

برای دانستن مثنوی چه معلوماتی لازم است؟

علی اکبر دانا سرشت

چکیده: مثنوی تنها از دید لغوی و ادبی و آرایه‌های بدیعی قابل فهم و همضم نیست. مولانا فقه، حدیث، تفسیر، حکمت، عرفان، تاریخ، و بسیاری از دانش‌های زمان خود را در کتاب عظیم خود آورده است. اگر خواننده مثنوی با آن دانش‌ها آشنایی نداشته باشد، فهم مثنوی برای او دشوار خواهد بود. در این مقاله کوشش شده است که برخی از دانش‌هایی که در مثنوی آمده است با مثال توضیح داده شود.

کلیدواژه: دانش، مثنوی، مولانا، فقه، فلسفه.

نردبان عرش آمد این کلام

هر که زان برتر شود آید به بام

نی به بام عرش کان اخضر بود

بل به بامی کز فلک برتر بود

ادب پارسی، چه از حیث فکر و چه از حیث مقدار، از ادب عربی پیشتر و بیشتر است. تنها مکتب هندی شعر پارسی، از نظر غنای اندیشه و وسعت خیال، بلکه مقدار شعر، از تمام ادوار شعر عرب زیادتر است. با همه این احوال، برای فهم این دواوین جز سواد فارسی به چیز دیگر نیاز نیست و اگر گاهی در اشعار فارسی، مصراع‌ی یا بیتی عربی آورده شده یا به یک مسئله علمی اشاره رفته، به اندازه‌ای این امور کم و نادر است که در

جنب این اقیانوس بی‌کران ناچیز است، مثلاً حافظ می‌گوید:

جمال دختر رز نور چشم ماست مگر که در نقاب زجاجی و پرده عنبی است
 زجاجیه و عنبیه نام‌های طبقات چشم است و می‌را که دختر رز باشد، و به تازی
 بنت‌العنب گفته می‌شود، از نظر آنکه در زجاج ریخته می‌گردد، پس از آنکه دوره انگور
 بودن را طی کرده باشد، به نور چشم که در پس طبقه زجاجیه و پرده عنبیه قرار دارد،
 تشبیه کرده. منوچهری می‌گوید:

منجّم به بار آمد از نور می گرفت ارتفاع سطرلاب‌ها
 یعنی وقتی نور می در بام تابید، منجّم پنداشت که آفتاب طلوع کرده و برای گرفتن
 ارتفاع آفتاب از افق، اسطرلاب را به کار بست و آن کار که آن روز از اسطرلاب ساخته
 می‌شد، امروز با تنودولیت^۱ انجام می‌گیرد.

اما کتاب مثنوی، از این قاعده مستثنی است و تنها ذوق فارسی برای فهم آن کافی
 نیست و به معلوماتی که در عصر آن گوینده رواج داشته، نیازمندیم.

شاعر بلخی ما، پیش از اینکه شاعر شود، مردی فقیه، عالم به احادیث و اخبار و آگاه
 از تفسیر قرآن بوده و اضافه بر این مقدار که نظایر بسیاری در همه قرون اسلامی داشته،
 از فلسفه متداول عصر او که فلسفه ارسطو باشد و فلسفه اشراق و عرفان که در
 خانواده‌اش مرسوم بوده، اطلاعی در خور ستایش داشته و همه این معلومات سرشار را
 در افکار شعری خود منعکس ساخته؛ و در خلال این احوال ذهن صنعتگر و هوش
 خلاق او نتایجی به دست می‌آورد که در حقیقت نبوغ این مرد کم‌نظیر در این استنتاج‌ها
 است؛ وگرنه صرف نظم یک قصه یا یک حدیث کار مهمی نیست. پس ما برای فهم
 مطالب کتاب مثنوی، باید اطلاعی از این معلومات که تفسیر، حدیث، آشنایی به فلسفه،
 کلام و تصوّف باشد، پیش از ورود در مثنوی داشته باشیم، وگرنه این کتاب ما را گیج

1. Theodolite: دوربین مهندسی، زاویه سنج

خواهد ساخت و از آن چیزی نخواهیم فهمید چنان که در عصر ما بسیاری از نویسندگان اقرار دارند که از این کتاب سر در نیاورده‌اند و اگر بهترین کتابی که راجع به مولانا نوشته شده سوانح شبلی نعمانی است. به ترجمه دانشمند فخر داعی، از این نظر است که شبلی حائز این مقدمات بوده است. چون جزء فلسفه در اشعار مولانا، مهمتر از سایر اجزاء می‌باشد، مقداری از گفته‌های شاعر را گواه می‌آوریم.

یکی از مسائلی که در فلسفه بحث می‌شود، دور و تسلسل است که هر یک از این دو را فلاسفه اقسامی کرده، برخی را مورد قبول قرار داده و برخی دیگر را معتنع شمرده‌اند و در بطلان تسلسل به دلیل تطبیق که در نتیجه یک قسمت لایتناهی بر یک قسمت دیگر زیادت پیدا می‌کند، چنگ زده‌اند.

مولانا می‌گوید: عاشقان هم از بحث دور و تسلسل بیگانه نیستند، ولی دور در نزد آنان این است که به دور یار خویش بگردند و سلسله آنان هم سلسله زلف دلدار است:

درشان آشوب و چرخ و ولوله نی زیادات است و باب سلسله
سلسله جعد است، جعد مشک‌بار مسئله دور است، اما دور یار

حال اگر کسی از معنی دور و تسلسل آگاه نباشد و این بحث دقیق را در کتب معقول نخوانده باشد، از درک مقصود شاعر بی‌بهره است چنان‌که مرحوم شارحی که برای توجه مردم به معانی، اشعار مولانا را در نثر در آورده، چون از فلسفه اطلاعی نداشته، به این اشعار که رسیده و امانده و گفته است: «زیادات نام کتابی است در فقه، تألیف امام غزالی و باب و سلسله دو کتاب هستند در مذهب حنفی.»

آن شارح محترم، قطع نظر از عدم توجه به معانی بلند این اشعار، این اسامی را که برای کتب وضع کرده، مجعول است و از همه مضحک‌تر آنکه باب و سلسله را دو کتاب فقه حنفی شمرده و حال آنکه باب سلسله است که مفرد ابواب کتاب می‌باشد.

مطلق، در مقابل مقید استعمال می‌شود و عام، در قبال خاص گفته می‌گردد و در کتب اصول فقه، این دو مبحث نقش مهمی دارد؛ و بسیاری از مسائل فقه مبتنی بر این گفتگوها

است.

مطلق را این چنین تعریف کرده‌اند: ماهیتی است بدون قید به افراد و عام را این طور توصیف کرده‌اند که ماهیتی است مقید به افراد، مثلاً انسانیت عام است و بسته به افراد نیست و انسان عام است که در حین داشتن معنی و مفهوم انسانیت، افراد هم در آن مأخوذ شده‌اند.

با تأمل در معنی مطلق، دانسته می‌شود که مطلق، انتزاعی است که ذهن کرده و خود مطلق در خارج، وجود ندارد و در خارج افراد انسان وجود دارند. یعنی ماهیت به شرط شی و انسانیت، منتزَع ذهن است از افراد خارج.

وقتی معنای مطلق از این قرار شد به این شعر مثنوی که برسیم، به اشکال برمی‌خوریم:

ما عدم‌هائیم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

زیرا وقتی مطلق منتزَع ذهن شد، وجود مطلق در خارج از ذهن نخواهد بود.

ثانیاً، وقتی مطلق از داشتن افرادی ابا نداشته باشد، چنین خدایی که مثل مفهوم انسانیت از داشتن افرادی به اندازه همه افراد بشر ابا ندارد، به چه درد می‌خورد و مسئله توحید چه می‌شود؟

این تخطئه‌ها از نظر یک مرد اصولی درست است ولی این مرد اصولی، به معنای مطلق در عرفان توجه ندارد که مطلق به یک وجود جزئی، که دارای سعه وجودی و وسعت ذاتی باشد، نیز گفته می‌شود.

مقصود مولانا در اینجا معنای دوم است، یعنی: ای کردگار! ذات تو به اندازه‌ای پهناور و وسیع است که همه موجودات در آن است و این همان وحدت وجود اصطلاحی است.

یکی از مسائل مهم، که در قرن ششم هجری میان عرفا بحث شده، مسئله خیال منفصل است که در مقابل خیال متصل که در فلسفه است، این اصطلاح به وجود آمده.

قوة خیال، در روان‌شناسی ارسطو، عبارت از نیرویی است که به توسط آن اشیاء جسمانی را شخص تصور می‌کند و این قوة از نظر تجرّد، میان مرحله تعقل و احساس قرار گرفته است.

محسوس در مرتبه حس، هم دارای ماده است و هم مقدار، ولی در مقام خیال فقط مقدار دارد و از ماده منتزع است، اما در هر مرحله تعقل، مجردتر می‌شود و مقدار را هم به کنار می‌گذارد.

این خیال، متصل است و قابل جدایی از آن نیست، بدین جهت خیال متصل گفته می‌شود.

عرفای قرن هفتم، که صدرالدین قونبوی از آن جمله است، به خیال منفصل هم معتقد شده‌اند.

بیان مطلب آنکه فلاسفه الهی روح مجرد را متعلق به بدن جسمانی می‌دانند، و پس از قطع این علاقه روح به حالت خود باقی است؛ ولی عرفا، مرکب اولیه روح را بدن مثالی می‌دانند و چون بدن مثالی؛ مثل صورت خیال، فقط مقدار خالص است و بر خلاف قوة خیال شخص، که در خارج نمی‌تواند تمثّل پیدا کند، آن بدن در خارج هم تحقق می‌یابد، بدین سبب آن را خیال منفصل می‌گویند و صدرالدین قونبوی و قاضی انطاکی، شارح فاضل مفتاح در اینجا داد سخن داده‌اند. مولوی هم که معاصر صدرالدین قونبوی است، و این همان مردی است که مولانا وصیت کرده بود، او به جنازه‌اش نماز بخواند، این فکر را قبول داشته و در این باره می‌گوید:

دست و پا در خواب بینی و انتلاف
آن تسوئی که بی بدن داری بدن
آن حقیقت دان مدان آن را گزاف
پس مترس از جسم و جان بیرون شدن

* * *

پنج حسی هست جز این پنج حس
کمان بود چون کیمیا این پنج مس
مولانا ما را دل‌داری می‌دهد که تصور مکنید، اگر این بدن شما خاک شود، شما نیست

می‌گردید، زیرا بدن حقیقی شما آن بدن است که در خواب با آن بدن حرکت می‌کنید و آن همواره با شماست و مرگ، بدن خاکی را هلاک می‌سازد نه قالب اثیری و افلاکی را. به عقیده ملاصدرا در جلد چهارم اسفار، فیثاغورث معتقد بود که افلاک سبعة آوازهایی می‌خوانند و این سیر را، که از صبح ازل آغاز شده و در شام ابد تمام می‌گردد، مانند مسافر راه دراز، با خواندن این سرودها به پایان می‌رسانند. در این قسمت، بیرونی در کتاب کم نظیر ماللهند آنجا که هندیان برای افلاک آوازهایی قائل شده‌اند، چنین می‌گوید:

نمی‌دانم مقصود هندیان از اینکه به آسمان صوت نسبت می‌دهند، چیست؟ و تصور می‌کنم این عقیده، به گفته همر شاعر یونانی شبیه باشد که دارندگان الحان هفت‌گانه سخن می‌گویند و به آواز خوش، جواب می‌دهند که مقصودش سبعة سنایه باشد. چنانکه غیر او شعرای دیگر گفته‌اند: افلاک دارای آوازه‌های گوناگون می‌باشند که از حیث شماره هفت می‌باشد و به طور ابدی حرکت می‌کنند؛ و آفریدگار خویش را تسبیح و تمجید می‌نمایند زیرا، اوست که همه اینها را تا منتهای فلک اطلس نگاه داشته فروریوس، در کتاب خود، به نام افاضل فلاسفه، در طبیعت فلک گفتگو کرده می‌گوید که اجسام سماوی، با اشکال متغی که دارند، به آوازه‌های عجیبی مترنم می‌باشند؛ چنانکه فیثاغورث و دیوجانس گفته‌اند: بر آفریدگار خود، که بی مثل و بی شکل است، دلالت می‌کنند.

و نیز گفته‌اند: یکی از اعتقادات دیوجانس این بود که، برای لطافت حسی که داشت، آواز فلک را می‌شنید.^۱

افلاطون، با پیروی از معتقدات فیثاغورث، چنین تصور می‌کرد که هر یک از افلاک بر

حسب سرعت حرکت خود، صوتی ایجاد می‌نمایند؛ و هم چنان‌که بین سرعت افلاک تناسب معقولی و مطلوبی وجود دارد، همان طور صداهای آنها نیز متناسب و موزون است.^۱

اکنون که عقاید فلسفی پیش از مولانا را دانستید، می‌توانید به این اشعار خوب توجه فرمائید که مولانا با قبول این عقیده فلسفی چه می‌گوید و مقصودش از ناقور کل چیست:

نـالـة سُـرنا و تـهـدـید دَهِـل چـیـزکـی مـانـد بـدان نـاقـور کـُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگـرفـتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق می‌سرایندش به طنبور و به حلق

یکی از مسائل مورد بحث که خواجه نصیر در تجرید الکلام هم قبول فرموده، این است که (الاعراض لایقنی زمانین) اعراض دو زمان پایدار نمی‌ماند؛ و نیز این مسئله در مبحث اعراض به چشم می‌خورد، که اعراض قابل نقل و انتقال نیست. مولانا هر دو اصل را پذیرفته می‌گوید: انسان جوهری دارد که همان ذات و گوهر اوست و جان حیوانی‌اش فانی می‌شود، ولی جان انسانی باقی است و نمی‌تواند اعمالی را که عرض بوده، از قبیل نماز و روزه، با خود ببرد و حاصل این اعمال که در روح او اثری گذاشته، قابل نقل و انتقال است:

این عرض‌های نماز و روزه را چون که لایقنی زمانین، انتفا
نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند اغراض را
آن نکاح زن عرض بُد شد فنا جوهر فرزند حاصل شد ز ما

بعداً یک گام بالاتر می‌گذارد و باز به همان مسئله یگانگی هستی، که مدار و محور فکر او است، بر می‌گردد و می‌گوید:

همه جواهر عالم هم، عرض بودند و جوهر واقعی همان ذات خداوندی است. مجموع

۱. نقل از ترجمه جمهور افلاطون، به قلم آقای فواد روحانی.

عالم اعراض است و از تجلی او پیدا شده و این مضمون را، یک صوفی عرب هم گفته ولی من نمی دانم گوینده که بوده:

یا جوهرأ قامت الوجود به و الخلق بمدک کلهم عَرَض
اشعار مولانا این است که مشروحه این بیت عربی است:

جمله عالم خود عَرَض بودند تا اندرین معنی بیامد هل آتی
این عرض ها از چه زاید؟ از سُور این سُور هم از چه زانید؟ از فکر
این جهان یک فکرت است از عقل کُل عقل کل شاهست صورتها رُسل

معنای بیت اول با تمهید مقدمه مذکور روشن شد، ولی (هل آتی) چه می گوید؟ مقصود از هل آتی: اشاره به همان آیه اول سوره انسان است که آیا زمانی به انسان گذشت که در جهان وجود نداشت؟ (هل آتی علی الانسان حین من الذهر لم یکن شیئاً مذکوراً؟)

پس از اینکه بناگشت انسان هم به جهان افزوده شود، این عَرَض هم از صورت علمیه الهی پیدا شد؛ و همه جهان از جواهر و اعراض، از آن عقل کل یک فکر و اندیشه است؛ و او مانند شاهی است و صورتها هم مانند سفرای او. جامی هم در این مضمون می گوید:

حبذا روزی که پیش از روز و شب فراع از آتوده و آزار طلب
متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان جهان جمله برون ز امتیاز علمی و عینی مصون

غایت سعی صوفی آن است که بار دیگر به آن وجود قبلی برگردد، و این قوس صعود اوست، در قبال قوس نزولش که از علم باری به جهان سرازیر گشته؛ و چون علم باری از ذاتش جدا نیست می توان گفت، همه عالم در قوس نزولی از ذات باری سرازیر شده اند یا به عبارت دقیق تر همه عالم، مانند حجاب هایی هستند که بر روی آن دریا پیدا شده اند و چون بشکنند باز آب باقی می ماند و عبدالکریم صاحب انسان کامل گفته:

و ما الخلق فی التسمثال الا کلهمجة و انت لها الماء الذی هونابع

تصوّف برهمایی

در حقیقت وجود، دو مذهب است: تباین وجود که عقیده ارسطو است، وحدت وجود که مذهب پراهمه هندو از عقاید خاصه دسته‌ای از متصوّفه است. چند هزار سال قبل از میلاد، در کنار رود سند اقوام آریایی، این عقیده را پذیرفتند که آفریدگار و آفریده شده هر دو یک چیز هستند. بیرونی در کتاب ماللهند می‌گوید:

هندیان، بر این عقیده‌اند که وجود یک حقیقت است چنان‌که باسدیو در کتاب معروف بگیتا می‌گوید:

چون به دقت نظر کنیم، خواهیم دید همه چیز خدایی است، زیرا بشن، خود را زمین کرد که حیوان بر او قرار گیرد؛ و خود را آب نمود که حیوان را غذا دهد؛ و خویشن را آتش گردانید تا حیوان را تربیت کند و برای حیوان خود را، قلب گردانید.^۱ اکنون، باید دید بشن کیست که این کارها را کرده:

فعل ارادی برای بشن است و مقصود از بشن، آن موجود زنده‌ای است که بالاتر از ماده است و ماده را بکار واداشته.^۲

بیرونی تصدیق کرده که صوفیه، همه عالم را خدا می‌دانند و در صفحه ۲۱ می‌گوید: صوفیه حلول حق را در امکانه مانند آسمان و عرش و کرسی جایز می‌دانند و برخی از آنان در جمیع عالم و حیوان و شجر و جماد این حلول را روا داشته و نام آن را ظهور کلی گذاشته‌اند.

نیز پراهمه گفته‌اند: «چنانچه عنکبوت تارها از خود پیدا می‌کند و باز در خود فرو می‌کشد و چنانچه زمین نباتات را از خود برمی‌آورد و چنانچه از آدم زنده موهای کلان و خُرد می‌روید، هم چنین از آن ذات بی‌زوال همه عالم پیدا می‌شود.» نقل از، اوپانیشاده‌ها،

شرح ودا، به قلم دارا شکوه.

گویی این بیت مولوی ترجمه قسمت مذکور است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

یک نکته دقیق که کمتر در کتاب‌ها دیده‌ام این است که چرا و به چه سبب وحدت وجودیان (در اصطلاح برای اختصار وجودیه همه گفته می‌شود) منکر خالق و آفرینش شدند و آیا آفریده‌گشتن و پیدایش از عدم و ایجاد و اعدام در عرف این طائفه معنی دارد یا نه؟ به این جهت وارد مبحث ذیل می‌گردیم.

حکمای الهی، مانند اصحاب ادیان، ایجاد از عدم را صحیح دانسته‌اند، چنان‌که فارابی در رساله الجمع بین رأی الحکمین می‌گوید:

هیچ یک از اصحاب مذاهب نتوانسته‌اند تعقل کنند که عالم از لاشی و عدم محض و نیستی مطلق آفریده شده، یکی می‌گوید اصل جهان آب بوده، دیگری می‌گوید آتش بوده؛ و تنها حکمای الهی هستند که قائل شده‌اند جهان از نیستی پدیدار گشته، وجودیه؛ چون خلق و آفرینش را کلماتی میان تهی می‌دانند، به این جهت قائل شده‌اند که جهان، همان تجلی ذات خدایی است و امواج و حباب‌های آن دریای بیکران را خلق نام گذارده‌اند؛ و ذات دریا را خدا، چنان‌که می‌گویند ظاهر عالم خلق است و باطن عالم خالق آن.

این چند سطر که فاضل میبیدی در شرح دیوان مشسوب به امیرالمؤمنین (ع) گفته، شایان توجه است:

صوفیه می‌گویند: ذات معدوم از صحرای عدم محض و نفی صرف قدم به منزل شهود و موطن وجود نمی‌نهد؛ و چنان‌که معدوم محض رنگ وجود نمی‌یابد، موجود حقیقی هم رنگ عدم نمی‌گیرد؛ و ذات هیچ چیز را، معدوم نمی‌توان ساخت مثلا چوب را اگر در آتش بسوزی، ذات او معدوم نمی‌شود، بلکه صورت مبذل گردد، و به هیئت خاکستر ظهور کند.

بزرگترین فیلسوف اروپایی که به عقیده مشهور است^۱، اسپینوزا می‌باشد و در کتاب اتیک می‌گوید:

جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب‌الوجود داشته باشد؛ و مخلوق هم نیست به این معنی که صانعی او را از عدم به وجود آورده باشد؛ زیرا ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمی‌کند. پس چون جسم، یعنی بعد را نه جوهر و ذات مستقل بدانیم؛ و نه مصنوع ناچاریم آن را صفتی یا حالتی از واجب‌الوجود بدانیم.

در اینجا مرحوم فروغی تفتن خوبی کرده و به عنوان حاشیه در ذیل صفحه می‌گوید: اگر گران بیاید که جسم را صفت یا حالت واجب‌الوجود بگویند به خاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آن را تجلی ذات حق گویند.

مجدداً فروغی می‌گوید:

«مطالب اسپینوزا چنان که گفتیم تازگی ندارد خاصه برای ما شرقیان وحدت وجود از مذاهب دیرین است.»

شبستری می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
اگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی
نشدند از بت الا خلق ظاهر علوم بدن عت شدند در شرع کافر

این سه بیت ترجمه تمامی است از گفته داود قیصری در شرح فصول آنجا که گوید: علت اینکه مسیحیان در اسلام کافر و مشرک به شمار می‌روند، اعتقاد آنان به تثلیث نیست بلکه علت این است که چرا همه عالم را خدا نمی‌دانند. نتیجه می‌گیریم که وحدت وجود و تباین وجود دو مذهب فلسفی هستند و صوفیه به مکتب نخستین گراییده‌اند و بزرگترین اختلاف بین حکما و عرفا همین مسئله است.

این بود مختصری از مقام علمی مولانا جلال الدین که چون با اهل قال تناسب داشت، من بنده متعرض آن گشت و اما آنچه راجع به حال مولانا است، از صلاحیت حقیر بیرون است؛ و اگر هم بتوان حال را توصیف کرد، مردان دیگری صالح این مقام و مقالند؛ و هرگز این گستاخی در من نیست که در چنین میدانی اسب بتازم و مولانا عذراً مثال مرا خواسته در آنجا که فرموده:

در نیابد حال پخته هیچ خام
در سخن کوتاه باید والسلام
در خور دریا نشد جز مرغ آب
فهم کن واللّه اعلم بالصواب

