی جزو محبوبی است و محبوبی

اصل است» (۷۲) همچنین حالات مختلف عاشق مانند ذلت و خواری و بردباری یا عکس اینها، همه را وابسته به خواست و مراد معشوق می‌داند، زیرا «اگر بی مراد معشوق باشد پس او عاشق نباشد، پیرو مراد خود باشد»^{۱۹}.

اکنون که مجملی از اهمیت دوستی و مجالست با صالحان و اصالت عشق در نظر مولوی روشن شد، جای این بحث است که آیا در تحول مکتب تربیتی جلال الدین از تصوف عابدانه به تصوف عاشقانه، اوضاع اجتماعی و حوادث آن روزگار بیشتر تأثیر داشته یا تعلیمات خاص شمس تبریزی، مرشد محبوب وی؟ نویسنده «خط سوم» عامل اجتماعی را ذکر می‌کند و معتقد است: در جهانی که روابط افراد باهم دشمنانه است و موجب خستگی جانها و افسردگی روانها می‌شود، انسانهایی که همدل و همدم نمی‌یابند متوجه داروی معجز آسای «عشق» می‌گردند، که هموارگر همه تضادهاست، و از همین جاست که تصوف اندک اندک بویژه در مکتب مولوی «مذهب عشق» شده است.^{۲۶}

هر چند نمی‌توان تأثیر اوضاع اجتماعی را در اندیشه بزرگان — بخصوص روحیه‌های حساس — منکر گردید، اما علل نزدیکتر و مؤثرتر برای تحول روحی مولوی، از تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه، می‌توان یاد کرد، که اهم آن تشنگی شدید و طلب قوی و درد بی‌امان درونش برای لمس کردن حقیقت است، که روح او را ناآرام و بی‌قرار می‌داشت. او گمشده خود را در دانشهای آموخته از ادب و فقه و اصول و کلام و حدیث و تاریخ و سیر نمی‌یافت، و مسند تدریس و تذکیر هم او را ارضا نمی‌کرد. پس همچنان تا ۳۸ سالگی در انتظار یافتن راهی مطمئن تر برای رسیدن به مقصود بود، به امید آن که از این طریق به عین الیقین رسد و به دیدار جمال حقیقت نایل آید. نویسنده حال او را در آن دوره از زندگی همانند حال محمد غزالی پیش از سفر ده ساله اش می‌داند.^{۲۷} ملاقات با شمس الدین محمد بن ملک داد تبریزی آن راهی را که می‌جست بدو نشان داد: طریق عشق، شیفتگی به حق تعالی و اولیای او، وهم صحبتی با دوستان روحانی. این شیوه با طبع جلال الدین — که کانونی از احساسات تند و خاد بود — موافق افتاد، آن را برگزید و سر حلقه شوریدگان جهان گردید، بطوری که ما هنوز آثار آن شیفتگی و غرام را از آهنگ حزین نی، در فضای شش دفتر مثنوی می‌شنویم، و به شکل غزلیات شورانگیز در دیوان کبیر می‌بینیم.

اما آنچه در تصوف عاشقانه مولوی قابل اهمیت است، تأکیدی است که وی در

باب گزینش دوست خدایی و معاشرت با اولیا و اخیار دارد، یعنی تنها به «عشق افلاطونی» نمی‌خواند و به محبت بعد ماوراء طبیعی نمی‌بخشد، بلکه آن را به میان اجتماع هم می‌کشانند، و ضرورت مردم‌گرایی و انسان دوستی و برگزیدن استاد روحانی را برای سالکان راه خدا یادآور می‌شود؛ و این تعلیمی است که جانهای خسته بشر امروز بیش از هر زمانی تشنه آن است.

ختم سخن را در این باب، به نقل گفتاری از شمس تبریزی می‌پردازیم که نمونه‌ای از تشابه سخن و اندیشه آن دو را ارائه داده باشیم: «مقصود از وجود عالم ملاقات دو دوست بود که روی درهم نهند جهت خدا، دور از هوی»^{۲۸}.

جلال الدین شیفته حقیقت اسلام است، می‌خواهد آن را از جلوه‌گاه نخستین بی آنکه ظلمت اوهام خلق مانع دیدارش باشد ببیند. اما گذشت زمان و دور شدن از منبع وحی این امکان را از او سلب کرده است. او چون به مهم‌ترین علوم دینی یعنی فقه می‌نگرد، پاکی و صفای اولیه را در آن نمی‌یابد، ولذا می‌پرسد «این فقه اصلش وحی بود، اما چون به افکار و حواس و تصرف خلق درآمیخته شد آن لطف نماند، و این ساعت چه ماند به لطافت وحی؟» (۱۴۷) نیرویی که می‌تواند این بازشناسی را انجام دهد و «نقدرا از نقل» و وحی را از دخالت‌های بشری بازشناسد چیست؟ مولوی ایمان و پاک‌دلی را معرفی می‌کند که به عنوان «ممیز» و قوه تشخیص باید در طالب باشد (۱۴۶). روزی در معرفی عالمی روحانی و غلوی که یگانگی محض است، چنانکه دوستی و دشمنی نیز در آن راه ندارد، سخن را به آنجا می‌رساند که «حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت معلوم شود» (۱۹۳) ناگاه با این سؤال مواجه می‌شود که «پس عبارت و الفاظ را فایده چیست؟» او جواب می‌دهد: فایده سخن آن است که در آدمی حالت «طلب» ایجاد کند و بر فهم حقایق برانگیزد «نه آنکه مطلوب به سخن حاصل شود»^{۲۹} (۱۹۳) زیرا معرفت واقعی را دریافت باطنی و درون‌بینی می‌داند نه استماع که ادراکی است حسی.

در مجلسی دیگری از حاضران می‌پرسد: چرا با وجود تحصیل علوم ندانستم «آن معنی» که در آدمی باقی خواهد ماند چیست؟ و پاسخ می‌شود که «اگر آن به مجرد سخن معلوم شدی، خود محتاج به فنای وجود و چندین رنجها نبودی. چندین می‌باید کوشیدن که تو نمایی، تابدانی آن چیز را که خواهد ماندن»^{۳۰} (۱۹۴) آری جلال الدین نیز همانند عارفان دیگر عقیده دارد که شناخت حقیقی بیرون آمدن از

«خودی» را می‌طلبید^{۳۱}. «آن معنی» که حقیقت آدمی است و به لفظ «من» بدان اشاره می‌کنیم، و با وجود دگرگونیهای «تن» ثابت است، آنگاه آشکار می‌شود که شخصیت پیش ساخته — من دروغین — از صحنه ذهن خارج شود، و آدمی بادل‌پاک و روحی بنی‌آلایش پذیرای جلوه‌گری حق و اشراق حقایق شود؛ و گرنه استدلال‌های منطقی و بازی با الفاظ ممکن است جواب استکاتی در اختیار انسان بگذارد، ولی پاسخ اقناعی نخواهد بود، و بردالیقین به وجود نمی‌آورد. این است آنچه در باب «معرفت» و راه اطمینان‌بخش آن از سخنان ملای روم دریافت می‌شود، و اکنون جای این پرسش هست که پس ارزش خرد چیست؟

واقع این است که جلال‌الدین خرد را در تشخیص مقدمات راه مفید و راهنما می‌داند نه بیشتر، مثلاً بدان مقدار که حکم می‌کند بیمار باید به پزشک مراجعه کند، اما پس از شناخت پزشک حاذق باید خود را «تسلیم» او کند که این نیز حکم عقل است — و بی‌چون و چرا شیوه درمانیش را بپذیرد (۱۱۲) او با این شیوه تفکر ضرورت فرمانبرداری از انبیا و اولیا را یادآور می‌شود.

نکته مهم در باب معرفت و راه آن این است که وی از دلیل نه تنها اقناع خرد را می‌خواهد، بلکه چشیدن واقعیت را نیز انتظار دارد، بطوری که شنونده را «خوش و گرم و تازه» گرداند؛ و چون «دلیل پایدار نباشد و آن خوشی که از دلیل حاصل شود آن را بقایی نباشد» (۴۵)، بنابراین استدلال‌های فلسفی را کافی و یقین‌آور نمی‌شمرد. مثالی که می‌آورد مقایسه شناسایی سازنده بنایی است با تأمل در ساختمان، و حکم به اینکه عالم و قادر و حکیم بوده که چنین اثری به وجود آورده، با شناخت عاشقی که خدمتها کرده تا بآ را به عین‌الیقین دیده و هیچ گاه از نظرش غایب نمی‌شود. چنین کس را فانی حق می‌خواند، که اراده‌اش در اراده محبوب مغلوب و نابود شده (۴۵).

روشنی که مولوی برای درک واقعیات ارائه می‌دهد از نظر علمی مورد تردید قرار گرفته، اما برای آنکه گمان نشود نظر او یک سره باطل است و جز تجربه و استدلال راهی دیگر برای شناخت حقایق نیست، به بازگو کردن نظریه دو تن از دانشمندان جدید می‌پردازد، تا راه دآوری فراخ‌تر گردد. نظریه اول از پروفیسور ادینگتن دانشمند فیزیک و ریاضی معاصر است. او در فصل آخر کتاب معروفش «ماهیت جهان جسمانی» از واقعیت، علیت، علم و عرفان سخن می‌گوید، و آنجا که رابطه بین علم و عرفان را نشان می‌دهد، معرفت را به معرفت کنایی و معرفت باطنی تقسیم می‌کند. او

استدلای علمی و فلسفی را قابل انطباق بر معرفت کنایی می‌داند نه معرفت باطنی، و معتقد است که اگر بکوشیم آنچه را که باید از راه معرفت باطنی یعنی درون‌بینی درک کنیم، تجزیه و تحلیل نماییم، جنبه ادراکی آن ناپدید می‌شود و از جوهر اصلی خود تهی می‌گردد. مثال جالبی که ذکر می‌کند شناخت «شوخی» است که اگر مانند یک نمک شیمیائی که ترکیب آن مشکوک است تجزیه و تحلیل علمی کنیم، سرانجام تأیید می‌کنیم که این واقعاً «شوخی» بوده، ولی محققاً در نتیجه این موشکیافی هرگونه میل قبلی به خندیدن را از دست خواهیم داد. در حالی که هدف اصلی از شوخی همان خندیدن است. «پس روش آشکار کردن جریانات درونی شوخی به کار نمی‌آید... درک واقعی شوخی باید خودبخود صورت گیرد نه از راه نگرش.»^{۳۲} نظریه دوم از سوروگین دانشمندی است که در شوروی زاده و بالیده، و در آمریکا به تدریس و اشاعه آراء خود پرداخته. از جمله آراء او اینکه معتقد به سه راه اساسی برای معرفت بشری می‌باشد. راه تجربی و حسی Empirical، راه استدلالی و عقلی Rational، راه ابر خردی یا ماورای حسی و عقلی Super rational سوروگین «دل آگاهی اشرافی» را فعالیت وجدان ناآگاه Incon science نمی‌داند، ولذا اصطلاح «ابر آگاهی» را در مورد آن به کار می‌برد، و دلایلی علمی در تفاوت این دو نوع معرفت ذکر می‌کند که قابل ملاحظه است^{۳۳}.

مولوی چون دیگر صوفیان دارای دریافتهای خاصی از تعلیمات اسلامی است. برای بیان این نظریات و اثبات استنباطی که از آیات یا روایات دارد همان شیوه را بر می‌گیرند که از دیرباز در این طایفه متداول بوده، یعنی تأویل. او پس از تفسیر و تأویل یکی از آیات^{۳۴}، ضمن تشبیهی زیبا نظر خود را در این باب چنین شرح می‌دهد «قرآن دیبایی دو رویه است. بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی، و هر دو راست است. چون حق تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند.» (۱۶۵) این دو قوم مردم عابدند و کمال یافتگان یعنی عارفان که «ایشان را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند» (۱۶۵). عقیده جلال الدین در این باره از پختگی و انصاف خاصی برخوردار است. در واقع آیات قرآن دارای این ویژگی است که چند بُعدی است و پذیرای معانی گوناگون؛ و این خود یکی از موجبات جاودانگی آن و قابل استفاده بودنش نزد مردم هر زمان با افهام گوناگون می‌باشد. اما نکته گفتنی در این مورد این است که باید بقدر فهم و روشن دلی از ژرفای سخن خدا معانی را استنباط

کرد، نه اینکه آیات را بر اندیشه‌های پیش ساخته و آراء شخصی تطبیق نمود و بر آنها تحمیل کرد، و این است تأویل ناروا، که میان اسماعیلیان و بسیاری از صوفیان رایج بوده.

آنچه برای خواننده کتاب فیه مافیه شگفت آور و غیر منتظره است توجیهات غیر معقولی است که در بعضی مواضع کتاب می‌بیند، چنانکه مثلاً مضروب را ظالم می‌شمرد که به مصلحت عمل نکرده و ضارب را مظلوم، چون مستهلک حق است و کرده او کرده حق! (۵۲) و یا علت پیشرفت مغولان را تضرعی می‌داند که پادشاه آنان به درگاه خدا کرده بود (۶۵)، و دوزخ را محل عبادت کافران می‌شمرد چون به یاد حق - تعالی می‌افتند! (۲۱۶).

تندخویی و پرخاش مولوی که گاه همراه با دشنام است نیز از مواردی است که بی‌توقعی خواننده را بر می‌انگیزد. چنانکه در بحث حدوث و قدم جهان گوید: «آن فلسفیک به سنی گوید که حدوث عالم به چه دانستی؟ ای خر، تو قدم عالم را به چه دانستی؟» (۱۴۱) و پس از استدلال بر این مطلب که گواهی بر نفی حدوث دشوارتر از گواهی بر اثبات آن است می‌گوید «تو او را می‌گویی به چه دانستی که حادث است، او نیز می‌گوید ای قَلْبَان توبه چه دانستی که قدیم است؟ آخر دعوی تو مشکل تراست و محال‌تر» (۱۴۱) و نیز در پاسخ منجمی که از جای آفریدگار می‌پرسد و پرسشهای جاهلانه می‌کند، ضمن استدلال دشنام هم می‌دهد (۲۱۲)، و در پایان این گفتگو خود متوجه تند مزاجیش می‌شود و چنین متعذر می‌شود «سخن من به دست من نیست و از اینرو می‌رنجم، زیرا می‌خواهم دوستان را موعظه گویم و سخن منقاد من نمی‌شود از اینرو می‌رنجم» (۲۱۳).

به نظر نویسنده این دشنام گویی - که بسیار اندک است - موردی خاص دارد، و گرنه در بحثهای دیگر کلامی و استدلالی وی با آرامش و استادی از عهده ادای مطلب بر می‌آید، چنانکه در پاسخ این سؤال که «فاعل نیکی و بدی یک چیز است یا دو چیز» (۱۲۶) می‌بینیم. در مقابل، لطیفه‌ها و طنزهای آموزنده‌ای که در جای جای کتاب جلوه گر است شیرینی و کشش خاصی به آن بخشیده، و جبران نارواییهای ذکر شده را کرده، مانند حکایت تحسین بیجای پادشاهی ترک از شاعری تازی گوی (۲۲) و نشانه‌های نامربوط که بعضی برای معرفی کسی یا چیزی می‌دهند (۳۸) و نذر ساده لوحی که خرش گم شده بود (۶۸) و غیر اینها، که از آن میان

به نقل حکایت عارفانه زیر اکتفا می‌کنیم: «عارفی گفت رفتم در گلخن تا دلم بگشاید، که گریزگاه بعضی اولیا بوده است. دیدم رئیس گلخن را شاگردی بود، میان بسته بود کار می‌کرد، و اوش می‌گفت که این بکن و آن بکن. او چست کار می‌کرد. گلخن تاب را خوش آمد از چستی او در فرمان برداری. گفت آری، همچنین چست باش، اگر تو پیوسته چالاک باشی و ادب نگاه داری مقام خود به تودهم و ترا به جای خود بنشانم. مرا خنده گرفت و عقده من بگشاد. دیدم رئیس این عالم را، همه بدین صفتند با چاکران خود» (۲۱۱) آیا با کدام استدلال عقلی می‌توان مقصود را بدین رسایی و لطف بیان کرد؟

غیر از بحثهای عرفانی و کلامی، مباحث مربوط به آموزش دادن و آموزش گرفتن نیز در این کتاب به میان می‌آید. مثلاً برای سؤال کننده اقرار به جهل و وجود حقایقی غیر از دانسته‌هایش را لازم می‌شمرد (۷۳-۷۲)، و برای گوینده قدرت تأثیر سخن و نشاط روحی را شایسته می‌داند «وگرنه آن گوینده که قوم را از ملالت نبرد دو پول نیززد» (۸۹). با وجود این حالت پذیرش و خواستاری شنونده را مایه گرمی و فیض رسانی سخنگو می‌شمرد، و به صورت تمثیل می‌گوید «من کفش دوزم، چرم بسیار است، الا بقدر پای برم و دوزم» (۱۰۸) و تذکرات و آموزشها را زمانی سودمند می‌داند که قابلیت در نفس متعلم باشد، بدین جهت می‌گوید «از حق امید داریم که شما این سخنها را هم از اندرون خود بشنوید که مفید آن است... اگر همه عالم نور گیرد تا در چشم نوری نباشد هرگز آن نور را نبیند» (۵۶) و بالاخره طلب راستین و تحقیق صادقانه را — که از آن به «درد» تعبیر می‌کند — شرط اصلی گشایش دردهای سعادت و رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند (۲۰) و تصریح می‌نماید که سرمایه کمال و ترقی را که «طلب» و خواست شخص است با کوشش باید افزود و گرنه تباه شود (۲۱۵).

موقعیت اجتماعی مولوی و رفتاری که با امرای آن روزگار داشته نیز از جمله فوایدی است که از کتاب فیه مافیه دستگیر می‌شود. چنانکه یکی از بزرگان به زبان اعتذار می‌گوید «از مشغولیها و کارهای مغول به خدمت نمی‌توانم رسیدن» و او با واقع بینی که دارد پاسخ می‌دهد «این کارها هم کار حق است، زیرا سبب امن و امان مسلمانی است. خود را فدا کرده اید به مال و تن تا دل ایشان را بجای آرید، تا مسلمانی چند به امن به طاعت مشغول باشند، پس این نیز کار خیر باشد» (۱۱) همچنین رفتاری که با امیر معین الدین پروانه کرده و تأثیری که در روحیه او گذاشته

نقل کردنی است؛ روزی جلال الدین دیرتر از عادت معمول به مجلس آمد، امیر پروانه که در مجلس بود مدتی به انتظار نشست. سلطان ولد تدارک این تأخیر را زبان به عذرخواهی می‌گشاید. امیر تأثیر این انتظار را چنین بازگو می‌کند «مولانا مشغول بود و روی ننمود، تا دیری مرا در انتظارها کرد تا من بدانم که اگر مسلمانان را ونیکان را چون بدر من بیایند منتظرشان بگذارم و زود راه ندهم چنین صعب است و دشوار؛ مولانا تلخی آن را به من چشاند و مرا تأدیب کرد تا با دیگران چنین نکنم» (۳۷).

این اندیشه‌های بلند و رفتار آموزنده است که طریقت جلال الدین را روش تربیتی زنده و سازنده و پویا کرده، و کتاب فیه مافیه را در نزد غربیان هم ارجمند گردانده، بطوری که در خاستگاه تمدن جدید - پاریس - بانوی فرانسوی به ترجمه آن مبادرت کرده است. مترجم خانم E.D. vitray Meyerovitch است که به اسلام و موضوعات عرفانی - بخصوص آثار مولوی - علاقه زیاد دارد^{۳۵}. این ترجمه به نام *Le livredu Dedans* به وسیله کتابفروشی Sindbad در سال ۱۹۷۶ در پاریس انتشار یافته است، و شامل یک مقدمه و متن کتاب و توضیحاتی در پایان می‌باشد و جمعاً ۳۱۶ صفحه است.

مقدمه‌ای که مترجم در آغاز کتاب آورده در خور اهمیت است و مطالب ضروری برای شناساندن مولوی و آثار او را به اختصار در بردارد. مترجم نخست نسخه‌های خطی را که در مقدمه چاپ فروزانفر هم آمده، بطور فشرده و بدون ذکر مأخذ شمار کرده (10-و-P) و سپس بحثی لازم درباره نام کتاب نموده و معانی محتمل «فیه مافیه» را شرح داده است، و چنین نتیجه گرفته که بهترین نام به زبان فرانسه که به نام اصلی کتاب نزدیک باشد و ضمناً شیوه بهره‌مندی از محتوای آن را نیز برساند، همان است که او برگزیده (11-10-P). پس از این، شرح مختصر و مفیدی از زندگی جلال الدین و برخورد او با شمس تبریزی و روی آوردنش به سماع ذکر می‌کند (12-14-P) و رشته سخن را به موارد تشابه مثنوی و کتاب فیه مافیه می‌کشد، و بعد آثار منشور مولوی را نام می‌برد و از چاپهای مختلف فیه مافیه یاد می‌کند (15-14-P) و تصریح می‌نماید که ترجمه از روی نسخه تصحیح شده مرحوم فروزانفر و نسخه دیگری که به وسیله دارالتصحیح والترجمه (؟) انتشار یافته انجام گرفته، و موارد اختلاف آن دو در پائین هر صفحه ذکر شده. علت انتخاب چاپ اخیر را روشن بودن بعضی از مواضع آن نوشته اند (15-P). نویسنده یعنی می‌داند که امکان دست یافتن به نسخه‌ای

قدیمی تر یا درست تر از آنچه فروزانفر در اختیار داشته برای مصحح جدید فراهم شده باشد، بنابراین انتخاب آن از جنبه تحقیقی کاری درست به نظر نمی‌رسد.

همچنین در مقدمه، مترجم به محتوای کتاب فیه مافیه و پیوند نداشتن مطالب و تنوع شخصیتها و داستانها و زبان ساده آن، اشاره می‌نماید (P.17)، و بخصوص یادآور می‌شود که این سادگی زبان دلیل سادگی فهم همه مندرجات کتاب نیست، زیرا بعضی از فصلها — مانند فصل ۳۴ (صفحه ۱۳۷—۱۳۵ متن فارسی) — که به زبان عربی است بسیار غامض است و فهمیده نمی‌شود که مسأله رؤیا در آن مطرح است یا یک مکاشفه سمبلیک (P.18). سپس با نقل اجمالی از تعلیمات مولوی و طریقت مولویه مقدمه را به پایان می‌رساند (P.18-51) *Lelivre du Dedans* نخستین ترجمه‌ایست که به زبان فرانسه از کتاب فیه مافیه می‌شود و طبیعی است که مترجم با مشکلاتی روبرو بوده که تا حد امکان در رفع آنها کوشیده است. خطاهای کوچکی که نتیجه بدخواندن برخی کلمات یا در نیافتن بعضی از تعبیرات است^{۳۶}، از جمله نارسائیهای ترجمه است که اندک وقابل اغماض است. و در برابر زحمت و خدمت مهم مترجم ناچیز می‌باشد. در توضیح مشکلات و ذکر مأخذ آیات و احادیث و اشعار از حواشی و تعلیقات فروزانفر استفاده کرده، و ضمن یادداشت‌هایی که به ترتیب شماره در آخر کتاب آورده — بدون ذکر مأخذ — آنها را برای خوانندگان فرانسوی نقل کرده است؛ بطوری که می‌توان گفت در فهم ترجمه فرانسه کتاب، اگر مشکلی هست همانهاست که در اصل فارسی آن هم می‌باشد، و همدلی با مولوی و آشنایی با اندیشه و بیان او، آنها را برطرف می‌کند.

باورقی

۱ - شادروان بدیع الزمان فروزانفر برحسب قرائنی حدس زده اند مجلس اول مرکب از چهار مجلس است. رک: رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، چاپ دوم، ص ۲۱۷.

۲ - مجموع بزرگان و رجال مشهور معاصر با مولوی را ۳۷ تن نوشته اند، که از آن جمله است معین الدین پروانه، و فخرالدین مستوفی و تاج الدین معتز. سی مکتوب به نام پروانه و بقیه به نام ۳۶ تن دیگر است. رک: مأخذ پیشین، ص ۲۱۵.

۳ - چنانکه مثلاً نامه ۱۵ تقاضای کمک مالی است برای حسام الدین که به سبب عمارت دیوار باغ بسیار زحمت دید و خرج بسیار کرد، و نامه ۱۶ تقاضای عفو برای کسی است که مغضوب «ملک الامرا» شده، و نامه ۱۷ درخواست معافیت از خراج است برای شخصی که زبان دیده و مُعِیل است، و نامه ۱۸ درخواست شغلی است لایق برای «آورنده تحیت شمس الدین محمد پسر جمال الدین» (که سخت مقل الحال و بی نواست)، و نامه ۱۲۸ که با دوبیت عربی مشعر بر سلام شروع می شود، خطاب به «حسام الحق والدین» می باشد و اظهار اشتیاق است به دیدار وی و عذرخواهی از نرفتن به حضورش.

۴ - رک: مأخذ Ancylopedie de L'islam, Tome I'Djalal al Din Rumi P.406.

۵ - رک: کتاب فیه مافیه، از گفتار جلال الدین محمد مشهور به مولوی با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، مقدمه، صفحه یب. شمارهایی که پس از این در متن خواهد آمد مربوط به صفحات این کتاب است.

۶ - مأخذ پیشین، صفحه یا.

۷ - چنین است سر آغاز کتاب: «قال النبی علیه السلام: شر العلماء من زار الامراء، وخیر الامراء من زار العلماء... خلقان صورت این سخن را گرفته اند که نشاید که عالم به زیارت امیر آید، تا از شرور عالمان نباشد. معنی این نیست که پنداشته اند، بلکه معنی اینست که شر عالمان آنکس باشد که او مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او بواسطه امرا باشد...» (ص ۱).

۸ — پس از نقل دوبیت می‌خوانیم «این سخن سخت رسواست. نه مدح شاه است و نه مدح خود، ای مردک! آخر ترا از این چه ذوق باشد که او از تو مستغنی است. این خطاب دوستان نیست، این خطاب دشمنان است، که دشمن خود گوید که من از تو فارغم و مستغنی، اکنون این مسلمان عاشق گرم‌رو را ببین که در حالت ذوق از معشوق، او را این خطاب است که از او مستغنی است» (۹۱). در همین فصل چند انتقاد دیگر از مولوی نقل شده که همه حاکی از نکته‌سنجی و ژرف‌اندیشی و خوش‌ذوقی اوست.

۹ — ملاحظه فرمایید فصل ۵۵ (ص ۲۰۱) چگونه با یک ابلاغ سلام آغاز می‌شود، و مولوی بعد از پاسخ دادن به بیت.

هر که از ما کند به نیکی یاد یادش اندر جهان به نیکی باد
به شرح این نکته می‌پردازد که «اگر کسی در حق کسی نیک گوید آن خیر و نیکی به وی عاید می‌شود»، و نتیجه می‌گیرد: «پس اولیا که همه را دوست می‌دارند و نیک می‌بینند آنرا برای غیر نمی‌کنند، برای خود کاری می‌کنند»، و بالاخره با استشهاد به آیاتی از قرآن کریم نظر خود را مستدل می‌گرداند.

۱۰ — رک: کتاب فیه مافیه، فهرست لغات و تعبیرات، ۳۶۲ — ۳۵۹، و حواشی و تعلیقات.

۱۱ — رک: بدیع الزمان فروزانفر، معارف، مجموعه مواعظ و سخنان بهاء الدین محمد مشهور به بهاء‌ولد، سال ۱۳۳۳، مقدمه، صفحه یا.

۱۲ — رک: الدکتور زکی مبارک، التصوف الاسلامی، مصر، الطبعة الثانية، الجزء الاول، ص ۳۷۶.

۱۳ — به نقل از معارف بهاء‌ولد، مقدمه، صفحه ید.

۱۴ — یکی از راههایی که پیروان سبک سوررآلیسم برای بیان مقاصد خود برگزیده‌اند «نگارش خودبخود» است که در آن نویسنده در حالی که ذهن خود را در حالت نیمه هشیار رؤیا ماندنی قرار داده — عنان فکر را به دست قلم می‌سپارد تا به هرکجا می‌خواهد بکشانند. رک: سیدرضا حسینی، مکتبهای ادبی، چاپ پنجم، ۱۴۵/۲.

۱۵ — این تمثیل‌ها از آن نوع است که فرانسویان Parabol نامند و در تعریفش گویند: حکایت رمزی کتابهای مقدس که ذیل آن تعلیمی اخلاقی مخفی است، مانند تمثیل‌های سلیمان. رک:

Paul Robert, le petit Robert, 1972

۱۶ — نیز در این باره رک: کتاب فیه مافیه، ص ۱۶۷، ۲۲۰ — ۲۱۹.

۱۷ — سوره ۱۷، آیه ۷۰ و سوره ۹، آیه ۱۱۱.

۱۸ — نظیر این سخن را در صفحه ۲۴ نیز می‌بینیم.

۱۹ — خواجه نصیرالدین طوسی نیز در رساله اوصاف الاشراف — که در توجیه عقاید صوفیان نوشته — همین تأویل را برای گفته معروف حلاج و با یزید قائل شده و می‌نویسد این کسان «نه دعوی الهیت کرده‌اند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده‌اند و هوالمطلوب» (اوصاف الاشراف، به تصحیح سید نصرالله تقوی، چاپ عکسی مطبوعه دولتی آلمان ۱۳۰۶، ص ۶۷) ولی برای نویسنده هنوز جای این پرسش هست که آیا برای نفی خودی و بیان مقام وحدت کلمات مأثوره از نبی اکرم رسا

ووافی بدین مقصود نبوده که باید به عباراتی چنان، که تأویلش متکلفانه است تقوه کرد یا غرض اصلی گویندگان چیز دیگر است!

۲۰- برای آگاهی بر آراء صوفیان در این موضوع رک: ابوحامد غزالی طوسی، کیمیای سعادت، به کوشش خدیو جم، جلد اول، اصل ششم، ۴۵۵-۴۳۴. غزالی پس از نقل گفتار صوفیان در اهتمام به عزلت و زایه گرفتن، به تحقیق در این موضوع می‌پردازد، و آفات و فواید آن را بتفصیل برمی‌شمرد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «هرکس باید حساب خویش برگیرد و خویشتن براین عرضه کند تا بداند که وی را کدام اولیتر» (۴۵۴)

۲۱- رک: مثنوی معنوی، چاپ نیکلسن، ۱۰۶۵/۵-۱۰۶۳.

۲۲- همان مأخذ، ۹۷/۱.

۲۳- در این باره همچنین رک: ص ۱۹۹.

۲۴- برای توضیح این مطلب رک: کتاب فیه مافیه، حواشی و تعلیقات، ۲۹۰-۲۸۹.

۲۵- در باب سند و درجه اعتبار این حدیث رک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، چاپ دوم، ص ۲۹؛ و کتاب فیه مافیه، حواشی و تعلیقات، ۲۹۳.

۲۶- رک: دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، خط سوم، تهران، ۱۳۵۱، ۳۰۶-۳۰۵.

۲۷- آنچه بعد از این درباره توقع مولوی از استدلال، علم و معرفت خواهد آمد تأییدی است بر این نظر. ابیاتی شیوا از مثنوی که در باب درجات معرفت سروده و آن را به گمان، علم، یقین، بینش (عین الیقین)، و مرحله برتر از آن (حق الیقین) بخش کرده، در ضمن و لغ او را برای نیل به عالیترین درجات شناخت حق تعالی نشان می‌دهد. رک: مثنوی معنوی، ۴۱۷۴/۳-۴۱۶۰.

۲۸- خط سوم، ص ۱۹۴.

۲۹- همین تعبیر را در صفحه ۵۶ کتاب نیز می‌بینیم.

۳۰- شبیه این گفتگو در صفحه ۱۸۶ نیز آمده.

۳۱- مقایسه شود با این سخن شمس تبریزی: «خداپرستی آنست که خودپرستی را رها کنی. خط سوم، ص ۱۹۳.

۳۲- رک: فلسفه علمی (مجموعه مقالات)، به کوشش سکس کامینز و رابرت ان. لینزکات، ترجمه محمدحسین تمدن، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، ۱۵۸-۱۵۶.

۳۳- رک: دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، خداوند دوکعبه، شهریور ۱۳۴۷، ص ۶۰-۵۱.

۳۴- رک: کتاب فیه مافیه، ۱۶۴، تفسیر و تأویل آیه ۱۲۵ سوره بقره. در کتاب معارف بهاء ولد با تأویلی دیگر از همین آیه روبرو می‌شویم (۱۰۸).

۳۵- از تألیفات ایشان است: Mystique et poésie en Islam, Djalal- ud- din Rumi, paris, 1968

و منتخبی از غزلیات دیوان کبیر که با همکاری آقای م. فکری ترجمه کرده‌اند. ۱۹۷۳

۳۶- مانند عبارات «اگر در برادر خود عیب می‌بینی آن عیب در تو است که در او می‌بینی. عالم همچون آینه است، نقش خود در او می‌بینی» (۲۳). مترجم «عالم» را «عالم» به کسر لام خوانده و جمله اخیر را چنین ترجمه کرده: Le sage est Semblable a un miroir (p.50)



داستان پیامبران در مثنوی مولوی

تقی پورنامدار



آنچه در باره داستان پیامبران در مثنویهای عرفانی سنائی و عطار می خوانیم کم و بیش در مثنوی مولوی نیز صادق است، با این تفاوت که مثنوی، هم به علت ذوق داستانسرایی مولوی و هم به علت شور و هیجان شدید عاطفی که چون خونی گرم و جوشان در رگهای این کتاب روان است و هم به سبب گستردگی و غنای مطالب و مفاهیم، از دیگر مثنویهای عرفانی خواندنی تر و تأمل انگیزتر و تأثیرش بر خواننده نافذتر است. شیوه بیان مفاهیم و معانی، که در ضمن بیان تمثیلهای و حکایتها و داستانها و براساس تداعی معانی شکل می گیرد و به پیش می رود، جان و چهره ای دریاوار و پر شور و سرشار از حیات به مثنوی بخشیده است. امواج مفاهیم و معانی فوج فوج از پس یکدیگر می آیند و می روند، جمع می شوند و پیریشان می گردند، می شکوفند و پر پر می شوند، و بیقراری و اضطراب روحی عاشقانه و دریاوار را، که از نیروی شور و شوق عظیمی در تب و تاب است، تصویر می کنند. به نظر می رسد که مولوی در مثنوی سخن را هشیارانه و به قصد بیان مفاهیمی مشخص در طرحی اجمالی و از پیش اندیشیده آغاز می کند؛ اما پیش از آنکه آن معنی مورد نظر را در طرح اجمالی از پیش معلوم از ذهن به عین آورد، تراکم معانی و مفاهیم ناشی از تداعیها او را از خط سیر مورد نظر جدا می کند و با خویش می برد؛ و او، که در آغاز حاکم بر کلام و طرح و معنی بود، با هجوم معانی و مفاهیم متنوع از قلمرو گسترده نا آگاهی به عرصه آگاهی، بزودی محکوم و مسخر معانی می گردد، و تا دوباره به خویش بیاید و دنباله طرح و مطلب آغازین را از سر گیرد بخشی از احوال و عوالم روحانی و سر ضمیر خود را تصویر و افشا کرده

است. این حال درست همان چیزی است که در اغلب مثنویهای تعلیمی و از جمله مثنویهای سنائی و عطار نیست. به همین سبب، علی رغم تشابهات بسیار هم از نظر مفهوم و هم از نظر شیوه بیان میان مثنوی مولوی و مثنویهای عطار و سنائی، مثنوی همچنان ویژگیهای خاص خود را دارد. این تکرار و تناوب هوشیاری و ناهشیاری و این جریان تسلیم پذیری و خودسپاری به سیل معانی و مفاهیم برآمده از ناآگاهی در بیان داستانها و از جمله داستان پیامبران و شیوه بهره گیری از آنها تأثیر مستقیم دارد. مولوی وقتی حاکم بر سخن و معنی است مخاطب را در نظر دارد و با شرح و تفسیر مراد خود را از ایراد تمثیل روشن می کند، و وقتی محکوم و تسلیم معنی و سخن می گردد مخاطب را نیز فراموش می کند و اغلب از شرح و تفسیر آنچه مبهم است باز می ماند و تفسیر و توضیح بر عهده مخاطب می ماند. شواهد و نمونه های متعدد در مثنوی برای اثبات این مدعا می توان به دست داد. در دفتر اول، پس از پایان داستان پادشاه و کنیزک، به مناسبت ابیات آخر این داستان، داستان پادشاه ظالم جهودان و دشمن عیسویان مطرح می گردد که از روی تعصب به کشتن عیسویان همت گماشته است. وزیر مکرری می اندیشد تا در میان نصارا نفوذ و در دین آنها تخلیط کند. پس از تمهیداتی به این کار موفق می گردد. نصرانیان گرد او را می گیرند، بزرگش می کنند و نایب عیسی می خوانندش و خبر ندارند که او در سر دجال یک چشم لعین است:

او بسر دجال یک چشم لعین ای خدا فریادرس نعم المعین^۱
یاد ضعف انسان در مقابل وسوسه های گوناگون و ابلیسان آدمی روی شاعر را متوجه خدا و یاری طلبیدن از وی می کند. حساسیت مولوی نسبت به این موضوع عواطف او را برمی انگیزد، توجه به وضع انسان و جهان و تنها فریادرس او در این عالم خاکی مولوی را از یاد مخاطب که هدف شعر تعلیمی انتقال معنی به اوست — غافل می کند، دنباله داستان قطع و سخن رفته رفته از وضوح و روشنی دور می شود و به رمز و ابهام می گراید و پروایی نیست که مخاطب کیست. سخن از انباری می رود که ما در آن گندم جمع می کنیم و سپس این گندمها را گم می کنیم و از دست می دهیم. سخن از موشی به میان می آید که خلل گندمهای ما از اوست:

ما در این انبار گندم می کنیم	گندم جمع آمده گم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش	کین خلل در گندمست از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زدست	وزفش انبار ما ویران شدست...

اول ای جان دفع شرّ موش کن وانگهان در جمع گندم جوش کن
 بشنو از اخبار آن صدر صدور لا صلوة تَمَّ الا بالحضور
 گرنه موشی دزد در انبار ماست گندم اعمال چل ساله کجاست
 ریزه ریزه صدق هر روزه چرا جمع می‌ناید درین انبار ما^۲

به دنبال این ابیات هیچ توضیحی ذکر نمی‌شود. تمثیل دیگری به یاد مولوی می‌افتد که آن را نیز با همین ابهام و بی‌هیچ شرح و تفسیری بیان می‌کند:

بس ستاره‌ی آتش از آهن جهید وان دل سوزیده پذیرفت و کشید
 لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می نهد انگشت بر استارگان
 می کشد استارگان را یک بیک تا که نفروزد چراغی از فلک^۳

چنانکه دیده می‌شود فهم مضمون این ابیات در گرو فهم معنی مجازی کلمات انبار، گندم، موش، آهن، ستاره، دزد، چراغ و فلک است. تنها اشاره‌ای که مولوی ضمن ابیات به معنی مجازی یکی از این کلمات می‌کند، در ترکیب «گندم اعمال» آشکار می‌گردد که می‌نماید اعمال (اعمال صالح) به گندم تشبیه شده است. در شروحاتی که بر مثنوی نوشته‌اند در باره این کلمات توضیح داده‌اند:

انقروی «انبار» را به انبار وجود، انبار درون، انبار قلب؛ «گندم» را به گندمهای اعمال و طاعات؛ «موش» را به شیطان مکروفساد، وساوس شیطانی و حيله و مکر نفسانی؛ و «آهن» را به انوار طاعات که از طاعات و عبادات ناشی می‌شود؛ و «ظلمت» را به ظلمت نفسانی؛ و «فلک» را به آسمان معنوی تعبیر می‌کند و با این تعبیرها شرحی و تفسیری قابل قبول از دو تمثیل مولوی به دست می‌دهد^۴. حاجی ملاهادی سبزواری نیز تعبیرهایی از همین دست دارد. وی می‌نویسد: در بعضی نسخ به جای «گرنه موشی دزد در انبار ماست»، «گرنه موش و هم در انبار ماست» آمده است و ادامه می‌دهد: «و این اشمل است؛ آفات عقل نظری و عقل عملی هر دو را می‌گیرد. و هم در هر دو عقل مداخله می‌نماید و شیطنت دارد. اَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ اَتَى بَيْنَ جَنْبَيْكَ مَكْرَبَهُ اطاعت عقل درآید و سجده کند»^۵. بدین ترتیب، سبزواری «موش» را به وهم و نفس تعبیر می‌کند و سپس «ستاره آتش» را به ستاره‌های آتش خاطر ملکیه که از عالم بالا نزول می‌کند و روشنیهایی که از اعمال صالحه در شبستان دل پیدا می‌شود؛ و «دزد نهان» را به شیطان و نفس؛ «انگشت» ها را که جرعه آتش را خاموش می‌کند به خاطر ظلمانی که وساوس و هواجس است. شادروان، استاد بدیع الزمان

فروزانفر نیز، در تفسیر این دو تمثیل، «انبار» را کنایت از سر؛ «موش» را کنایه از نفس و وهم؛ و «گندم» را عبارت از اعمال و عبادات روزانه؛ و «ستاره آتش» را عبارت از آثار عمل و یا بوارق فکر؛ و «دزد» را هوای نفس یا وهم؛ و «انگشت» را وسوسه های نفس می داند و توضیح می دهد که «هوای نفس یا وهم، چون از روشنایی معرفت بیم دارد، جرقه ها را با انگشت وسوسه و تلقین فاسد می کشد و خاموش می سازد»^۶ و منظور از «چراغ» شمع معرفت و چراغ شهود است که در نتیجه وسوسه و تلقین نفس و خاموش کردن آثار و عمل و اندیشه های نیک، که چون جرقه ای بر باطن می زند، افروخته نمی گردد. نیکلسن در شرح خود بر مثنوی می نویسد: «در این تمثیل، انبار قلب است؛ گندم ثمره اعمال صالح؛ موش و وسوسه های شر شیطان و علایق جسمانی و شهوانی که در قلب می خزد و ذخیره ایمان و معنویت آن را فرو می خورد.»^۷ و در باره تمثیل دیگر توضیح می دهد که همان طور که در اثر برخورد سنگ آتش زنه با آهن جرقه های نور تولید می گردد، اعمال صالح نیز در روح صمیمی و مخلص بارقه هایی از عشق الهی در وجود می آورد که قلب را بر می افروزد و روشن می کند تا شیطان چون دزد در ظلمت شهوت پر سه نزند و مانع انباشته شدن قلب از نور آسمانی نگردد.^۸ در شرح دیگر مثنوی نیز کم و بیش تفسیرهایی از این دست در باره این تمثیلهای و تعبیر رمزهای آنها می بینیم.^۹

مولوی همین تمثیل جرقه های آهن و دزد را در دفتر ششم مثنوی آورده است. اما در اینجا مطلب به شکل داستان نقل می شود. قبل و بعد از داستان غلام هندویی که عاشق دختر ارباب خویش شده است سخن از غرور آدمیان می رود و اینکه هیچ کس از این ابتلا نمی رهد مگر آنکه خداوند او را حفظ و نگهداری کند. سپس از کسانی سخن می رود که پروانه وار از رفتن در آتش توبه می کنند، اما نسیان دوباره آنان را به سوی آتش می کشد. پروانه به سوی آتش می رود و چون پرش می سوزد می گریزد، اما طمع سود دوباره او را به سوی آتش می راند؛ باز می سوزد و واپس می کشد، اما باز حرص دل او را مست و فراموشکار می سازد و دوباره توبه اش و ناله های ناشی از سوختن از یادش می رود:

باز از یادش رود توبه وانین کاوَهَن الرَّحْمَنُ کَیْدَ الْکَاذِبِینَ^{۱۰}

مصرع دوم بیت فوق یادآور مضمون آیه ۱۸ از سوره انفال است که اشاره به جنگ بدر و پیروزی مسلمانان در این جنگ دارد و اینکه شکننده حقیقی کفار خدا

بوده است و مشیت او^{۱۱}. بعد از این بیت بازبیتی عربی می‌آید که تأکیدی بر مضمون مصراع سابق الذکر است و اینکه کفار و دنیاپرستان به فرمان حق، که پیامبران آن را ابلاغ می‌کنند، گردن نمی‌نهند و آتش فتنه و دشمنی می‌افروزند، اما خداوند آتش آنان را خاموش می‌کند، که ظاهراً تفسیری است که مولوی از مضمونهای آیه‌های ۶۹ و ۷۰ از سوره مائده به دست می‌دهد. به دنبال این بیت اشاره می‌شود که توبه کارانی که اهل عزم نیستند، چون تصمیم به توبه و خودداری از گناه می‌گیرند، بزودی (مانند همان پروانه) عزم خود را فراموش می‌کنند. این نسیان را حق بر آنان گماشته است، زیرا عزم و توبه آنان از روی صدق و نیت صافی نیست. گرچه گاهی آهن حقایق بر آتش زنه دل آنها می‌زند و جرعه معرفت و ذوق حقیقت جویی ظلمت درون آنها را روشن می‌سازد، اما چون اهل عزم درست و صدق بی‌ریا نیستند، حق آن جرعه‌ها را خاموش می‌کند:

كُلَّمَا هُمْ أَوقَدُوا نَارَ الْوَعَى	اُظْفَأَ اللَّهُ نَارَهُمْ حَتَّى انْظَفَا
عزم کرده که دلا آنجا مایست	گشته ناسی زانکه اهل عزم نیست
چون نبودش تخم صدقی کاشته	حق برونسیان آن بگماشته
گرچه بر آتش زنه‌ی دل می‌زند	آن ستارش را کف حق می‌کشد ^{۱۲}

ظاهراً سخن به پایان رسیده است و نتیجه دلخواه از آن گرفته شده است.

اکنون مولوی فارغ از بیان اندیشه و منظور و از روی هشجاری می‌خواهد قصه‌ای در تقریر این مطلب بیان کند، قصه‌ای که بیت اخیر مایه گرفته از مضمون آن است. کاملاً پیداست که مولوی هشیار است و به مخاطب می‌اندیشد و هیجان و شور عاطفی عنان اختیارش را از کف نبرده است. قصه‌ای را که در ذهن دارد و زمینه ساز مایه تصویری آخرین بیت از ابیات فوق است بیان می‌کند تا ابهام روشن شود و ضمن تفسیر عناصر تصویر، تأثیر سخن بیشتر در ذهن خواننده رسوخ کند. اگر خواننده معنی و روابط آهن و جرعه و دزد را، چنانکه به ابهام در دفتر اول آمده بود، در نمی‌یابد، در عوض، روابط عناصر داستان را، در بیان داستانگونه این تمثیل، حداقل جدا از معانی مجازی آنها، بخوبی درک می‌کند.

شَرَفه‌ای بشنید در شب معتمد	برگرفت آتش زنه کاتش زند
دزد آمد آن زمان پیشش نشست	چون گرفت آن سوخته می‌کرد پست
می‌نهاد آنجا سرانگشت را	تا شود استواره آتش فنا
خواجه می‌پنداشت کز خود می‌مُرد	این نمی‌دید او که دزدش می‌کُشد

خواجه گفت این سوخته نمناک بود می مُرد استاره از تریش زود
بس که ظلمت بود و تاریکی ز پیش می ندید آتش گُشی را پیش خویش
این چنین آتش گُشی اندر دلش دیده کافر نبیند از عَمَش^{۱۳}

نیکلسن در شرح این ابیات، خواننده را به شرحی که در دفتر اول درباره تمثیل سابق الذکر پرداخته است رجوع می‌دهد^{۱۴}. اما در اینجا حتی بدون آن شرح نیز خواننده می‌تواند از راه مقایسه‌ای تمثیلی مطلب را دریابد. همان‌طور که خواجه به سبب تاریکی شب دزد آتش گُش را نمی‌دید، کافر نیز به سبب ظلمت باطن، که ناشی از استغراق وی در شهوات نفسانی است، از دزد کافر نفسِ اماره، که بارقه‌های معنوی والهی را در دلش خاموش می‌کند، غافل است. از آنچه مولوی قبل و بعد از این حکایت می‌گوید معلوم می‌شود خاموش کننده اصلی این جرعه‌ها در دل کافر حق است و نفس و سیله و اسباب است. باید آرزوها، که دانه‌های دام جهان‌اند، گریخت و به تقوی و حق روی آورد، تا خدا را رحم آید و توفیق هدایت عنایت کند.

بهره‌گیری از داستان پیامبران در مثنوی نیز در چشم انداز همین مطالب و مثالی که زدیم شکل می‌گیرد. هر جا که مولوی در حالت هشیاری و توجه به مخاطب شعر می‌گوید و قصدش انتقال اندیشه است، داستان به قصد ایضاح و تأکید و تبیین فکر و به شیوه تمثیل می‌آید و خالی از ابهام است. اگر در بیان این تمثیل توجه به معنی باطنی عناصر داستان مورد نظر باشد، این معانی مجازی و باطنی، چه از طریق شرح و توضیح و چه از طریق تشبیه و مقایسه مشبّه و مشبّه به، حتی به صورت ترکیب اضافی، روشن و آشکار می‌گردد. اما وقتی حساسیت مطلب مولوی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و شور و هیجان عاطفی بر او غلبه می‌کند و قصد انتقال و حال مخاطب را فراموش می‌کند، بیان به صورت استعاره‌های بدون قرینه و رمز درمی‌آید و عناصر داستان حکم رمزهایی را پیدا می‌کنند که گشودن آنها مخاطب را به دقت و تأمل بر متن و فعالیت ذهنی فرا- می‌خوانند.

عناصر مختلف داستان پیامبران به عنوان مایه‌های تلمیح و نیز محمل معنی، تا وقتی که هوشیارانه و همراه با معنی در سخن می‌آید، می‌تواند هر بار معنایی را که شاعر اراده کند به اقتضای مطلب بپذیرد، به همین سبب مثلاً در مثنوی می‌توان موسی را، که معمولاً در ارتباط با فرعون با روح و جان مقایسه می‌شود و مشبّه به روح قرار می‌گیرد، مشبّه به تن نیز تلقی کرد. فرعون، که روبه عالم هستی داشت، و کارگه عدم و غیب را،

که این جهان محسوس بازتاب و فرآورده آن است، نمی‌دید و به علت بیرون بودن از کارگاه از عامل حقیقی، که درون کارگاه است، غافل بود، می‌پنداشت که می‌تواند قضای رفته را تغییر دهد و قدر را تبدیل کند؛ از این روی، دست به کشتن طفلان بیگناه گشود و آن همه خون و ظلم در گردن کرد تا از زادن و بالغ شدن موسی جلوگیری کند و از قهر او — که معبران خوابش پیشگویی کرده بودند — برهد. اما

آن همه خون کرد و موسی زاده شد	وز برای قهر او آماده شد
گربیدیدی کارگاه لایزال	دست و پایش خشک گشتی زاحتیال
اندرون خانه اش موسی معاف	وز بیرون می‌کشت طفلان را گزاف ^{۱۵}

مولوی، پس از اشاره به این قسمت از داستان فرعون و موسی، صاحب نفس تن پرور را به فرعون تشبیه می‌کند. به همان سان که فرعون موسی را در خانه و کنار خود می‌پرورد و خیال می‌کند دشمنش بیرون خانه است، صاحب نفس نیز بیخبر و غافل از دشمن درون، که او را به لذتها و علایق مادی و دنیوی مشغول کرده است، به تن پروری می‌پردازد و با این کار خود را هرچه بیشتر از حقیقت و معنویت دور می‌سازد و اسباب خسارت خود در دنیا و آخرت را فراهم می‌آورد، و در عین حال سیه‌بختی خود را ناشی از حقد و حسد دشمنان بیرون می‌پندارد.

همچو صاحب نفس کوتن پرورد	بردگر کس ظنّ حقدی می‌برد
کین عدو و آن حسود و دشمنست	خود حسود و دشمن او آن تنست
او چو فرعون و تنش موسی او	او به بیرون می‌دود که کو عدو
نفسش اندر خانه تن نازنین	بردگر کس دست می‌خاید که کین ^{۱۶}

مولوی، در جای دیگر، درخت تن را به عصای موسی تشبیه می‌کند. عصا، پیش از آنکه موسی به امر خداوند بر زمینش افکند، چیزی جز چوب، که موسی به وسیله آن برای بره‌هایش برگ می‌ریخت، نبود. اما چون به فرمان خداوند عصا را بر زمین افکند و برگرفت، قدرت معجزه آئینش ظاهر گشت و بر سر فرعونیان حاکم گشت. موسی به وسیله آن، آب قبطیان را خون کرد و خشکی و قحط بر مزارعشان افکند؛ چنانکه فرعون به نفس خویش به موسی التماس و لابه کرد و قول قبول دین و بندگی خدای را داد. حق از موسی خواست تا عصا را بجناباند و شرّ ملخها را از سر آنان دفع کند. موسی چنین کرد و مزارع دوباره سبز شد و نعمت آورد. اصناف مردم — روحانی، نیمه روحانی و چار پاطبعان — از نعمتهای خدا خوردند و شکمشان پر شد و چون سیر

شدند بار دیگر جمله طاغی شدند. نفس را نیز حال چنین است: چون گرسنه اش دارند ورنج و ریاضتش دهند، چون فرعون تسلیم حق و حقیقت می‌گردد و از سرکشی و تمرد باز می‌ماند و قدرت ممانعت از تکامل و پرورش جان و روح از وی سلب می‌گردد؛ و چون سیر شد و امیال مادی و شهوانی او برآورده گشت، باز علم طغیان و سرکشی بر می‌افرازد. بنابراین، باید در کار نفس و وسوسه‌های او بهوش بود. پس نفس و علایق آن را باید ترک کرد و خوارش‌مرد و تن را، که نمود مادی و مظهر خارجی نفس و علایق آن است، چون عصای موسی بر زمین ذلت و ریاضت افکند تا شاید علایق نفس تبدیل گردد و الهی شود و چون عصای موسی از صورت چوبی برای برگ افشاندن و غذا دادن به بره‌های امیال و خواهشهای حیوانی بیرون آید و مظهر معجزات و قدرت الهی گردد:

این درخت تن عصای موسیست	کامرش آمد که بیندازش زدست
تا ببینی خیر او و شر او	بعد از آن برگیر او را زامر هو
پیش از افکندن نبود او غیر چوب	چون به امرش برگرفتی گشت خوب
اول او بُد برگ افشان بره را	گشت معجز آن گروه غره را
چند روزی سیر خوردند از عطا	آن دمی و آدمی و چار پا
چون شکم پر گشت و بر نعمت زدند	و آن ضرورت رفت پس طاغی شدند
نفس فرعون‌یست هان سیرش مکن	تا نیارد یاد از آن کفر کهن
بی تَفِ آتش نگیرد نفس خوب	تا نشد آهن چو اخگر هین مکوب
بی مجاعت نیست تن جنبش کنان	آهن سردیست می کوبی بدان
گر بگرید و ر بنالد زار زار	او نخواهد شد مسلمان هوش دار
او چون فرعونست در قحط آنچنان	پیش موسی سرنهد لابه کنان
پس فراموشش شود چون رفت پیش	کار او زان آه و زاریهای خویش ^{۱۷}

در مثالهایی که ذکر کردیم، چنانکه پیداست، جنبه‌هایی از داستان پیامبران در خدمت بیان اندیشه‌های عرفانی قرار گرفته است. چون در این مثالها مایه تلمیح، که در حکم مشبه به و یا محمل معنی است، با مشبه و معنی همراه است، شاعر در تحمیل بار معنایی دلخواه بر مایه تلمیح، آزادی وسیعی دارد و خواننده نیز در درک روابط میان محمل و معنی و دریافت مقصود گوینده دچار چندان اشکالی نمی‌گردد. این شیوه استفاده از مایه‌های تلمیحی داستان پیامبران شیوه غالب در مثنوی است که ما نمونه‌های متعدد و متنوع آن را ضمن تفسیر داستانها در این کتاب ذکر خواهیم کرد. اما شیوه دیگر بهره‌گیری از داستان پیامبران در شعر مولوی حذف معنی و مشبه

و ذکر محمل یا مشبه به است. تا وقتی در سخن قرینه صارفه ای برای راهنمایی خواننده از محمل معنی به معنی وجود دارد و علاقه میان معنی مجازی و حقیقی تعبیر دقیق و مشخص و زود یاب است، می توان مقصود و معنی مورد نظر گوینده را دریافت؛ اما وقتی قرینه نیز حذف می گردد و علاقه میان مستعار لّه و مستعار منه نیز چندان بعید و دشوار یاب است که کشف آن بدون داشتن سابقه ذهنی و آشنایی با آثار و نوع اندیشه و جهان بینی گوینده به آسانی میسر نیست، سخن رمزی می شود و فهم باطن سخن از ظاهر آن مستلزم کوشش ذهنی بیشتر و حاصل کردن مقدماتی مناسب است. این ابهام در سخن یا ناشی از قصد و اراده نویسنده و به سبب رعایت ملاحظات است که انگیزه اش مثلاً ترس، ایجاد تأثیر بیشتر، برانگیختن تخیل و کوشش ذهنی خواننده است، و یا ناشی از شور و حال گوینده و شرایط روانی خاص او هنگام سرودن و گفتن و نیز ناشی از سرشت موضوع و معنایی فرار که در ظرف تجربه های محسوس و استدلال های عقلانی جا نمی گیرد. ابهام ارادی تمثیلهای رمزی را مایه های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و اخلاقی و ادبی به وجود می آورد و ابهام غیر ارادی در پدیده ها و آثاری چون رؤیا، واقعه ها و مکاشفه های صوفیانه، شطحیات و غزل های عرفانی شکوفا می گردد. ابهام در غزلیات شمس ناشی از وجود همین شور و حال عاطفی و عدم هوشیاری عادی هنگام سرودن و نیز ویژگی موضوع و معنی عرفانی است؛ و به همین سبب، در غزلیات شمس، برخلاف مثنوی، ابهام و رمز جانشین شرح و توضیح و تشبیه شده است. این حال در شیوه بهره گیری از داستان پیامبران نیز بر غزلیات شمس حاکم است. در بسیاری از غزلیات شمس مایه های تلمیح بدون معنی ذکر می گردد؛ و وقتی قرینه ای نیز بصراحت راهنمای خواننده به معنی نیست، تفسیر روحانی یا تأویل رمزها برای درک معنی ضروری است. در غزل های مولوی، بیان حال مطرح است؛ بنابراین شاعر را پروای مخاطب نیست. اما در مثنوی، بیان اندیشه مورد نظر است؛ بنابراین فرض وجود مخاطب و انتقال معنی به وی ضروری است. در مثنوی، شعر با اراده و اختیار شاعر و بنابر قصد خاص شروع می شود، اما چه بسا هجوم معانی و حساسیت سخن شور بر انگیز شود و بیان معنی، به قصد انتقال به دیگران، تبدیل به بیان عواطف و احوال روحی گردد. در غزلیات شمس، سخن تحت تأثیر غلبه حال و تقریباً بی اراده و خواست و تصمیم قبلی شاعر آغاز می شود و چه بسا دوام حال در بیش از چند بیت نپاید و حالت سُکر به صحو بینجامد و تا آخر غزل حفظ شود یا مجدداً انتقال حال از

صحبّه سُکر تکرار گردد. سخن نیز به اقتضای این تغییر و تبدیل احوال است که در سایه روشن ابهام و وضوح، چون آسمانی با ابرهای پراکنده، ماه جوهر معنی را گاه آشکار و گاه پنهان می‌کند.

وقتی عناصر داستانی از شخصیتها و حیوانات و پرندگان و اشیاء و پدیده‌های طبیعی به صورت رمز و در ابهام کامل در غزلیات مولوی یا در بعضی قسمتهای مثنوی ظاهر می‌گردد و قرینهٔ مشخص و بارزی برای هدایت ذهن خواننده از معنی حقیقی به معنی مجازی و یا از ظاهر به باطن سخن نیست، چگونه می‌توان مجاز و باطن را حدس زد؟ این سؤالی است که پاسخ بدان راه تفسیر را بر رمز و ابهام می‌گشاید. قبل از پرداختن بدین پاسخ، ابیاتی چند از یک غزل مولوی را نقل می‌کنیم:

معشوقه بسامان شد، تاباد چنین بادا	کفرش همه ایمان شد، تاباد چنین بادا
ملکی که پریشان شد، از شومی شیطان شد	بزار آن سلیمان شد، تا باد چنین بادا
یاری که دلم خستی، در بر رخ مابستی	غم‌خوارهٔ یاران شد، تا باد چنین بادا
شب رفت و صبح آمد، غم رفت و فتوح آمد	خورشید درخشان شد، تاباد چنین بادا
عید آمد و عید آمد، یاری که رمید آمد	عیدانه فراوان شد، تا باد چنین بادا
فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی	نک موسی عمران شد تا باد چنین بادا
آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی	نک یوسف کنعان شد، تا باد چنین بادا
شمس الحق تبریزی، از بس که درآمیزی	تبریز خراسان شد، تا باد چنین بادا
از آسَلَمَ شیطانانی شد نفس‌توربانی	ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا
آن ماه چوتابان شد، گوئین گلستان شد	اشخاص همه جان شد، تا باد چنین بادا
بر روح برافزودی، تا بود چنین بودی	فرتو فروزان شد، تا باد چنین بادا
قهرش همه رحمت شد، زهرش همه شربت شد	ابرش شکرافشان شد، تا باد چنین بادا
از کاخ چه رنگستش، وز شاخ چه تنگستش	این گاو چو قربان شد، تا باد چنین بادا
خاموش که سرمستم، بر بست کسی دستم	اندیشه پریشان شد، تا باد چنین بادا ^{۱۸}

آنچه مایه و انگیزهٔ این شعر است بیان و توصیف حالتی شادمانه و دلخواه است که به دنبال ملال و اندوهی دشخوار و توانفرسا حادث شده است. کل شعر مجموعهٔ ابیاتی است که هر بیت آن همین مایهٔ عاطفی واحد را تصویر و تکرار و تأکید می‌کند. این تبدیل حال و حدوث خرمی و شادی، در ارتباط با افراد مختلف و روحيات و حوادث زندگی آنان، ممکن است انگیزه‌های متنوعی داشته باشد، اما در ارتباط با مولوی این شعرانگیزهٔ انگیزه‌ای

خاص در لحظه‌ای معین از زندگی مادی یا معنوی اوست، و شادی حاصل از آن نیز تعلق به آن انگیزه و آن لحظه معین دارد. آیا این شعر حاصل دیدار ناگهانی وی با شمس است پس از آنکه مدتها از دیدار مجدد وی مأیوس بوده است؟ آیا یکی از احوال بسط پس از قبض یا رجای پس از خوف را تصویر کرده است؟ آیا لذت احساس ناشی از اتحاد با حق و معشوق در طی یک تجربه روحانی انگیزه بیان این شعر شده است؟ آیا احساسی که ناشی از غلبه بر نفس اماره و تحقق جوهر الهی است، در این شعر تصویر شده است؟ پاسخ به این سؤالات و انتخاب یکی از آنها به عنوان انگیزه شعر دشوار است بخصوص که نه یادداشتهایی درباره زندگی و وقایع روزانه مولوی در دست داریم و نه تاریخ سرودن شعر معلوم است. به هر حال، این شعر، که تصویر حالی از احوال مولوی است، آینه‌ای است که مولوی در آن، لحظه‌ای از حیات روحی خویش را می‌دیده است؛ و نیز آینه‌ای است که هر کس در هر عصر و زمانی و با هرگونه جهان‌بینی و شخصیتی می‌تواند لحظه‌ای از حیات روحی و عاطفی خویش را، که مایه‌اش تغییر حالتی از اندوه به شادی است، در آن بنگرد. این شعر، که یکی از مصادیق بسیار کامل و مناسب و بارز نظریه عین القضاة درباره شعر^{۱۹} می‌تواند محسوب شود، آینه‌واری خود را از اسلوب و شیوه بیان خود به دست آورده است. در این شعر به اصل معنی اشاره‌ای نیست. محملهای معنی شامل دو گروه کلمات است: یک گروه نماینده آنچه از نظر شاعر نامطبوع، شر و ناخوشایند است، مثل شیطان، شب، فرعون، گرگ، ابلیس، اشخاص (جسمها)، گاو؛ و یک گروه نماینده آنچه از نظر شاعر مطبوع و خیر و خوشایند است، مثل سلیمان، صبح، موسی، یوسف، مسلمان، روح، جان. مایه معنوی شعر از تبدیل و تغییر گروه اول کلمات به گروه دوم ناشی می‌شود و حدوث عاطفه شادی را تصویر می‌کند. هریک از کلمات این دو گروه، به عنوان رمز و به سبب بار معنایی ناشی از سرشت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و طبیعی و حیاتی خود، منبع بالقوه ظهورات متنوع و مناسب با سرشت خویش است که ممکن است هریک از این ظهورات، به اقتضای احوال و شرایط خاص ذهنی و روحی اشخاصی که در آنها تأمل می‌کنند، فعلیت پیدا کند. مثلاً بیت زیر از شعر مولوی را در نظر می‌گیریم:

فرعون بدان سختی با آن همه بدبختی نک موسی عمران شد، تا باد چنین بادا

درست است که این بیت تصویر حال کسی را که از اندوهی یا شرایط نامناسبی به شادمانی یا شرایط دلخواهی انتقال یافته است نشان می‌دهد و در آینه این

بیت، هرکس تصویر حال خود را می‌بیند؛ اما، در واقع، برحسب آنکه انگیزه و مایه این ازدوه و شادی چه بوده باشد، شخص به طور ضمنی دست به تأویل این بیت می‌زند، یعنی یکی از معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون را با قرینه حالی وقت خویش به فعل در می‌آورد؛ یا به عبارت دیگر، حال خود را فعلیت یکی از ظهورات بالقوه این مظاهر می‌شمارد. از آنجا که موضوع و زمینه تبدیل حال، نسبت به اختلاف احوال افراد و اختلاف وقت، متنوع و مختلف است، معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون نیز در مقایسه با آنها متنوع و مختلف می‌گردد و این تنوع‌پذیری بالقوه رمز، خود راز حیات و پویایی آن است. به هر حال، چون در بیان رمزی، قرینه ای برای محدود و مقید کردن معنی مجازی رمز وجود ندارد، کشف هر معنای مجازی از آن مستلزم مقایسه دو موضوع و مایه در دو سطح یا دو زمینه متفاوت اما دارای اجزا و عناصر متناظر است. بدین ترتیب، مثلاً موسی و فرعون، در زمینه روابط آنان در داستان، نظیر مفاهیم وصل و هجران، قهر و لطف، و معشوق و رقیب در موضوع و زمینه یک عشق است. همچنین می‌توان رشته ای از زوجهای متناسب را در زمینه‌ها وسطوح مختلف با موسی و فرعون مقایسه کرد و آنها را از جمله معانی رمزی موسی و فرعون شمرد. مثلاً بهار و زمستان، گل و خار، فراوانی و قحطی، روز و شب، در موضوع و زمینه ای طبیعی؛ رجا و خوف، بسط و قبض، حضور و غیبت، نفس مطمئنه و نفس اماره، جان و تن، در موضوع و زمینه ای عرفانی؛ و صورت و ماده، روح و جسم، ایمان و کفر، آزادی و اختناق در دیگر موضوعها و زمینه‌ها مثلاً فلسفی، مذهبی و اجتماعی. همه اینها را از جمله معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون می‌توان شمرد که به اقتضای وقت و حال افراد ممکن است از قوه به فعل در آیند. تضاد میان افراد هریک از این زوجها متناظر با تضاد میان موسی و فرعون است چنانکه در داستان مطرح می‌گردد. این رابطه تضاد میان موسی و فرعون، که ناشی از شخصیت آن دو در یک داستان است، آنان را، به منزله مظاهر و رمزهای خیر و شر، نماینده و مشابه هر دو شئی یا دو مفهومی می‌کند که میان آنها همین رابطه تضاد وجود دارد. مولوی این رمزها را به اقتضای وقت و حال خود تأویل می‌کند. اما این وقت و حال، چون به علت حدوث ناگهانی یک شادی غیر منتظر سرشار از شور و هیجان شدید عاطفی است، فرصت و مجال توضیح و تفسیر این برداشت تأویلی را از مولوی می‌گیرد و در نتیجه، استعداد تأویل‌پذیری رمزهای موسی و فرعون در شعر مولوی نیز حفظ می‌گردد. به سرمستی حاصل از وقت و حالی که بدین گونه سبب پریشانی اندیشه

و شیوه بیان گشته است مولوی در آخرین بیت این غزل اشاره کرده است. اما این اشاره که خود ناشی از هشیاری است، آغاز خاموشی نیز هست؛ زیرا در هوشیاری، دیگر نمی‌توان، بدون رعایت حال مخاطب، مستانه سخنان شطح‌آمیز مقرون به ابهام را ادامه داد:

خاموش که سرمستم بربست کسی دستم اندیشه پریشان شد، تا باد چنپین بادا
به همین سبب، در غزلهایی که حال و هوایی از این دست بر فضای آن حاکم نیست شاعر می‌تواند بیندیشد و به قصد انتقال، برداشتهای تأویلی خود را توضیح دهد تا خواننده دریابد که او چه می‌گوید:

مُطر بابر دار چنگ و لحن موسیقارزن آتش از جرمم بیار و اندر استغفارزن
ای کلیم عشق بر فرعون هستی حمله بر بر سر او تو عصای محوموسی وارزن
عقل از بهر هوسها دارداری می‌کند زود چشمش را ببند و بهر او تودارزن^{۲۰}
در غزل سابق الذکر، عشق ناگهان آمده بود و عقل را بردار کرده بود و سخن از حضور عقل نبود؛ اما در این غزل عقل حضور دارد و از عشق دعوت به حضور و بردار کردن عقل می‌شود. در این غزل، شاعر از مرز آگاهی و هشیاری در نگذشته است. به همین سبب، در اینجا محملهای معنی، یعنی کلیم (موسی) و فرعون و عصا، با معنی همراه هستند تا خواننده از آنها آن را اراده کند که شاعر اراده کرده است و تأویل داستان را از نظر گاهی که او دیده است ببیند. ترکیبهای «کلیم عشق»، «فرعون هستی»، «عصای محو»، مخاطب را محدود و مقید می‌کند تا از کلیم عشق، و از فرعون هستی، و از عصا محورا اراده کند.

در غزلی که قبلاً نقل کردیم، چنانکه دیدیم، رشته‌ای از زوجها با افراد متقابل و متضاد ورود عاطفه شادی را، که جانشین عاطفه اندوه شده بود، تصویر می‌کرد. این تقابل سازی، که با ساخت منطقی ذهن انسانی ارتباط دارد و نمونه‌های آن را بخصوص در اساطیر که به ساخت ذهنی و ابتدایی انسان نزدیکتر است می‌توان ملاحظه کرد، اذهان دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به درک و استنباط معنی راهنمایی می‌کند. گرچه جو عمومی این غزل و تصویرهای مبتنی بر تقابل افراد زوجها، که در زمینه شعر بر جانشینی یکی به جای دیگری دلالت دارد، حدوث حالتی شاد و دلخواه را خبر می‌دهد و القا می‌کند، اما این همه آن چیزی نیست که شعر در بردارد و منظور شاعر بوده است. از این شعر، هم می‌توان به بخشی از تجارب و محتویات ضمیر

آگاه و ناآگاه شاعر راه برد و هم می‌توان جهانبینی و اندیشه‌های وی را تا اندازه‌ای کشف کرد. اما شناخت این حد از تجارب و محتویات ضمیر و جهانبینی و اندیشه شاعر هرگز نمی‌تواند خواننده را به درک دقیق و قطعی مفاهیمی که در ذهن شاعر مثلاً باموسی و فرعون مقایسه شده است، راهنمایی کند. وجود ترکیباتی تشبیهی مانند «کلیم عشق»، «فرعون هستی» — چنانکه در بیتی از غزلی دیگر نقل کردیم — نیز نمی‌تواند مفهوم رمزهای موسی و فرعون را در بیت «فرعون بدان سختی...» روشن و قطعی کند. به همین سبب بود که گفتیم در آینه رمز، هر کس می‌تواند خود را ببیند و معنی رمز، برحسب شعور و استعداد و به اقتضای احوال افراد، شکوفا می‌گردد. اما اگر بخواهیم در آینه رمز نه تنها خود را بلکه شاعر یا گوینده کلام را ببینیم، باید شعور و بصیرتی همساز و هماهنگ با گوینده پیدا کنیم. برای کسب چنین بصیرتی، آنگاه که مولوی و شعر او مورد توجه است، گذشته از آشنایی عملی با تجارب صوفیانه و احوال و عوالم روحانی، که همه کس را در همه زمانی میسر نیست، ما جز شرح احوال و مناقب نامه‌ها و آثار مولوی، که آینه احوال و اندیشه‌های اوست، و نیز میراث فرهنگی و ادبی پیشینیان او چیزی در اختیار نداریم، و به فرض اشراف بر همه آنها، تجربه‌های شخصی مولوی، در ارتباط با افراد و جو اجتماعی و زیرویم زندگی او، قابل تکرار برای کسی نیست. بنابراین، در نهایت، توغل در اندیشه‌ها و احوال مولوی و استقراء در اشعار و نوشته‌های وی و استخراج معانی حمل شده بر رمزها از طریق تشبیه و مجاز و استعاره تنها می‌تواند شواهدی باشد که امکان حدسه‌های ما، و نه صحت و قطعیت حدسها را تأیید کند.

رمزآمیزی شعرهای مولوی همیشه در شیوه تقابلهای دوتایی و اسامی اشخاصی که تضاد میان آنها از پیش مشخص و قطعی است، مثل موسی و فرعون، جلوه نمی‌کند، و گاهی از محدوده اشخاص و تضاد صریح میان افراد یک زوج فراتر می‌رود و به حیوانات و اشیاء نیز می‌رسد؛ و این امر کار تأویل رمزها و حدس درباره مفاهیمی را که رمزها نمایند آنها هستند دشوارتر می‌کند. یکی از مایه‌های تلمیحی که در غزلیات شمس مکرر از آن استفاده شده است مربوط به داستان گذشتن موسی با قوم بنی اسرائیل از دریا و تعقیب آنان به وسیله فرعون و لشکریان اوست. در تفصیل این واقعه، که در قرآن کریم نیز بدان اشاره رفته است^{۲۱}، مفسران، پس از ذکر واقعه شکافتن دریا در اثر زدن عصا به وسیله موسی در آب، نوشته‌اند که هنگام گذشتن

موسی و قومش از دریا، قعر دریا چنان خشک شده بود که خاک از کف آن برمی آمد.^{۲۲} مولوی علاوه بر اشاره به حادثه برجسته و بزرگ گذشتن موسی با قومش از دریا، که سبب نجات بنی اسرائیل و غرق و هلاک لشکریان فرعون می گردد، بخصوص براین نکته ظاهراً جزئی و بی اهمیت یعنی گرد برآمدن از کف دریا بسیار توجه کرده است. به طوری که نه تنها با توجه به موسی و ذکر نام وی این موضوع را پیرها در شعر خود آورده است، بلکه در موارد متعددی نیز، بدون ذکر موسی و اشاره صریح به موضوع داستان، از ترکیب گرد از دریا برآوردن سود جسته است. مثلاً در مثالهای زیر، این ترکیب یا عبارت، که دارای معنی مجازی است، همراه با نام موسی و بنابراین با توجه به مایه اصلی داستان ذکر شده است:

ور برآری ز تک دریا گرد	چو کف موسی عمران چه شود
بیا کامروز چون موسی عمران	به مردی گرد از دریا بر آریم
هله موسی زمان گرد برآر از دریا	دل فرعون مجو جانب انکار مرو ^{۲۳}

در این ابیات، اگر چه عبارت گرد از دریا برآوردن در ارتباط با داستان موسی و در حد اخبار از این حادثه در سطح معنی حقیقی کلمات خود دارای معنی حقیقی است، اما، جدا از اخبار درباره داستان، عبارتی است که دارای معنی حقیقی نیست و تنها می تواند دارای معنی یا معنیهای مجازی باشد که براساس عبارت مجازی «گرد از چیزی برآوردن» و با توجه به حادثه داستان موسی ساخته شده است^{۲۴}. در این صورت، لازم نیست به معنی تک تک کلمات عبارت توجه شود بلکه کل عبارت را، به اعتبار عدم تحقق مدلول آن در معنی حقیقی، می توان مثلاً به معنی کار شگفت انگیز و خارق العاده گرفت، یا در مقایسه با عبارت مجازی گرد از چیزی برآوردن (به جای چیزی کلمات متعددی می توان گذاشت) عبارت را با توجه به کلمه دریا که جانشین چیزی شده است به معنی از میان بردن و نابود کردن و پایمال کردن دریا، یا به معنی پاک کردن و زدودن دریا تلقی کرد^{۲۵}. در معنی اول، باید موضوع کار شگفت انگیز و خارق العاده را در بیهیای فوق معلوم کرد؛ و در دو معنی اخیر، باید دریا را به منزله رمز تفسیر و تأویل کرد، تا مقصود مولوی را از بیهیای بالا دریافت. اما فهم موضوع کار شگفت انگیز و خارق العاده نیز در گرو تأویل و دریافت معنی مجازی دریا و یا هم دریا و هم گرد است. آنچه مسلم است این است که در بیهیای مذکور گرد و دریا در معنی حقیقی خود به کار نرفته است، چون مخاطب مولوی ممکن نیست که حضرت

موسی باشد و اخبار درباره داستان در اینجا وجهی ندارد. پس چون موسی در معنی حقیقی به کار نرفته است، گرد و دریا نیز دارای معنی حقیقی نیست.

ابتدا دریا را عبارت گرد از دریا بر آوردن (به معنی نابود کردن و از میان بردن دریا) در بیتهای مورد بحث در نظر می گیریم. با توجه به افکار و نظرگاههای مولوی و جهانبینی عرفانی او، می توان از پیش این نکته را مسلم فرض کرد که دریا باید جانشین مفهوم یا موضوعی باشد که در حوزه باورداشتهای عرفانی دارای بار معنایی منفی و لایق از میان بردن و نابود کردن است. دریا هم در مثنوی و هم در کلیات شمس مشبه به برای مفاهیم مختلف و متضادی شده است، از جمله برای وهم:

غرق گشته عقلهای چون جبال	در بحارِ وهم و گرداب خیال
کوهها را هست زین طوفان فصوح	کوامانی جز که در کشتی نوح
زین خیال رهزن راه یقین	گشت هفتاد و دو ملت اهل دین
مردایقان رست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی گوید هلال
وانکه نور عمرش نبود سند	موی ابروی کثری راهش زند
صد هزاران کشتی با هول و سهم	تخته تخته گشته در دریای وهم ^{۲۶}

چنانکه دیده می شود، در این ابیات وهم و خیال مترادف یکدیگرند. وهم مانع وصول به یقین می شود. لازمه رسیدن به یقین رستن از وهم است. مولوی در جای دیگر وهم را مترادف با ظن آورده و آن را آفت عقل جزئی شمرده است^{۲۷}. در مقابل عقل، که در ادراک امور صایب است، وهم در خطا و غلط می افتد^{۲۸}. عقل ضد شهوت است، و وهم طالب و گدای شهوت است و نقد ز عقلها را قلب می کند. وهم از آن فرعون، و عقل از آن موسی است^{۲۹}. در این دو مورد اخیر، عقل به معنی عقل جزوی نیست و به معنی عقل روحانی و عقل معاد است؛ و وهم، در مقابل آن، به معنی عقل جسمانی و عقل معاش است^{۳۰}. حاج ملا هادی سبزواری نیز در شرح مثنوی، وهم را به عقل جزئی مشوب به وهم و خیال تعبیر می کند^{۳۱}. بنابراین ملاحظات، مولوی کلمه وهم را دقیقاً در معنی اصطلاحی مشهور آن در فلسفه — یعنی یکی از پنج حس باطن که معنی نهفته اشیا محسوس را، که از طریق حواس ظاهر ادراک آن ممکن نیست^{۳۲} — به کار نمی برد؛ بلکه وهم را به مفهوم قوه ای در نظر می آورد که انسان را به سوی شهوات و علایق مادی و لذتهای جسمانی و دنیوی سوق می دهد، خطاها و افکار غلط و وسوسه انگیز را به صورت حقایق و اندیشه های صایب، و در عوض، معارف روحانی به

عقل دریافته را غیر حقیقی و مشکوک جلوه می‌دهد. این قوه بزرگترین مانع راه سالک در وصول به حقیقت و دست یافتن به یقین است. این قوه را هم می‌توان ناشی از نفس و هواهای نفسانی دانست، و هم می‌توان — در مقایسه با روح یا دل یا نفس ناطقه یا عقل، در یکی از معانی خود، در مقابل جزئی و عقل معاش — به معنی ضد و مقابل آنها، یعنی نفس، ونیز، با توجه به نفس، به معنی هواهای نفسانی تعبیر کرد. بدین ترتیب، وهم در عین آنکه بتنهایی بار همه مفاهیم نکوهیده و ناپسند، چون صفات و عادات زشت و هواهای نفسانی ولذایذ مادی و بهیمی، را به دوش می‌کشد، در مفهوم منشأ و علت العلل همه این مفاسد و شرور نیز به کار می‌رود. ضمن شرح تمثیل دزدی که ستاره‌های آتش را می‌کشت نیز دیدیم که بعضی از مفسران دزد را هم به نفس و هم به وهم تعبیر کرده و آن را هم آفت عقل نظری و هم آفت عقل عملی خوانده‌اند. در شرح مثنوی شریف، علاوه بر این، در یک جا وهم و هوای نفس همچون دو کلمه مترادف در تعبیر دزد آمده‌اند و حکم واحدی در باره هر دو کلمه صادر شده است: «دزدِ هوای نفس یا وهم است که چون از روشنایی معرفت بیم دارد جرقه‌ها را به سرانگشتِ وسوسه و تلقین فاسد می‌کشد و خاموش می‌سازد»^{۳۳} چنانکه می‌بینیم، در حد این ملاحظات می‌توان دریا را در شواهدی که نقل کردیم به وهم و نفس تعبیر کرد و عبارت مجازی گرد از دریا برآوردن را، براساس این تعبیر، به معنی کشتن و نابود کردن یا مقهور و ذلیل کردن نفس و یا ترک تعلقات و لذتهای مادی و بهیمی و یا از میان بردن و سرکوب کردن امیال شهوانی و هواهای نفسانی و امثال آن تصور کرد از نظر گاهی که بدین عبارت مجازی نگریستیم، دریا را فقط می‌توانستیم رمز و نماینده مفاهیمی با بار معنایی منفی تصور کنیم. اما از آنجا که مفاهیم و مضامین منفی و نامطبوع و نامالیم را در سطحها و زمینه‌های مختلف می‌توان در مقابل مضامین و مفاهیم مثبت تصور کرد، تعبیر ما از دریا نباید یگانه تعبیر حتمی و قطعی دریا تلقی شود. حتی در زمینه عرفانی، که براساس شناخت افکار و عقاید مولوی و جوّ عمومی غزل به تعبیر رمز دریا می‌پردازیم، به سبب تنوع مفاهیم و مضامین منفی، که مثلاً با وهم و نفس ارتباط دارد، تعیین معنی قطعی و دقیق رمز دریا دشوار و ناممکن می‌نماید. این استعداد تعبیر پذیریه‌های متنوع دریا در بعضی از غزلیات شمس ناشی از نقش رمزی و شیوه کاربرد آن به صورت استعاره بدون قرینه در زمینه کلام است. وقتی یک شیئی نقش رمزی پیدا می‌کند، تعیین معنی و مفهومی حتمی و قطعی برای آن ممکن نیست. زیرا

ویژگی رمز آن است که کلیه مفاهیم مناسب و ملایم را، که به نحوی با یکدیگر پیوند و بستگی دارند، در خود جمع می‌کند؛ به عبارت دیگر، اجزای پراکنده را در یک کل وحدت می‌بخشد، بی‌آنکه این وحدت بخشی به منزله درهم کردن و آمیختن آن اجزا و از میان بردن آنها باشد. هر چند بافت و ساخت عمومی یک غزل دایره مفاهیم متنوع رمز را تنگ می‌کند، گاهی به سبب حفظ حالت استغراق و بیخوشی شاعر هنگام سرودن و ارتباط تصویرها با مضامین ناآگاه ذهن، که ممکن است در طی یک رؤیا یا واقعه صوفیانه بی‌اختیار شکفته گردد، و نیز اغلب در اثر عدم ربط معنوی ابیات یک غزل به صورت ظاهر، دایره مفاهیم تا آن حد که بتوان معنی حتمی و قطعی برای رمز تعیین کرد محدود نمی‌گردد. دریا در زمینه داستان موسی، در واقع، نماینده هر حجاب و مانع و فاصله‌ای است که میان عاشق و معشوق یا میان غریب و یار و دیار قرار دارد. در چشم انداز عقاید عرفانی، این حجابها موانع و فاصله‌ها مصداقهای متنوع و متعددی دارد. وقتی سالک راه حق یار و دیار اصلی خویش را در آن سوی این جهان در آن سوی زندگی در این جهان می‌جوید، نه تنها وهم و نفس و وسوسه‌های نفسانی و علایق دنیوی، بل کل عالم صغیر و عالم کبیر و ملازمات و ملایماتش حجاب و فاصله میان روح و عالم غیب و جوار حق است. بنابراین، مرموز و ممتول رمز و مثال دریا در ارتباط با حادثه داستان موسی، عالم کثرت را به طور کلی و جمله حجابها و موانع و فاصله‌های ناشی از شرایط زیست در عالم کثرت را شامل می‌گردد. عارف برای وصول به حق باید از سر همه چیز برخیزد. شرط پرواز جان به سوی جانان‌رهایی از زندان جسم و زندان جهان مادی و محسوس و گسستن تمام تارهای عنکبوتی تعلقات و سلسله‌ها و اغلالی است که پرو و بال روح را بسته است و توان پرواز او را مقید کرده است. مولوی را عشق شمس‌الدین از قعر این دریا بیرون کشیده است.^{۳۴} در حد توضیحی که در معنی رمز دریا گفتیم، انگیزه و خاستگاه تصویرها و معنیهای پیتهای سابق الذکر را باید داستان از آب گذشتن موسی و تأویلی پنداشت که از قبل در ذهن مولوی از این حادثه وجود داشته است. این تأویل قبلی از داستان موسی را، با توجه به آنچه گفتیم، می‌توان چنین فرض کرد که گذشتن موسی از دریا و هلاک شدن فرعون و لشکریانش از نظر مولوی بیان رمزی جهاد عقل یا روح با نفس یا وهم است. موسی مظهر سالک یا روح یا نفس ناطقه است که در سیر به سوی کمال و وصول به حق، هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی را مقهور می‌کند و آنها را از وجود خویش می‌زداید و موفق می‌شود با

ترک تعلقات و علایق مادی و بهیمی، خود را به جوار حق و عالم روحانی و حقیقی برساند. حرکت او از مصر و گذشتن از دریا و رسیدن به سرزمین موعود، حرکت از دنیای مجاز و قطع مراحل و موانع آن و پیوستن به عالم حقیقت و وطن اصلی خویش یعنی عالم جان و روح است. در این سیر و سلوک عرفانی و جهاد روح با نفس، روح پیروز می‌گردد و نفس با جمله لشکریانش غرق می‌شود و از میان می‌رود. بدین ترتیب روح با پیوستن به اصل خویش از خطرات نفس و وهم می‌رهد و به یقین می‌رسد.

چنانکه دیده می‌شود، در این تأویل تنها دریا را رمز تلقی کردیم و به تفسیر آن پرداختیم و کلمه گگرد را جزئی از ترکیب عبارت گرد از چیزی بر آوردن شمردیم و معنی مجازی حاصل از ساخت کلی عبارت را معتبر دانستیم. اگر بخواهیم ارزش معنایی و مجازی این عبارت حفظ شود، نمی‌توانیم کلمه دیگری را در ساخت ویژه آن جانشین گرد کنیم، در حالی که به جای چیزی می‌توان کلمات متعددی را در عبارت قرارداد و معنی مجازی حاصل از کل عبارت را در پیوند با کلمه جانشین چیزی و با تکیه بر معنی آن تعبیر کرد. به همین سبب وقتی عبارت گرد از دریا بر آوردن را با توجه به مضمون اصلی و کلی از دریا گذشتن موسی مورد توجه قرار می‌دهیم، گگرد را همچون جزئی از ساخت عبارت دانسته از مدلول حقیقی آن در این زمینه خاص — که ارزش تعیین کننده‌ای در فهم موضوع و عبارت ندارد — چشم می‌پوشیم. اما وقتی به جزئیات حادثه از دریا گذشتن موسی دقت می‌کنیم و برای گرد نیز به منزله عبصری مستقل در این حادثه نقشی قائل می‌شویم یا عبارت گرد از دریا بر آوردن را به معنی پاک کردن و زدودن و مصفا کردن دریا در نظر می‌آوریم که به‌طور منطقی سؤال پاک کردن از چه چیز؟ را به ذهن می‌آورد، دیگر نمی‌توانیم در عبارت مورد بحث از گگرد به عنوان جزئی از عبارت که ارزش معنایی مستقلی ندارد، صرف نظر کنیم. زیرا گرد در این حال، مانند دریا در داستان، عاملی است مستقل و نقشی مستقل دارد و در سطح معنی ظاهری داستان دارای مدلول عینی و بنابراین معنی حقیقی است و در سطح باطنی داستان می‌تواند همچون دریا تأویل پذیر باشد.

از این نظر گاه، تصویر گرد از دریا بر آوردن دارای دو رمز گرد و دریا می‌شود که در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و این تقابل سبب تأثیر و تأثر آن دو از یکدیگر می‌گردد. این تأثیر و تأثر متقابل و ناگزیر سبب می‌شود که هریک از دو رمز قوتها و ظرفیتهای تعبیر پذیری دیگری را محدود کند؛ یعنی دایره مفاهیم مجازی ممکن هر

یک از دو کلمه تنگتر، و نیروی گردش‌پذیری آنها از سطحی به سطح دیگر ضعیفتر شود؛ زیرا سوابق فرهنگی و بارمعنایی — تاریخی هر کلمه مانع ورود کلمه دیگر به قلمرو خاص خود می‌گردد. وقتی کلمه دریا بتنهایی در محل و مقام رمز قرار می‌گیرد، می‌تواند معانی مجازی وهم و نفس و دنیای کثرت و همه مفاهیم مناسب و ملایم آنها را که از نظرگاه متصوفه پست و بی‌ارزش است — حتی علی‌رغم ظرفیتهای معنایی مطلوب و بالقوه دریا که از خصلتهای غالب ماهیت آن ناشی می‌شود — بپذیرد؛ اما وقتی همین کلمه دریا با گرد ارتباط می‌یابد و هر دو در زمینه تصویری واحد در مقام رمز قرار می‌گیرند، خصلتهای غالب ماهیت گرد و سوابق فرهنگی و معنایی آن مانع از نسبت دادن معانی مجازی پست و بی‌ارزش، در حوزه باورداشتهای صوفیانه به دریا می‌شود و قلمرو مجاز‌پذیریهای آن را محدود می‌کند. زیرا گرد (یا خاک)، که جسم انسان از آن آفریده شده و ابلیس به همین سبب از سجده کردن به آدم ابا کرده است، و آخرین عنصر بسیط و آخرین و فزونی‌ترین موجود در قوس نزول آفرینش است، و مظهر ظلمت و سیاهی است و ذلیل افتاده در زیر پای انسانها و جانوران و... نسبت به دریا (یا آب)، در تفکر دینی و فلسفی و عرفانی ما، برای پذیرش مفاهیم بی‌ارزش و نامطلوب سزاوارتر است^{۳۵}. بنابراین با قبول گرد به عنوان رمز در تصویر گرد از دریا برآوردن، دیگر نمی‌توان این تصویر را با توجه به ترکیب مجازی گرد از چیزی برآوردن تفسیر و تأویل کرد. گذشته از آن، به دلایلی که برشمردیم، با توجه به تقابل میان رمزهای دریا و گرد نمی‌توانیم دریا را در حوزه معانی مجازی با بارمعنایی نامطلوب — چنانکه قبلاً تأویل کردیم — تأویل کنیم. در چشم انداز این تقابل، دریا را باید رمز مضامین مطلوب و با ارزش عرفانی، و گرد را رمز مضامین نامطلوب و بی‌ارزش تلقی کنیم. پیداست که این تقابل، مفاهیم قابل حمل بر دریا و گرد را تنها دو قطبی می‌سازد و مشخص و قطعی نمی‌کند، و هریک از دو قطب دریا و گرد می‌تواند مجموعه‌ای از اجزا و عناصر همساز و هممایه را پیرامون خود گرد بیاورد، به طوری که برای هر عنصری از مجموعه مضامین دریا بتوان عنوان عنصری متقابل با آن از مجموعه مضامین گرد به دست داد. مثلاً می‌توان دریا را رمز جان و گرد را رمز جسم، دریا را رمز دل و گرد را رمز هواهای نفسانی و تعلقات حیوانی و صفات و اخلاق ذمیمه ناشی از آنها، دریا را رمز آن جهان و گرد رمز این جهان، دریا را رمز دین و گرد را رمز کفر، و مانند آن گرفت.

تعدد رمزها در یک تصویر با نیروی گردش رمز از سطحی به سطح دیگر نسبت معکوس دارد. یعنی هر چه تعداد رمزها بیشتر باشد تنوع مفاهیم رمز در سطح مختلف محدودتر می‌گردد؛ زیرا برقراری پیوند و مناسبت میان دو شیء یا دو عنصر که در مقام رمز ایستاده‌اند و پیدا کردن همان مناسبت و پیوند در میان مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینه‌ای دیگر ساده‌تر از پیدا کردن و برقراری پیوند و مناسبت میان چند عنصر و مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینه دیگر است. اگر از سویی، معنی حقیقی یا ظاهر یک تصویر یا متن را $\hat{A}$ بنامیم و عناصر سازنده تصویر را $\hat{c}, \hat{b}, \hat{a}$... فرض کنیم؛ و از سوی دیگر، باطن تصویر یا معنی مجازی یا معنی حاصل از تأویل متن یا تصویر $\hat{A}$ را A بخوانیم و مفاهیم معادل عناصر $\hat{c}, \hat{b}, \hat{a}$... را در معنی حاصل از تأویل A به ترتیب $\hat{c}:\hat{b}:\hat{a}$... برقرار است میان مفاهیم $\hat{c}, \hat{b}, \hat{a}$... نیز برقرار باشد. پیداست که نسبتهایی که می‌توان میان دو عنصر یا دو شیئی مثلاً و از نظرگاههای مختلف پیدا کرد و عین آن تسبها را در سطوح دیگر از طریق مقایسه کشف کرد ساده‌تر و تنوع‌پذیرتر است از نسبتهایی که می‌توان میان چند عنصر مثلاً ... و معادلهای آنها در سطوح و زمینه‌های دیگر یافت. مطالب فوق را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

ظاهر متن یا تصویر: A عناصر اصلی و معنی ساز: A

باطن متن یا تصویر: A عناصر اصلی و معنی ساز: A

شرط آنکه $\hat{A}$ باطن یا تأویل $\hat{A}$ باشد آن است که میان عناصر اصلی و معنی ساز آن دو تناسبهای زیر برقرار باشد:

با توجه به مطالب بالا، فرق میان رمز و تمثیل را بار دیگر می‌توان بیان کرد. در تمثیل، گوینده تصویر و معنی $\hat{A}$ را از پیش در ذهن دارد و عناصر $\hat{c}$ و $\hat{b}$ و ...، که متعلق به متن یا تصویر $\hat{A}$ و مقوم معنی آن است، در ذهن او شناخته و معلوم است؛ اما چون به سبب ملاحظات نمی‌خواهد عین تصویر $\hat{A}$ را بیان کند، آن را در کسوت تصویر $\hat{A}$ و به وسیله عناصر $\hat{c}$ و $\hat{b}$ و ... به نمایش درمی‌آورد. بنابراین، تصویر $\hat{A}$ تمثیل مطلب یا تصویر A است؛ و این تمثیل تنها یک تأویل و یک معنی مکتوم یا یک باطن دارد که همان تصویر یا مطلب A است که مقصود و اندیشه اصلی و قبلی و ذهنی نویسنده است. اما در رمز، تصویر A ، یا معنی و باطن تصویر یا متن $\hat{A}$ ، از پیش معلوم نیست و در ذهن گوینده، اندیشیده و مشخص نشده است. به عبارت دیگر، در رمز، برخلاف تمثیل، معنی یا باطن بر ظاهر متن مکتوب تقدم ذهنی ندارد. به همین سبب،

اثر رمزی با ناآگاه و احوال روحی ویژه‌ای در ارتباط است که امکان ظهور چنین پدیده‌ای را ممکن گرداند. تصویرهایی که در رؤیاها، واقعه‌های صوفیانه، یا تجارب روحی شکفته و ادراک می‌شود، و نیز تصویرهایی که حاصل و لحظه‌های هیجان عاطفی شدید است — خواه به نظم و خواه به نثر بیان شود — به علت پیوند با ناآگاه و همان احوال روحی ویژه است که رمزی محسوب می‌گردد. تصویرهای حاصل از این احوال روحانی، صورت ظاهرشان بر باطن یا بواطن احتمالی آنها مقدم است. این همان معرفتی است که به قول صوفیه از دل به سوی زبان می‌آید، و به جای آن که از بیرون و با واسطه حواس به درون دل آید و ادراک گردد از درون به سوی بیرون می‌تراود و از دل می‌جوشد و به سوی حواس می‌آید و احساس و ادراک می‌گردد.^{۳۶}

خصلت تصویرهایی از این دست، به همین سبب، منطق آنها را به منطق اسطوره و موسیقی نزدیک می‌کند، یعنی کیفیت پیام را نه متکلم بلکه مخاطب تعیین می‌کند: «وقتی کسی اسطوره یا آهنگی را می‌شنود آنچه در می‌یابد از بسیاری جهات ساخته خصوصیات شخصی اوست؛ یعنی این گیرنده است که چگونگی پیام را معین می‌کند. از این دیدگاه، اسطوره و موسیقی عکس زبان ملفوظ اند؛ زیرا در زبان ملفوظ، فرستنده چگونگی پیام را معین می‌کند.»^{۳۷}

امکان پذیرش حمل حقیقی یا مجازی جمله یا قضیه، به عنوان واحد زبان و فکر، وقتی که ترکیب اجزاء یا عناصر آن براساس قواعد دستوری زبان شکل گرفته باشد، بستگی به شرایط استعمال و تطابق جمله یا قضیه یا امور واقع یا وضع امور دارد. جمله «باد از دریا موج برآورد» (۱) به علت تناسب میان عناصر «باد»، «دریا»، «موج»، و رابطه‌ای منطقی که میان این عناصر برقرار شده است، تصویری از امور واقع یا وضع امور است. اگر غرض متکلم از ایراد این جمله اخبار درباره واقعیت باشد، این جمله از نظر منطقی قضیه‌ای صادق است که متکلم معنی حقیقی آن را اراده کرده و عناصر اصلی سازنده آن را در معنی حقیقی خود به کار برده است. در این حال متکلم است که چگونگی پیام را تعیین می‌کند، و معمولاً سخن در این حال همراه با قرآینی است (لفظی یا مقالی، معنوی یا حالی) که مخاطب با توجه به آن قرآین یا شرایط، همان پیام متکلم را می‌فهمد. اما همین جمله، با آنکه تصویر امور واقع است، در صورتی که شرایط موجود برای تلقی آن به عنوان اخبار درباره امور واقع در حال متکلم و در زمینه کلام نباشد، می‌تواند دارای معنیهای مجازی متعدد گردد. به طوری که اگر

متکلم خود باقرینه‌های صارفه‌ای معنای مجازی منظور نظر خود را روشن نکرده باشد، تعیین پیام برعهده مخاطب می‌ماند.

اگر قضیه یا جمله «باد از دریا موج برآورد» را به دو بخش اصلی موضوع و محمول یا نهاد و گزاره تقسیم کنیم، با توجه به موضوع بحث، عناصر اصلی سازنده این جمله یا قضیه «باد» (در نهاد / موضوع) و «دریا» و «موج» (در محمول) هستند. این قضیه یا جمله را، با تغییراتی در عناصر سازنده آن (نهاد و گزاره / موضوع و محمول)، می‌توان به صورتهای زیر نوشت:

۱) باد از دریا موج برآورد.

۲) باد از دریا غبار برآورد.

۳) او از دریا موج برآورد.

۴) او از دریا غبار برآورد.

۵) موسی از دریا موج برآورد.

۶) موسی از دریا غبار برآورد.

در جمله‌های فوق می‌توان به جای «موج»، که در بعضی از قضایای فوق تغییر کرده و غبار جانشین آن شده است، «دریا» را تغییر داد و کلمه‌ای دیگر را جانشین آن کرد که با «موج» نسبتی نداشته باشد. جمله اول چنانکه گفتیم تصویر واقعیت است و رابطه اجزای آن به گونه‌ای است که وضع امور را چنانکه هست یا می‌تواند باشد، نشان می‌دهد. این جمله در درجه اول دارای معنی حقیقی است، مگر آنکه شرایط و قرائن نشان دهد که گوینده قصد اخبار واقعیت نداشته است و اندیشه خود را بر واقعیت فرا افکنده است. در قضایا یا جملات بعدی، با تصرف در این تصویر واقعیت از راه تغییر موضوع یا محمول، قدر صدق قضایا یا معنی حقیقی جمله از بین رفته است. در شماره‌های ۲ و ۳ و ۴، تنها اراده معنی مجازی ممکن است و به علت عدم تطابق تصویر با واقعیت، قضایا مهمله است و اراده معنی حقیقی از عناصر و در نتیجه اراده معنی حقیقی از قضیه امکان ندارد. در شماره ۵ و ۶ اراده معنی حقیقی و یا صادق شمردن قضیه فقط در مقایسه با اسطوره — در اینجا داستان موسی — امکان پذیر است. ظهور داستان پیامبران در کلیات شمس براساس جمله‌های ۳ و ۴، یعنی از طریق تغییر موضوع قضیه یا نهاد جمله، صورت می‌گیرد و امکان اراده معنی حقیقی را از میان می‌برد. معانی مجازی محتمل را یا خود مولوی از طریق همراه کردن مفاهیم عرفانی با

عناصر سازنده قضیه یا جمله به طور کامل یا ناقص روشن می‌کند؛ یا اینکه به اقتضای حال و هوای او، مکتوم و به عهده خواننده می‌ماند. مثلاً می‌توان جمله ۶ را به صورتهای زیر تصور کرد:

۱) موسی عشق از دریای غبارِ وسوسه‌ها را پاک کرد.

۲) موسی عشق از دریای دل غبار بر آورد.

۳) موسی عشق از دریا غبار بر آورد.

۴) موسی زمان از دریا غبار بر آورد.

چنانکه دیده می‌شود، هر چه از جمله ۱ به جمله ۴ نزدیکتر می‌شویم معنی محوتر و محمل معنی داستان روشنتر می‌شود. آینه از تصویر مولوی پاک می‌شود تا ما تصویر خود را بهتر در آن ببینیم. در جمله ۴ تنها، هنوز نشانه‌ای از معنی در کلمه «زمان»، که مضاف الیه موسی است، باقی مانده است. از این به بعد می‌توان جملات را به صورت زیر ادامه داد:

۱) موسی عشق از دریای دل غبارِ وسوسه‌ها را پاک کرد.

۲) موسی عشق از دریای دل غبار بر آورد.

۳) موسی عشق از دریا غبار بر آورد.

۴) موسی زمان از دریا غبار بر آورد.

چنانکه دیده می‌شود، هر چه از جمله ۱ به جمله ۴ نزدیکتر می‌شویم معنی محوتر و محمل معنی داستان روشنتر می‌شود. آینه از تصویر مولوی پاک می‌شود تا ما تصویر خود را بهتر در آن ببینیم. در جمله ۴ تنها، هنوز نشانه‌ای از معنی در کلمه «زمان»، که مضاف الیه موسی است، باقی مانده است. از این به بعد می‌توان جملات را به صورت زیر ادامه داد:

۵) موسی از دریا غبار بر آورد.

۶) او از دریا غبار بر آورد.

۷) تو از دریا غبار بر آوردی.

۸) من از دریا غبار بر آوردم.

جمله ۵ مرز میان هستی و نیستی، روح و جسم و زمین و آسمان است. هر چه از جمله ۵ به پس (۴، ۳، ...) رویم، نشان هستی و هشیاری است و هر چه از جمله ۵ به پیش (۶، ۷، ...) رویم، نشان محو هستی و هشیاری است. جمله ۸ نشان تحقق

انسان کامل، محو هستی و آگاهی و استغراق و وحدت است. در اینجا است، که چنانکه خواهیم گفت، تولد دیگر و استحالة شخصیت اتفاق می‌افتد و اتحاد با حق تحقق می‌یابد. در اینجا مولوی خود موسی شده است و واقعه موسی می‌تواند، در شکل و شیوه خاص، برای او تکرار گردد. زبان در اینجا دیگر دستگاهی از نشانه‌های قراردادی با مدلولهای معین و معهود نیست که بتوان آن را وسیله انتقال فکر و تفهیم و تفاهم تلقی کرد، بلکه دستگاهی از رمزها و مثالهاست که به جای آنکه حاصل و انگیزه اندیشه باشد خود انگیزه اندیشه و کشف و استخراج اندیشه از اذهان کسانی می‌گردد که در آن تأمل کنند.

در بحث از عبارت «گرد از دریا بر آوردن» اشاره کردیم که مولوی این تصویر را — که از ماجرای از آب گذشتن موسی و قومش مایه گرفته است — گاهی نیز بدون اشاره مستقیمی به نام موسی و این مایه تلمحی، در شعر خود آورده است. از جمله یکی از غزلهای مولوی با ابیات زیر آغاز می‌شود:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار
بعد از آن جاروب را زاتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی بر آرد^{۳۸}

شیخ صفی الدین اردبیلی در شرح این دو بیت نوشته است که منظور از دریا، طریقت، و از جاروب، کلمه لا اله الا الله است؛ و سپس ادامه می‌دهد: «چون این ذکر منتهی گردد که کلمه نفی و اثبات است، و از دوام این ذکر سلطانِ اثبات بر نفی مستولی گردد و آتش اثبات محض شویبِ نفی تمام سوخته گرداند و معنی از آتش تو جاروبی بر آرد — یعنی بعد از این ذکر، نیز دیگری هست که حدت و حرارت آن بیشتر باشد، که در آن محض اثبات باشد — بر کار کن؛ و ذکر اول خاشاکِ نفی به جاروب رو بد و پاک گرداند، و آن دگر سوزاند.»^{۳۹} در این شرح، ظاهراً به مفهوم مجازی «غبار» اشاره صریحی نشده است. شاید بتوان «شویبِ نفی» و «خاشاکِ نفی» را، که در عبارت شیخ صفی الدین آمده است، اشاره‌ای غیر مستقیم به «غبار» دانست. شاه نعمت‌الله ولی «نگار» را پیر کامل و ولی خدا و وارث انبیا، «جاروب» را لاءِ نافی، «دریا» را خلوتسرای باطن، و «غبار» را تعلقاتِ ظلمات حیوانیه و غبارِ کدورتِ نفسانیه تعبیر کرده است؛ و بار دیگر، در ترکیب «جاروب لاءِ نافیة عقل»، «عقل» را «جاروب لاءِ نافیة» دانسته است. و این مطالب را در ابیات زیر توضیح داده است:

عقل جاروب و نگار آن مرد کار	باطنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را	باز جاروبی ز عشق آید به کار
عقل لای نافیه می‌دان همی	عشق اثبات حقست ای یار غار
آتش در «لا» چو افتاد و بسوخت	باز از «إلا» تو جاروبی برآر ^{۴۰}

هر چند تعبیرهایی از این دست، با توجه به عقاید مولوی و اندیشه‌ها و تجربه‌های وی در عرفان نظری و عملی، بی‌مناسبت نمی‌نماید، نه به استناد قول شیخ صفی‌الدین و شاه نعمت‌الله و نه با استفاده از روش استقرا در محدوده پیدا کردن مفاهیمی که، مثلاً از طریق تشبیه، مولوی و احیاناً دیگر گویندگان به «جاروب» و «دریا» نسبت داده‌اند نمی‌توان، با اطمینان، معنی قطعی و حتمی «جاروب» و «دریا» را یک بار برای همیشه روشن کرد و آن را به مولوی نسبت داد^{۴۱}. مایه اصلی این تصویر، که در بیت «داد جاروبی...» ظاهر شده است، همان خبر اساطیری «موسی از دریا غبار بر آورد» است و تبلور بیانی آن در این شکل و شیوه خاص ناشی از احوال روحی شاعر در لحظه سرودن — همان احوال روحی که گفتیم جمله خبری اصلی را به صورت جمله ۸ به بیان می‌آورد. تبلور این تصویر در شکل ویژه‌ای که در بیت مورد بحث آمده است با کل ذهنیت مولوی پیوند دارد، و در لحظه‌های تجربه‌های روحی و عاطفی خاص است که کل این ذهنیت، از طریق پیوند میان آگاه و ناآگاه ضمیر، حضور و تحقق پیدا می‌کند. به همین سبب، این تصویر را نباید تمثیلی ساخته و پرداخته از روی شعور و آگاهی محض برای بیان اندیشه‌ای از پیش معلوم و محدود و معین شمرد. زیرا در صورت چنین فرضی، به این سؤال که چرا باید برای بیان و انتقال اندیشه‌ای روشن و از پیش معلوم متوسل به چنین بیان و تصویر مبهم و دور از ذهن و خلاف عادت و غیرطبیعی شد، نمی‌توان پاسخ قانع کننده‌ای داد. بخصوص که در آثار مولوی نشانه‌ای از تمایل وی به احاجی پردازی، و پروا در بیان اندیشه به علت ملاحظات سیاسی و اجتماعی، و قصد در مبهم گویی مثلاً به علت برانگیختن اندیشه و قدرت تخیل مخاطب نمی‌بینیم. اگر براساس اعتقادات دینی و قبول لایتناهی خداوند و مقام پیامبری موسی، حادثه عصا بر آب زدن و گرد از دریا بر آوردن را می‌توان در معنی حقیقی کلمات و به منزله حادثه‌ای وقوع یافته در جهان خارج پذیرفت، تصور حادثه‌ای که در بیت مولوی تصویر شده است در معنی حقیقی کلمات، یعنی قبول وقوع آن در عالم کنیر، عقلاً محال است. اما این محال در خواب و واقعه‌های

صوفیانه، به صورت حادثه‌ای محسوس اما غیر عینی، ممکن الوقوع و قابل تجربه است و در این چشم انداز، در معنی حقیقی کلمات نیز دارای اعتبار معنایی است؛ زیرا در خواب و واقعه نیز صوری حادثه‌ای را تصویر می‌کنند که رؤیا بین یا صاحب واقعه آنها را به همان گونه که اشیاء و حوادث خارجی را ادراک می‌کند؛ با این فرق که در اینجا نه صور از ماده مادی ساخته شده‌اند و نه مکان وقوع آنها عالم خارج و قابل ادراک با حواس ظاهر است و نه عضو ادراک آن همان عضو ادراک عالم خارج در شرایط آگاهی و طبیعی است. فرض عالم مثال، که بدان اشاره‌ای خواهیم کرد، با توجه به پدیده‌هایی روحانی از این نوع مطرح شده است.

به هر حال، شعر مورد بحث به سبب شرایط روحی خاص مقدم بر تولدش، تبلور تصویری حادثه‌ای است که اندیشه و تخیل آگاهانه در پدید آوردنش دخالت چندانی نداشته است، هر چند که بیان موزون آن ممکن است در عین آگاهی صورت گرفته باشد. همچنانکه رؤیا بین نیز ممکن است در بیداری، رؤیای خود را بدون دخالت در مضمون آن به صورتهای گوناگون بیان کند. بیان اصل مضمون یک تجربه روحانی، ناشی از احساس مفاهیم متنوع و مبهمی است که در زیر بی‌معنایی ظاهری آن نهفته است. انگیزه بیان، در اینجا، ثبت و ضبط تماشاگهی از چشم اندازهای ناپیدای روح است در لحظه‌ای که «من» به دیدار شهودی آن نایل شده است؛ نه ارتباط با مخاطب و انتقال اندیشه‌ای مشخص به وی. شخص در متن چنین واقعه‌ای خود را در فراسوی خویش می‌بیند، ذهنیت و شخصیت جامع خود را در آن سوی دیوار بیداری و آگاهی و شرایط عادی زیست در می‌یابد. بنابراین، مخاطب این شعر در مرتبه اول خود شاعر است. وی آینه‌ای ساخته است تا خود را در آن بنگرد. دیگران نیز می‌توانند در این آینه بنگرند و خود را ببینند؛ و اگر بخواهند شاعر را ببینند باید مثل او بشوند یعنی «من» خود را چون من او بکنند. اگر مولوی از واقعه روحانی خود تعبیر و تأویل واحدی داشت و بر اساس آن معنی مشخصی از این واقعه در می‌یافت و هدفش انتقال این معنی معلوم و مشخص به خواننده بود، یا اگر اصولاً واقعه‌ای در کار نبود و معنی مشخصی با تصویر بیان می‌شد که قصد انتقال آن به دیگران مطرح بود، مولوی به آسانی، مثل بسیاری موارد دیگر، نشانه‌ها را با معنی همراه می‌کرد و مثلاً «دریا»، «جاروب»، «غبار» را با مشبه‌ها یا قرآینی دیگر مقرون می‌ساخت تا مخاطب از فهم درست مقصود دور نیفتد. ترکیباتی از قبیل «جاروب لا»، «جاروب

عقل»، «جاروب تفرید»، «جاروب تجرید»، «جاروب عشق»، «دریای هستی»، «دریای عدم»، «دریای طریقت»، «دریای دل»، «غبار کثرت»، «غبار و سوسه ها و هوای نفس»، «غبار جسم»، «غبار گفتگوی ظاهر» و امثال آنها می‌توانست، همچون موارد دیگر مخاطب را در فهم معنی مراد از شک و حیرت برهاند و مفهوم پیام را به همان گونه که گوینده تعیین کرده است دریابد. در این صورت، دیگر شعر نه رمزی بود و نه تأویل پذیر و نه آینه وار. اما مولوی از همراه کردن معنی با گزارش واقعه خود پرهیز کرده است تا هم خود به اقتضای وقتها و احوال گونه گون بتواند تعبیرها و تأویلهای مختلف از آن بکند و هم دیگران. این شعر، حتی اگر گزارش یک رؤیا باشد، صورت و ماده خود را مدیون خصوصیات فردی است که آن را تجربه کرده است و زاینده ذهنی است که از تربیت ویژه‌ای برخوردارست^{۴۲} و بنابراین، مهور به مهر فردیت مولوی است. اما از آنجا که هر یک از صور متجلی در رؤیا یا واقعه یا صور از ناآگاه به عرصه آگاهی آمده، به اقتضای ذهنیت جامع فرد، با مضامین متنوع و متعددی ارتباط پیدا می‌کند، هر تعبیر و تأویل قطعی از آن به منزله تمثیل تلقی کردن آن و محدود کردن بار معنوی شعر می‌گردد. این شعر در صورت رمزی و مبهم خود، هم خفایای روح مولوی را آشکار می‌کند و هم خفایای روح هر خواننده‌ای را که به تأویل آن همت گمارد. تأمل در متن این شعر ذهن متأمل را به فعالیت و می‌دارد و این فعالیت کارمایه روانی وی را برای کشف و استخراج مضامینی که در اعماق روح وی به فراموشی سپرده شده است به حرکت و کوشش می‌کشانند و در نهایت مؤول با کشف باطن متن باطن خود را کشف می‌کند و ظاهر می‌سازد. بنابراین تأویل متن به منزله تأویل و تفسیر روح است. به همین سبب بود که اشاره کردیم اگر خواننده بخواهد در آینه متن نه خود را بلکه گوینده را ببیند، ناچار باید تربیت ذهنی مشابهی با گوینده پیدا کند. در این صورت، تعبیر و تأویل او از متن می‌تواند یکی از تعبیر و تأویلهای ممکن باشد که گوینده نیز خود از متن داشته است.

برای تحقق این مقصود خواننده راهی جز تقرب هر چه بیشتر به ذهنیت شاعر ندارد، و این تقرب نیز جز از طریق شناخت هر چه بیشتر احوال و افکار و اندوخته‌های ذهنی وی، که از راه تحصیل و مطالعه و تجارب عملی به دست آمده است، میسر نیست. غور و تأمل در آثار مولوی، هم از نظر صورت هم از نظر محتوی و توجه به آثار موجود گذشتگان در عصر مولوی، که شاعر به مطالعه آنها پرداخته و رغبت داشته است،

می‌تواند بخشی از وسیلهٔ تقرب به ذهنیت وی را فراهم آورد. به همین سبب است که گفتیم در تأویل و تفسیر بیت مولوی و قرار گرفتن در حال و هوای تصویر مطرح شده در شعر او نمی‌توان از حادثهٔ از آب گذشتن موسی به منزلهٔ یکی از بُنمایه‌های پدید آمدن این تصویر چشم پوشید. خداوند عصایی در اختیار موسی قرار می‌دهد تا با زدن آن به دریا، دریا را بشکافد و زمین خشک پدیدار گردد و موسی و قومش از دریا بگذرند و از دست فرعون و فرعونیان نجات یافته به سرزمین موعود برسند. در بیت مولوی نیز نگار (حق، انسان کامل که مظهر حق است، پیر یا شمس تبریزی) جاروبی در اختیار مرید، عاشق، سالک طریقت (مولوی) می‌گذارد تا او چون موسی از دریا گرد برآورد. چنانکه دیده می‌شود، عناصر اصلی واقعهٔ مولوی با عناصر اصلی داستان موسی متناظر است. نگار جانشین حق است، جاروب جانشین عصا، و مولوی جانشین موسی. گرد نیز در هر دو حادثه مشترک است. کاری که خدا از موسی می‌خواهد با عصا انجام دهد، نگار از سالک واصل می‌خواهد با جاروب به انجام برساند. آنچه مهم است شکل عینی وسیله‌ای که حق در اختیار پیامبر، یا نگار در اختیار عارف می‌گذارد نیست؛ مهم قدرت و مشیت حق است که پشتوانه و در وجود آورندهٔ ارزش معجزآمیز وسیله است^{۴۳}. قرآن کریم نیز معجزهٔ حضرت محمد(ص) است و به منزلهٔ عصای موسی برای او^{۴۴}.

خداوند است که فاعل حقیقی است؛ اوست که قادر است در اشیا تصرف کند و در حقیقت، آن که بر دریا عصا می‌زند و از دل دریا غبار بر می‌آورد هم اوست^{۴۵}. مولوی پیامبران و اولیا را از نور و حقیقتی واحد می‌شمارد. هریک از آنان تکرار و تجدد نور و حقیقتی یگانه در کسوت و هیئت دیگر است. در زمان مولوی، این نور و حقیقت واحد در وجود شمس متجلی گردیده است و با ناپدید شدن شمس، مولوی او را در وجود خود کشف می‌کند؛ و بنابراین، خود مظهر و مثال همهٔ پیامبران و از جمله موسی می‌شود^{۴۶}. احساس این توسعهٔ شخصیت و تحقق کمال معنوی است که بنوبهٔ خود در طرح صور واقعه اثر می‌گذارد، و روح با تعطیل حواس ظاهر، به چشم جان، در ماورای حجابها و پیرایه‌های ظاهر، به تماشای خود می‌پردازد؛ موسی را می‌بیند که حق جاروب معجزه‌آمیزی در اختیار او می‌گذارد تا از دریای روح و جان خود^{۴۷} غبارهای ناشی از اسارت در زندان عالم تن و عالم کثرت را پاک کند و جاودانه به عالم جان و سرزمین موعود بپیوندد. آدم ابوالبشر را می‌بیند که ارواح تمام آدمیانی که باید هستی

پیدا کنند در وجود او مندرج است. چراغی می بیند که صدها هزار فتیله دارد و کل کاینات را فرا می گیرد. از هستی ظاهری خویش فانی می گردد تا دوباره متولد گردد. از زندان تنگ و محدود من آگاه در جهان مادی و تبعیدگاه روح رها می شود تا در جهان گسترده ولایتناهی جان و من نامتناهی و فراگیر خویش حیاتی جاودانی و گسترده و تقیدناپذیر آغاز کند. جاروبی که نگار در اختیار او می گذارد و فرمانهایی که به او می دهد دچار حیرتش می کند و به سجده اش می افکند، اما نگار سجود بی ساجد می خواهد. سجود بی ساجد یعنی سجودی در شرایط فنای کامل از خویش، محو اراده و هستی خویش، زیستن در حق و در اراده حق، ترک ماسوی الله، زیستن در کیفیتی بی تکلیف. سالک هنوز به این مقام فنا نرسیده است و هم از این روست که نگار جاروبی را در اختیار او می گذارد تا غبار هستی را از جان خویش برانگیزد. ساجد از نگار می خواهد که گردش را با ذوالفقار قطع کند و سر را که نشانه حیات و هستی ظاهر اوست بر دارد. هر ضربه تیغ قطع نشانه ای از بقایای هستی است و قطع هر نشانه از هستی ظاهری همراه رویش و فعلیت نیروهای الهی است؛ هر مرگی با تولدی توأم است؛ هر سر این سری که بریده شود هزار سر آن سری می روید. نور پاک و مقدسی که خداوند در وجود حضرت آدم گذاشته بود و به فرزندان او انتقال می یابد از غبار کدورتها پاک می شود و عارف خود «آدم» می شود که روح او روح تمام آدمیان است. مضامین نا آگاه جمعی از اعماق روح می جوشند و حقایق بیان نشدنی را تصویر می کنند. وحدت کل تمام افراد انسانی که در روح آدم ابوالبشر متجلی است، در ورای واحدهای فردی، در تصویر چراغی با هزاران فتیله شعله ور در چشم انداز چشم جان شکفته می شود. بر طبق یک افسانه یهودی، که ممکن است از راه تفاسیر فارسی یا عربی در ذهن مولوی وارد شده باشد، روح آدم ابوالبشر «مانند فتیله چراغی بود که از رشته های بیشمار ساخته شده است»^{۴۸}. گزارش واقعۀ مولوی با همین تصویر به پایان می آید.

گردنک را پیش کردم گفتمش	ساجدی را سر بر سر از ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد	تا بر سر از گردنم سر صد هزار
من چراغ و هر سرم همچون فتیل	هر طرف اندر گرفته از شرار
شمعها می ورشد از سرهای من	شرق تا مغرب گرفته از قطار ^{۴۹}

چنانکه در توضیح عبارت «گرد از دریا بر آوردن» در شواهد قبلی گفتیم،

«گرد» را هم می‌توان جزئی از ساخت و قالب عبارت «گرد از چیزی برآوردن» شمرد و معنی حقیقی و مدلول واقعی آن را ندیده گرفت، و هم می‌توان در مقایسه با اصل ماجرای داستان موسی رمزی شمرد و برای آن، با در نظر گرفتن مدلول واقعی، معانی مجازی متعددی قائل شد. بنابر توضیحاتی که قبلاً دادیم، اعتبار نهادن یا ننهادن بر ارزش معنوی «گرد» به عنوان رمزی مستقل در ارتباط با دریا، سبب می‌شود که مجموعه یا زنجیره معانی مجازی رمز دریا تغییر ماهیت دهد. در صورت اول، «دریا» رمز مفاهیم پسندیده و مطلوب می‌شود که باید آن را از «غبار» — که رمز مفاهیم نامطلوب و نکوهیده و ناپسند است، در مقابل دریا — پاک کرد. اما در صورت دوم، «دریا»، بعکس، رمز مفاهیم ناپسند و نامطلوب می‌گردد که باید از آن گرد برآورد، یعنی آن را از میان برد و نفی و نابود کرد. اما در هر دو صورت، «جارو» به منزله وسیله معجز‌آمیزی، که نگار در اختیار عارف یا عاشق می‌گذارد، مثل عصا ارزش معنوی مثبت خود را حفظ می‌کند و تغییر ارزش نمی‌دهد، خواه وقتی که وظیفه پاک کردن و غبارانگیزی از شیئی بلند و والا و با ارزش را دارد خواه وقتی وظیفه از میان بردن شیئی پست و بی ارزش را. در شواهدی که پیش از این از کلیات شمس درباره ماجرای از آب گذشتن موسی نقل کردیم، با استفاده از سخن مولوی در مثنوی و ترکیب «دریای وهم»، عبارت «گرد از دریا برآوردن» را با حذف معنی مستقل برای «گرد» و رمز نشمردن آن تفسیر کردیم. اکنون با ذکر شواهدی دیگر از مثنوی، تصویر «از دریا غبار انگیختن» را در بیت «داد جارو بی به دستم آن نگار...»، با حفظ معنی مستقل برای غبار و رمز شمردن آن تفسیر می‌کنیم.

مولوی در مثنوی با استفاده از تقابل میان «خشکی» (غبار) و «دریا» و زنجیره‌ای از تقابلهای دوتایی متناظر با آنها، مانند جسم و جان، بیداری و خواب، حواس ظاهر و جسمانی و حواس باطن و روحانی، سیر ظاهر و سیر باطن، موج خاکی (وهم و فهم و فکر) و موج آبی (محو و سکر و فنا)، بار دیگر این اندیشه اساسی تصوف را بیان می‌کند که انسان دارای دو جنبه جسمانی و ظاهری از سویی و روحانی و باطنی از سوی دیگر است. ظاهر او جسم و حواس جسمانی است، که از جهان مادی و محسوس و خاکی برآمده است و به سبب جذب جنسیت متمایل به آن است؛ و باطن او روح و جان است، که از عالم روحانی آمده است و متمایل بازگشت بدان جا را دارد. ادراک جهان محسوس کار حواس ظاهر است، و علم حاصل از این ادراک علم

مجازی و علم عالم بیداری و خودآگاهی است؛ و ادراک صور و حقایق عالم روحانی کار جان و حواس روحانی است، و معرفت حاصل از این ادراک معرفت حقیقی و قلبی و معرفت عالم خواب و ناآگاهی است. عالم جان و حقایق روحانی چون دریاست؛ در مقابل، عالم محسوسات و واقعیتهای مادی عالم خشکی و غبار است. حواس ظاهر طالب سیر خشکی، و جان طالب سیر دریاست. آنچه مانع سیر جان در دریا و ادراک صور و حقایق عالم معنوی می‌گردد حواس ظاهر و جسمانی است. تا وقتی دریاچه‌های حواس ظاهری بر روی جهان محسوسات گشوده است و حالت بیداری و خودآگاهی حاکم بر نفس است، وهم و فهم و فکر، که منشأ آن قوای جسمانی ظاهر و قوای جسمانی باطن است، فعالیت دارند. اما برای آنکه جان بتواند به سیر در عالم روحانی بپردازد و به ادراک شهودی حقایق معنوی نایل آید، باید دریاچه‌های حواس ظاهر بر عالم خاکی بسته شود و شرایط خواب و ناآگاهی بر نفس حاکم گردد و احوال محو و سکروفا، که از تأثیر عالم غیب ناشی می‌شود، تحقق پذیرد و هستی ظاهری و انانیت از میان برخیزد تا روح از قید حواس ظاهر آزاد گردد و به سیر باطن و پرواز در عالم حقایق نایل آید. حواس ظاهر و قیل و قال ناشی از علم حاصل از این حواس همچون غباری است که هم حجاب میان جان و عالم جان می‌شود و هم سبب زنگار و کدورت گرفتن آینه جان می‌گردد، پس باید خاموشی گزید و طریق فنا و ترک انانیت پیش گرفت تا هم حجاب غبار از مقابل دیده جان فروافتد و هم غبار کدورت از آینه جان برخیزد. آنگاه است که گوش جان خطاب «ارجعی»^{۵۰} را می‌شنود و جان چون عیسی بر دریای عالم روحانی سفر می‌آغازد^{۵۱} و به نوشیدن آب حیوان معرفت کامیاب می‌شود:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید	بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سیر گوش سرست	تا نگردد این کر، آن باطن کرس
بی حس و پی گوش و بی فکر شود	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری	توزگفت خواب بویی کی بری
سیر بیرونیست قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد	عیسی جان پای بر دریا نهاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد	سیر جان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت	گاه کوه و گاه دریا گاه دشت

آب حیوان از کجا خواهی تو یافت	موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی و هم و فهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکرست و فناست
تا درین سکری از آن سکری تو دور	تا از این مستی از آن جامی تو کویر
گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار	مدتی خاموش خوکن هوش دار ^{۵۲}

با توجه به این ابیات و توضیحی که درباره آنها دادیم، «دریا» را هم می‌توان رمز عالم جان شمرد و هم رمز جان و روح آدمی، که از دریا آمده است و دریایی است و طالب دریا و خود دریاست^{۵۳}؛ و «غبار» را نیز رمز جهان محسوس و عالم خاکی و حواس ظاهر و وهم و فهم و فکر و علوم عقلی و نقلی ناشی از این حواس جسمانی به حساب آورد. به عبارت دیگر، «دریا» رمز جان و همه ملایمات و مناسبات آن، و «غبار» رمز جسم و همه مناسبات و ملایمات آن است. شرط آنکه جان به جنان و عالم جان برسد و سیر ظاهر به سیر باطن و حس خشکی به حس آسمانی و روحانی تبدیل شود، برخاستن حجاب غبارهای جسم و جسمانی از میان جان و عالم جان است و زدوده شدن غبار نقشهای حاصل از فعالیت حواس ظاهر و شرایط زیست و ادراک در جهان خاکی و حالت آگاهی. تعطیل حس خشکی و ترک انانیت و تحقق محو و سکر و فنا، مقدمه اش و وسیله اش ریاضت است. از طریق ریاضت، که سبب کاهش نیازهای جسمانی است، منشأ تعلقات مادی و دنیوی از میان می‌رود، جسم ضعیف می‌شود، حواس به حالت تعطیل در می‌آیند، جان از غبار پاک می‌شود و شایسته دریافت و انعکاس انوار حقایق روحانی می‌گردد و بندهای جسمانی سست می‌گردد، و روح سبکبار خطاب ارجعی را می‌شنود، و سفر روحانی و سیر باطن را آغاز می‌کند^{۵۴}. اکنون وظیفه «جاروب ریاضت» به پایان رسیده است و وسیله ای دیگر برای پیمودن راه آسمان لازم است. این وسیله عشق است. به همین سبب، نگار جاروب و وسیله نخستین را می‌سوزاند و از میان برمی‌دارد و از عاشق می‌خواهد جاروب یا وسیله دیگری از آتش عشق برآرد.

وسيلة معجزآمیزی را که نگار در اختیار معشوق می‌گذارد همچنین می‌توان به جای ریاضت به عقل تأویل کرد در مفهوم مقابل با عشق. کلمات و ظاهر عبارات، که به منزله غباری بر چهره حقیقت است، ناشی از تجربیات حسی است. وقتی حقایق ماوراء حسی را با کلماتی که مولود تجربه حسی است بیان می‌کنیم، بناچار حقایق در حجاب غبار گفتگوی ظاهر پنهان می‌ماند. آنچه عقل از طریق نقل و با واسطه این

دیگر، ترکیب «تیغ لا» که در آن «لا» (جزء اول لا اله الا الله) به تیغ تشبیه شده است؛ و این شاهد بخصوص در زمینه‌ای از معانی آمده است که با «جاروب از آتش برآمده» در غزل مورد بحث هماهنگی معنوی بسیار دارد، زیرا سخن از عشق چون شعله آتش است که با تیغ «لا» هرچه جز خدای است از میان می‌برد تا فقط «الا الله» باقی بماند:

عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت	هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ «لا» در قتل غیر حق براند	در نگرزان پس که بعد «لا» چه ماند
ماند «الا الله» باقی جمله رفت	شادباش ای عشق شرکت سوزفت ^{۶۵}

تأویل بیت با تعبیر «جاروب» به «لا» یا لا اله الا الله یکی از تأویلهای ممکن است. اما این شواهد نیز به نوبه خود بخشی از مواد و دستمایه‌های تقرّب به ذهنیت مولوی تواند بود. چنانکه تفسیرخواجه عبدالله انصاری از بخشی از سوره طه، که در آن ترکیب «جاروب تجرید و تفرید» با توجه به کلمه لا اله الا الله مطرح شده است، نیز بخش دیگری از این مواد و دستمایه‌هاست؛ بخصوص که تفسیرخواجه با قسمتی دیگر از داستان موسی پیوند دارد و خس و خاشاک (غبار) و سینه (دل) و آتش نیز به نحوی در آن آمده است. خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ - ۳۹۶ هـ) سالها قبل از سنائی و عطار و مولوی و نیز قرن‌ها قبل از کسانی که به تفسیر شعر مولوی پرداخته‌اند، ضمن تفسیر آیات، الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی و هل آتیگ حدیث موسی اذرای ناراً...^{۶۶} می‌نویسد:

... هر منزلی که سلطان آنجا فرو خواهد آمد، فراش باید که از پیش برود و آن منزل بروبد، از خاشاک و خس پاک کند... چون سلطان عزت الا الله به سینه بنده نزول کند فراش لا اله از پیش بیاید و ساحت سینه به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریت و آدمیت و شیطنت نیست کند. و بیرون آوگند... تا چون سلطان الا الله در رسد، در مهد عهد بر سریر سرتکیه زند...^{۶۷}

چنانکه دیده می‌شود این قسمت از تفسیرخواجه عبدالله، درعین آنکه دقیقاً با هیچیک از شواهد و مثالهایی که در ارتباط با «جاروب لا» بیان کردیم منطبق نیست، از نظر ترکیب عناصر ذهنی و عینی بیان و مایه‌های معنوی که بر آن مترتب است با هریک از شواهد بنوعی قرابت و نسبت و مشابهت دارد. از ترکیب عناصر عینی کلام خواجه این جمله حاصل می‌شود: «فراش با جاروب خس و خاشاک منزل را پاک می‌کند تا لایق

فرود آمدن سلطان شود.» و از ترکیب عناصر ذهنی این جمله حاصل می‌شود: «لا اله الا الله» (ذکر لا اله نفی همهٔ بت‌های ذهنی و عینی) با تجدید و تفرید انانیت و تعلقات دنیوی و وسراسر شیطانی را از دل پاک می‌کند تا لایق فرود آمدن حق شود.» اصل معنی و مقصود خواجه جملهٔ دوم است. عناصر متناظر در دو جمله سبب می‌شود که هم بتوان آنها را از طریق همنشینی در یک جملهٔ واحد به شیوهٔ خواجه عبدالله بیان کرد و هم می‌توان جملهٔ اول را جانشین جملهٔ دوم ساخت و آن را نمایندهٔ آن دانست. جملات متعدد دیگری می‌توان با عناصر عینی دیگر ترتیب داد که نمایندهٔ جملهٔ دوم باشد به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطی عناصر همان جملهٔ اول باشد، و نیز جملات متعدد دیگری می‌توان با عناصر ذهنی دیگر ترتیب داد که جملهٔ اول و نیز همهٔ جملات متشابه آن نمایندهٔ آن باشند، به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطی عناصر همان جملهٔ دوم باشد. بدین ترتیب، هر معنی بالقوه دارای نمایندگان یا رمزهای متعدد، و هر نماینده یا رمز بالقوه دارای معنیهای متعدد است. اگر بیت مورد بحث از مولوی را به صورت این جمله بیان کنیم: «سالک با جاروب [که نگار در اختیار او گذاشته است] غبار دریا را پاک می‌کند [تا لایق فرود آمدن نگار گردد.]» زیر ساخت اصلی این جمله با جملهٔ اولی که از کلام خواجه ترتیب دادیم، یکی است. موضوع اصلی آن جمله «پاک کردن منزل از خس و خاشاک با جاروب است» و موضوع اصلی جملهٔ حاصل از بیت مولوی «پاک کردن دریا از غبار با جاروب است». تفاوت اصلی این دو جمله در دو کلمهٔ «منزل» و «دریا» است؛ به همین سبب در آن جمله، چون «منزل» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی دارد ارادهٔ مفهوم حقیقی آن ممکن است؛ اما در این جمله چون «دریا» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی ندارد ارادهٔ مفهوم حقیقی آن ناممکن است؛ اما هر دو جمله می‌تواند نمایندهٔ جملهٔ دوم حاصل از کلام خواجه باشد که موضوع اصلی آن را می‌توان به صورت «پاک کردن دل از انانیت و وسوسه‌های شیطانی به وسیلهٔ تجرید و تفرید [یا ذکر لا اله]» بیان کرد. بنابراین، می‌توان عناصر شعر مولوی یعنی «جاروب»، «دریا»، «غبار»، را بترتیب نمایندهٔ تجرید و تفرید یا لا اله، دل و انانیت و وسوسه‌های شیطانی دانست. در پایان تفسیر خواجه حتی از انانیت و صفت بشریت به «غبار» نیز تعبیر شده است. اما اینکه چرا به جای «منزل» و پاک کردن منزل از خس و خاشاک، «دریا» و «غبار انگیختن از دریا» در شعر مولوی مطرح شده است، شاید به

کلمات مولود حس و برهان و استدلال ادراک می‌کند و می‌پذیرد، شریعت است که اگر چه ممکن است به ایمان و قبول حقایق بینجامد هرگز موجب یقین قلبی و عاری از شایبه شک و تردید نمی‌گردد. به همین سبب، صوفیه درباره عجز عقل از شناخت حقایق فراوان سخن گفته‌اند^{۵۵}. مرحله دوم طریقت است و طریقت باطن شریعت است. این مرحله را با پای عقل نمی‌توان پیمود و با مرکب عشق باید درنوردید. در این مرحله، آنچه را سالک از راه نقل شنیده است به معاینه می‌بیند. به همین سبب، نگار، پس از آنکه وسیله عقل را برای پیمودن بخشی از سفر به سوی حقیقت در اختیار سالک می‌گذارد، در مرحله بعد از او می‌خواهد از آتش عشق وسیله‌ای برای طی طریقت برآورد. در پایان سیر ظاهر از طریق حس خشکی و عقل، سیر باطن به وسیله عشق آغاز می‌شود. عشق وطی طریقت سرانجام باید عارف را بدانجا برساند که از هستی وی چیزی باقی نماند و دوگانگی میان عاشق و معشوق به وحدت و یگانگی بدل شود. این سومین مرحله سلوک است که با فنا و استحاله عاشق در معشوق و اتحاد مُدرک و مدرک تحقق می‌پذیرد و از آن به مرحله حقیقت تعبیر می‌کنند. این مرحله، که با ترک کامل هستی و انانیت و لوازم شخصیت همراه است، استحاله و تولد دیگر است که به دنبال مرگ خواه طبیعی و خواه ارادی — فعلیت پیدا می‌کند. این مرتبه قرب التوافل است که بنده به خدا می‌بیند و می‌شنود و دید و شنید او سمع و بصر الهی می‌گردد که محدودیت بدان راه ندارد^{۵۶}. این سه مرحله سلوک را، که با سه مرتبه یقین یعنی علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین پیوند دارد و در تمثیل خبر داشتن از سوزندگی آتش و دیدن سوزندگی آتش و سوختن در آتش توضیح داده می‌شود، از غزل مولوی نیز می‌توان دریافت. سالک با جاروب عقل غبار جهل نسبت به شریعت را از آینه دل پاک می‌کند و از خلل غبار الفاظ به شریعت راه می‌جوید و علم پیدا می‌کند. علم به شریعت و آگاهی بر حقیقت، که از طریق نقل حاصل می‌شود، یقین علمی است که در معرض شک و تردید است. با جاروب عشق غبار شک و تردید از دل و غبار ظاهر الفاظ از چهره حقیقت زدوده می‌شود. نور حس خشکی و بیداری (آگاهی و حاکمیت وهم و فکر) جای خود را به نور حق^{۵۷}، نور حس آسمانی و روحانی و خواب (ناآگاهی و حاکمیت محو و سکر و استغراق) می‌دهد و انسان سالک از مرحله درک ظواهر به مرحله درک باطن و حقایق عروج می‌کند. سپس مرحله اتحاد با حقیقت فرا می‌رسد و سالک با ترک هستی و فنای مطلق — که از طریق زدن گردن سالک با ذوالفقار نگار تصویر شده است — با

حقیقت متحد می‌شود و رسم شاهد و مشاهد از میان بر می‌خیزد.

جاروب را همچنین می‌توان به «لا»، «لا اله» و یا «لا اله الا الله» تعبیر کرد و دریا را به طریقت یا باطن، و غبار را به شویب نفی یا تعلقات حیوانی و کدورت نفسانی، و یا هستی؛ چنانکه در تعبیر شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمت الله ولی از شعر مولوی ملاحظه کردیم. تعبیر «جاروب لا» را مولوی خود در کلیات شمس به کار برده است. شرط استیلای سلطان اثبات و یقین بردل نفی تمام بت‌های عینی و ذهنی است:

چون سلطنت الا خواهی بر لالاشو جاروب زلاستان، فراشی اشیا کن^{۵۸}

خانه دل تا از غبار و خس و خاشاک انانیت و تعلقات و هوی و هوس و وسوسه‌های مادی و بهیمی خالی نگردد، لایق نزول حق و تجلی جمال معشوق نمی‌شود. بنابراین، برای پرداختن خانه دل از این غبار و خس و خاشاک و نفی ماسوی — الله جاروبی لازم است، جاروب نفی ماسوی الله. حرف «لا» مظهر نفی همه ماهیات امکانیه و تعینات است. این مظهریت «لا»، که در کلمه لا اله الا الله عیان است، به منزله جاروبی است که خانه دل را از هر چه غیر خداست پاک می‌کند:

بروب از خویش این خانه ببین این حس شاهانه

برو جاروب «لا» بستان که «لا» بس خانه روب آمد^{۵۹}

حاج ملاهادی سبزواری در اشاره به بیت مولوی (داد جاروبی به دستم آن نگار...) می‌نویسد:

مراد جاروب «لا» است که کامل مکمل به دست قلب ذاکر می‌دهد در ذکر دادن و نیکو گفته است صاحب سلسله الذهب در کلمه توحید:

«لا» نهنگیست کاینات آشام عرش تا فرش در کشیده به کام

هر کجا کرده این نهنگ آهنگ از من و مانه بوی مانده نه رنگ

چه مرکب درین فضا چه بسیط هست حکم فنا به جمله محیط^{۶۰}

چنانکه از آخرین بیت ابیات فوق بر می‌آید جز خداوند، که دارای وجود حقیقی است، عدم و نیستی در ذات هستی نهفته است و به قول مولوی آنچه لایق توجه و تأمل است عالم جان است. جهان هستی و مادی چون گردی است که جاروب فنا و نیستی و فراش در میان آن پنهان است. بنابراین، جهان هستی و هستی اینجهانی انسان محکوم به فناست. برای رسیدن به عالم جان و عالم باقی باید قبل از مرگ به تیغ عشق کشته شد و از دام جهان فانی رست.

ای دیده جهان و جان ندیده	جانست جهان، تو یک نفس باش
گردیست جهان و اندرین گرد	جاروب نهان شدست و فراش...
عشقی که نهان و آشکارست	خونریز و ستمگرس و اوباش
چون کشته شوی درو بمانی	مَنْ مَاتَ مِنَ الْهَوَى فَقَدْ عَاشَ ^{۶۱}

همه این شواهد و شواهد متعدد دیگر در کلیات شمس می تواند امکان تعبیر «جاروب» را درغزل مورد بحث به «جاروب لا» و نیز ذکر لا اله الا الله فراهم آورد و در این صورت بیت را می توان چنین تعبیر کرد که پیر ذکر لا اله الا الله را به منزله وسیله ای در اختیار سالک می گذارد تا با آن غبار هستی و انانیت و تعلقات را از خانه دل یا آئینه جان خود پاک کند و مستعد برخورداری از تابش وحلول نور و جمال الهی گردد؛ و یا آنکه با آن جاروب دریای هستی را نفی کند و از میان بردارد (از دریا غبار برانگیزد) و راه طریقت را هموار نماید، که در این صورت ایبائی از سنائی را نیز می توان به عنوان شاهد ذکر کرد:

شهادت گفتن آن باشد که هم را اول در آشامی	همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
نیابی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی	کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا ^{۶۲}

از این «حرف نهنگ آسا» سنائی به «جاروب لا» نیز تعبیر کرده است:

پس به جاروب «لا» فروروبیم	کوکب از صحن گنبد دوار
تا زخود بشنوی نه از من و تو	لَمِنْ الْمُلْكِ وَاحِد الْقَهَّارِ ^{۶۳}

تاویلهای جزئی و ناقصی که بعد از مولوی از شعر «داد جاروبی...» شده است، احتمالاً با توجه به شواهد ترکیب «جاروب لا» در اشعار خود مولوی وجه بسا دیگر گویندگان عارف صورت گرفته است. تعبیر شعر براساس ترکیب «جاروب لا» به وسیله شیخ صفی الدین و شاه نعمت الله و حاج ملاهادی سبزواری از نظر مفهوم به شواهدی که از مولوی نقل کردیم نزدیک است و شواهد نقل شده از مولوی با شواهد یاد شده از سنائی نیز بی ارتباط نیست. اما این همه دلالت بر این ندارد که بیت، با توجه به شواهد خود مولوی و شواهد سنائی، از روی آگاهی و به قصد بیان و انتقال معنایی معلوم و مشخص، که بارها نیز با مقایسه «لا» با «جاروب» بتصریح بیان شده، ساخته شده باشد. بخصوص که این تنها «جاروب» نیست که در اشعار مولوی مشبه به کلمه نفی «لا» شده است. از یک سو، مثلاً ترکیب «جاروب زبان»^{۶۴}، که در آن «زبان» از نظر برانگیختن غبار به «جاروب» تشبیه شده، در اشعار وی آمده است؛ و از سوی

سبب وجود موسی و عصا در دنباله تفسیر خواجه از یک سو، و مایه داستانی «از دریا گذشتن موسی و گرد برآوردن او از دریا» از سوی دیگر، در ذهن مولوی بوده است که در شهودی آنی در هم آمیخته اند و به هم جوش خورده اند و در صورت «داد جاروبی به دستم آن نگار...» متبلور شده اند. بخصوص که واژه «آتش» در بیت بعد نیز در این تفسیر خواجه عبدالله آمده است و از آن به «آتش دوستی» و «آتش مهر» تعبیر شده است، با این خاصیت که «آتش مهر دو گیتی سوزد تا جز از حق نماند و دلیل دوستی دو گیتی بسوختن است، نشان محقق با غیر حق نپرداختن است»^{۶۸}. اما داستان موسی که در تفسیر خواجه آمده است، مربوط به زمانی است که موسی پس از ده سال چوپانی برای شعیب، با عیال و گوسفندان خود از مدّین عازم مصر می شود. در میان راه، در وادی طور، شبی تاریک و سهمناک و طوفانی فراز می آید و عیال موسی را درد زادن می گیرد. موسی از برافروختن آتش مضطر می شود و در اوج عجز و اضطراب از دور آتشی می بیند و به سوی آن می رود. در همین جاست که موسی جلوه ای از تجلی خداوند را به صورت آتشی پر نور و ناسوزا بر درختی سبز و تازه رؤیت می کند، کلام خداوند را می شنود و به پیامبری مبعوث می گردد و در همین جاست که سخن از خلع نعلین می رود و انداختن عصا و اژدها شدن آن^{۶۹}. خواجه در تفسیر خود «خلع نعلین» را به خالی کردن قلب از حدیث دو عالم و مجرد شدن برای حق با ترک صفات خود و اتصاف به صفات حق تعبیر می کند، و این شرط و زش نسیم اُنس از صحرای لَم یَزَلْ و رسیدن ندای لطف به جان بنده است. اژدها شدن عصا را، پس از آنکه خداوند به موسی فرمان می دهد تا آن را بیفکند، خواجه عبدالله نشانه بقای صفت هستی و آثار دعوی موسی در حضرت حق می داند؛ زیرا وقتی خداوند می پرسد: **وَمَا تَلَکَ بَیْمَیْنِکَ یا موسی** (طه ۲۰: ۱۷)، موسی پاسخ می دهد: **هَی عَصَائِی** (طه ۲۰: ۱۸)، یعنی عصا را به خویش نسبت می دهد.

مردان راه دعوی نکنند و هیچ چیز به خود اضافه نکنند. آن صفت هستی و آثار دعوی موسی بود که در آن حضرت روی به وی آورد، که از دعوت بشریت با فطرت او شوی مانده بود... رحمتی بود از حق — جلّ جلاله — به موسی عمران که گفت: **وَمَا تَلَکَ بَیْمَیْنِکَ** تا آن همه دعوی از نهاد موسی سر برزد و موسی را بر آن اطلاع دادند تا از آن دعوی برخاست و دامن عصمت خویش از آن گرد بیفشاند^{۷۰}.

بررسی اشاره هایی از این دست، که به احتمال قریب به یقین بخشی از

ذهنیت مولوی را تشکیل می‌دهد، و نیز تأمل در بینش عرفانی وی ما را در حال و هوای ذهنی کسی قرار می‌دهد که استعداد شکوفاندن تصویرهایی از نوع «دادجاروبی...» را داراست. ساخت بیانی این تصویر و تصویرهایی که به دنبال آن می‌آید و تنوع‌پذیری معنوی آن به سبب آن است که این شعر در حالت هشیاری و به قصد انتقال معنی محدود و معین و از پیش اندیشیده‌ای سروده نشده است؛ به همین سبب مواد خود را تنها از آگاهی نگرفته است و ناآگاهی و مضامین انباشته در آن، که در حالت عادی و هشیاری شعوری به حضور آنها نیست، نیز در پدید آوردن و تشکل و فراهم آوری مواد آن تأثیر داشته است. از این روی است که اشاره کردیم قایل شدن یک معنی معین و قطعی برای این گونه شعرهای رمزی تنزل دادن رمز تا حد تمثیل است.^{۷۱}

پاورقی

- ۱ — مثنوی، دفتر اول، ص ۲۴.
- ۲ — همانجا.
- ۳ — همانجا، صص ۲۴، ۲۵.
- ۴ — شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۱۷۶ — ۱۷۸.
- ۵ — شرح مثنوی، سبزواری ص ۲۵.
- ۶ — شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۱۷۷.
- ۷ — شرح نیکلسن، دفتر اول، ص ۳۹.
- ۸ — همانجا، ص ۳۹.
- ۹ — تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج اول، دفتر اول، ص ۱۷۹؛ ترجمه شرح مثنوی شریف، ص ۲۱۴ — ۲۱۸.
- ۱۰ — مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۹۱.
- ۱۱ — کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۳.
- ۱۲ — مثنوی، دفتر ششم، ص ۹۱.
- ۱۳ — همانجا، ص ۲۹۱ — ۲۹۲.
- ۱۴ — شرح نیکلسن، دفتر ششم، ص ۳۱۸.
- ۱۵ و ۱۶ — مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.
- ۱۵ — مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.
- ۱۶ — مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.
- ۱۷ — مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۹۰ — ۴۹۲.
- ۱۸ — کلیات شمس، ج ۱، ص ۵۵، ۵۶. سنائی نیز غزلی دارد در همین مایه با اندک زحافی در همین بحر که بیت اول آن با بیت اول غزل مولوی تقریباً یکی است. در غزل سنائی ابیات بعدی با

بیت آغاز ارتباط معنوی ظاهری دارد، در حالی که در غزل مولوی ارتباط معنوی ابیات چنان آشکار نیست. در غزل مولوی رفتن از بیتی به بیت دیگر از منطق آگاهی تبعیت نمی‌کند. — دیوان سنائی، ص ۸۳۸.

۱۹ — نامه‌های عین القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶: «جوانمردا، این شعرها را چون آینه دان. آخردانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آینه صورت روی صیقل است، که اول آن صورت نمود.»

۲۰ — کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۱۱.

۲۱ — فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً. (طه ۷۷)

۲۲ — در این باره — ترجمه تفسیر طبری، مجلد دوم، ص ۵۲۹ — ۵۳۱ و مجلد چهارم صص ۱۲۰۴ — ۱۲۰۷ و نیز کتاب حاضر، داستان موسی، ذیل «دریا».

۲۳ — کلیات شمس، بترتیب، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ج ۳، ص ۲۵۴؛ ج ۵، ص ۶۶.

۲۴ — قدیمترین جایی که ترکیب «گرد از چیزی برآوردن» با استفاده از کلمه «دریا» و «کان» شکل گرفته است، در اشعار معروفی، شاعر قرن چهارم، است و به منظور اغراق در جود ممدوح مطرح شده است:

دست فالی که جود او کرده گرد از بحرو کان بر آورده
اشعار پراکنده، ص ۱۳۷.

۲۵ — لغت نامه، ذیل «گرد برآوردن».

۲۶ — مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۰.

۲۷ — همان کتاب، دفتر سوم ص ۸۸:

عقل جزوی، آفتش وهم است وطن زانکه در ظلمات شد او را وطن
۲۸ — همانجا، ص ۸۸.

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابتها فقط
۲۹ — همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۴۱۴:

عقل ضد شهوت ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
وهم خوانش آنکه شهوت را گداست وهم قلب نقد زر عقلهاست
وهم مرفوعون عالم سوز را عقل مرموسی جان افروز را

۳۰ — شرح نیکلسن، دفتر سوم و چهارم، صص ۹۰ و ۱۸۳.

۳۱ — شرح مثنوی سبزواری، ص ۳۰۵.

۳۲ — التعریفات، ص ۲۷۶ ذیل «وهم» و «واهمه».

۳۳ — شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۱۷۸.

۳۴ — کلیات شمس، ج ۶، ص ۱۰۵:

- گر نه موج عشق شمس الدین تبریزی بدی کو مرا بر می کشد، در قعر دریا بودمی
- ۳۵ — مولوی در فیه مافیه گفته است: «... زیرا روح عالم دریا است آنرا نهایت نیست جسم ساحل و خشکیست محدود باشد و مقدر.» (فیه مافیه، ص ۱۴۳ — ۱۴۴).
- ۳۶ — مقایسه کنید با تمثیل غزالی در: احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، ص ۶۱؛ و نیز حدیث: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ يَتَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. (احادیث مثنوی، ص ۱۹۶).
- ۳۷ — لوی استروس، ص ۱۸۳.
- ۳۸ — کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۰.
- ۳۹ — صفوة الصفا، ص ۱۸۴.
- ۴۰ — رسائل شاه نعمت الله ولی، ج ۴، ص ۸۶، ۸۷.
- ۴۱ — برای نمونه‌هایی از این روشهای استقرایی در باره «جاروب» در ارتباط با بیت‌های مورد بحث حسین فاطمی، «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی، جاروب لا» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، تابستان ۱۳۵۷؛ و برای «دریا» — پوهاند محمدرحیم الهام، «مفهوم دریا در اشعار مولینا» مجلس مولانا جلال الدین بلخی انتشارات مؤسسه بیهقی، کابل، ۱۳۵۳، ص ۳۸ — ۷۳.
- ۴۲ — مقایسه کنید با سخن مولوی در مثنوی، دفتر چهارم، ص ۵۴۹:
- پیل باید تا چو خسبد اوستان خواب بیند خطه هندوستان
- ۴۳ — مثنوی، دفتر چهارم ص ۳۴۲:
- این عصا را ای سرتنها مبین که عصابی کف حق نبود چنین...
- گر عصاهای خدا را بشمرم زرق این فرعونیان را بر درم
- ۴۴ — همان کتاب، دفتر سوم، ص ۶۹.
- ای رسول ما تو جادونیستی صادقى هم خرقه موسیستی
- هست قرآن مرا ترا همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها...
- ۴۵ — کلیات شمس، ج ۵، ص ۴۰:
- عصا زد بر سر دریا که برجه برآورد از دل دریا غبار او
- عصا را گفت بگذار این عصایی همی پیچید بر خود همچو مار او
- ۴۶ — مقایسه کنید با مطلع غزلی از مولوی که شاعر مثل موسی درخت و آتش می بیند و ندای جانان را می شنود:
- درخت و آتشی دیدم، ندا آمد که جانانم مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم...
- (کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۹۲).
- ۴۷ — به یاد آورید بیت عطار را در مصیبت نامه، ص ۲۸۵:
- پیر گفتش جان موسی کلیم عالم عشقت و دریای عظیم
- ۴۸ — «فرایند فردیت»، انسان و سمبولهایش، ص ۳۱۱ — ۳۱۲.

- ۴۹ - کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۰.
- ۵۰ - اشاره به: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمَنَةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. (نجر ۸۹: ۲۷ و ۲۸)
- ۵۱ - اشاره است به حدیث. قِيلَ لِلنَّبِيِّ (ص) إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ أَنَّهُ مَشَىٰ عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ ص لَوْ أَزْدَادَ يَقِينًا لَمَشَى عَلَى الْهَوَاءِ (احادیث مثنوی، ص ۱۹۷).
- ۵۲ - مثنوی، دفتر اول، ص ۳۶.
- ۵۳ - کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۹:
- ما زبلا لایسم بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر باز هم درخود تماشا می‌رویم؟
- ۵۴ - کلیات شمس، ج ۵، ص ۵۴:
- گرد از آن دریا برآمد گرد جسم اولیاست تانگویی قوم موسی را درین یم گرد کو؟
- ۵۵ - در این باره شواهد بسیار است؛ از جمله ➡ اسرار نامه، ص ۳۴ به بعد؛ و نیز در رابطه عقل با عشق، همان صفحه و در تعلیقات کتاب، ص ۲۷۶ به بعد؛ و نیز اشاره به بعضی از سخنان مشایخ در باره عجز عقل در خلاصه شرح تعریف، ص ۱۵۴ به بعد.
- ۵۶ - اشاره است به حدیث: وَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ الْوُفَلِ حَتَّىٰ يُحِبَّنِي وَأُحِبُّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا قَبْلِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ... (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۲۴ - ۱۲۵).
- ۵۷ - مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱۷.
- سوی حسی رو که نورش را کبست حس را آن نور نیکو صاحبست
نور حس را نور حق تزیین بود معنی نور علی نور این بود
نور حسی می‌کشد سوی ثری نور حقش می‌برد سوی علی...
- ۵۸ - کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۵۴.
- ۵۹ - همان کتاب، ج ۲، ص ۳۵.
- ۶۱ - کلیات شمس، ج ۳، ص ۹۳ - ۹۴.
- ۶۰ - شرح مثنوی سبزواری، ص ۶۰.
- ۶۲ - دیوان حکیم سنائی، ص ۵۲.
- ۶۳ - همان کتاب، ص ۱۹۸. برای نمونه‌های دیگر از مولوی و سنایی و دیگران ➡ «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی».
- ۶۴ - مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۴:
- هین به جاروب زبان گردی مکن چشم را از خس ره آوردی مکن
- ۶۵ - همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۳۹؛ و نیز دفتر ششم، ص ۵۰۷:
- دین من از عشق زنده بودنست زندگی زین جان و سر ننگ منست
تیغ هست از جان عاشق گردروب زانکه سیف افتاد مخاء الذنوب
چون غبار تن بشد ماهم بتافت ماه جان من هوای صاف یافت
- ۶۶ - طه ۲۰: ۸ - ۱۰.

۶۷- کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۲.

۶۸- کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۳.

۶۹- طه: ۱۰-۱۸؛ تفصیل ماجرا در اکثر تفاسیر آمده است: کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۰۱ به بعد؛ ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۸۴ به بعد.

۷۰- کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۴.

۷۱- مولوی خود ضمن غزلی می‌گوید:

به گوشها رسد حرفهای ظاهر من به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من
افلاکی در ارتباط با این بیت از قول حسام‌الدین چلبی نقل می‌کند: «کلام خداوند گار ما به مشابت
آینه است چه هر که معنی می‌گوید و صورتی می‌بندد صورت معنی خود را می‌گوید، آن معنی کلام
مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزار جو شود اما هزار جو دریا نشود.» (کلیات شمس، ج ۴، ص
۲۷۵)



مقام و تأثیر مولانا در آغاز و گسترش ادبیات ترک در آناتولی

پروفسور دکتر حسیبه مازی اوغلو



طی قرون متمادی در شروع و توسعه ادبیات ترک در آناتولی مولانا تأثیر مداومی داشته است. بطوریکه می‌دانیم نخستین اثر ادبی ترک در آناتولی بعد از قرن ۱۳ پدیدار گشته است و اثری که به قبل از این تاریخ مربوط باشد موجود نیست. ترکها در آسیای میانه ادبیات غنی و ریشه‌داری داشتند که تاریخ آن به دوران قبل از اسلام می‌رسد و همان ادبیات را در آناتولی هم ادامه داده‌اند. پیروزی ملازگرد در سال ۱۰۷۱ هجری درهای آناتولی را بطور مسلم بروی ترکها باز کرد و امرای اغر که یکی پس از دیگری بر سر کار می‌آمدند بر اثر مجادلاتی که بمنظور ایجاد محیط ترک و اسلامی در آناتولی داشتند فرصت نیافتند تا قبل از قرن ۱۳ به خلق آثار ادبی بپردازند. تمام افسانه‌ها و منظومه‌هایی که در این اوان بمنظور تقویت سربازان جنگی سروده می‌شدند همه از ادبیات شفاهی خلق برخاسته و صورت مکتوب نداشتند.

مولانا در ورود و گسترش مفاهیم و مضامین عرفانی به آناتولی در قرن ۱۳ نقش مهمی ایفاء کرده است که براساس آن انسان اشرف مخلوقات قلمداد شده، ارزش یافته و عشق به او توصیه شده است و بعلاوه این مفاهیم عرفانی باعث آرامش و سعادت شده‌اند. بطوریکه می‌دانیم مولانا تمام آثارش را بزبان فارسی نگاشته است. مولانا همانند پسرش سلطان ولد خود را مجبور نیافته بود که به ترکی بنویسد، چه سلاجقه زبان‌های فارسی و عربی را بعنوان زبان‌های رسمی بکار می‌گرفتند و زبان فارسی خود در آن عصر زبان ادب نیز بوده است. شعراء و نویسندگانی که با زبان فارسی آشنا بوده و به سطح بالائی در فرهنگ رسیده بودند از زمان تأسیس ادبیات

اسلامی در آناتولی از مولانا کسب فیض کرده اند.

نخستین نمونه ها از ادبیات اسلامی که در قرن ۱۳ در آناتولی ظاهر شده اند و در دسترس داریم همگی دارای بار تصوف می باشند. برای اینکه ملت ترک تصوف را یاد گرفته و درهای روشن عالم ملکوتی را ببینند لازم می آمد متونی به زبان ترکی نوشته شود. یکی از شعرای بزرگ و قدیمی که این وظیفه را به عهده گرفت احمد فقیه است که فقه را از سلطان العلماء بهاء الدین ولد یاد گرفت و اشعار عرفانی بزبان ترکی نگاشت. او که از نقطه نظر سن از مولانا بزرگتر بود اعتراف می کرد که مولانا در آینده همچون آفتاب درخشانی روشنی بخش کائنات خواهد بود و از وی به عنوان گنج روان نام می برد که نشانه علاقه و احترام مفرط اوست. او همیشه از مردم می خواست موقعی که مولانا راه می رود باو احترام بگذارند. احمد فقیه که علوم اسلامی زمان خویش را فرا گرفته بود و به تصوف آگاه بود مورد تعریف و تمجید یونس امره قرار می گیرد:

فقیه احمد قطب الدین	سلطان سید نجم الدین
مولانا جلال الدین	کان قطب جهان است

شیاد حمزه نیز که تحت تأثیر احمد فقیه قرار داشت اشعار عرفانی به ترکی نوشته و روش احمد فقیه را تعقیب کرده است. سلطان ولد اغلب آثارش را به فارسی نگاشته ولی برای انتقال افکار پدرش برای آنهایی که با زبان فارسی آشنائی نداشتند آثاری به زبان ترکی هم دارد. وی با اشعارش نقشی بزرگ در شروع ادبیات اسلامی در قرن ۱۳ داشته و در گسترش و انتقال افکار مولانا کمک مؤثری داشته است. سلطان ولد مولویه را به عنوان یک طریقت نیز سازمان داده است.

در ورود و گسترش ادب ترک در آناتولی در طی قرن ۱۳ دو شاعر معروف نقش مهمی بازی کرده اند. این دو که جزو منابع اصلی ادب ترک بشمار می روند حضرت مولانا و یونس امره می باشند. درخت ادبیات ترک طی سالیان متمادی از این دو منبع کسب فیض کرد، سبز شد، شاخه ها انداخت و میوه ها داد.

تأثیر مولانا بر یونس امره انکارناپذیر است. وی که شخصاً در مجالس مولانا حاضر می شد دلش را از دیدار مولانا روشن و شاد بود:

زمانیکه خداوند گار مولانا به ما نظر افکند نظر زیبای وی دلمان را روشن ساخت

یونس با کلمات فوق میزان قربابت و علاقه خود به مولانا را بیان می کند. او نظیره هایی به اشعار مولانا می نویسد و با تکهانهایی که افکار مولانا در روحش پدید

آورده می‌جوشد و می‌خروشد.

نه مولانا و نه یونس هیچکدام طریقتی را بنیان نگذاشتند تا دسته و گروهی را دور خود جمع کنند، بلکه نظرشان این بود که تمام انسانها را بسوی حقیقت، راستی، نیکی و زیبایی سوق بدهند. بدین سبب است که طی قرون بعد در قلب تمام ملت ترک از هر دسته و طریقتی که باشند جای گرفته‌اند. از میان پیروان سایر طریقت‌ها به افرادی بر می‌خوریم که اثر مولانا را به ترکی ترجمه کرده، بر آن شرحی نوشته و بطور کلی کسب فیض کرده‌اند. به عنوان مثال شاعر مصطفی معینی صاحب قدیمی‌ترین شرح مثنوی که در تمام اشعارش به مولانا متکی بوده است خود از خلفای شیخ عبدالرحیم مرزیفونی زین الدین خفی می‌باشد. وی جلد اول مثنوی را نیز بنظم شرح کرده است و در هر جایی که مناسب دانسته از ابراز علاقه مفرط خود به مولانا باز ناپستاده است. دده عمر روشنی‌افندی از شعرای قرن ۱۱ طریقت خلوتیه شعر:

«دیدم روح پاک گلشنی را آن چشم چراغ روشنی را»
مولانا را اشاره‌ای برای خود می‌داند. او آثار خود بنام «نی‌نامه» و «مسکین-نامه» را تحت تأثیر مثنوی نوشته و «چوپان‌نامه» اش ترجمه آزادی از داستان موسی و چوپان مندرج در مثنوی بشمار می‌آید. اسماعیل رسوخی دده انقروی که عنوان حضرت شارح را کسب کرده است ابتدا جزو طریقت بایرامی بوده و سپس نظر به علاقه شدیدی که به مولانا داشته پیرو مولویه می‌شود. اسماعیل حقی افندی بروسوی صاحب شرحی بنام «روح المثنوی» تابع طریقت خلوتیه است. ابراهیم گلشنی بانی شاخه گلشنی طریقت خلوتیه شعر فوق‌الاشاره را همچون روشنی خطاب به خود دانسته و آن را به عنوان کرامتی از مولانا می‌داند؛ وی اثر خود «معنوی» را که در چهل هزار بیت است تحت تأثیر مثنوی نگاشته است. نمونه‌های زیادی از این افراد وجود دارد که نشان می‌دهد مولانا شخصیتی فوق طریقتها داشته است.

در زمان سلطان ولد (۱۳۱۲-۱۲۲۶ هجری) مولویه بصورت طریقتی در می‌آید و پسرش عارف چلبی (۱۳۲۰-۱۲۷۲) با اعزام نمایندگان به قره حصار، کوتاهیه و سپس به توقات، ارزروم و سلطانیه که مرکز حکومت ایلخانیان بوده است تفکرات و عقاید مولانا را در آناتولی بصورت گسترده پخش می‌کند. با ایجاد روابط دوستانه و خانوادگی با امرای وقت بود که طریقت مولویه قدرت می‌یابد.^۱

عارف چلبی^۲، خضر پاشا گرمیان‌زاده^۳ (متوفی بسال ۱۳۴۹/۷۵۰) از

نواده‌های سلطان ولد و شاه چلبی^۴ (متوفی بسال ۱۳۷۸/۷۸۰) که از گرمیان زاده‌ها و چلبی‌های قره حصار است از نخستین شعرای مولویه بوده‌اند. شعرائی نظیر جلال ارغون^۵ (متوفی بسال ۱۳۷۳/۷۷۵) پسر الیاس پاشا و نیز افلاکی دده (متوفی بسال ۱۳۵۹/۷۶۱) صاحب مناقب العارفین با اینکه به تبعیت از مولانا به فارسی نوشته‌اند ولی با پیروی از سلطان ولد اشعاری به ترکی هم سروده‌اند. الیاس چلبی پسر جلال الدین ارغون نیز را می‌توان از بهترین شعرای ادبیات دیوانی بحساب آورد.^۶ مولوی‌ها زبان فارسی را به جهت اینکه مولانا بدان نوشته است زبان مقدس می‌دانستند و شعرای مولویه با اینکه آثاری به زبان فارسی داشتند مع الوصف آثار زیادی به زبان ترکی فراهم آورده و در غنای ادب ترک کوشیده‌اند.

آثار مولانا، مخصوصاً مثنوی وی اثرات زیادی بر روی آثاری که در ابتدای ایجاد ادبیات ما به میان آمدند داشته است.^۷ به عنوان مثال در دو مثنوی بزرگ که در قرن ۱۴ نوشته شده‌اند یعنی «منطق الطیر» گلشهری (تاریخ تحریر ۱۳۱۷/۷۱۷) و «غریب نامه» (تاریخ تحریر ۱۳۲۹/۷۳۰) تأثیر مثنوی بطور صریح هم از لحاظ قالب و هم از لحاظ محتوی مشهود است. وزن آهنگ مثنوی روی داستانهای دینی که در قرن ۱۴ در آناتولی پدیدار آمدند نیز تأثیر گذاشت و نویسندگان این نوع داستانها همراه با افرادی که آنها را می‌خواندند هم نام مولانا را با احترام یاد می‌کردند.

نیازی قدیم یکی از شعرای دوره ایلدرم با یزید که روی احمد پاشا تأثیر داشته و از وی در تذکره الشعراء نامی به میان آمده است با اینکه در مآخذ مولویه جزو پیروان این طریقت قلمداد گردیده است ولی انتساب وی به این طریقت بطور قطع و یقین مسلم نیست.

عثمانیه‌ها که با ایجاد اتحاد در آناتولی حدودشان را در خارج از منطقه آناتولی هم گسترش می‌دادند در تمام نقاط امپراطوری، در مکه و مصر، در الجزایر و مجارستان و بطور کلی در تمام منطقه بالکان تکایائی باز کرده و در آن آثار مولانا، مخصوصاً مثنوی را می‌خواندند. در این تکایا که در حقیقت نوعی مرکز هنری و ادبی بشمار می‌رفتند صدها شاعر رسیدند و در طی زمان مانند بهمنی که بزرگ می‌شود در ایجاد و توسعه هنر، موسیقی و ادبیات تأثیرات مهمی بجای گذاشتند.

در قرن ۱۵ صالح دده خدائی^۸ که در ایران تحصیل کرده بود وقتی به استانبول می‌آید مورد توجه فاتح قرار گرفته و در تکیه مولا بکار گمارده می‌شود. خدایی که

دیوانی داشت و شاعر خوبی بود با بیت:

ای دل اگر میخواهی نقصهایت برطرف شود

زیر کلاه نمیدی حضرت مولانا درآی

نشان داد که در شعر دیوانی قرن ۱۵ وزنه ای است.

از قرن ۱۵ به بعد بود که مثنوی در حالت گسترده ای به خلق معرفی شد و تراجم و شروح مختلفی از آن پدیدار گشتند. در معرفی و شناساندن مثنوی آثار زیادی دخالت دارند که از آن میان می توان به آثار دده عمر روشنی از شعرای متصوف مشهور قرن ۱۵ که الهاماتش از مولانا و مثنوی بوده است، شرح منظوم مثنوی اثر معینی که در بالا بدان اشاره شد و شرح برگزیده برخی از داستانهای مثنوی که به نام «کلیات ابراهیم بیگ»^۹ معروف است اشاره کرد.

در قرن ۱۶ تأثیر معنوی مولانا در ادبیات ترک ادامه داشته است و این تأثیر نسبت به قرن پیش افزایش یافته بود. محمد چلبی دیوانه (متوفی بسال ۱۵۲۹/۹۳۶) که از نسل مولانا بوده و سماعی تخلص می کرده جزو شعرای نامی این قرن است. شعر زیر قدرت و مهارت وی در شعر را می رساند:

«بلادر دل است و از دست دلدارشادی نداریم داد ما از دل است و از کسی شکایت نداریم»

شاهدی (متوفی بسال ۱۵۵۰/۹۵۷) پسر خدائی نیز مانند پدرش یکی از شعرای معروف مولویه است. او که تحت تأثیر مولانا شعر سروده، با اثر مشهورش به نام «تحفه» در تفهیم آثار مولانا کوشیده است. از دیگر شاعران مشهور این قرن یوسف سینه چاک (متوفی بسال ۱۵۳۴/۹۴۱) صاحب گلچینی از مثنوی بنام «جزیره مثنوی» و محمود ثاقب دده، مثنوی خوان معروف است که در سال ۱۵۹۰ به ترجمه ای از مثنوی دست زده است. از شعرای دیگر مولویه که در این قرن بشهرتی رسیدند باید از فوری، فدائی، رحمی بروسوی، صفایی سینویی، درویش نگاهی، عارف نام برد. «رساله سپهسالار» و «مناقب نامه» که لقمائی دده با استفاده از مناقب العارفین آن را نوشت و نیز شروچی که سودی و سروری بر مثنوی نوشتند نشانگر تأثیر عمیق مولانا در ادبیات قرن ۱۶ می باشد. لطیفی بخش شعرای تذکره خود را با مولانا و پسرش سلطان ولد آغاز می کند و مولانا را «جناب بزرگوار و کاشف الغوامض الاسرار حضرت ملا خداوند گار...» و «شیخ معنوی و صاحب کتاب مثنوی، کتاب نصیحت نصاب برای اقامت، حجت دین و برهان اهل یقین که مشایخ اکمل خلائق را به سوی حق با آن هدایت می کنند» می خواند. او مثنوی را «جامع معانی آیات و اخبار و بین ارباب

تصوف مخزن الاسرار» خوانده و علاوه می‌کند که احادیث و مفاهیم مثنوی همچون گنج گرانقدری مشحون از اسرار است. وی در تذکره اش نظرات خود و برداشتهای زمان خویش را در مورد مولانا منعکس می‌سازد.

در قرن ۱۷ همزمان با افزایش تعداد شعرای مولویه، شعرای دیوانی هم در راه آشکار ساختن ارزش مولانا کمر همت بستند. سلطان احمد اول با مشاهده یک آئین مولویه در غزلی می‌گوید:

«بنده بختیار حضرت مولانا هستم در عالم معنی اوست که پادشاه جهان است»
او بدینوسیله سلطنت خود را خوار شمرده و خویشتن را بنده سلطان واقعی جهان، مولانا می‌داند. نفعی استاد قصیده در ادبیات دیوانی (متوفی به سال ۱۶۳۵) یک قصیده ترکی و چهار قصیده فارسی در نعت مولانا می‌سراید. در دیوان ترکی وی می‌خوانیم:

«مرحبا ای حضرت صاحبقران معنوی	ناظم منظوم سلک اللئالی مثنوی
مثنوی اما که هریشش جهان معرفت	پرتو هر ذره آن با آفتاب برابر است
مثل خورشید جهان آرا در عالم معنی	روح مولانا در آسمان‌ها وارد شده است
یعنی حضرت ملای روم که سرالله اعظم است	در عالم معنی صاحب مسند کیخسرو است»

او در این قصیده که فوق العاده آهنگ دار بوده و از نقطه نظر معنوی در اوج است مولانا را ستایش می‌کند. وی که شاعر مغرور است و ادعا می‌کند معجزاتی در شعر پدید می‌آورد باز می‌گوید:

«نفعی معجز بیانم بنده ملای روم»

که به بندگی خود برای مولانا فخر می‌کند. ولی معلوم نیست که آیا نفعی وارد طریقت شده بود یا نه؟ از دیگر شعرای مولویه در قرن ۱۷ نشاطی دده (متوفی بسال ۱۶۷۴) است که باشتهار عظیمی در غزل ادبیات دیوانی دست یافته است. او با تربیت شاعران معروفی چون نایلی، فهمی، ناظم و امین دده خدمت شایانی به ادبیات ترک انجام داده است. فصیل دده (متوفی بسال ۱۶۹۵/۱۱۱۱) با اینکه یکی از شعرای مولویه است در دیوان و مثنویهایش بیشتر دنبال هنر بوده و من حیث المجموع شاعر قدرتمندی بحساب می‌آید. مصراع زیر که از اوست:

«کدام کسی است که شاعر باشد و مولایش مولانا نباشد»

توسط شعرای دیگر منجمله شیخ غالب تضمین شده است.

فهمیم از غزلسرایان قرن ۱۷ در دیوانش مدحی برای مولانا نوشته است. آدم دده (متوفی بسال ۱۶۵۲) که با اشعار هجائی خویش معروف است نیز یکی از شعرای مولویه است. یکی دیگر از غزلسرایان مشهور این قرن شیخ الاسلام بهائی افندی است که مرید آدم دده بوده و احترام زیادی بر مرادش قایل بود. این مطلب در سماع خانه ادب منقول است.

شناسی قدیم از دیگر شعرای مولویه در این قرن است. مهارت وی در شعر را می توان از بیت زیر که گفته است دریافت:

«درون آشنا باش تا تو را ظاهراً بیگانه بشمارند
این روش زیبائی است که آدم عاقل باشد و خود را دیوانه بنمایاند.»

بیت زیر که از مذاقی بستوی (متوفی بسال ۱۶۷۶/۱۰۸۷) است نشان می دهد که شعرای مولویه در قرن ۱۷ تا چه حد در قالب و معنی پیشرفت داشته اند:

«پس از هزار ته پیمانه یک جام پر می دهد معلوم نیست
فلک برای اینکه کارها بر وفق مراد گردد چه ها که نمی خواهد!»

یکی دیگر از بزرگ غزلسرایان ادب ترک در قرن ۱۷ نبی (۱۷۱۲ - ۱۶۴۲) است که در دیوانش سه شعر (غزل - قصیده) در نعت مولانا وجود دارد، وی به غزلی از مولانا هم تخمیس نوشته است. نبی در دیوانش شیخ ابوبکر الوفا (متوفی به سال ۹۹۱/۱۵۸۳) را که یکی از بزرگان طریقت مولویه بوده و در حلب مدفون است طی قصیده ای مدح می کند:

«طیور خرد قادر نیستند به مقام او برسند

چه آشیان مولانا در کنار عرش است

مثنوی پر از جواهر است

زبان مولانا کلید گنج حکمتهاست

مثنوی نیست بلکه در شفاخانه هدایت

نعمت بی امتنائی است که مولانا رسیده است.»

او با این ابیات است که میزان علاقه و دلبستگی خود به مولانا را نشان می دهد و باثبات می رساند.

ابراهیم جوری دده (متوفی به سال ۱۶۵۴) یکی دیگر از شعرای مولویه است که خطاطیش باندازه شاعریش شهرت دارد. وی خود گوید که مثنوی مولانا را شش بار استنساخ کرده است ولی در منابع آمده است که او ۲۰ - ۱۸ بار باین کار دست زده

است. او چهل بیت از مثنوی را انتخاب کرده و هر کدام از ابیات را در ۵ بیت توضیح داده و شرح کرده است، این اثر «حل تحقیقات» نام دارد. وی هر کدام از ابیات مندرج در «جزیره مثنوی» سینه چاک را نیز در ۵ بیت تشریح کرده و بآن عنوان «عین الفیوض» داده است. این آثار او را از بزرگترین شعرای مولویه قرن قلمداد کرده‌اند.

در قرن ۱۸ تعداد شعرای نامی نسبت به قرن پیش باز افزایش می‌یابند. مصطفی ثاقب دده (متوفی بسال ۱۱۲۹/۱۷۱۹) که دیوانش مشحون از مدایح مولاناست با اثر خود بنام «سفینه نفیسه مولویان» (در ۳ جلد) خدمت بزرگی به طریقت مولویه کرده است. این اثر با این که اشتباهاتی دارد و آشفتگی‌هایی از نقطه نظر تاریخی در آن مشهود بوده و با زبان ثقیلی نوشته شده است مع الوصف پس از «رساله سپهسالار» و «مناقب العارفین» از منابع با ارزش طریقت مولویه بشمار می‌آید.

نحیفی (متوفی بسال ۱۷۳۸) که تمام مثنوی را به نظم کشیده و برای خود شهرت بجائی کسب کرده است با دیوان و سایر آثارش جای مهمی در ادبیات ما اشغال کرده است راغب پاشا و چلبی زاده اسماعیل عاصم افندی هر دو در شعر فلسفی پیرو صمیمی نبی بوده و به عنوان درویش انیس دده انتساب به حضرت پیر را افتخار دانسته‌اند.

در دیوان نیلی (متوفی بسال ۱۷۴۸)، هم غزلی در معرفی مولانا و قصیده‌ای در ۱۳ بیت در شناساندن مولوی خانه مکه دیده می‌شود. بری مغنیسایی (متوفی بسال ۱۱۲۸/۱۷۱۵) صاحب دیوان و اثری بنام «بلبل نامه» مراداتی با نبی و ثابت داشته و شعرهایی سروده بهم ارسال می‌داشتند. از شعرای دیگر مولویه که در این عصر پا به میدان گذاشتند باید از افراد زیر نام برد.

عارفی رجب دده (متوفی بسال ۱۱۱۰/۱۶۹۸) که اثری بنام «نخل تجلی» دارد و در آن ابیات منتخبی از مثنوی را برگزیده و برای هر بیت ۵ بیت ایضاح نوشته است؛

فتی (متوفی بسال ۱۱۲۰/۱۷۵۸) صاحب دیوان ساحل نامه؛

منجم باشی احمد دده که تخلص عاشق را در شعر بکار می‌بست؛

نصیب دده (متوفی بسال ۱۱۲۶/۱۷۱۴) که صاحب دیوانی بوده و خطاطیش

هم اشتهار دارد.

معراجیه نایی عثمان دده (متوفی بسال ۱۷۲۹/۱۱۴۲) از معروفترین معراجنامه‌هایی است که در ادبیات ترک نوشته شده است.

وقتی از تأثیر مولانا در ادبیات قرن ۱۸ صحبت می‌کنیم بدون شک باید توجه بیشتری به شیخ غالب (متوفی بسال ۱۷۵۷/۱۸۹۹) معطوف بداریم. غالب الهامات خود را از مولانا گرفته و تحت تأثیر وی از دریای بیکران تصوف مرواریدهایی بیرون کشیده و با تفکرات و هنر خود آنها را بصورتی دیگر تزیین کرده است و به صورت یکی از مبتکرترین شعرای ما در آمده است. وی علاقه مفراط خود به مولانا را در «حسن عشق» چنین بیان می‌کند:

«چون خدا اولیا را ختم کرد	اولیای آگاهی بما رسید
حضرت ملا شاه آن گروه است	برای این جهان یک جهاندار بسنده است
سلطان سریر ملک فرمان	سجاده نشین شهریزدان
اندیشه اش رهنمای تحقیق است	او همانند وکیل صدیق است
اوبه علمای دین فائق آمد	اگراورایا مبرر و مبنامیم راه خطا نرفته ایم»

یکی از دوستان نزدیک شیخ غالب که در مرگ وی مرثیه‌ای سروده و گریه سر داده است اسرار دده (متوفی بسال ۱۷۹۶) می‌باشد که در تذکره‌اش از شعرای مولویه بحث کرده و در دیوانش نهایت علاقه وی به مولانا را مشاهده می‌کنیم. دیوان تیر دده (متوفی بسال ۱۲۲۵/۱۸۱۰) از درویش شیخ غالب که شوهر خواهر وی، مسعوده خانم نیز بوده است و خلوصی دده آشپزباشی مولویخانه غلظه و دیگران همه پیر از مدایح مولانا است و از وی فیض کسب کرده‌اند.

سلطان سلیم سوم که با تخلص الهامی شعر می‌گفت پادشاهی عاشق مولانا بوده است. او توجه خاص به شیخ غالب نیز داشت و بدرخواست وی مولویخانه غلظه را تعمیر کرده است. خودو خواهرانش شهزاده خدیجه و بیگ خان برای مشاهده آئین شریف مرتباً به مولویخانه می‌آمدند. مراد دوم، عبدالمجید و سلطان رشاد نیز مانند سلیم سوم به مولانا علاقه مند بودند.

در دوران تنظیمات عونى بیگ ینی شهری (۱۸۸۳-۱۸۲۶)، شیخ مولویخانه بشیکتاش و داماد شاعر نافذ دده (متوفی بسال ۱۸۶۱) از نمایندگان معتبر شعر دیوانی بشمار می‌آید. می‌گویند که او شعرهای نامه رابه نظم ترجمه کرده است ولی اثر در دست نیست. شعرایی چون سعید چلبی (۱۸۵۹-۱۸۰۶) که ترجمه منظوم وی از

مثنوی در دست است، محمد عبدالنافعی (متوفی بسال ۱۸۵۸) با تخلص نفعی، شمع قونیوی (۱۸۳۷ - ۱۷۸۳) شرف خانم ولیلا خانم و از رجال دولت رامز عبدالله پاشا (متوفی بسال ۱۸۱۱)، پرتو محمد پاشا (متوفی بسال ۱۸۲۷)، زیور پاشا (متوفی بسال ۱۸۶۰)، حقی پاشا، شریف رشید پاشا، ناظم پاشا اشعاری سروده‌اند که در آنها از مولانا طلب همت کرده‌اند.

اشخاص دیگری هم وجود دارند که در دیوانهایشان مدایحی برای مولانا نوشته‌اند، این افراد را می‌توان با بررسیهای نسخ خطی و چاپی دواوین شناخت. در مجموعه‌ای تحت عنوان «مدایح مولانا» که تألیف علی واصف دده است و در موزه مولانا در قونیه قرار دارد از ۳۶۰ شاعر نام رفته است که در آن شعرای قرن ۱۹ نیز جای دارند^{۱۰}. گلچین‌های زیادی را می‌توان فراهم آورد که در آنها از مولانا، شمس، سلطان ولد، مولویگری، درگاههای مولانا و بالآخر درگاه قونیه، کلاه مولوی، سماع، اشعاری که در ستایش و مدح نی است سخن رفته است.

در قرن ۱۹ همراه با حرکت تنظیمات و گرایش به فرهنگ غرب، علاوه بر شعرای منسوب به طریقه مولویه شعرایی هم بودند که مایل بودند دلشان را با نور انسانی و پیوند دهنده تصوف روشن سازند. این افراد به کسب فیض از مولانا ادامه داده و از طرفی شروح و ترجمه‌هایی از آثار مولانا تهیه دیدند^{۱۱}. در این فرصت لازم است از علماء، شعراء و عرفایی نظیر احمد رمزی دده (آق یورک)، طاهر المولوی (اولغون) ولد چلبی (ایزبوداق) مدحت بهار بیطور، عونى قُشُق، فریدون نافذاوزلوق، عبدالباقی گلپینارلی و تمام افرادی که در تصریح راه مولانا خدمتی انجام داده و تحقیقاتی کرده‌اند تشکر و سپاسگزاری کرد.

بطوریکه در بالا هم اشاره کردیم در ادبیات قدیم ما، مولانا در حدود ادبیات دیوانی و ادبیات تکیه باقی مانده بود، درست به همان طریقی که یونس امره که تمام ملت ترک زبان او را فهمیده و او را دوست می‌داشتند در خارج از حدود ادبیات دیوانی قرار گرفته بود. ولی امروزه می‌بینیم که مولانا متعلق به تمام ادبیات ترک شده است، شعرای خلق که هجا بکار می‌برند، آنهایی که شعر آزاد می‌سرایند و بالاخره شعرایی که با عروض سرو کار دارند همه و همه در زیر چتر مولاناپناه گرفته و در مفهوم عشق به حیات و انسان دوستی به نقطه واحدی رسیده‌اند.

در پایان آرزو دارم در سایه فعالیت‌های علمی که در رابطه با مولانا انجام یافته

است و نیز شعرای که از مولانا فیض و الهام گرفته و دلشان از عشق خدا و محبت انسان همانگونه که پیش مولانا مطرح می‌باشد پر است ادبیات، بیش از پیش قدرت ببیند. از انجمن جهانگردی قونیه که این سمینار را ترتیب داده و شنوندگانی که با صبر و حوصله گفته‌های مرا گوش دادند تشکر می‌کنم.

پاورقی

- ۱- نک. عبدالباقی گلپینارلی، مولویہ بعد از مولانا، استانبول، ۱۹۵۳، ص: ۷۵-۷۳
- ۲- نک. دیوان، کتابخانه آثار قدیمی آنکارا، شماره ۶۳، عبدالباقی گلپینارلی، فهرست موزه مولانا، جلد ۲، ص: ۲۲-۲۱؛ ف.ن. اوزلوق، رباعیات اولوعارف چلبی، استانبول، ۱۹۴۹.
- ۳- علی انور، سماع خانه ادب، استانبول، ۱۳۰۹، ص: ۴۹-۴۸
- ۴- همان اثر، ص: ۱۰۳-۱۰۲
- ۵- ولد چلبی، دیوان ترکی سلطان ولد، استانبول، ۱۳۴۱، ص: ۱۲۱-۱۱۸؛ ف.ن. اوزلوق، افلاکی دده، بمناسبت ششصدمین سالگرد وفات افلاکی دده از شعرای مولویہ در قرن ۱۴، ۱۹۶۲، ص: ۳۰۹-۲۷۵
- ۶- مولویہ بعد از مولانا، ص: ۱۲۴
- ۷- در رابطه با تأثیر مولانا در مثنویهایی که از قرن ۱۳ تا فوت مراد دوم (۸۵۵/۱۴۵۱) نوشته شده‌اند اطلاعات کامل را میتوان در اثری بنام «مولانا و حبّ حیات» که توسط دکتر عامل چلبی اوغلوبه سومین سمینار بین‌المللی مولانا، آنکارا، ۱۹۷۸ عرضه شده است ملاحظه کرد.
- ۸- سماع خانه ادب، ص: ۵۷-۵۵
- ۹- کتابخانه سلیم آغا (اسکدار) کمانکش ۲۵۰، کتابخانه سلیمانیہ، نافذ پاشا، ۳۳۹.
- ۱۰- نک. عبدالباقی گلپینارلی، فهرست موزه مولانا
- ۱۱- نک. کتابشناسی مولانا، ج ۲.



مولانا و نقطه نظرهای اساسی وی

پروفسور دکتر عبدالقادر قزاقخان



از وفات مولانا محمد جلال الدین رومی (۱۲۷۳-۱۲۰۷ هجری) که یکی از چهره‌های برجسته در ادبیات، فرهنگ اسلامی و نیز در تاریخ تفکر و آگاهیهای دنیاست ۷۰۷ سال می‌گذرد. در جریان این مدت طولانی، شهرت و تأثیر وی که در زمان حیاتش از دروازه‌های آناتولی پا فراتر گذاشته بود روز بروز افزون گشت و آثارش، مخصوصاً مثنوی معنوی همچون کتاب مقدسی با احترام و علاقه میلیونها نفر مواجه گردید. بر آن تفاسیر و شروحی در خانقاهها، مجالس و حتی مساجد نوشتند و از فیض، بینش و هیجان بدست آمده، افراد و جوامع زیادی بیدار شدند، به صراط مستقیم افتادند و به سعادت رسیدند.

در این بررسی کوتاه زندگی و نقطه نظرهای اساسی مولانا را که در اشعار فناناپذیرش به جاودانگی آنها پرداخته است میپردازیم و یادش را گرامی میداریم. این نقطه نظرها را میتوان در عشق الهی، خوش بینی، نیک اندیشی، انسان دوستی، تحرک، تحمل و توکل و بطور خلاصه در هیجانات اصیل و اخلاق حسنه خلاصه کرد.

مولانا که در تاریخ ۳۰ ایلول ۱۲۰۷ هجری در شهر بلخ که ام‌البلادش میخواندند متولد شده است به خانواده سرشناسی وابسته است. پدرش بهاء الدین ولد که به سلطان لعلی سلطان العلماء معروف بود از علمای برجسته عصر خویش بوده و نسلش به حضرت ابوبکر می‌رسید. گفته‌اند که مادر بزرگش نیز شاهزاده خوارزمی بوده است. دوران کودکی مولانا در شهر بلخ مرکز معروف خراسان که اجدادش از قدیم الایام در آن جا رحل اقامت افکنده بودند بآموزش گذشت. پدرش که بنا بدلایلی

نظیر اختلافش با خوارزمشاه محمد تکش و شاید خوف و واهمه از شروع استیلای مغول به ترک وطن مجبور میشود جلال الدین کوچک را همراه خود به سفری می برد که سالها طول می کشد. این مسافرت طولانی که شامل دیدار از نیشابور، بغداد، حجاز، شام، ملطیه، ارزنجان لارنده (قرامان) و قونیه بوده است مسایل زیادی را به مولانای جوان آموخت و جنبه های ایمان و علم را در او قوت بخشید. وقتی شاعر و عارف بزرگ فریدالدین عطار، جلال الدین را در نیشابور ملاقات می کند یکی از آثار مهمش بنام اسرارنامه را بدو بخشیده و خطاب به پدرش می گوید: «امیدوارم که قریباً این پسر تو آتش به قلب های سوخته بزند.» اتفاقاً این حادثه را نمیتوان بطور قطع و یقین عنوان کرد. بنا به روایتی وقتی محیی بن الدین ابن العربی (۱۲۴۰ - ۱۱۶۵) در شام می بیند که جلال الدین در پی پدر راه می رود، می گوید: «شکر خدا در پی برکه ای، دریائی حرکت می کند.» او بدین طریق از مولانا تقدیر کرده و آینده وی را پیشگویی می کند.

بهاء الدین ولد همراه با خانواده خود و همراهان قدم به خاک آناتولی گذاشته و مدتها در ارزنجان و آق شهر رحل اقامت می افکند. سپس به عزم قرامان بار سفر می بندد و ده سال تمام در آن شهر میماند. هنگام اقامت در این شهر بود که گوهر خاتون دختر شرف الدین سمرقندی را به نکاح پسرش در می آورد؛ نوه اش سلطان ولد هم در قرامان دنیا می آید.

بهاء الدین ولد از قرامان به قونیه رفته و در مدت کمی به اشتهار عظیمی در آن سرزمین می رسد؛ او که مورد محبت و علاقه مردم قرار گرفته بود مدرسه ای هم برای خود بنا می کند. سلطان علاء الدین کیقباد (۱۲۳۷ - ۱۲۲۰) و برخی از امراء گاه بگاه در مجالس وعظ او حاضر می شدند. سلطان العلماء بهاء الدین ولد تنها دو سال در قونیه زندگی کرده و در تاریخ ۱۸ ربیع الآخر ۶۲۸ هجری چشم از دنیا می بندد. (با این حساب ورود وی به قونیه در سال ۶۲۶ هجری (۱۲۲۹ م.) بوده، روز وفاتش ۴۳ شباط ۱۲۳۱ می باشد).

برهان الدین محقق ترمذی از شاگردان قدیمی سلطان العلماء و یکی از منسوبان وی حدود یکسال پس از فوت استادش به قونیه آمده، به تربیت معنوی مولانا جلال الدین مشغول می شود. ناگفته نماند که محمد جلال الدین جوان تا آن زمان پیشرفتهای چشم گیر در زمینه علم بدست آورده و همانند پدرش به شهرت خوبی در وعظ و نصیحت دست یافته بود. مولانا این شاعر و عارف بزرگ آینده، طبق گفته خود نه

سال تمام از صحبت‌های نغز این روحانی بزرگ و دانشمند بهره برده و در وراء علوم ظاهری به کسب فیض مشغول بوده است.

در عرض پنجسال پس از فوت برهان الدین که مرقدش در قیصریه قرار دارد دوران انزوای جلال الدین فرا می‌رسد. با اینکه در این دوره هنوز روح مولانا اشباع نشده بود، معهذا وی مقام شامخی بین شخصیت‌های ممتاز شریعت و طریقت عصر خویش داشته است. او همانند یک منبع انرژی آماده اشتعال بوده، در انتظار جرقه‌ای بسر می‌برد، یا نظیر منبع آبی که در دل زمین و در عطش جهش است انتظار فرصتی مناسب را می‌کشد. بالاخره این لحظه فرا می‌رسد و آن زمانی است که وی در قونیه با شمس تبریزی که در سرای شکر فروشان رحل اقامت افکنده بود آشنا می‌گردد. این دور روح غنی و این دو عارف آتشین که از اسرار عشق الهی مست بودند و این دو اهل حق که «دنیا و مافیها را بهیچ می‌گرفتند چنان به هم می‌آویزند مثل اینکه در «بزم قالوالبلی» بسر می‌برند.» آنان همدیگر را می‌فهمند و همراز هم می‌شوند. بعضیها عنوان کرده‌اند که شمس و مولانا قبلاً نیز در شام ملاقاتی داشته‌اند. ولی بهرحال بین این دریای احساس، تفکر و دانش پیوند و ارتباطی برقرار می‌شود و از این راه آثار پرباری به ادب و تفکر اسلام و دنیا عرضه می‌گردد که در آن‌ها مولانا از تخلص شمس تبریزی استفاده می‌کرده است.

دل و قلم مولانا ناگهان تحت تأثیر مفهوم جدیدی قرار می‌گیرد که تا آن زمان حرفی از آن در تصرف بمیان نیامده بود؛ این مفهوم تازه چیزی جز مقام معشوقی نبوده است. از این راه شمس تبریزی مظهر سلطان معشوقان شد. مولانا از اینکه در صحبت شمس است خوشحال است و هم صحبت دیگری را نمی‌خواهد. شمس نیز بجهت آنکه به عشق عرفانی دست یافته است مولانا را بالاتر از هرکس می‌بیند. مریدان مولانا حسادت می‌کنند؛ ولی مولانای بزرگ در قید این‌ها نیست و در طریق عشق، زیباترین راه را پیدا کرده است. او عاشق و معشوق را یکی می‌داند و از سعادت که محصول عروج وی به عالم علوی است دنیا را فراموش می‌کند.

شمس تبریزی در سال ۱۲۴۴ هجری وارد قونیه می‌شود. پس از آنکه حدود ۱۶ ماه در آن شهر میماند از رفتار مریدان مولانا بستوه آمده و هنگامی که با تهدیدات جدی آنان مواجه می‌شود با تگدر خاطر به سوی شام فرار می‌کند. پس از عزیمت شمس، مولانا بیش از پیش بانزوا کشیده می‌شود و با کسی تماس حاصل نمی‌کند. مریدان احساس

ندامت کرده و از کرده خود پشیمان می‌شوند. مولانا پسر بزرگ خود سلطان ولد را که بعدها اصول و ارکان طریقتش را بنیان گذاشت همراه با درخواستی بشام فرستاد. شمس در اثر اصرار سلطان ولد به قونیه برگشت و مولانا را شاد ساخت.

طولی نکشید مریدان دوباره در پی آزار شمس برآمدند. این بار شمس در سال ۱۲۴۷ هجری چنان غایب شد که دیگر اثری از وی دیده نشد. برخی‌ها ادعا می‌کنند که شمس از طرف علاءالدین، برادر تنی سلطان ولد و دوستانش کشته شده است؛ ولی این حکم را نمیتوان قطعی دانست.

مولانا از این فراق به تأثر خارج از حدی می‌رسد و با توسل به شعر و سماع می‌خواهد تکدر خاطرش را تخفیف داده و از یاد فراموش سازد. مولانا بالاخره وجود معنوی شمس را در خود مجسم دیده و در یک حالت روحی غیر قابل توصیف غزل‌های بی‌همتا و رباعی‌های میسراید که نمونه‌های ارزنده شعر عرفانی می‌باشند.

یکی از رباعی‌های او بدین شرح است:

که گفت که آن زنده جاوید بمرد که گفت که آفتاب او میدبمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم ببست، گفت خورشید بمرد
پس از گذشت دو سال، با آنکه مولانا هرگز شمس را فراموش نکرده بود زرگری بنام صلاح الدین را که در میان مریدان خود به حسن تربیت و ادب شهرت داشت بدوستی انتخاب کرده و او را خلف خود قرار می‌دهد. مریدان از نوبتای ناسازگاری گذاشتند؛ ولی صلاح الدین در سال ۱۲۶۳ هجری رخت از جهان بر بست. آخرین یار مولانا در زمان حیاتش حسام الدین چلبی است که از نسل ترکان بوده و در الهام و تلقین مثنوی معنوی به مولانا نقش مهمی داشته است. وی همیشه با تمام قدرت و وجودش در خدمت مراد خود بوده و طی ده سالی که مولانا در قید حیات بود لحظه‌ای از وی جدا نشد و همچنان کاتب و همرازش باقی ماند. مولانا در پائیز ۱۲۷۳ هجری بعلت کهولت بیمار می‌شود و بالاخره در ۱۷ آرایق ۱۲۷۳ (روز جمعه) چشم بر حیات می‌بندد. مراسم تشییع با عظمت غیر قابل توصیفی برگزار می‌شود. تابوت بردوش توده‌های مردم که نظیر آن در قونیه دیده نشده بود بسوی مزارش حمل می‌گردد. مردم از هر طبقه و صنف از فقدان این نابغه استثنایی و ممتاز، این شاعر بی‌همتای عرفان و این متفکر دورانیش روزها در غزا بودند.

بجهت احتراز از اطناب کلام و موضوع مقاله، روی آثار مولانا تأکید نکرده

فقط بذکر عناوین آنها مبادرت ورزیده و رشته سخن را بسوی نقطه نظرهای اساسی وی معطوف می‌کنم. پنج اثر مهم این شاعر — متفکر بزرگ عبارتند از

۱ — دیوان کبیر

۲ — مثنوی

۳ — مجالس سبعه

۴ — فیه مافیه

۵ — مکتوبات

اگر مولانا از خراسان به آناتولی نیامده بود هرگز نمیتوانست به مرحله تکامل واصل شده و اسراری که از لذت آنها نمیتوان سیر شد را بما انتقال بدهد؛ بعلاوه نه فقط حوامع ترک و ایرانی، که تمام انسانیت از فیض وی محروم می‌شدند. مولانا خودش بروایت احمد افلاکی چنین گفته است:

«خدای بزرگ سببی فراهم آورد و ما را از خراسان به آناتولی کشانید و این خاک پاک را موطن فرزندان ما ساخت تا از اکسیر علم لدنیش به وجود این مردم بپاشم.» او حقیقتاً متفکر — شاعری مانندی بود که به گفته خود عمل می‌کرد. ترقیخواه متجددی بود و از قوه تأثیر بمنتها درجه برخوردار بود. همچون غزالی (۱۰۵۸ — ۱۱۱۱ هجری) مولانا اعتقاد داشت که راه وصول به حق و حقیقت را پیدا کرده است؛ منتهی در این رابطه سهم و نقش عظیم علم را نباید فراموش ساخت. اصولاً مولانا قبل از تصوف و طریقت، حقیقت را در افق شریعت و علوم اسلامی یافته بود. او در تمام طول حیات نه از قرآن، کلام خدا و نه از سنت که کلام و رفتار پیامبر است هرگز جدا نشده و اغلب به خلوص و ذات اسلام توجه داشته است. مولانا بواسطه اینکه به وجود الهام پی برده و از آن به عنوان راهنما استفاده می‌کرد توجهش در حل مشکلات و معضلات بیش از همه متوجه این منبع بوده است. برخی از پژوهشگران نامی مثنوی را بجای تصوف فلسفی، تظاهری از تصوف تجربی می‌دانند. در رابطه با نقطه نظرهای اساسی مولانا سخن را از عشق الهی آغاز می‌کنیم که نخستین مضمون است. در این جا به مقاله ای اشاره می‌کنم که در آرایق سال ۱۹۶۴ در «ینی غزّمة» نوشته بودم و آن را تکرار می‌کنم:

«مولانا نابغه عالیقدری است که مفهوم حیات و هستی را در عشق جستجو کرده و یافته است. بنظر وی عشق، قدرت اصلی جهان، سبب آفرینش، داروی

خودخواهی مرهم دردهاست.» برای وصول به هدف الهی عشق تنها وسیله است. ناگفته نماند که این عشق، عشق معطوف به پروردگار بوده و به سوی او پر می‌کشد.

وی در یکی از اشعارش در این رابطه می‌گوید:

«ای دوست بتوبا عشق قریبم، پایت را بهر کجا که بگذاری ماخاک آن هستیم، آیا در مذهب عاشقی رواست که تمام دنیا را با تو بینم و خودت را نبینم؟»

در جایی دیگر می‌گوید:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا...

مولانا در رابطه با عشق فزاینده‌ای که نسبت به خدا داشت عشق و محبت خود را از بندگان پروردگار نیز دریغ نمیداشت. با افراد بدبخت و ناامید تسلی داده، سعی می‌کرد با تخفیف آلام آنان، بزندگی پیوندشان بدهد.

ما برای وصل کردن آمدیم نی برای فصل کردن آمدیم
بیت مشهوری از مولاناست که اغلب مورد توجه مهاتما گاندی بوده و آن را تکرار می‌نمود. مولانا در این جا پیامی دارد که براساس آن می‌خواهد در چهارچوب صلح، عشق و برادری و در سایه مساوات و اخوت راه صحیح زندگی را نشان بدهد. مولانا معتقد است در انجام نیکی، خدمت به خلق و نفع‌رسانی بجای جزا و پاداش باید صرفاً رضای خدا مورد نظر باشد؛ چه در این صورت است که انسان حلاوت آرامش درونی را می‌چشد این مضمون در مفهوم بیت زیر کاملاً منعکس است:

«تا آنجائی که از دستت برمی‌آید بخاطر خدا به انسانیت خدمت کن و در خدمت خود به قبول یا رد مردم توجه نداشته باش.»

آنچه مورد علاقه مولاناست و از آن حمایت می‌کند اخلاق اسلامی است، فضیلت است، جوانمردی است، وی بقدر وسع بهرکس کمک کرده، می‌خواهد فقرا، بینوایان و درماندگان (ابن السبیل) را خشنود سازد. او می‌گوید: «مردانگی خاک را طلا کردن است و جوانمردی طلا را بمثابه خاک در آوردن، خدا را شکر که ما در دو قسمت نام آور شدیم.»

از میان نقطه نظرهای مولانا که مورد تأیید اسلام نیز می‌باشد اشرف مخلوقات بودن انسان است. به انسان هرگونه امکان پیشرفت و تکامل ارزانی شده، ولی از طرف

قدرتی که مافوق همه چیز است کنترل میشود؛ انسان ستاره و سرنوشت خویشتن را در دل خود حمل می‌کند؛ ویژگی انتخاب و پسند عطیه‌ای است که بانسان اختصاص دارد.

بالاخره روح انسان حاکم بر تنش است. به مولانا گوش کنیم که می‌گوید: «بدن از ماست و ما از آن نیستیم.» بنظر وی زندگی برگشت بسوی خداست. در این دنیای خاکی روح از نیستان جدا شده و بجهت اینکه از بستر و اصل خود دور افتاده است همچون نی ای است که فریاد می‌کشد. روح از اینکه همزاد خود در این دنیا را گم کرده است یک قمری را تداعی می‌کند که در ماتم فرو رفته است. انسان ایده‌آل انسانی است که از ترس و وهم نجات یافته و از این نظر سعادت‌مند است. کسیکه بدین حالت برسد گوئی به وضعیتی رسیده است که میتواند برعالم ماده و معنی حکم براند. چه او شخصیت خود را فراموش کرده و به حق و حقیقت پیوسته است. بعبارت دیگر خدا را در خود یافته است. افراد که به این سرآگاهی یابند دیگر از مرگ نمی‌هراسند. و مرگ برای آنان مایه ترس و وحشت نیست. مولانا در این رابطه می‌گوید:
فرو شدن چو بیدیدی برآمدن بنگر غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟
کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست چرا به دانه انسانیت این گمان باشد!
بدین سبب است که «وقتی به روز مرگ تابوتش بسوی مزار می‌رود از وصول به معشوق شاد است و شادیه‌ها می‌کند.» مراد از اصطلاح «شب عرس» در این رابطه همانا «تغییر نوبت» و توجه به معشوق ازلی و ابدی است.
مرگ ما را، بجائی می‌برد که از آن آمده‌ایم. بدین جهت است که شاعر بزرگ و متفکر اندیشمند ما را نصیحت می‌کند و می‌گوید:

بعد از فراق تربت مادر زمین مجوی در سینه‌های مردم عارف مزار ماست
بعنوان نتیجه میتوان گفت که مولانا به احساسات انسانی و عشق الهی بمنتهی درجه وابسته بود و نظرات وی به عصر و زمان ما هم روشنائی بخشیده است.



مولانا جلال الدين رومي و ورود اوبه آسيای صغير

پروفيسور — تحسين يازيجي
استانبول



مولانا انسانی که انسانیت بنام او افتخار می‌کند در منطقه‌ای از افغانستان امروز بنام بلخ در خاندانی روشن بین و عالم چشم به هستی گشود. پدرش بهاء الدین ولد دانشمندی بود که وسعت پندار و بینش علمی و عرفانی او برایش عنوان سلطان العلماء را تدارک کرده بود. بنا بروایتی سلطان العلماء از طرف مادری به خوارزمشاهیان منسوب و نواده علاء الدین محمد یکی از حکمداران خوارزمشاهی است. سلطان العلماء وقتی احساس کرد که ترکان مغول با حملات برق آسای خود بزودی تمامی منطقه را به تصرف خواهند آورد به ترک دیار خویش مجبور گردید. ولی پایه پای آن تعصب خشک و نگرش سطحی و قشری علماء هم عصر او و برخورد فکری سلطان العلماء با این تعصب در عزم مهاجرت بی تأثیر نبود. افکار و اندیشه‌های روشن سلطان العلماء از طرف آنان قابل اغماض و چشم پوشی نبود و سلطان العلماء میدانست در محیطی که ترک نماز و روزه و لو همراه معذرت موجب مجازاتی است شدید افکار بخشایشگر و عفوانگیز او بالاخره برای او درد سری فراهم خواهد ساخت از اینرو بدنبال جایی بود که برایش امنیت جان و آسایش روان فراهم سازد. و در آن موقع در سراسر عالم اسلام تنها منطقه آسیای صغیر بود که می‌توانست سلطان العلماء را در برگیرد تا با امنیت خاطر به نشر عقاید خویش بپردازد.

سلجوقیان آسیای صغیر در این زمان عصر طلایی خود را می‌گذرانیدند و از

این رو پیش از مولانا و همپای او دانشمندان دیگری نیز از خراسان به این جای امن کم نظیر طلایی پناه آورده بودند.

پادشاهان سلجوقی آسیای صغیر نه تنها با محیط امن و آسایش بخش منطقه خود دانشمندان را جلب می کردند بلکه آنها را از هر جهت مورد حمایت مادی و احترام معنوی قرار می دادند و حتی این احترام و حمایت مشمول علماء یونانی و دیگر ادیان نیز می گردید بطوری که منطقه حکمرانی آنها که قبل از تصرف سلجوقیان نیز علماء و دانشمندان بسیاری از ادیان مختلف را بنا به موقعیت جغرافیایی فرهنگی خود در بر گرفته بود در این عصر آمادگی پذیرش و قبول عالمانه هر گونه اندیشه را داشت.

بخصوص دنباله دانشمندان رشته ها طب و فلسفه که در این سرزمین آثار فراوانی از خود بوجود آورده بودند و آثار آنان از صدر اسلام آهسته آهسته بداخل فرهنگ اسلامی نفوذ کرده بود هنوز به نشر آثار علمی خود ادامه می دادند و وقتی سلجوقیان این منطقه را با نیروی نظامی محدودی به تصرف خود در آوردند هم با این افکار آشنائی داشتند و هم علاقمند به وسعت و انتشار آن بودند. و از این رو بزودی با مردم آن و با دانشمندان جوش خوردند. و چنین محیط جوش خورده با خوش بینی و گذشت سلطان العلماء و فرزند او مولانا را باغوش کشید سلطان العلماء بطور تقریب در سالهای ۱۲۱۵ — ۱۶ میلادی از سرزمین اجدادی خود بلخ به مقصد زیارت خانه خدا جدا می شود و از طریق بغداد به مکه مکرمه می رسد و پس از اداء حج راه سرزمین آسیای صغیر را بجای بلخ در پیش می گیرد. و وارد منطقه ارزنجان می شود و از طریق ارزنجان به شهری که امروز قرامان و در آن روزها لارنده نامیده می شد وارد می شود و همراه فرزند هفت سال تمام در لارنده به نشر معارف می پردازد. مولانا جلال الدین در لارنده همسری برای خود انتخاب می کند و پس از آن همراه خانواده پدر عازم قونیه می گردد در سال ۱۲۳۰ که پدرش چشم از هستی ناپایدار می پوشد او مسند درس پدر را که پس از ورود بقونیه سلطان العلماء تأسیس کرده بود به عهده می گیرد و جانشین لایق پدر می شود.

در این اثناء محقق ترمذی که از شاگردان پدر و از معلمین پسر بود و خوب می دانست که سلطان العلماء همراه علم عشق تعلیم می داد و از دریای عرفان و دانش در معرفت و بینش را یکجا استخراج می کرد به مولانا جلال الدین نیز راه پدر را آموخت و مولانا که تا آنزمان در همه علوم عقلی و نقلی استاد بود برای تعلّم عرفان راهی سوریه

شد و پس از بازگشت از سوریه در مدرسه های مختلف جائی دین و جائی عرفان درس می داد.

جلال الدین مولانا مدرسه و قیل و قال آنرا رها می کند.

«از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت»

روحی هنرمند و سرشار از محبت از قیل و قال خشک و بیروح مدرسه دلگیر و غمزده دنبال همدلی می گشت که با او همزبانی و همدردی کند. و با هیجانهای طوفان خیز او همنورد وادی های عشق و معرفت شود دیری نپایید که روزی درویشی ژولیده با پوششی غریب دهانه اسب جلال الدین را که از مدرسه بر میگشت گرفت و او را با سئوالهای تازه ای به طوفانی تازه افکند.

مولانا جلال الدین اگر چه بظاهر جوابهایی برای سئوالات این درویش ناشناس که جز شمس تبریزی نبود داد ولی چنان مسحور بود که دست از دامان او بر نداشت اینبار مولانا بود که بدامان شمس آویخته بود.

این پیوستگی شورانگیز موجب حسد همه آنهایی شد که تا دیروز نزدیک مولانا بودند و امروز از او دور، حضور شمس دیگر برای آنها جائی باقی نگذاشته بود.

در میان گروهی از حاسدان پسر مولانا علاءالدین نیز بود و آنان هر روز و شب با تدارک تهمت و انتشار شایعه آرامش خلوت مولانا و شمس را بهم می زدند. شمس که نمی خواست وجودش سبب تشنج بیشتری گردد و برای مریدش مولانا ناراحتی بیشتری تدارک کند نیمه شبی تاریک از دیار مولانا گریخت و جلال الدین را در آتش هجرانی سوخت که به شعر او گرما و روشنی بخشید.

مولانا جلال الدین که تحمل سوزش بیشتری را نداشت فرزند خود سلطان ولد را به تکاپو و جستجوی شمس فرستاد و سلطان ولد گمگشته مولانا را در حلب جست و شمع وصال آن دو سوخته را دوباره افروخت.

در این روشنائی مولانا سرگرم بود که دیگر بکلی ارتباط روزانه خود را نیز حتی با نزدیکترین کسان خویش و مریدان گسست و موجبات توطئه سنگین تر دیگری آماده شد.

سرانجام روزی که دو خلوت نشین خلوت داشتند صدائی که شمس را بخارج دعوت می کرد این خلوت را شکست و شمس همینکه پا از خلوت بیرون گذاشت

بضرب زخمهای کارد از پا در آمد و جسد او را به چاهی انداختند و مولانا ماند و برای همیشه تنهایی و هجران گویند در این توطئه مرکب و پسر مولانا علاء الدین نیز دست داشت.

مولانا تا سالی هرگز مرگ شمس را باور نمی کرد و روز و شبی نبود که با یاد او غزلی ترنم نکند و سرانجام پس از سالی چنانچه گوته آلمانی گفت او شمس را از بیرون به درون خویش کشید و در بیرون از خویش نخست صلاح الدین زرکوب و سپس حسام الدین چلبی را جانشین زنده شمس کرد. در این دو مرید سر بمراد سپرده همه شخصیت شمس را دمید و با آنها چون شمسی زنده و جاندار برخورد عارفانه خود را دنبال کرد.

در این ساز و سوز و جوش و جوشش در ۲۴ وزن نزدیک هزار غزل سروده و هر وزنی در کتابی جداگانه از طرف مریدان جمع آوری گردید.

روزی حسام الدین چلبی بمولانا گفت شاگردان الهی نامه سنائی می خوانند و چه خوب بود تا مثنوی شما را تلمذ می کردند و مولانا در جواب حسام الدین ۱۸ بیت نخست مثنوی را انشاء کرد و باین کیفیت دیوانی بصورت مثنوی آغاز شد که در آخرین سال زندگی مولانا خاتمه یافت و مثنوی تمام شد.

و اندکی پس از اتمام مثنوی، روحی که هر چه در خود داشت یکجا تقدیم معرفت انسانی کرده بود در ۱۷ دسامبر - آرایق (آخرین ماه سال مسیحی) بعرش اعلا پرواز کرد.

و در مراسم تدفین او آنقدر دوست و شیفته مولانا از هر طبقه و دین شرکت کرده بود که چشم قونیه نه تا امروز آنهمه احترام دیده بود و نه خواهد دید.

نه تنها آنروز همه مردم قونیه جسد او را تا آرامگاه ابدی او دنبال کردند بلکه از آنروز تا به امروز زنجیری ناگسسته از زمان سیلی از مردم عارف و معرفت دوست مدفن او را با خشوعی عارفانه و شوری عاشقانه زیارت می کنند.

امروز اگر اسمی از تربت و مدفن برده شود فقط تربت مولانا بخاطر می آید و اگر نامی از مثنوی بیاید مثنوی او تداعی می گردد.

آثار مولانا

مثنوی: این کتاب چون در قالب مثنوی سروده شده و به نام قالبش خوانده

شده و این اثر نیز مانند غزلیات ارتجالا از طرف مولانا در موارد و حالات هیجان- خیز مختلف ایراد و توسط اطرافیان او ثبت می‌گردیده است.

هر چند قالب مثنوی برای داستان‌های عشقی و حماسی در ادب پارسی بکار گرفته شده است و مولانا نیز افکار فلسفی و عرفانی خویش را بقالب داستان می‌ریزد معهذاً گاهی زنجیر ارتباط داستان در مثنوی از هم گسیخته می‌شود.

مولانا که اسیر و دنباله‌رو اصلیت‌ترین هیجانات روحی خویش است در هر جای داستان که به مناسبتی تداعی تازه او را دست دهد بذکر داستان تازه دیگری می‌پردازد و داستان دنبال می‌شود و پس از ختم داستان دوم دوباره به موضوع اصلی برگشتی صورت می‌گیرد. البته این اسلوب با ضوابط داستان‌نویسی بظاهر مغایرت دارد و شاید خواننده‌ای کم آشنا اظهار کم فهمی کند.

ولی برای خواننده‌ای که در دل سوزی و در چشم اشکی عاشقانه دارد در همه جای این داستانهای گسسته از اهم ابیاتی چنان شورانگیز و خیال‌ساز می‌یابد که شوریده در شور پر هیجان خود گسستگی داستان را فراموش می‌کند.

مثنوی بزبان فارسی همه کس فهم و رسا نوشته شده است و به بسیاری از زبانهای زنده جهان و در این میان ترکی - انگلیسی و آلمانی ترجمه گردیده است و همراه این ترجمه‌ها شروحن بسیار بر مثنوی نگاشته شده است.

دیوان کبیر - کلیات شمس: چنانکه اشاره شد هزار غزلی که دیوان کبیر را بوجود آورده است در ۲۴ وزن مختلف انشاء و بهمین مناسبت هر وزن در کتابی جدا و یکجا ۲۴ کتاب نام کلیات شمس یا دیوان کبیر بخود گرفته است.

در دیوان کبیر که سراسر آن ارتجالا انشاء و از طرف مریدان تحریر و جمع‌آوری شده است ابیاتی که انسان را از خود بیخود کند و از تنگنای شور و شر زوال به فراخنای خیال پرواز دهد بسیار است.

علاوه بر این دواثر منظوم فیه مافیه - مجالس سبعه و مکتوبات به نشر از مولانا باقی است. در این آثار نیز مانند آثار منظوم او مطالب و مباحث در مجالس و سخنرانیهای مختلف از طرف مولانا ایراد و از طرف دیگران ثبت می‌گردیده است.

از این سه اثر منشور عقاید عرفانی مولانا بیشتر در فیه مافیه اظهار و تدوین گردیده است.

مولانا با همه اینکه از مادر شاعر زاد و شاعر زیست چون شعر اصلی را شعری

میشناخت که غمی بر چشمی و سوزی بدلی و لرزه‌ای به لبی بریزد و در سر آتشی برانگیزد هرگز جز به محتوی و معنی نپرداخت.

و قوالب شعری و منابع ادبی مورد توجه او قرار نگرفت و از این رو در بعضی از اشعار او میتوان نقایص از نظر معانی بیان جست و شمرد. ولی برای او که هدفی جز ابلاغ معرفت و انتقال سوز و هیجان وجود ندارد و برای شعرشناسی عرفان دوست که از شعر مغز میجوید نه پوست این نواقص نه چشم گیر است نه قابل اظهار.

فلسفه و جهان بینی مولانا وحدت وجود یا یگانگی هستی که از پانصد سال پیش از میلاد مسیح در مکاتب فلسفی یونان شکل گرفت و در تفکر و جهان بینی هند رشد کرد. در سال ۶۳۸ هجری از طرف محیی الدین عربی بصورت کامل و منقح آن وارد فلسفه و عرفان اسلامی گردید و از طرف بسیار دیگر از عارفان شرح و تنقیح شد تا بمولانا رسید ولی در تفکر روشن مولانا از نوپایه ریزی شد و بصورت یک سیستم عرفانی و اخلاقی ادامه و از این جهان بینی فلسفی مکتب اخلاق و رفتار عارفانه مولانا زائید.

مولانا میگفت اگر وجود واحد است بدی و نیکی — سپیدی و سیاهی مکمل یکدیگرند و روشنایی همراه تاریکی است نه ضد یکدیگر و در برابر یکدیگر از اینرو نیک و بد هم ارزش و هر دو لایق هدایت و دوستی است.

اگر ذات یکی است و وجود واحد همه موجودات الهی که از این ذات واحد سرچشمه گرفته اند از جوهری واحدند و برادر ولایت دوست داشتن و محبت بدون دلیل نیست که مکتب اخلاقی او مکتب محبت نام گرفت.

تا آنجا که هر جا شعری بوی محبت می داد و از آشتی دل با دلی صحبتی می کرد و اموال دیگران باشد به حساب او گذاشتند و از او شمردند.

امروزه این رباعی ابوسعید ابوالخیر را همه از مولانا می دانند و لو مال ابوسعید ابوالخیر باشد.

باز آ، باز آ هر آنچه هستی باز آ	گر کافرو گبر و بت پرستی باز آ
این درگه ما، درگه نومیدی نیست	صد بار اگر توبه شکستی باز آ



سید برهان الدین محقق ترمذی در تلاطم حوادث سیاسی

دکتر میکائیل بایرام ، بخش تاریخ
دانشکده فن و ادبیات ، قونیه



اهمیت سید برهان‌الدین محقق تنها به جهت استادی بر مولانا جلال‌الدین رومی نمی‌باشد بلکه او از نظر کتابها و تأثیراتش نیز از متصوفین مهم عصر سلجوقیان آناتولی بشمار می‌آید. کتاب معارف او به همراه تفسیرهایی که وی بر سوره‌های محمد (ص) و فتح نوشته از طرف استاد بدیع‌الزمان فروزانفر انتشار یافته است. این کتاب در میان انتشارات وزارت فرهنگ ایران قرار دارد.

محققین سالهای اخیر از جمله ب. فروزانفروغ گولپینارلی (A. Gölpınarlı) نظر بر آن داشته‌اند که سید برهان‌الدین در سال (۱۲۴۰) ۶۳۷ و یا یک سال بعد یعنی در سال (۱۲۴۳) ۶۴۰ که مغولها آناتولی را به تصرف خود در آوردند، وفات یافته است.^۱ مآخذ این نظر خبری است که مولانا ذکر کرده و گفته است که بعد از وفات بهاء‌الدین ولد، سید برهان‌الدین به مدت نه سال در قونیه اقامت داشته و تعلیم و تربیت سلطان ولد را عهده‌دار بوده است.^۲ از آنجایی که بهاء ولد در سال (۱۲۳۱) ۶۲۸ در گذشته، اینگونه استنباط شده است که نه سال بعد یعنی در سال (۱۲۴۰) ۶۳۷ و یا یک سال بعد از آن هم سید برهان‌الدین وفات یافته است. در صورتیکه سلطان ولد وفات سید برهان‌الدین را نه سال بعد از بهاء ولد خبر نداده و ننوشته است. از بیان سلطان ولد چنین بر می‌آید که سید برهان‌الدین در سال (۱۲۴۰) ۶۳۷ از قونیه به قیصریه (Kayseri) مهاجرت نموده و در آنجا متوطن شده است. بعد از این سلطان ولد می‌گوید که مولانا پنج سال از سید بهاء‌الدین دور ماند و از این دوری حسرت می‌خورد اضافه می‌کند که سید برهان‌الدین پنج سال بعد از مهاجرتش از قونیه

به قیصریه وفات یافت^۳ از اینجا معلوم می‌شود که سید برهان الدین محقق بسال (۱۲۴۵) ۶۴۲ در گذشته است. از اخبار چندی که احمد افلاکی در مورد سید برهان — الدین نقل می‌کند معلوم می‌شود که سید برهان الدین در اواخر عمرش در قیصریه میزیسته است. ولی نمی‌دانیم که سید برهان بچه سببی از قونیه به قیصریه مهاجرت کرده است. از طرف دیگر محمد اوندر (Mehmet önder) چنین نقل کرده است که مولانا با دستخط خودش در کناریکی از کتابهای شمس تبریزی سال وفات سید برهان الدین را (۱۲۴۲) ۶۳۹ قید نموده، ولی این ادعا هیچ سندی ندارد. همین شخص زمانی در مورد یک قالی موجود در موزه مولانا و متعلق به قرن شانزدهم اظهار داشته بود که این قالی متعلق به عهد سلجوقیان است که از طرف سلطان علاء الدین کیقباد به مولانا اهداء شده است. بعد که متوجه شده این ادعا مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد آنرا به روایت مردم نسبت داده است. روایت مردم ساختن و به آن استناد نمودن همانقدر صحیح است که دستخط مولانا نامیدن و بر آن اعتبار کردن شاگردم علیرضا قرابولوت (Ali Riza Karabulut) هم ادعای محمد اوندر را باور نموده و از وفات سید برهان الدین در سال (۱۲۴۲) ۶۳۹ دفاع کرده است^۴.

افلاکی، چند خبر در مورد روابط حسنه بین سید برهان الدین و مغول نقل کرده است. این محققین که روابط حسنه بین سید برهان الدین و مغولها را روا نمی‌دیدند و حتی این روابط را شایسته سید برهان الدین نمی‌دانستند سعی وافر داشته‌اند بر اینکه سال وفات او را به قبل از استیلای مغول بر آناتولی (آسیای صغیر) بکشانند. در صورتیکه بسیاری از اطلاعات مان در مورد سید برهان الدین متکی بر نقل قولهای افلاکی است. این درست نیست که تمام نقل قولهای افلاکی در مورد سید برهان الدین را بپذیریم و فقط نقل قولهای ناظر بر روابط او و مغول را مردود بدانیم. علاوه بر این احمد افلاکی (۷۵۷/۱۳۵۹) اخبار مربوط به سید برهان الدین را از فرزند مولانا بنام سلطان ولد (۷۱۲/۱۳۱۲) شنیده است. افلاکی بخش دوم کتاب خود را که مناقب العارفین نام دارد به سید برهان الدین اختصاص داده است^۵ از این رو نمی‌توان در رد مواردی غیر از منقبه به اشکال و شبهه و احياناً رد پرداخت و برای اینکار هم دلیلی قانع کننده‌ای ارائه نمود.

حال پیردازیم به موضوع روابط حسنه بین مغول و سید برهان الدین محقق

ترمذی:

این موضوع فقط در مورد سید برهان الدین مطرح نیست بلکه همین مسأله در مورد شمس تبریزی، مولانا جلال الدین رومی، پسرش سلطان ولد و تمامی اطرافیان آنها مطرح است. در خصوص رابطه بین مغول با مولانا و اطرافیانش و نیز رابطه مولانا و اطرافیانش با صاحب منصبان مغول تا کنون چند مقاله منتشر کرده ایم^۶ ولی در اینجا سعی ما بر آنست که موقعیت سید برهان الدین را در میان حوادث سیاسی زمانش معین کنیم.

سید برهان الدین قبل از آمدن به آناتولی در شهر بلخ اقامت داشته و با پدر مولانا، سلطان العلماء بهاء الدین ولد آشنا شده و مدتی این آشنائیش ادامه داشته است. عموماً منابع تاریخی نشان می دهند که سید برهان الدین شاگرد بهاء الدین ولد بوده است. بعد از اینکه بهاء الدین ولد و پسرش مولانا به آناتولی مهاجرت می کنند مدتی بعد هم سید برهان الدین به این دیار می آید. وقتی که سید برهان الدین به آناتولی می رسد استادش سلطان العلماء بهاء الدین ولد فوت کرده بود. طبق روایات منسوب به مولویه بهاء الدین ولد قبل از مرگش چنین ایما نموده است که سید برهان الدین را با یک اشاره معنوی به آناتولی طلبیده تا تعلیم و تربیت فرزندش مولانا جلال الدین محمد را بعهده بگیرد. بر اثر این دستور معنوی، سید برهان الدین به آناتولی (آسیای صغیر) کوچ کرده است. به این ترتیب آمدن او به آسیای صغیر بعد از وفات سلطان العلماء بهاء الدین ولد، که در تاریخ (۶۲۸) ۱۲۳۱ رخ داده بوده است. سید برهان الدین بعد از آمدن او به آناتولی حدود نه سال در قونیه بوده و به تعلیم مولانا مشغول بوده است. به این ترتیب اولین مرشد مولانا پدرش و دومین او سید برهان الدین می باشد. با وجود اینکه به قونیه رفته ولی ترجیح داده است که سرانجام در قیصریه (Kayseri) اقامت داشته باشد. این محقق است که در قیصریه تعدادی از او حمایت می کرده اند. کما اینکه بعد از شکست کوسه داغ (Köseday) و پس از وزارت صاحب شمس الدین اصفهانی، همین شخص اخیر از سید برهان الدین حمایت می کرده است^۷ احتمال می رود که به علت دیدن چنین حمایت‌هایی به قیصریه رفته باشد.

با اینکه در این دوره قونیه مرکز دولت و مرکز سیاسی بوده ولی از حیث علم هنر و تجارت قیصریه مهمتر از قونیه بوده است. این هم یکی از عواملی است که ممکن است بر تصمیم سید برهان الدین مبنی بر اقامت در قیصریه تأثیر گذاشته باشد. شمس تبریزی هم درست همان سال‌هایی به قیصریه رفته که سید برهان الدین به آنجا

هجرت نموده است حتی ممکن است به اتفاق به قیصریه آمده باشند. و سند مخزن آب را، که در تاریخ (۱۲۳۲) ۶۲۹ در قیصریه ساخته شده و پیش مرحوم ابراهیم حقی قونیه ای بوده شمس تبریزی (شمس الدین محمد بن علی التبریزی) هم امضاء نموده است.^۸ معلوم می شود که در آن سالهائی که سید برهان الدین به آناتولی آمده، شمس تبریزی در قیصریه اقامت داشته است. همانگونه که بعداً توضیح داده خواهد شد بعلت اینکه دیدگاه سیاسی شمس تبریزی و سید برهان الدین یکی بود و هم مشرب بودند دوستی محکمی بین آنها بوجود آمد.

از سوی دیگر آنطوریکه در مناقب اوحدالدین کرمانی آمده شیخی بنام کامل تبریزی در مسجد بطلال (Battal) با اوحدالدین کرمانی ملاقات می کند.^۹ از این ملاقات معلوم می شود که این دو شیخ با هم مخالفت داشته اند. احمد افلاکی که یک نویسنده و اهل طریقت مولوی است، معلوم می سازد که از شمس تبریزی بعنوان کامل تبریزی هم یاد می شده است.^{۱۰} در اینصورت آنکسی که در مسجد بطلال قیصریه با اوحدالدین کرمانی ملاقات نموده و با اوحدالدین میانه خوبی نداشته و در عین حال کامل تبریزی نامیده می شده همان شمس تبریزی بوده است. از آنجائیکه اوحدالدین کرمانی در سال ۱۲۳۴ هجری از قیصریه به بغداد رفته و در سال بعد در بغداد در - گذشته^{۱۱} معلوم می شود که ملاقات او با شمس تبریزی قبل از سال ۱۲۳۴ بوده است. اگر موضع منفی مولانا و اطرافیانش نسبت به اوحدالدین کرمانی به همراه روابط اوحدالدین کرمانی و شمس تبریزی ملاحظه گردد معلوم می شود که روابط اوحدالدین کرمانی با سید برهان الدین و اطرافیانش خوب نبوده است. در اینجا نمی خواهیم روی جنبه های دینی، تصوفی و نژادی این اختلاف تکیه کنیم فقط بر جنبه سیاسی قضیه توجه خواهیم داشت.

پدر مولانا، بهاء الدین ولد، شمس تبریزی، سید برهان الدین و اطرافیان آنان افراد معلوم و شناخته شده ای هستند. حال می خواهیم با معرفی مختصر اوحدالدین کرمانی و اطرافیانش وارد اصل موضوع بشویم.

اوحدالدین کرمانی پسر توران شاه سلطان سلجوقیان کرمان است. وقتی که توران شاه از تخت بزرگش کشیده و کشته شد اوحدالدین ۱۶ سال داشت که به بغداد گریخت. بعداً در بغداد آموزش خوبی دید و سپس او به طریق تصوف درآمد. چندی بعد به خدمت سی و چهارمین خلیفه عباسی الناصر لدین الله که مؤسس

تشکیلات فتوت بود، در آمد و بارها به عنوان یک مرد سیاسی (دیپلمات) به کشورهای مختلف اعزام شد. در سال ۱۲۰۵ به رهبری شیوخ منتسب به تشکیلات فتوت آناتولی برگزیده شد و در این خصوص مأموریت یافت تا سال ۱۲۳۴ در آناتولی (آسیای صغیر) اقامت داشت که عمده اقامتش هم در قیصریه گذشت. او حمدالدین کرمانی که ترک بود با درویش ترک به ترکی سخن می‌گفت.

اخى اورن پدر زن شیخ ناصرالدین محمود در عین حال مؤسس تشکیلات اخیان بوده ولى سمت رهبری تشکیلات خواهران (باجیان) رم و یا خواهران آناتولی را هم بعهدده داشت. زن وی فاطمه دختر او حمدالدین بود^{۱۲}. تشکیلات اخى و تشکیلات خواهران برای اولین بار در زمان سلطان غیاث الدین اول در قیصریه تأسیس یافت و از قیصریه به سایر شهرهای آناتولی گسترش یافت. در زمان سلطان کیخسرو غیاث الدین اول برای منسوبین تشکیلات اخى و خواهریک شهرک صنعتی تأسیس یافته بود. در این شهر صنعتی برای شاخه‌های مختلف حرفه و فن بخشهای جداگانه‌ای وجود داشت^{۱۳}. منزل اخى اورن (Evren) که دباغ بود در کنار مسجد و زاویه‌ای بود که در وسط شهرک قرار داشت. او حمدالدین کرمانی هم بیشتر در این منزل اقامت می‌گزید. برادران و خواهران این شهرک ترکمنها بودند و همه هم مریدان او حمدالدین کرمانی محسوب می‌شدند^{۱۴}.

حال در این موقع یعنی در نیمه اول قرن هشتم هجری یا میلادی اوضاع سیاسی در آناتولی چگونه بوده است؟ با توضیح مختصر این اوضاع سعی می‌کنیم که جایگاه سیدبرهان الدین و نزدیکانش را مشخص کنیم.

کیخسرو غیاث الدین اول غیاث الدین کیخسرو وقتی توسط برادرش رکن الدین سلیمان شاه از تخت بزیر کشیده شد جهت بدست آوردن تخت شاهی ابتدا سعی نمود که از دولتهای واقع در جنوب و شرق آناتولی کسب حمایت کند و چون حمایت و عنایت لازم را در این خصوص ندید از طریق دریای سیاه به بیزانس (امپراطوری روم شرقی) پناهنده شد. وقتی غیاث الدین اول در بیزانس بسر می‌برد و رؤسا و غازیان ترکمن مقیم در اوچلار با وی ارتباط برقرار کردند و با حمایتی که از او بعمل آوردند سرانجام غیاث الدین اول در سال ۱۲۰۴ از نوبر تخت سلطنت جلوس نمود. از اینجهت در سرتاسر حکومت خودش به ترکمنها اعتماد می‌کرد و از آنان حمایت می‌نمود.

تشکیلات اخیی هم در اثر همین حمایت و در زمان حکومت همین سلطان بوجود آمد شهرک صنعتی مذکور در قیصریه نیز در زمان حکومت این سلطان تأسیس یافت. پس از ع. عزالدین کیکاوس وع. جلاءالدین کیکباد هم سیاست پدر را تعقیب نمودند. مخصوصاً علاءالدین کیکباد حامی واقعی تشکیلات خواهران و برادران (اخی) بود. در زمان این سلاطین تعداد زیادی از شیوخ ترکمن به آناتولی آمدند و از سوی دولت مورد حمایت قرار گرفتند. برای تسهیل فعالیتشان هم جهت این شیوخ تکیه، زاویه و محل کار احداث گردید. بطور خلاصه سعی شد که ایده احساس طرفداری از ترکمن حاکمیت یابد: با اینحال در کشور کسانی از **دولتمردان و علما** مخالف ترکمنها بودند. اینها عموماً افراد ایرانی الاصل بودند. حتی در این میان دراویش ترکمن و افراد منتسب به تشکیلات اخیی در آستانه برخورد با مخالفین خودشان قرار گرفتند. سلطان علاءالدین با عجله از قونیه به قیصریه آمد. سیاست طرفداری از ترکمن در پیش گرفت و تنی چند از امرا را اعدام کرد. به این ترتیب آرامش و سکون در قیصریه حاکم شد^{۱۵}.

علاءالدین کیکباد قبل از مرگش پسر کوچک خود عزالدین را به ولایتعهدی برگزیده بود. از این رو پسر بزرگش غیاثالدین دوم بر علیه پدرش با امراء مخالف او به توافق رسیده پدر را کشت و بر تخت سلطنت نشست. این سلطان از آنجائیکه با حمایت عناصر ایرانی به سلطنت رسیده بود از طرفداران ایرانیان حمایت می کرد و بر آنها اعتماد می نمود. وی در این میان از افراد مخالف ترکمنها چون سید برهانالدین، شمس تبریزی و مولانا جلال الدین رومی هم حمایت می کرد. افراد منتسب به ترکمنان از خدمات دولتی برکنار می شدند. طبعاً این وضع موجب ناراحتی در میان تشکیلات اخیی و ترکمنها می شد. سلطان غیاثالدین کیخسرو دوم پس از آنکه وزیرش سعدالدین کوچک را که قصد براندازی او را داشت به قتل رسانید تعدادی از سران تشکیلات اخیی و ترکمنها را که مخالف خود تشخیص می داد دستگیر نمود و تنی چند را از بین برد. در میان دستگیر شدگان اخیی اورن، شیخ ناصرالدین محمود و اخی احمد نیز بودند^{۱۶} از قول الوان چلبی Elvan Gelebi پسر عاشق پاشا و نوه بابا الیاس خراسانی معلوم می شود که خود بابا الیاس خراسانی دستگیر شد و عده ای از مریدانش اعدام شدند^{۱۷}.

این موضع سیاسی غیاثالدین دوم سبب شد که دراویش ترکمن علیه دولت عصیان کنند. این عصیان که بنام قیام بابا اسحاق معروف است به آسانی سرکوب

نشد. مغولها از این عصیان سود جسته و وارد آناتولی شدند. اردوی سلطان که به سبب قیام بابا اسحاق از نام و نشان افتاده بود در مقابل مغولها و در منطقه کوسه داغ شکست سختی خورد. مغولها به پیشروی خود در آناتولی ادامه دادند. توقات و سیواس تسلیم مغول شدند. وقتی مغولها به قیصریه رسیدند منسویین تشکیلات اخی به دفاع از شهر پرداختند. پانزده روز قهرمانانه از شهر دفاع کردند. سرانجام مهتدی حاجوکه ارمنی که سوباشی قیصریه بود مخفیانه با فرمانده مغول بنام بایجونویان به توافق رسید. و با تدابیر و تمهیدات خود شهر را تسلیم لشکریان مغول نمود. مغولان دهها هزار نفر از منسویین تشکیلات اخی و خواهران را از دم تیغ گذراندند. خانه های زیبا و محل کار اخی ها و خواهرها را خراب کردند و آتش زدند. قیصریه هفته ها در آتش می سوخت. آخر سر با مغولها توافق حاصل گردید. مغولها دهها هزار نفر از خواهرها و برادرها (اخی ها) را اسیر نموده و با خود بردند.^{۱۸}

در این میان دیده می شود که مغولها مرید سید برهان الدین را که صاحب شمس الدین نام داشت به مقام وزارت منسوب می کنند. مغولها که شهر قیصریه را خراب نمودند در مقابل سید برهان الدین ادای احترام نموده و پول در اختیارش قرار دادند.^{۱۹} و به این وسیله محافل مخالف با ترکمنها را تحت حمایت قرار دادند. در این اثنا عناصر بسیاری از ایران به مقامات مهم منسوب می شوند. در سال ۱۲۴۶ وقتی غیاث الدین دوم وفات یافت برای رفع ناراحتیهای موجود در کشور دوازده هزار نفر خواهرها و برادرهای (اخی های) ترکمن که از طرف همین سلطان دستگیر شده بودند، آزاد گردیدند. دوباره ترکمنها در حکومت صاحب نفوذ شدند. برای به دست گرفتن نفوذ سیاسی به فعالیت پرداختند. در سال ۱۲۴۷ شمس تبریزی بوسیله اخی های تونیه به قتل رسید.

در این دوره ترکمنها هم با مولانا و اطرافیان سرستیز داشتند و هم برای تقلیل نفوذ مغولها در دولت فعالیت می نمودند. طرح این مجادله و کشمکشها که تا زوال دولت سلجوقی ادامه داشت زمان زیادی میطلبد همین قدر لازم است گفته شود که مغولها بعد از سال ۱۲۶۲ قیامهایی را که ترکمنها واخی ها در مناطق آق سرای، قیصر شهر، آنکارا، کنغری، قرامان، دنیزی و نقاط دیگر شروع کردند سرکوب نمودند و به این ترتیب محافل و جریانهای مخالف ترکمن در کشور به اقتدار رسیده و حاکمیت یافتند.^{۲۰} اما بعد مدتی خانهای که در مناطق مختلف نفوذ داشتند با اعلام استقلال

رابطه خود را با حکومت مرکزی قطع کردند. این وضع موجب زوال دولت سلجوقی شد. خانهای ترکمن در مناطق تحت حاکمیت خود طرفداری فکر و نظر از ترکمن را نفوذ دادند و به رشد و توسعه زبان و فرهنگ ترک همت گماشتند.

می‌خواهیم به مطالب خود با نظرات صائب نویسنده، نویسنده‌ای از مولویه بنام احمد افلاکی پایان بدهیم. طبق نظر احمد افلاکی در اوان امر سلطان رکن الدین قلیچ ارسلان چهارم مرید مولانا شده و مولانا را به پدری شناخته است. بعداً همین سلطان با شیخی بنام بابا مرنندی ترکمن که مریدانش شیاطین انسان نما بودند آشنا می‌شود. در یک مجلس که مولانا نیز حضور داشته، سلطان به این شیخ التفات نموده و او را به مرادی و پدری برگزیده است که این هم موجبات ناراحتی مولانا را فراهم نموده، بطوری که مولانا با بیان اینکه «اگر اینطور است ما هم یکی دیگر را به فرزندی می‌پذیریم» مجلس را ترک کرده است.^{۲۱} بطوری که مدتی بعد از این واقعه سلیمان پروانه وزیر تاج الدین معتز با مغولان متحد شده و سلطان را به قتل می‌رسانند.^{۲۲} تمایل جزئی سلطان به ترکمنها دلیل کافی برای کشتن او محسوب شده است.

احمد افلاکی این واقعه را در تشریح علت زوال دولت سلجوقی نقل نموده است. یعنی به نظر افلاکی تمایل رجال دولتی همانند سلطان رکن الدین به ترکمنها موجب فراهم شدن زمینه‌های زوال دولت سلجوقی شده است. این نظر افلاکی بدون شک درست است. واقعاً هم ترویج ایده طرفداری از ترکمن از طرف خانهای ترکمن و اعلام استقلال محلی از سوی آنان زمانی که به قدرتی دست می‌یافتند در عین حال که سبب انحطاط دولت سلجوقی شد باعث برچیده شدن امپریالیسم مغول نیز گردید. اظهار تأسف افلاکی از این وضعیت، ذهنیت و ترجیح‌های سیاسی محافل مولویه (منتسب به طریقت مولوی) را نشان می‌دهد که بطور بارزی مخالفت با ترکمنها را در بر— دارد.

باورقی

- ۱ — ب. فروزانفر، مولانا جلال الدین، ترجمه ف نافذ اوزلوق، استانبول: ۱۹۶۳، ص: ۶۱ — ۶۳، ع.
- گلیسنارلی، مولانا جلال الدین، استانبول: ۱۹۵۹، ص: ۴۷ — ۴۸.
- ۲ — سلطان ولد، ابتداء نامه، ترجمه ع. گلیسنارلی، آنکارا: ۱۹۷۶، ص: ۲۴۸
- ۳ — ابتداء نامه، ص: ۴۸
- ۴ — ع. رضا قرابولوت، متصوفین مشهور قیصریه، قیصریه: ۱۹۸۴، ص: ۱۸
- ۵ — مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، آنکارا: ۱۹۵۹، ج: ۱، ص: ۵۶ — ۷۲
- ۶ — ابعاد و ماهیت اختلافات بین اخی اورن و مولانا، نشریه کلمه، قونیه: ۱۹۸۶، ص: ۲۶ — ۲۸، ایجاد و گسترش سازمان اخی (اخوت) در زمان سلجوقیان آناتولی، نشریه کلمه، قونیه: ۱۹۷۶، ش.
- ۳، ص: ۴۱ — ۵۴
- ۷ — مناقب العارفین، ج: ۱، ص: ۶۳ — ۷۱
- ۸ — در ملاقات خود با مرحوم ابراهیم حقی قونیوی در قرامان، ایشان قول دادند که فتوکی منسخه ای از این وقف نامه را که در کتابخانه شخصی خود دارند برای من بفرستند. ایشان یک ماه و نیم پس از این ملاقات فوت کردند و در نتیجه وقف نامه به دست این جانب نرسید.
- ۹ — مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی، توسط بدیع الزمان فروزانفر، تهران: ۱۹۶۹، ص ۱۹۱ و ۲۶۵
- ۱۰ — مناقب العارفین، ج: ۲، ص: ۶۱۵ و ۶۳۴
- ۱۱ — ز. قزوینی، آثار البلاد، بیروت: [بی تا]، ص: ۲۴۸، ر. هدایت ریاض العارفین ص: ۴۷ — ۴۸، بدیع الزمان فروزانفر، مناقب اوحدالدین کرمانی (مقدمه)، ص: ۳۳
- ۱۲ — میکائیل بایرام: باجیان روم، قونیه: ۱۹۸۶، ص: ۱۸ — ۲۴
- ۱۳ — مناقب اوحدالدین کرمانی، ص: ۱۴۰ — ۱۴۲
- ۱۴ — باجیان روم، ص: ۳۷ — ۳۸
- ۱۵ — ابن بی بی، الاوامر العلانیه، توسط ع. صادق ارزی، آنکارا: ۱۹۵۶، ص: ۲۶۴ — ۲۷۰، تاریخ

- السلجوق (مؤلف نامعلوم) توسط ف نافذ اوزلوق ، آنکارا: ۱۹۵۲، ص: ۴۶
- ۱۶ — میکائیل بایرام، علت اصلی عصیان بابائی ها و رابطه آن با اخذ نشریه دیانت، آنکارا: ۱۹۷۹، ج: ۱۷، ص: ۶۹ — ۷۸
- ۱۷ — مناقب القدسیه، توسط ای. ارون سال والف. یا. اوجاق، استانبول ۱۹۸۴، ص: ۳۶ — ۴۱
- ۱۸ — الاوامر العلانیه، ص: ۵۲۸ — ۵۳۱، تاریخ ابوالفرج، ترجمه رضادوغرول، آنکارا: ۱۹۵۰، ج: ۲، ص: ۵۴۲
- ۱۹ — مناقب العارفین، ج: ۱ ص: ۶۶
- ۲۰ — آق سرائی، مسامرة الاخبار، توسط ع(عثمان) توران، آنکارا: ۱۹۴۴، ص: ۷۳ — ۷۵
- ۲۱ — مناقب العارفین، ج: ۲ ص: ۱۴۶ — ۱۴۷
- ۲۲ — ن. کای ماز، معین الدین سلیمان پروانه، آنکارا: ۱۹۷۰، ص: ۱۱۱ — ۱۱۲



منشور ادبیات:

آغاز مثنوی*

معنای هیجده بیت

نوشته احمد آتش
ترجمه توفیق سبحانی



* اصل این مقاله در «یادنامه محمدفؤاد کوپرلی» چاپ شده است.

سَرَّ مَنْ اَزْ نَالَهٗ مَنْ دُورِ نِیْسِت
لِیْکِ چَشْمِ وِ گُوشِ را اَنْ نُوْرِ نِیْسِت
(مثنوی، یک/۷)

اگر چه مثنوی نام یکی از قوالب شعری در ادبیات ایران و ترکیه است، ولی هرگاه که تنها به کار رود، فقط اثر مشهور تعلیمی و صوفیانه مولانا به خاطر می‌آید. جامی، شاعر بزرگ، که دربارهٔ مولانا می‌گوید «نیست پیغمبر ولی دارد کتاب»، منظورش از کتاب همین اثر بوده است و بر آن است که آن را به مثابهٔ «کتاب مقدس» وانمود کند، این کتاب از همان زمان تألیف ابتدا در میان پیروان مولانا و سپس از هندوستان تا غربی‌ترین مرزهای امپراطوری عثمانی، در پهنهٔ جهان اسلام شهرت و اعتباری کسب کرده است. که این مسئله دلیل بر ارزش انکارناپذیر آن کتاب است که حاوی ۲۵۷۰۰ بیت است و همهٔ آن در شش دفتر به نظم کشیده شده است.^۱ این اثر بارها به صورتی کامل و یا بخشی از آن مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است. آثار مشهور و برجستهٔ این شروح را که نتیجهٔ اطلاعات بسیار گسترده و اندیشه‌های باریک بین است، می‌توان به ترتیب زیر ردیف کرد:^۲

(۱) کمال الدین حسین بن خوارزمی (م ۸۴۰ هـ)، کنوز الحقایق و جواهر الاسرار و زواهر الانوار.

(۲) مصلح الدین بن مصطفی سروری (م ۹۶۹ هـ)، شرح مثنوی.

(۳) شمعی (م بعد از ۱۰۰۰ هـ)، شرح مثنوی.

(۴) اسماعیل رسوخی دده انقروی (م ۱۰۴۱ هـ)، فاتح الأبیات.

(۵) صاری عبدالله (م ۱۰۷۱ هـ)، جواهر بواهر مثنوی.

(۶) اسماعیل حقی بروسوی (م ۱۱۳۷ هـ)، روح المثنوی.

(۷) عبدالعلی محمد بحر العلوم، مثنوی مولوی مع شرح.

در این شرحها، مفهوم مثنوی را، بیت به بیت و کلمه به کلمه، حتی گاهی حرف به حرف به دست گرفته، توضیح داده‌اند و غالباً چنان مهارت و ظرافت اندیشه در کار خود نشان داده‌اند که انسان حیرت زده می‌شود. از آنجایی که هیجده بیت ابتدای مثنوی به منزله فاتحه‌الکتاب تلقی شده است، شارحان سعی کرده‌اند که در این قسمت مهارت و دقت بیشتری مبذول دارند. اما گمان من بر آن است که آنان عموماً گفته‌های مولانا را شرح نکرده‌اند، بلکه به شرح افکار خود پرداخته‌اند.^۳

برای آنکه بتوانیم آشکارا این نکته را بیان کنیم، هیجده بیت مثنوی را که در مثنوی نیز مقام خاصی دارد و پاره‌ای از شرحهای آن را که درباره بعضی قسمتهای مثنوی به دست داده شده از نظر خواهیم گذراند و بعد به توضیح آنها خواهیم پرداخت.

بشنو از نی چون شکایت می‌کند	از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
سر من از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست
آتش است این بانگ نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندزنی فتاد	جوشش عشق است کاندزنی فتاد
نی حریف هر که از یاری برید	پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچونی زهری و تریاقی که دید	همچونی دمساز و مشتاقی که دید
نی حدیث راه پر خون می‌کند	قصه‌های عشق مجنون می‌کند
محرم این هوش جز بیهوش نیست	مر زبان را مشتری جز گوش نیست
در غم ما روزها بی‌گاه شد	روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفت گورو پاک نیست	تو بمان، ای آنکه چون تو پاک نیست
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد	وانکه بی‌روزی است روزش دیر شد
در نیابد حال پخته هیچ خام	پس سخن کوتاه باید والسلام

منثور ابیات:

گوش ده که نی چگونه شکایت می‌کند، (نه)، از جداییها سخن می‌گوید: می‌گوید، از

روزی که مرا از نیستان بریده‌اند، زن و مرد (همه) از فریادم به فغان آمده‌اند.

برای بیان درد اشتیاق، سینه‌ای می‌خواهم که از درد فراق شرحه شرحه شده باشد.

هر کسی از اصل خود دور مانده باشد زمان وصل را می‌جوید. من در برابر هر جمعیتی نالیدم، با خوشحالات و بدحالات انس گرفتم، هر کسی به پندار خود، یار من شد و اسرار درون مرا نجست، اسرار من جدا از فغانم نیست، ولی چشم و گوش آن نور را ندارد. تن جدا از جان و جان جدا از تن نیست، اما هیچکس مجاز نیست که روح را ببیند.

این بانگ نای همانند آتش است، دم خالی نیست، نابود باد آن که این آتش را ندارد، آتش عشق است که درون نی افتاده است، جوشش عشق است که در می افتاده است. نی همدم هر آن کسی است که از یار خود دور شده باشد، پرده‌های (آهنگهای) آن پرده‌های ما را پاره کرد.

چه کسی زهر و پاد زهری چون نی دیده است؟ همچونی عاشق و یابوری که دیده است؟

نی از راه پر خون سخن می‌گوید، از عشق مجنون حکایتها بیان می‌کند (ولی) کسی جز بیهوش محرم این هوش نیست، چنانکه زبان جز گوش خریدار دیگری ندارد. روزها در غمهای ما سپری شد و به شام رسید و با سوزها همدم شد.

اگر روزها سپری شد، باکی نیست، ای کسی که در پاکی بی نظیری، تو بمان. هر که جز ماهی باشد، از آب سیر می‌شود. آن که روزی ندارد روزش به درازا می‌کشد. هیچ ناپخته‌ای نمی‌تواند حال پخته را دریابد، بنابراین باید سخن را کوتاه کرد والسلام. رسوخی اسماعیل دده، آنگاه که می‌خواهد این ابیات را شرح کند^۴، ابتدا توضیح می‌دهد که چرا بیت با «(بشنو)» آغاز شده است. به نظر او، اساس تمام ادیان بر شنیدن متکی است و مقصود از نی عبارت است از:

(۱) صوفی و عاشق حقیقی که درون خالی و تهی از ماسواست و پراز نفس حق است (به اعتبار زردی رخسار، توقف در مقام نیستی، چون بازیچه در دست اراده الهی است و جز آن).

(۲) قلم (فریاد و سخنهای آن، به استعاره، نوشته‌های قلم).

(۳) قلم به استعاره، مرشد و انسان کامل.

(۴) شاید قلم اعلی یعنی حقیقت محمدی (نی به حساب ابجد ۶۰ است که با حرف سین تقابل دارد و مراد از سین محمد (ص) است. بنابراین «(بشنو از نی)»، بشنو از محمد معنی می‌دهد. شاید مقصود گوینده آن باشد — اما در این حال مشکلی باقی می‌ماند: از آنجایی که پیغمبر به نظر صوفیه در مقام جمع الجمع است، چگونه ممکن

است که در مقام شکایت برآید؟ جواب این آسان است: پیامبر، از مشکلاتی که در عالم کثرت با آنها مواجه شده است، شکوه می‌کند.

اما در بیت دوم، در این بیت کلمه «نیستان» استعمال شده است. این کلمه نیز نمادی است و مراد از آن مرتبه احدیت یا عالم اعیان (ثابته) است. اعیان ثابته وارواح در این مورد همان نی است. اما از کلمه «مرد وزن» در مصراع دوم این بیت، اسماء الله، که فاعل و اعیان ممکنات که منفعل است، اراده شده است. به تعبیر دیگر عقول که در مرتبه رجال است و نفوس که در مقام نساء است، قصد شده است و اینان به سبب اشتیاقی که به وطن اصلی خود دارند، فریاد سر می‌دهند.

ملاحظه می‌شود که به نظر اسماعیل انقروی، کلیه کلماتی را که در این ابیات به کار رفته است، به یاری نوعی تمثیلها واستعارات با نظام معین از اجزای صوفیانه می‌توان برابر ساخت. ولی در این میان آن عوامل اصلی که مولانا را به تحرک وا داشته و همچنین این نکته که آیا تعبیرات به کار رفته در شرح، در جاهای دیگر مثنوی نیز استعمال شده است یا نه، به هیچ وجه با اهمیت تلقی نشده است. فقط تمام معانی ممکن را که برای یک کلمه می‌توان بیان کرد، به دست می‌دهد و دیگر کلمات موجود در آن بیت را به معانی متناسبی با آن کلمه مورد بحث قرار می‌دهد و بدیهی است که چنین شرحی، با در نظر گرفتن اساس مسئله، مجعول خواهد بود.

زیباترین نمونه چنین شرح و توضیحی را در روح المثنوی اسماعیل حقی بروسوی می‌توان دید. او تنها در باره حرف «ب» که در کلمه بشنوبه کار رفته، ۲۵ وجه کامل یافته است.^۵ در این میان، وجوه بسیار زیادی است که توجه آنها از نظر دستوری و منطقی غیر ممکن است. مثلاً با حرف «ب» گویی به «بشر» و یا «باعث» و جز آن، که از اسماء حسنی است، اشاره شده است و یا حرف «ب» که از حروف شفوی است و در تکلم نیز تلفظ آن به یاری لب امکان پذیر است، عموماً حروف شفوی و نتیجتاً سخن گفتن مورد توجه بوده است و از این روست که کتاب با این حرف آغاز شده است.

ترجمه‌ها و شرحهایی که بعد از استادان بزرگ به ترکی نوشته شده است، مثلاً ترجمه و شرح عابدین پاشا^۶ توضیحاتی که عبدالباقی گولپینارلی به پایان ترجمه ولدانیز بوداق افزوده است^۷ و بالأخره یادداشت‌های مرحوم طاهر اولغون که از درسهای مثنوی در جامع سلیمانیه فراهم آورده است^۸، صرف نظر از آنکه از حیث ترجمه کامل و تمامند،

اما از نظر درک و توضیح متن، هیچگونه تازگی ندارند. بلکه خلاصه‌ای از شرح‌های کهن و یا گزیده‌ای از آن کتابها شمرده می‌شوند. چنانکه مثلاً طاهر اولفون معنی بیت زیر را:

آتش است این بانگ نای و نیست باد هرکه این آتش ندارد نیست بباد
(بیت ۹)

با توجه به استخوان‌بندی کلی و سیاق ظاهری، جمله معنی بسیار واضحی دارد، چنین دریافته است: «... از این رو، حضرت مولانا می‌گوید آنکه آتش عشق ندارد نابود باد، نفرین نمی‌کند بلکه دعا می‌کند. زیرا... مقصد اهل کمال نمایش هستی نیست، بلکه محو کردن و نابود ساختن وجود وهمی خویش در قبال هستی الهی است»^۹. در حالی که آشکار است که مولانا در این مورد از اهل کمال بحث نکرده است.

عبدالباقی گولپینارلی نیز می‌گوید: «اگر چه به ظاهر در این جمله نفرینی مندرج است، اما از آنجایی که فقر و فنا در نظر صوفیان گذشتن از هستی ظاهری است، نیست شدن، گذشتن از هستی حقیقی و موجود شدن با هستی الهی است. حتی عبارتی بدین مضمون در کلام عرب به کار رفته است که «اذا اتم الفطر ظهر الحق»، و پیوسته در کتب تصوف بدین جمله می‌توان برخورد. بنابراین، معنی مصراع «هر که این آتش ندارد نیست باد». یعنی او نیز بدین آتش بسوزد و ذوب شود و با نابود شدن خود به هستی حقیقی واصل شود و این دعای خیر است»^{۱۰}.

این معنی که در همه شرح‌های کهن می‌توان بدان برخورد^{۱۱}، مسلماً چیزی جز یک بازی منطقی نیست، زیرا که در همین قسمت، مثلاً در بیت ۱۴، با گفتن «محرم این هوش جز بیهوش نیست»، از انسانهای جاهل و در بیت ۱۸ نیز از انسان پخته و خام آشکارا بحث شده است. بنابراین اگر مولانا خود را انسانی پخته و صاحب آتش عشق تلقی کرده باشد — که مسلماً آنچنان تلقی کرده است — چه چیزی طبیعی‌تر از آن می‌تواند باشد که وی برای وجود انسانهای ناپخته و عاری از آتش عشق در کائنات محلی قائل نباشد؟ و جانب مهم دیگر عدم امکان توجیه این نکته است که مولانا به دعای خیر چنین کسانی برخیزد. او چگونه می‌تواند نتیجه و بهره تلخی را که به دنبال همراه شدن با شورها و روزهای در غم به بیگاهی کشیده شده و در قبال جهدهای مصروف و سینه شرحه شرحه خود به دست آورده، در اختیار افرادی بگذارد که از این

شایستگی محرومند؟

ممکن است که مولانا برای چنین کسانی ابراز دلسوزی کند، ولی از طرز بیان وی خود به خود چنین نتیجه به دست می‌آید که اینان از این سعادت به طور قاطع محرومند. چنانکه مولانا همین نظر را بارها در مثنوی تکرار کرده است. مثلاً در مقدمه دفتر ششم گوید: «مجلّد ششم از دفترهای مثنوی است... این مصباح را به حس حیوانی ادراک نتوان کردن، زیرا مقام حیوانی اسفل سافلین است که ایشان را از بهر عمارت صورت عالم اسفل آفریده‌اند»^{۱۲} بنابراین کسانی که خداوند آنان را در پست‌ترین درجات قرار داده و سرنوشت آنان این است که از این درجه پست‌رهایی نیابند، دلسوزی مولانا نمی‌تواند قابل طرح باشد.

ر. ا. نیکلسون نیز که اولین بار متن کامل انتقادی مثنوی را انتشار داده و آن را به انگلیسی ترجمه و شرح کرده است، در مقدمه شرح خود^{۱۳} می‌گوید: «شارحان قدیم، به ندرت به این روش دست یافتنی سرزده‌اند و متوجه نشده‌اند که بهترین شرح مثنوی همان خود مثنوی است.» در این کتاب، بخشهایی مندرج است که یکی دیگری را توجیه می‌کند. وی اگر چه خود نظری بی‌نهایت صائب ارائه می‌دهد، ولی^۱ متأسفانه در شرح اصلی خویش نتوانسته است خود را از تأثیر شارحان کهن رها کند. علاوه بر آن، کتاب اسماعیل دده انقروی را، که شرح نارسایی است و مطالعه آن در عرف مولویان رواج کاملی دارد، اساس شرح خود قرار داده است^{۱۴}. بالنتیجه، «نی» را انسان کامل تلقی کرده است و بیت دوم را اشاره به هبوط روح از جود محض و عالم وحدت مطلق دانسته است^{۱۵}. در شرح تمام ابیات این بخش، تمثیل یا استعاره انسان کامل ادامه پیدا کرده است. چنانکه در شرح ابیات ۶-۳ می‌گوید: انسان کامل (پیامبر یا عارف) در این جهان غریب است و نمی‌تواند آلام درونی خود را به دیگران انتقال دهد^{۱۶}. در باره بیت نهم نیز که متنازع فیهِ است، با آوردن عبارات زیر معنی کهن را ادامه می‌دهد: «ممکن است آنان که تحت تأثیر آتش عشق الهی قرار نگرفته باشند نابود شوند یعنی از بین بروند. این عبارت نباید در مورد آنان به منزله نفرین تلقی شود. تصوّر می‌کنم که شاعر دعا می‌کند که عنایت الهی شامل حال مخاطبانش شود تا شاید بتوانند خود را در ذات الهی فانی کنند»^{۱۷}.

در اینجا امکان آن نیست که برای نشان دادن ماهیت شرحهای کهنه و نویش از این به تفرّع بپردازیم. ولی معنی این هیجده بیت که به کار ما مربوط است ایجاب

می‌کند که در این باب دقت نظر معطوف داریم.

هیچ یک از این شرحها، در مورد این هیجده بیت که با «بشنو ازنی...» آغاز شده و با «پس سخن کوتاه باید والسلام» خاتمه یافته است، متعرض معنی عام این ابیات نشده و درباره اینکه آیا این ابیات معنی عامی می‌تواند داشته باشد یا نه، مطلبی نیاورده‌اند. در حالی که در این مورد چند مسئله دیده می‌شود که باید حل شود:

(۱) آیا این هیجده بیت، چنانکه بعداً خواهیم دید، تنها از آن جهت که از سوی مولانا تحریر یافته است، کلّ منسجمی تشکیل می‌دهد و یا بین این ابیات که در نخستین نظر، معانی آن کاملاً متفاوت از هم جلوه می‌کند، معنی عامی هم توان یافت؟

(۲) آیا مولانا کتاب خود را برای کمال بخشیدن ناپختگانی که در این هیجده بیت آنان را مخاطب قرار داده و درباره آنان عبارت «نیست باد» را به کار برده است، به رشته تحریر در آورده است؟ اگر چنین است پس چرا پس از آنکه گفته است «پس سخن کوتاه باید والسلام» و قاطعانه بیان داشته است که آنان هرگز نخواهند توانست حال او را دریابند در همان بیت، لب فرو بسته است و شش دفتر و مجلد به سلک نظم کشیده است؟

(۳) مولانا که پیوسته آثار کسانی چون سنایی و عطار را، که بیش از دیگران مورد تقدیر وی بودند، به مطالعه می‌گرفت و مستفیض می‌شد^{۱۸} و چنانکه خود شخصاً خویشتن را دنباله روان آن معرفتی می‌کند^{۱۹} عادت هر دو استاد خود و همه مؤلفان اسلامی را به یک سو می‌نهد و کتاب خود را بدون بسم الله و ذکر توحید و نعت آغاز می‌کند. سبب این کار چیست؟ خوانندگان هنگامی که مطالعه مثنوی را آغاز می‌کنند، بلافاصله این قبیل سؤالات به ذهنشان خطور می‌کند که پاسخ آنها در شرحها نیامده است.

به عنوان آخرین حرف درباره این شرحها لازم است که این مطلب را هم بگویم: در آن شرحها از مولانای نالنده، جوشان، سیری ناپذیر، خروشان و متلاطم خبری نمی‌یابیم، بلکه نویسندگان آن آثار را می‌بینیم. در حالی که طبعاً هدف هر شرحی نباید آن باشد که مؤلف آن را به ما نشان دهد، بلکه فهماندن و توجیه اثر شرح شده باید غایت آمال باشد.

شرحهایی که کوشیدیم بخشهایی از آنها را با ویژگیهایشان نشان دهیم، به نظر ما معنی این هیجده بیت و مثنوی را توضیح نداده‌اند. بلکه برعکس آن را پیچیده‌تر

کرده اند. مولانا خود می‌فرماید:

«سَرَمَن اَز نَالَهٗ مَن دُور نِیست» (بیت ۷)

بنابراین کاری که باید انجام داد این است که خود را از اندیشه‌ها و افکار پیشین‌رها سازیم و به فریاد خود او گوش فرا دهیم. بدین منظور:

(۱) این هیجده بیت که آغاز و انجام آن معلوم است، بدون جدا کردن حروف و کلمات آن، باید کلی منسجم تلقی شود.

(۲) بخشها و اندیشه‌هایی که این کل منسجم را تشکیل می‌دهد، باید هریک از دیگری جدا شود.

(۳) عناصری را که برای افادهٔ اندیشه‌ها به کار رفته (نی، پخته، خام و...) باید از هم تفکیک کرد.

(۴) باید کوشید که این عناصر را بر حیات مولانا تطبیق داد و آنها را در محیط وی یافت و تناسب بین این عناصر و حیات مولانا برقرار کرد.

بدین تقدیر، هم اثر، اگر مقدور باشد، مولانا را معرفی خواهد کرد و هم مولانا اثر خود را توضیح خواهد داد.

اگر هیجده بیت ابتدای مثنوی براساس یاد شده مورد تدقیق قرار گیرد، بلافاصله در کل آنها انسانی پر درد ملاحظه خواهد شد که می‌خواهد سخنی بر زبان آورد و سرانجام درمی‌یابد که مخاطب حال او را در نخواهد یافت و سکوت اختیار می‌کند. بنابراین، این بخش، به اعتبار اساس، کلی تشکیل می‌دهد و شخص مورد بحث نیز، چنانکه در سطور پایین‌تر ملاحظه خواهد شد، شخص مولانا است.

این بخش را می‌توان به قسمتهایی منقسم داشت، چنانکه متمم همدیگر باشند: پس از دعوت به استماع سخنان نی (مصراع اول بیت ۱)

(۱) از بیت ۱ تا ۹، حکایت نی است: از نیستان بریده‌اند، در میان خلق افتاده است، هیچ کس حال او را درک نکرده است، هر کس از ظن خود یاروی شده است، هر کس از وی درد خود را دریافته است، برای دریافتن آن دردها گوش شنوا لازم است.

مولانا در این ابیات از امور محسوس مانند نی، نغمات آن و از شنوندگان آن یاد می‌کند. شنوندگان^{۱۰} خوشحالان و بدحالانند. آنان برای نغمات نی، نسبت به حال خود، مفهومی قائلند، بر آن نیستند که مفهوم اصلی حکایت نی را دریابند. این نکته را

خود مولانا در بخش دوم بیان داشته است.

(۲) آنچه درنی است آتش عشق است و این آتش است که خروشنده را به نی داده است. نی حریف کسانی است که از یار خود بریده‌اند و پرده‌های آن پرده‌های انسانها — ویا مولانا — را دریده و اسرار آنان را آشکار می‌سازد. نی هم زهر و هم پادزهر است، حکایت راه پر خون و قصه عشق مجنون را بیان می‌کند. اما محرم این هوش جز بیهوش نیست.

(۳) بیت ۱۵ تا ۱۷، در این بخش مولانا فقط از خود سخن به میان می‌آورد. روزهای او با درد سپری شده و با سوز و گداز انیس بوده است، ولی از روزهای سپری شده و یا از گذشتن آنها باکی ندارد. تنها ماندن آن کس را کافی می‌داند که او را «ای آنکه چون تو پاک نیست» خطاب کرده است. جز ماهی همه می‌توانند از آب سیر شوند. آنکه روزی ندارد، روز برای وی بی‌وقت است. مولانا حیات و هستی خود را در این کلمه «تو» قائم می‌بیند و به وی این نکته را ابلاغ می‌کند که ممکن نیست که از وی سیر شود.

(۴) بیت ۱۸. چون هیچ خامی حال پختگان را در نمی‌یابد، پس باید سخن را کوتاه کرد، والسلام.

می‌بینیم که در هر یک از این بخشها اندیشه‌ای متکرر وجود دارد: در وسطهای بخش، نیی است که از آتش عشق بحث می‌کند، اما کسانی هم هستند که او را درک نمی‌کنند. این مطالب در بیت ۳، مصراع اول بیت ۶ و مصراع دوم بیت ۸ و سرانجام در بیت ۱۸ است. مولانا می‌کوشد که آتش عشق را به آنان بفهماند. یک بار خواستار حالی معین است (مصراع اول بیت ۳)، بار دیگر بدین اکتفا می‌کند که بگوید: محرم این هوش جز بیهوش نیست (مصراع اول بیت ۱۴) و بالأخره می‌اندیشد که اینان حال او را به هیچ وجه در نخواهند یافت و سخن را کوتاه می‌کند. بنابراین، موضوع هر چه می‌خواهد باشد، آمال اساسی این بخش پاسخگویی است. مولانا خواسته است که خود را برای کسانی که او را در نمی‌یابند توجیه کند. ولی چون عدم دریافت آنان را ملاحظه کرده است، سخن خود را قطع کرده است، بنابراین، این بخش خطاب به مریدان و یا کسانی که شایستگی دریافت او را ندارند نیست، بلکه خطاب به کسانی است که از قابلیت دریافت او محرومند، و اشیاء مادی که در این قسمت به چشم می‌خورد اشیائی است که در اطراف مولانا وجود دارد.

از سوی دیگر، اگر زندگانی مولانا مدّ توجّه قرار گیرد، یک بار دیگر معلوم خواهد شد که معنی ساده‌ای که بدین قسمت داده شده معنایی بجاست، بدین منظور، ابتدا لازم است تحقیقی در این باب به عمل آید که این هیجده بیت در چه زمانی و تحت چه شرایطی به رشته تحریر درآمده است. بنا به نوشته زندگینامه‌نویس مشهور مولانا سپهسالار^{۲۰} و روایتی که افلاکی از سراج الدین مثنویخوان نقل کرده است^{۲۱}، روزی حسام الدین چلبی از مولانا خواست که جهت مطالعه مریدان، کتابی به شیوه فخری نامه سنایی که الهی نامه یا حدیقه الحقیقه نیز خوانده می‌شد، و بروزن منقّح الطیر عطار^{۲۲} اثری تعلیمی بنویسد. مولانا از سردستار خود کاغذی بیرون آورد و به حسام الدین داد و گفت که خود وی پیش از این باره اندیشیده است. در این کاغذ هیجده بیت از مثنوی که پیش از این نقل کرده‌ایم، نوشته شده بود. پس از آن، مولانا در هر مکان و زمانی که فرصتی می‌یافت، اثر خود را بر حسام الدین املا می‌کرد و جلد نخستین آن را تقریباً در سال ۶۶۰ به پایان رسانید^{۲۳} و به حسام الدین هدیه کرد.

بدین ترتیب، اگر ایجاب کند که ما درباره این نقطه نظر بیندیشیم، بایستی که مولانا این هیجده بیت را به عنوان مقدمه‌ای بر آن کتاب تعلیمی که می‌خواست است تدوین کند، نوشته باشد. اما این را می‌دانیم که اگر مولانا تنها از این نظرگاه به تألیف آغاز کرده بود، ضرورت داشت که ابتدا مطالبی در توحید تحریر کند. چون چنین کاری نکرده است، بنابراین عوامل دیگری وجود داشته که مولانا را به تحرّک واداشته است. این عاملی است که کشف آن چندان دشوار نیست. زیرا آشکارا معلوم است که مولانا در سرتاسر حیات خویش، چنانکه در دیوان کبیر هم که انعکاس دیگری از همین کتاب است، می‌بینیم، دستخوش دردی علاج‌ناپذیر است. این درد او از عشقی است که نسبت به شمس تبریزی احساس می‌کند و از هجرانی که بعد از فراری دادن او یا گریز او در دل دارد. مولانا، تحت تأثیر این احساسات، خود را به سماع سپرده است، چنانکه حتی پسر آرام و با وقار وی سلطان ولد نیز که بخوبی او را درک می‌کرد، آن را عملی افراط‌آمیز تلقی می‌کرد^{۲۴}. بالاتر از آن، در وفات صلاح الدین زرکوب که بعد از شمس تبریزی به خلافت خود برگزیده بود، بنا بر وصیت او، در مراسم تشییع عجیبی که با حضور نوازندگان و مطربان تشکیل شده بود، جنازه را سماع کنان و چرخ زنان تا آرامگاه دنبال کرد^{۲۵}. گذشته از آن، اشارتی کوچک، یا تداعی بسیار دور، در هر جایی، حتی در میانه بازار کافی بود که او را به رقص و سماع

و دارد^{۲۶}.

این حال تمکین ناپذیر مولانا، و در محیط آن روز قونیّه، بین مریدان و خویشاوندان که از قشر بالای مردم آن زمان بودند، گفتگوهایی را سبب شده بود. کسانی که معنای هیجان مداوم و جوش و خروش او را نمی‌توانستند درک کنند، از نظرهای گوناگون به انتقاد وی بر می‌خاستند. انتخاب صلاح الدین زرکوب که کاملاً عامی بود، به عنوان نایب و خلیفه بعد از شمس تبریزی و اینکه جز او برای هیچ چیز ارزش و اعتباری قائل نمی‌شد، باید موجب انتقاداتی شده باشد که سلطان ولد در ولدنامه خود به نقل آنها پرداخته است. از این گفته‌ها معلوم می‌شود^{۲۷} که آنان، شخصیتی عالم چون مولانا را که شب و روز در مقابل صلاح الدین (طبعاً در قبال شمس تبریزی که در وجود او می‌یافت و بالنتیجه در برابر پروردگار) سجده می‌کرد (عیناً چنین است) و طلا، نقره، لباسهای فاخر و هر چه داشت، همه را بدو می‌بخشید و گذشته از آن مردم را وادار می‌کرد که او را شیخ بنامند و حتی او را بالاتر از شیخ تلقی می‌کرد، به هیچ وجه نمی‌توانستند تحلیل کنند. بدینسان دشنامهای زشت و درشت می‌دادند. گاه رو در روی مولانا حرفهای ناشایسته می‌زدند و گاه در غیاب او^{۲۸} مردم شهر می‌دیدند که مولانا مریدان و حافظان همه شعر خوانی می‌کنند و پیر و جوان سماع باره شده‌اند و جز عشق، همه را هذیان می‌دانند و در راهشان سخن از کفر و ایمان نیست، حیرت زده می‌شدند و وامی‌ماندند^{۲۹}.

ابتدا گریزانند و سپس توقیف یا قتل شمس، توطئه‌ای که علیه صلاح الدین زرکوب چیدند^{۳۰} و سرانجام معروض واقع شدن حسام الدین چلبی به انتقادات سخت ناهنجار و جز آن^{۳۱}، انتقاداتی بود که نتیجه بالفعل خود را، اگر چه در بین مریدان هم نباشد، میان دیگر مخالفان وی در قونیّه نشان می‌داد و تا پایان حیات وی ادامه داشت^{۳۲}. این اعمال انسان حساسی چون مولانا را سخت آزرد و گهگاه الم جدیدی بر آلام وی افزوده است. سرانجام انتقاد دیگری نیز از محافل جدی‌تر بر او روی آورد: درباره سماع که همراه هر گونه رقص باشد یا نه و حلال بودن و حرمت استماع موسیقی مجادله سختی در جریان بود. علما و زهاد، قاطعانه حرمت سماع را ادعا می‌کردند و به انتقاد از سماع مولانا و استماع نی از جانب او برخاسته بوده‌اند^{۳۳}.

مولانا، در چنین وضع و حالت روحی که درباره تحریر اثری تعلیمی می‌اندیشید، قبل از هر چیز آرزو می‌کرد که خود را تبرئه کند و آن علاقه کران ناپذیری

را که در وجود خود نسبت به شمس تبریزی، صلاح الدین و بالأخره حسام الدین احساس می‌کرد توجیه کند و به توجیه مجذوب بودن خود به نغمات نی که برای او یادآور شمس، بالتّیجه ذات باری، بود برخیزد و به پرسشهایی که از وی می‌کردند یا بر وی تحمیل می‌کردند، پاسخ گوید و سرانجام آرزو می‌کرد که در قبال آن تیره‌بختانی که او را درک نمی‌کردند، نفرتی را که احساس می‌کرد، بر زبان آورد. بدین ترتیب، بخشهایی که در تحلیل این قسمت، جدا شده، با ابراز نفرتی که در تجاویف آن درج است، محتوی جوابهای مولانا است:

(۱) وصف نی علت اهمیت بیش از حدی را که بدین وسیله موسیقی داده شده

توضیح می‌دهد.

(۲) توضیح ماهیت نی، آتش عشق و حال خود وی.

(۳) عشق خود او و آلام درونی وی.

ملاحظه می‌شود که هر عنصری از این بخش، پاسخ حقیقی یکی از مسائل است و در این مورد هیچ گونه استعاره و تمثیلی موضوع بحث نیست. نی، انسان کامل، ولی الله والّخ نیست، نیی حقیقی است که در مجالس سماع و جاهای دیگر نواخته می‌شود. ولی حسن تعلیلی مورد بحث است: فریادهای نی با جدا شدن آن از نیستان توضیح داده می‌شود و این توضیح در مورد مولانا نیز صادق است. عشق از نظر مولانا در اصل اشتیاقی است که برای بازگشت احساس می‌شود. آیا پسرش سلطان ولد نیز، از زبان مردم قونیه، اگر چه اندکی زمخت، ولی کاملاً بجا و صحیح این حال را بیان نمی‌کند؟

عاشقی شد طریق و مذهبشان	غیر عشق پیششان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان	شمس تبریز شد شهنشهان

(ولدنامه، ص ۵۷)

مولانا در جای دیگر مثنوی نیز می‌گوید:

دو دهان داریم گویا همچونی	یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما	های و هوئی در فکنده در هوا
لیک داند آنکه او را منظرست	که فغان این سری هم زان سرست
دمدمه این نای از دمه‌های اوست	های و هوئی روح از هیهای اوست

(ششم / بیت ۲۰۰۶ - ۲۰۰۲)

بعد از تثبیت این ویژگیها، به بخشهای دیگر نیز برای آسانی می‌توان معنایی قائل شد. ولی لازم است که این خصوصیت را هم افزود: نالیدن نی پیش هر جمعیت و جفت خوشحالان و بدحالان شدن او (بیت ۵) را نیز باید به یاری زندگانی مولانا توضیح داد. او با هر دسته‌ای از مردم معاشرت داشت^{۳۴}. اینان از مولانا بهره می‌جستند، ولی سخنان او را نمی‌شنیدند، یعنی مریدان بدنهاد دوروبر او، هنگامی که به رقص و سماع می‌پرداختند، چون خود او به جذبه عشق الهی منجذب نمی‌شدند. مولانا خود نیز از اینکه آنان به سری که در فریادهای او نهفته است گوش نمی‌دهند (بیت ۶) شاکی است و تصریح می‌کند که: «آتش است این بانگ نای و نیست باد (بیت ۹)» و کسانی که این آتش را ندارند، یعنی عشق را در نمی‌یابند و بالنتیجه وی را درک نمی‌کنند و تلخکامیهای وی را احساس نمی‌کنند و با جذبه تصنعی به رقص و سماع می‌پردازند و ریا می‌ورزند و بعلاوه خود او را به انواع رذایل متهم می‌کنند نابود باشند (بیت ۹). پرده‌های نی، به عنوان وسیله‌ای برای تداعی و عاملی برای جذبه، پرده‌های اسرار مولانا را دریده و اراده و تمکین را از دست او به در آورده است (بیت ۱۱)، نی برای او راههای خونین عشق و حکایت‌های عشق مجنون را بیان می‌کند (بیت ۱۳)، بدین اعتبار، از جهتی دردهای مولانا را تجدید می‌کند و در او چون زهر تأثیر می‌کند و از سوی دیگر چنانکه در مورد تمام آثار هنری گفته می‌شود و یا می‌توان گفت، آلام مولانا را تسکین می‌دهد و تأثیر پادزهری در وی دارد (بیت ۱۲).

کسانی نیز بوده‌اند که از مولانا توجیهی منطقی تر و مناسب با عقل و شریعت خواستار بودند. او از دادن چنین توضیحی ابا می‌کند. شاید احساس می‌کند که در برابر اشخاص بی ذوق ممکن است سخنش تهی از معنی بنماید و حتی مایه خنده آنان شود. از این رو می‌گوید، چنانکه زبان را تنها گوش می‌تواند دریابد، این درد را نیز تنها بیهوش می‌تواند فهم کند (بیت ۱۴) و بدینسان می‌خواهد مناقشه را ختم کند. مولانا که بار دیگر می‌خواهد از غمهای خود سخن گوید (بیت ۱۵)، در حالی که روزگار زیادی در این میان سپری شده و شاید کبر سن او مطرح می‌شود، به پاسخ انتقادهای می‌پردازد و می‌گوید:

روزها گرفت گوروباک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(بیت ۱۶)

اینجا برای کلمه «آن» که مخاطب است، دادن معنی آن، که در تصوف به

کار می‌رود و همچنین استنباط معنی انسان کامل وجهی ندارد^{۳۵}. زیرا که در این مورد، اراده معنی زمان از کلمه «آن» امکان‌پذیر نیست و اگر چنین بود صفات به کار رفته در مورد آن بیجا بود. در اینجا از آن تنها عشق پاک مولانا مقصود بوده است. علاوه بر آن، برای فهماندن معنی بیت بعد نیز ضرورتاً باید این معنی را بپذیریم. زیرا سؤال مقدری نیز از مولانا وجود دارد: آیا این شخص از عشق سیر نخواهد شد؟ مولانا پاسخ می‌دهد: آیا ماهی از آب سیر می‌شود (بیت ۱۷). بدین ترتیب، چنانکه ماهی از آب سیر نمی‌شود، او نیز از عشق سیراب نخواهد شد. اما این سخنان را ناپختگان نمی‌توانند دریابند، سخن خطاب بدانان را باید کوتاه کرد (بیت ۱۸).

بدینسان مولانا پس از آنکه جواب انتقاد کنندگان و افرادی را می‌دهد که موجب نگون‌بختی‌های او بودند، می‌گوید: /بند بگسل باش آزاد ای پسر/ و به مریدانی حقیقی که در دل آتش و نور عشق را حمل می‌کنند، خطاب می‌کند و به کتاب اصلی تعلیمی خود، با توصیه رها شدن از حرص و با تبجیل و توضیح عشق که معنی و مقصد حیات خود اوست و انسان را از حرص و حسد نجات می‌دهد، می‌پردازد.

می‌بینیم که تنها راه فهم مثنوی آن است که، به عنوان اساس، تمام شرحها باید کنار نهاده شود. اگر کوشش نکنید که سخنان مولانا را به هر نظام صوفیانه‌ای انطباق دهید و آنها را چنانکه هست، با معانی نخستین و سیاقی که درون آنهاست بپذیرید، آنگاه سیمای پژمرده و درد‌آلود مولانای شیفته و عاشق، هر چه واضح‌تر دیده خواهد شد و مولانای حقیقی و بزرگ ابدی‌تر و انسانی‌تر در برابر شما چهره خواهد نمود.

Mohammed Fuat Köprülü Ermegani