

- ۱۵- زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی، فریدون سپهسالار، با مقدمه سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ دوم، بی تا.
- ۱۶- شعله شمع، گاستون باشلار، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۱۷- عرفان (مجله علمی - پژوهشی)، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی زنجان، شماره یازدهم، ۱۳۸۶.
- ۱۸- عشق، رنه آلدی، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- ۱۹- فراسوی ایمان و کفر، لئونارد لویژن، ترجمه مجد الدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۲۰- فيه مافیه، مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۹.
- ۲۱- کلیات بیدل، مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی، به تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، انتشارات الهام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۲۲- کلیات خمسہ حکیم نظامی، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۴.
- ۲۳- کلیات شمس یا دیوان کبیر (۹ جلدی)، مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- ۲۴- مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد مولوی، انتشارات دوستان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۲۵- مجالس سبعة، مولانا جلال الدین رومی، با تصحیح و توضیحات توفیق هـ سبحانی، انتشارات کیهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵.
- ۲۶- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- ۲۷- مقالات شمس، شمس الدین محمد تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آزادی و حیثیت انسانی، محمد علی جمال زاده، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۸
- ۳- از بود تا نمود: چند و چون نمادها در مثنوی مولوی، زهره خسروانی، با مقدمه قدمعلی سرامی، انتشارات نگاه سبز، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰
- ۴- اسرار التوحید، محمد بن منور، منتخب احمد بهمینار، بی نا، تهران، بی تا.
- ۵- اسرارالشهود، اسیری لاهیجی، با مقدمه و تصحیح برات زنجانی، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- ۶- الانسان الکامل، عزیزالدین نسفی، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماژیران موله، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ اول، ۱۹۸۳/۱۳۶۲.
- ۷- تاریخ بیهقی، خواجه ابوالفضل بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، انتشارات مهتاب، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- ۸- تجربیات گمشده، منوچهر جمالی، مستخرج از سایت محقق محترم موسوم به www.khomam.com.
- ۹- ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- ۱۰- حماسه سرائی در ایران، ذبیح الله صفا، انتشارات پیروز، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۳.
- ۱۱- دیوان حافظ، خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به کوشش منوچهر علی پور، با مقدمه قدمعلی سرامی، انتشارات تیرگان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۱۲- دیوان عطار، شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، با شرح احوال عطار بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات نگاه و نشر علم، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۱۳- رهنمون، به کوشش غلامحسین ذوالفقاری، انتشارات اوسان، تهران، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵
- ۱۴- زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات زوآر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶

این که صوفیان و از آن میان مولوی، برگرد پیر، چرخانند، این که انجمن خویش را حلقه می خوانند، این که برای نگاهداشت ایقاعات خنیاهاشان، از دایره بهره می گیرند، این که سماع شان چرخاچرخ است، این که راه من الله الی الله را مدوّر یافته و آن را قاب قوسین نزولی و صعودی شمار می کنند، این که موسیقی خانقاهیان دوری و تسلسلی است، این که سبّحه شان، انبوهی گوی در چنبری دایره گون است و سرانجام این که زندگانی درونی شان پیچاپیچ است و همواره در چرخه احوال خویش سیر می کنند، همه نمایش شأن و حیثیت دایره و تدویر در اندیشه عارفانه است.



وحدت اضداد را به نمایش می‌گذاریم. آری:

مائیم محیط و مرکز دور پرگار وجود، در همه طور.
سلطان سریر قباب قوسین مائیم و طفیل ما است کونین!^۱

به دلیل چنین دریافتی است که صوفیان، جهان را خانقاهی بس بزرگ می‌بینند که در آن افلاک و اختران به نفس دل پیر، در سماعی بی گسست اند و همه صفات صوفیان سماعباره را به نمایش می‌گذارند:

چرخ اعظم نگر که در تشویق دائماً چون همی زند تعلیق!
بی سر و پا همیشه سرگردان گه به پهلو و گه به سر، گردان.
او ز مشرق به مغرب است دوان دیگران را چو خویش کرده روان.
صوفیان کبود پوش همه از غم دوست در خروش همه.
آتش اندر دل و هوا در جان کرده بر خاک، آب دیده روان.
همه روشندان جان پُرتاب همگی سرکشان بی خور و خواب.^۲

دایره، شاه کلید گشایش همه قفل‌های تصوّف و عرفان ایرانی-اسلامی است که مولانا جلال الدین پایبی در مرکز و پایبی در محیط آن در کار سماع سرگردان خویش است. این سماع همان رقص دلخواه او، در میانه میدان است:

یک دست جام باده و یک دست زلف یار رقصی چنین میانه میدانم آرزوست.^۳

۱- همان.

۲- همان، ص ۱۴۸.

۳- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۵۶.

چاره‌ای نمی‌توانیم داشت. بنابراین باید درپذیریم که هر کسی در سپردن راه خویش آزاد است و هیچ کس راحق آن نیست که راه دیگری را سد نماید. معنای خود راه بگویدت چون باید رفت، همین است و حقیقت مختار آفریده شدن آدمیان نیز جز این نمی‌تواند بود. هیچکس حق ندارد اختیار خداداد دیگری را از او سلب کند. آری، حرکت تدویری اجزاء عالم به همراه کلّ خویش، نمایش عدل خداوندی است. زیرا در طی این طریق است که هر چرخنده‌ای، زیستن در همه نقاط راه چرخان خویش را تواند آزمود و خواهی شیراز درست دریافته است، آری، سیر تدویری جهان نمایشگر عدل الهی است:

سیر فلکی، یکسره بر منهج عدل است خوش‌باش که ظالم‌نبرد راه به منزل!^۱

از سوی دیگر با توجه به آن که صوفیه دل انسان را، حقیقت عرش رحمان به شمار می‌آورند، حرکت تدویری افلاک تابع دل آدمی است که همان سوزن پرگار آفرینش الهی است:

مگر دل مرکز عرش بسیط است که این چون نقطه و آن دور محیط است.^۲

بنابراین دریافت عرفانی، عرش و همه کاینات درون آن، حرکت شان، تابع حرکت مرکز یعنی دل آدمی است، همان دلی که نهانگاه دوست است:

عرش است محیط و مرکزش دل گر دل نبود ز گل چه حاصل؟

گردیدن عرش و جمله افلاک گرد دل ماست نه بر این خاک!

عرش از پی دل به سر، دوان است خاک است بهانه، اصل آن است.^۳

مؤلف شرح معروف گلشن راز، از قول ابوطالب مکی می‌آورد که: "ان الافلاک تدور بانفاس بنی آدم."^۴ اگر سخن این عارف راباور کنیم باید بپذیریم که باهر دم و بازدم خویش

۱- دیوان حافظ، ص ۳۲۶.

۲- مفاتیح الاعجاز، ص ۱۴۵.

۳- همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۴- همان، ص ۱۴۶.

هیچ ضدی را نینسی بی نقیض نردبان اوج خواهد شد حسیض.

این حقیقت به گمان من از اندیشه ثنوی ایران باستان به عرفان ایرانی و از آن میان به عرفان مولوی راه یافته است. چنان که بنا به روایت، نریوسنگ: پیک اهورا، به دنبال فره وشی کیخسرو است که می‌خواهد به تن کاووس داخل شود. او در صدد سد کردن راه فره وشی است که "ناگاه فره وشی، فریادی به مثبت خروش سپاهی که از هزار مرد پدید آمده باشد برآورد و گفت: ای نریوسنگ! او را مکش، زیرا اگر او رابکشی کسی که ویران کننده توران است، به وجود نخواهد آمد! زیرا از این مرد یعنی کاووس، کسی به نام سیاوش پدید می‌آید و از سیاوش، من به وجود می‌گیرم. من که کیخسروم، من که از توران زمین کسی را که از همه پهلوانتر و پهلوانکش‌تر و سپاه شکن‌تر است، به بند می‌کشم."^۱ حرکت تدویری افلاک و اختران، باعث می‌آید تا همه پاره‌های هستی سرگردان میان محیط دایره امکان که همان فلک الافلاک است و مرکز آن که دل آدمی است، به سیر انحنائی استکمالی ناگزیر شوند و سماع سراسری کیهان، پیوسته برپای و در کار بماند:

اثر شوق چرخ در تدویر کرده در جمله جهان تأثیر.
در گرفته سماع چرخ به جان در و دیوار و صحن چار ارکان.
آتش و باد و آب و عنصر خاک خرقه خویش هریکی زده چاک!^۲

این تابعیت زمینیان از آسمانیان است. همان که مولانا از آن به شیوه خویش چنین یاد کرده است:

چرخ سرگردان که اندر جستجوست حال او چون حال فرزندان اوست.^۳

وقتی اختران، بر قانون تدویر، راه می‌سپارند و در درون اتمهای عناصر همین قانون به کار است، ما که در میانه اینان و آنانیم نیز بیگمان جز فرمانبرداری از حکم راه تدویری خویش

۱- حماسه سرائی در ایران، ص ۵۰۵.

۲- مفاتیح الاعجاز، ص ۱۴۹.

۳- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۸.

آن هارب اند. در واقع آویزشان همراه با گریز و گریزشان توأم با آویز است و در حقیقت حرکت شان شطحی و تناقضی است. و این حال افلاک و اجرام فلکی هردو است. جمع بین هرب و طلب باعث می‌آید که حرکت شان مستدام بماند. به سکون نیانجامد. (به خلاف حرکات طبیعی مستقیم). محتوای همین حرکت است که طالبان یار در سیر و سلوک خود، از آن تقلید می‌کنند: یعنی برای پیوستن به یار از خود می‌برند. بقای به حق را همواره موکول به فنای از خویش می‌بینند. پیوسته از خود رمان و به سوی او روان اند. همین تناقض اندرونی است که در فیزیک جدید به توأمانی قوای جاذبه و دافعه تعبیر می‌شود. (حرکات اینان نفسانی ارادی است. هم خود می‌خواهند و هم در این خواستن از خواسته آفریدگار جبار خود پیروی می‌کنند.)

بنابراین مقدمات، حرکت غیر متناهی، فقط حرکت - دوری آسیابی می‌تواند باشد و لاغیر- به همین دلیل است که راهبر حرکت دوری آسمانها و اجرام فلکی راعقل آنان می‌دانند و هر یک از آنها را دارای عقلی به حساب می‌آورند. باری این "سرگردانی حاصل تدویر راه است. عارف این حقیقت را شناخته و در عمل به آن آموخته شده است. او سیاره‌ای است که بر گرد مرکز تابناک خویش، در کار چرخیدن است. رشته دوست را در گردن خود، احساس می‌کند، بنابراین پای به راه در می‌نهد و می‌داند که راه، آری راه، وی را راهبری خواهد کرد." اساس آفرینش، چرخ و چنبرینگی است. وقتی جرم چرخنده، از اوج به حضیض می‌شتابد به میانجی راه منحنی خود، نه تنها نیازی به مصرف انرژی نخواهد داشت که به اندازه‌ای که نیمه دوم دایره را درنوردد، انرژی دراو ذخیره خواهدشد، چندان که درست وقتی به انتهای قوس نزولی رسیده است، توانایی آن را دارد که قوس صعودی را پیموده، خود را به اوج آغازین برساند. بدین تمهید، تدویر باعث حرکت مستدام مستدیر است. آدمیزادگان با تقلید از شگرد شگرف حق تعالی، چرخ را اختراع کردند و جهان تکنولوژی راه خویش را با پای همواره روان انحناء پیمودن گرفت. درمسیر تدویری، به میانجی انحناء، تقاطع راههای افقی و عمودی بدل به یگانگی می‌شوند و تضاد اضداد از میانه برمی‌خیزد. چونین است که اوج‌ها و حضیض‌ها در خدمت هم اند، به همان گونه که شرها و خیرها به یکدیگر یاری می‌رسانند:

عاجز و بیچاره دیدند.^۱ عطار، حیرت را وادی ششم از وادی‌های سلوک می‌داند و این آخرین مرحله‌ای است که سالک در آن در هیأت بندگی است و در وادی هفتم که فقر و فنا است به یکباره سالک چون بیدقی که به فرزین بدل می‌شود به حقیقت حق می‌پیوندد. تا بشریت ما زایل نشده است، حیرانیم و سرگردان و همین حیرت چونان منبع انرژی بی‌پایانی ما را در مسیر منحنی سلوک به پیش می‌راند. این چرخ و آشوب و زلزله تا از انانیت خویش نرسته‌ایم، رهنمون ما خواهد بود. در بیان ماجرای شکنجه شدن بلال به دست خواجه یهودی خود، بلال احد احد می‌گوید و اظهار می‌دارد که نمی‌تواند از یادکرد محمد غافل بماند و از جمله می‌گوید:

گر به در انبانم اندر دست عشق یک دمی بالا و یک دم پست عشق.
او همی گرداندم بر گرد سر نه به زیر آرام دارم نه زیر.
عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند.
همچو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب گردان و نالان برقرار...
گر نمی‌بینی تو تدویر قدر در عناصر جوشش و گردش نگر!
زان که گردشهای آن خاشاک و کف باشد از غلیان بحر با شرف.
باد سرگردان بین اندر خروش پیش امرش، موج دریا بین به جوش.
آفتاب و ماه، دوگاو خراس گرد می‌گردند و می‌دارند پاس...
چون که کلیات پیش او چو گوشت سخره و سجده کن چوگان اوست،
تو که یک جزوی دلا زین صد هزار چون نباشی پیش حکمش بیقرار!؟^۲

حرکت افلاک حرکت شوقی عشقی استکمالی است که در حقیقت سماع بزرگ کیهانی است بر گرد پیر اعظم آفرینش. حرکت افلاک مستدیر است. یعنی به هر نقطه که طالب اند، از

۱- همان، ص ۴۳۶.

۲- مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۶۸.

مؤلف «الانسان الكامل» نیز به همین روی، همه آدمیان از شاه و گدا، عارف و عامی، پیشوا و پیرو را بیچاره می‌داند. چرا که آنچه می‌خواهند محقق نمی‌شود و آنچه نمی‌خواهند تحقق می‌پذیرد.^۱ همین حال موجب سرگردانی مستدام ما انسانها است. البته این حیرانی و سرگردانی نه تنها حالت نکوهیده‌ای نیست که خود موجب حرکت و ناپستی است: "همان است که صوفیان برای دستیابی به صورتی کمال از آن، مجالس سماع بر پا می‌دارند و به ضرب و زور دف و نای و چرخ و چنبر، به استقبال آن می‌شتابند. آیا در جهانی که از همه ذرات تا یکایک کرات آن، رقصان و سرگردان اند و داناترین فرزندان آن را چونان سمعی کیهانی تصور می‌کنند، جز سرگردانی، چه چاره‌ای باقی می‌ماند؟" شگفت است که حکیمان در استدلالات فلسفی خود، دور و تسلسل را باطل دانسته اند، حال آنکه واقعیت جهان، دوری و تسلسلی است ... حکیمان هر حقیقتی را در نمی‌یافته اند، انکار می‌کرده اند. تناقض جوهری عالم، دور و تسلسلی بودن روند شدن، بی‌گمان از این حقایق انکار شده اند.^۲ حیرانی و سرگردانی، اوج معرفت انسان نسبت به آفریننده خویش است: "تنها علامت طریق حق، حیرت است که در حکم نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است."^۳ راه رستگاری از دیدگاه عارفان بزرگ ایران با همه آشتی بودن و جنگ و جدل‌های حاصل از کوتاه نظری‌ها را کنار گذاشتن است: "مصلحت جمله عالم، آن است که به عجز و نادانی خود اقرار کنند و دعوی دانش از سر بنهند و به یقین بدانند که هیچ نمی‌دانند."^۴ آدمیان تنها به میانجی حاسه‌های خود، با جهان محسوسات مرتبط اند و تنها اندکی در باب این جهان آگاهی دارند: "چیزی که محسوس نباشد و غیب بود چگونه می‌دانند؟"^۵ به راستی وقتی انسانها پی به نادانی خویش در باب پرسش‌های اساسی فلسفی ببرند، از درگیر شدن با یکدیگر خواهند پرهیخت: "به عجز و نادانی خود اقرار کردند و با خلق عالم به یکبار صلح کردند و خلق عالم را همچون خود،

۱- الانسان الكامل، صص ۳۰۸-۳۰۹.

۲- عرفان، ش یازدهم، صص ۱۳۶-۱۳۷.

۳- فراسوی ایمان و کفر، ص ۳۴۱.

۴- الانسان الكامل، ص ۴۳۹.

۵- همان، ص ۴۳۸.

کآن نَبْد معروف، بس مهجور بود از قلاع و از مناهج، دور بود.
چون بکرد آن منع، دلشان زان مقال در هوس افتاد و در کوی خیال.
رغبتی زین منع، در دل شان برُست که ببايد سر آن را بازجست.^۱

بعد توضیح می‌دهد که اهل پرهیز، نهی پذیرند ولی اهل هوی را نهی، بیشتر به انجام منهی بر می‌انگیزد:

نهی بر اهل تُقی، تبغیض شد نهی بر اهل هوی، تحریض شد.^۲

حال شما در نظر بگیرید که هیچ انسانی، از اهلیت دوگانه تقوی و هوی، عاری نیست و برای ما که از درون دیگران آگاهی نداریم، دانسته نیست که از نهی ما چه نتیجه‌ای به حاصل خواهد آمد. مولوی حتی نهی حق تعالی را از نزدیک شدن آدم و حوا^۳ به درخت ممنوعه، در ایجاد رغبت در آنان به نافرمانی بی تأثیر نمی‌داند. همین داستان قلعه ذات الصور، او را به یاد آدم و حوا می‌اندازد و کار پسران شاه را به عمل این دو، مانند می‌کند:

بر درخت گندم منهی زدند از طویله مخلصان بیرون شدند.^۳

چونین است که ما فرزندان آدم و حوا^۴ نیز، میان حق و باطل سرگردانیم و حال همان رندی را داریم که میان مسجد و میخانه سرگردان مانده بود:

نه در مسجد گذارندم که رند است نه در میخانه کاین خمار خام است!

میان مسجد و میخانه راهی است بجویدای عزیزان کاین کدام است؟^۴

۱- همان، ص ۹۴۷.

۲- همان.

۳- همان، ص ۹۴۹.

۴- دیوان عطار، ص ۱۸۱.

ضد و نقیض امر و نهی بر روان آدمیان، نمی‌توانیم به نتیجه مثبت دخالت خود، در امور دیگران اطمینان داشته باشیم، ترجیح خواهیم داد، دیگران را در رفتارشان آزاد بگذاریم. گاه امر، علی‌رغم تصور امر، مخاطب وی را به نافرمانی ترغیب می‌کند و نهی وی را برمی‌انگیزد تا به حکم "الانسان حریص" علی‌ما منع" به انجام منهی، گرایش پیدا کند. مولوی در موارد مختلف، توجه خود به این حقیقت روانشناسانه را یاد آور می‌شود:

گرمت‌تر شد مرد، زان منعش که کرد گرم‌تر گردد همی از منع، مرد.^۱

در خموشی گفت ما اظہر شود که ز منع، آن میل، افزون‌تر شود.^۲

کیست کز ممنوع گردد ممتنع؟ چون که الانسان حریص" ما منع.^۳

در داستان قلعه ذات‌الصور، پادشاه، سه پسر خود را از رفتن به قلعه مزبور بر حذر می‌دارد و می‌گوید:

هر کجاتان دل کشد عازم شوید! فی امان الله دست افشان روید.

غیر آن یک قلعه، نامش هش ربا تنگ دارد بر گله داران قبا!

الله زان دز ذات‌الصور دور باشید و بترسید از خطر!^۴

بعد از چند بیت مولانا توضیح می‌دهد که همان نهی و تأکید شدید بر ضرورت آن، باعث شد که پسران به رفتن به آنجا رغبت پیدا کنند. وی توضیح می‌دهد که این دژ، از دژهای سرشناس نبود و ای بسا که آنان به ذهن‌شان هم خطور نمی‌کرد که به آنجا بروند:

گر نمی‌گفت این سخن را آن پدر ورنمی‌فرمود زان قلعه، حذر!

خود بدان قلعه، نمی‌شد خیل‌شان خود نمی‌افتاد آن سو، میل‌شان.

۱- مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۴۴۰.

۲- همان، ج ۶، ص ۸۴۰.

۳- همان، ج ۶، ص ۹۴۷.

۴- همان، ص ۹۴۶.

او اعلام می‌دارد که قهرمان عشق، همهٔ اضداد را به حرمت ما به آمیزش با هم فرا می‌خواند:

اندر آمیزید! زیرا بهر ماست این زمین با آسمان آمیخته.
گرگ و میش و شیرو آهو، چار ضد از نهیب قهرمان آمیخته ...
گرچه کژبازند و ضدانندو لیک همچو تیرند و کمان آمیخته.^۱

وقتی اضداد با هم آمیخته باشند، بی‌گمان نمی‌توانیم یکی از آن دو را حق و دیگری را باطل شمار کنیم. ممکن است کسانی از برداشت مولانا تعجب کنند و بگویند چطور این بزرگمرد ما را از درگیر شدن با بدان و گناهکاران، بر حذر می‌دارد؟ حقیقت این است که مولانا مثل گاندی است و به جای تنفر داشتن از گناهکاران، از ما می‌خواهد که از گناه بیزار باشیم. این سخن رهبر فقید هند، بسیار معروف است که: "از گناه تنفر داشته باشید، نه از گناهکار." چنین است که عارفان را صلح کل می‌خوانیم و مولوی یکی از این رازآگاهان آشتی پرست است. نسفی، عارف هم روزگار وی می‌گوید: "دانای آزاد، سر موجودات است. موجودات به یکباره و جمله تحت نظر وی اند. هر یک رابه جای خود می‌بیند و هر یک را در مرتبهٔ خود می‌شناسد و با هیچ کس و با هیچ چیز، جنگ ندارد و با همه صلح است و از همه آزاد و فارغ است و جمله را معذور می‌دارد." عارفی چون مولانای عدم باره، جز با خویش ستیز نمی‌تواند داشت. او همیشه آمادهٔ پذیرش مرگ است. کسی که از مردن هراسان است، حتی به طور نسبی هم نمی‌تواند حقیقت زندگانی را دریافت کند. حقیقت جویی در زندگی مولوی، همان استمرار شهادت خواهی است. این مرد با عدم گرایی و اشتیاق انبوهی که برای گم شدن و نیستی پذیرفتن دارد، نمی‌تواند با دیگری درگیر شود. چنین کسی جز به سرکوب خود نمی‌اندیشد. شخصی چون او، بیش از آنچه که به عدل بیاندیشد، به محبت اعتقاد دارد و می‌داند که محبت، همه چیز را مبدل تواند کرد: "لو تحابوا الناس و تعاطوا لأستغوا بها عن" اگر مردم یکدیگر را دوست بدارند و باهمدیگر به مهربانی رفتار نمایند، دیگر احتیاجی به عدالت باقی نمی‌ماند.^۲ وقتی بدانیم با فرض جدایی اضداد و با توجه به تأثیرات

۱- همان، صص ۱۵۷-۱۵۸.

۲- رهنمون، ص ۳۲۱.

۳- الانسان الكامل، ص ۲۷۳.

۴- آزادی و حیثیت انسانی، صص ۳۲۱-۳۲۲.

این نمودار آن است که وی معصیت را گونه‌ای دیگر از طاعت می‌داند. به همین دلیل، گاه از گناه توبه کردن را گناه به شمار می‌آورد:

پیش جوش عفو بی حدّ تو شاه! توبه کردن از گناه آمد گناه.^۱

جلال الدین در پایان کتاب مجالس سبعة، پس از آن که دوگانگی وجود آدمی را بیان می‌کند و از جمله این بیت را:

آدمی هست طرفه معجونسی از عزیز عزیز و زدونی،^۲

می‌آورد، به بیان این حقیقت عرفانی می‌پردازد که معصیت چون در باطن، بی امر و مشیت او نیست، جز طاعت و فرمانبرداری نمی‌تواند بود: "خطاب کرد این عقل را که روآر به من، رو آورد بدو. گفت: ای عقل! رو بگردان از من! گفت: فرمانبردارم. پشت آوردن به امر، رو آوردن است. نبینی که فرشتگان را فرمود که: به جای سجود من، سجود آدم کنید. این از روی ظاهر، پشت آوردن به بندگی حق و روی آوردن به غیر حق بود، اما چون به امر بود، رو آوردن بود به حق، بلکه عظیم تر، چرا عظیم تر؟ از بهر آن که ایشان، سالها حق را سجود می‌کردند، از بیگانه تمییز نمی‌یافتند و با ابلیس هم کاسه و هم خرقة بودند. به این یک رو از حق گردانیدن و به آدم رو کردن، خلعت تمییز یافتند و از بیگانه ممتاز شدند و ابلیس، گرچه به ظاهر، پشت به حق نکرد و از سجود حق ننگ نداشت از سجود غیر حق ننگ داشت، الا چون پشت به امر کرد، درنگریست، روی خود پشت دید و پشت فرشتگان را روی دید." مولوی به این حقیقت وقوف دارد که با وجود عشق میان بنده و خدا، اضداد به وحدت می‌رسند:

عشق بین با عاشقان آمیخته روح بین با خاکدان آمیخته.

چند بینی این و آن و نیک و بد؟ بنگر آخر این و آن آمیخته.^۳

۱- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۵، ص ۱۵۷.

۲- مجالس سبعة، ص ۱۲۳.

۳- همان، ص ۱۲۴.

۴- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۵، ص ۱۵۷.

مولانا بلا و آفت را مصقله آینه دل می داند. رنج کشیدن از دیگری را مثبت ارزیابی می کند:

او گمان دارد که با من جور کرد لیک از آئینه من رُفت گرد.^۱
می گوید: تحمل رنج، صیقل آینه روان است:

گر به هر زخمی تو پرکینه شوی پس کجا بی صیقل آینه شوی؟^۲
او توصیه می کند که در قبال آزاری که از جهال می بینیم بردبار باشیم:

با سیاستهای جاهل صبر کن! خوش مدارا کن به عقل من لدن.
صبر با نااهل اهلان را جلی است صبر صافی می کند هر جا دلی است.
آتش نمرود ابراهیم را صفوت آینه آمد در جلا.
جور کفر نوحیان و صبر نوح نوح را شد صیقل مرآت روح.^۳

به هر حال فلسفه جورکشی عارفان، برخورداری آنان از همین منفعت است. مولانا نیستی را آینه هستی می داند و توصیه به نیستی گزینی می کند:

آینه هستی چه باشد؟ نیستی نیستی بگزین گر ابله نیستی.^۴

به دلیل اعتقاد به یگانگی اضداد و لذت بودن آلام در تحلیل نهایی است که گناه را چون طاعت ابزار رسیدن به قربت حق می داند و می گوید:

نامیدی را خدا گردن زده است چون گنه مانند طاعت آمده است.^۵

۱- همان، ج ۲، ص ۲۵۰.

۲- همان، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳- همان، ج ۶، ص ۸۸۹.

۴- همان، ج ۱، ص ۱۴۲.

۵- همان، ص ۱۶۶.

است که از آن، آتش می‌روید. انسان تخمه‌ای است که در آن، آتش نهفته است.^۱ مولانا با درک اشراقی این دریافت اصیل ایرانی است که خلق را هیزمی می‌داند که آتش عشق آن را به معراج اشتعال فرا خواهد برد:

مقصد، نور آمد، عالم، تنور آمد این عشق همچو آتش، وین خلق همچو هیزم.^۲

شاید با فهم اشراقی همین اندیشه است که اصولاً در عرفان ایرانی، عشق انسان آفرید را همه جا آتش دیده اند. کسی چون مولانا در سر آغاز مثنوی، از آتش عشق سخن به میان آورده است. آری، به همان گونه که به میانجی آتش، هر عینیتی به یگانگی اشتعال خواهد رسید، به میانجی عشق، هر ذهنیتی به وحدت محبت عروج تواند کرد. چنین است که عاشقان به هر مذهبی و آئینی که باشند، خجستگی اتحاد را با هم جشن می‌گیرند و معنی:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای مردان خداست.^۳

هیچ جز پیوستگی عاشقان نمی‌تواند بود. همین عشق است که شرم و رودربایستی را از میان می‌برد و دم آدمی را چونان نفس اژدها، آتشین می‌کند:

دل چو شد از عشق گرم، رفت ز دل ترس و شرم شد نفسش آتشین، عشق یکی اژدهاست.^۴

به راستی با داشتن عشق، در اندرون خویش نه تنها اژدها رامی‌توان دوست داشت که می‌توان خود چون اژدهائی چالاک و بی‌باک شد. به پنداشت جلال الدین، حقیقت را تنها با یک عضو چون مغز نمی‌توان دریافت که حق از جنس زیبایی و هنر است و باید آن را با همه اعضا و تمامت یاخته‌های تن و جان خویش دریافت کرد. مولانا، در هیچ لحظه‌ای جز لحظه سماع، حقیقت حق را به تمامی شکار نکرده است. در حال سماع، این عارف سماع‌باره با همه هستی خویش، خدا را درمی‌یافته است.

۱- تجربیات گمشده، ص ۱۷.

۲- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۴، ص ۴۲.

۳- مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۵۱۵.

۴- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۷۴.

جزو عقلید تا کی افسردن؟ می‌توان جزو را به کل بردن.
دارد این صفحه مزور کار عرض هنگامه خط پرگار.
هر خط اینجا ز کوشش کم و بیش می‌برد این سرش به آن سر خویش.^۱

ما همه فرزندان عقل کلیم. گاهی که او صلاح ما را، در مخالفت با امیال و هوس‌های ما، می‌بیند و سدی بر سر راه ارضاء شان ایجاد می‌کند از او آزرده خاطر می‌شویم و به تعبیر مولوی او را سگ هاری می‌بینیم و با وی درگیر می‌شویم. اما حقیقت این است که درگیری ما با او جز درگیری فرزند عاصی با پدری مشفق و آینده نگر، نیست.

کلّ عالم صورت عقل کل است کاوست بابای هر آنکه اهل قل است.
چون کسی با عقل کل کفران فزود صورت کل پیش او هم سگ نمود.
صلح کن با این پدر، عاقی بهل تا که فرش زر نماید آب و گل.
پس قیامت نقد حال تو بود پیش تو، چرخ و زمین مبدل شود.
من که صلح دایماً با این پدر این جهان چون جتستم در نظر.
هر زمان نو صورتی و نوجمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال.
من همی بینم جهان را پر نعیم آبها از چشمه‌ها جوشان، مقیم.
بانگ آبش می‌رسد در گوش من مست می‌گردد ضمیر و هوش من.
شاخه‌ها رقصان شده چون تایبان برگها کف زن، مثال مطربان.
برق آئینه است لامع از نمد گر نماید آینه تا چون بود؟
از هزاران می‌نگویم من یکی زان که آگنده است هرگوش ازشکی.^۲

شاید این خشم و خروش ما به دلیل وجود شیطان آتش تبار درون ما باشد و به انگیزش وی سرکشی می‌کنیم! در بندهشن آمده است که انسان تخمه آتش است. "انسان، تخمه گیاهی

۱- همان.

۲- مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۱۸.

عقل و حس، سمع و بصر، جان و جسد همه عشق است، هو الله احد.^۱

در این منظومه، به عنوان تحمیدیه، به وصف انسان می‌پردازد تا نشان دهد که در نگاه او، انسان و خدا، آئینه‌های رویاروی هم‌اند و هر چه از این برمی‌آید، از آن نیز می‌توان چشم داشت. سرانجام در پایانه‌های منظومه، در آن پاره‌ای که عنوانش این بیت است:

مثل قوت فکر انسان که بود امر محالش آسان.^۲

بعد از آن که ویژگی‌های خداوار آدمیزاد را باز می‌نماید، اعلام می‌دارد که برای انسان، محالی در کار نیست:

گر چه اسباب سعی بر باد است شوق مطلوب، همت ایجاد است.^۳

یعنی، هر چه خواست آدمی است، تحقق خواهد یافت. منتهی برای آن شرطی قائل می‌شود و آن، اینکه باید عشق را به عنوان بلد و رهنمون خویش برگزیده باشد:

بلد مرد عشق می‌باید تا محالش، محال ننماید.

قدرت عشق این اثر دارد لیک هر کس کجا خبر دارد!

آدمی را در این تماشاگاه همه جا پیش رفته است نگاه.

گر شما هم به مشق آگاهی ننمائید عجز کوتاهی،

خامه اقتدار در چنگید نقشبند جهان نیرنگید.^۴

بدین تمهید با بلدیت عشق به عقل کل، پیوند می‌خوریم و با درنوردیدن قوس عروجی، سیر انسان تا خدا را به پایان می‌آوریم که این همه جز چرخ از پرگار نیست:

۱- کلیات بیدل، ج ۳، ص ۹.

۲- همان.

۳- همان، ص ۳۸۹.

۴- همان.

سَماع دایره ها گرد سوزن پرگار / ۲۰۳

روز موسی پیش حق نالان شده
کاین چه غلّ است ای خدا بر گردنم
خواجه تاشانیم امّا تیشه‌ات
نی که قلب و قالیم در حکم اوست
سبز گردم چون که گوید کشت باش
لحظه‌ای ماهم کند، یکدم سیاه
پیش چوگانهای حکم کن، فکان
نیم شب فرعون هم گریان بُده.
ورنه غل باشد که گوید من منم؟...
می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات...
لحظه‌ای مغزم کند، یک لحظه پوست.
زرد گردم چون که گوید زشت باش.
خود چه باشد غیر این کار اله؟
می‌دویم اندر مکان و لامکان.^۱

اصلاً وجود اضداد را لازمه علم و حکمت حق می‌شمارد و می‌گوید: اگر اضداد نباشند حکمت حق بیکار خواهد ماند:

علم و حکمت به‌راه و بی‌رهی است چون همه‌ره باشد، این حکمت تهی است^۲

در نگاه او حتی پیامبران از وجود اضداد متحیرند. موسی از خدا می‌پرسد که من در آفرینش تو، نقش‌های ناجور می‌بینم! می‌بینم آدمها در حق هم ستم روا می‌دارند! یکی مسجد می‌سازد و یکی آن را آتش می‌زند! می‌دانم کارهای تو همه حکیمانه است! دلم می‌خواهد راز این ناهنجاری‌ها را به من بازنمایی. او می‌داند که آنچه بد می‌نماید، در باطن جز خیر نیست:

از حجامت، کودکان گریند زار که نمی‌دانند ایشان سرّ کار.
مرد خود زر می‌دهد حجّام را می‌نوازد نیش خون آشام را.^۳

این وحدت‌گرایی را در کار همه عارفان بزرگ دیگر نیز می‌بینیم. بیدل، مثنوی شگرف عرفان خود را با این بیت می‌آغازد:

۱- مثنوی معنوی، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۲- همان، ج ۶، ص ۸۷۹.

۳- همان، ج ۲، ص ۲۴۰.

است و بعد یادآور می‌شود که:

پس قضا را خواجه از مقضی بدان تاشکالت رفع گردد در زمان.^۱

پس از بیان توضیحاتی روشن می‌کند که این تفاوت از مقوله آفرینش شر است که برای نمایش خیر، ضرورت داشته است و تمثیل نقاشی را می‌آورد که برای نشان دادن توانائی خویش در کار نقاشی لازم است که تصاویر زشت را هم بکشد:

زشتی خط، زشتی نقاش نیست بل که از وی زشت را بنمودنی است.

قوت نقاش باشد آن که او هم تواند زشت کردن، هم نکو.^۲

ما آدمیان، در این دنیایی که آفریننده اش "صد هزاران دام ودانه" بر سر راه مان، تعبیه کرده است، چه باید بکنیم که به طمع دانه در دام نیفتیم و اگر افتادیم بتوانیم از آن رهایی یابیم؟ جواب مولانا این است که یا پخته باشیم و گرمای حق ما را به کمال رسانده باشد یا آن که اگر خام و کالیم خود را به یکی از پختگان پیوند زنیم. "بشر باید شخصاً و مستقیماً برگزیده حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد چنان که طایفه انبیا و رسولان راستین بودند، یا آن که پیش برگزیدگان و صاحب نظران حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر، دست توسل به دامن همت ایشان بزند:

یا مظفر یا مظفر خوی باش یا نظرور یا نظرور جوی باش!^۳

این اندیشمند طرفین تضاد را به دلیل اتحاد مبدأشان در نهایت یگانه می‌داند. هم از موسی و هم از فرعون حمایت می‌کند و معتقد است همان که این را به تبلیغ دین امر می‌کند، آن را به سرکشی و تمرد می‌خواند. روز موسی پیش حق می‌نالد و نیم شب فرعون می‌زارد:

۱- همان، ص ۳۶۸.

۲- همان.

۳- مولوی نامه، ج ۱، صص ۵۰-۵۱.

دلیل درگیری اصحاب مذاهب باهم را نیز حاصل جهل شان از تسبیح هم شمار می‌کند. در باب اختلاف جبرگرا و سنّی، می‌گوید: آنها از گونه نیاش یکدیگر بی‌خبرند به همان سان که هر کدام از جماد و نبات و حیوان از تسبیح هم آگاهی ندارند:

چون من از تسبیح ناطق غافلم چون بداند سبحة صامت دلم؟
هست سنّی را یکی تسبیح خاص هست جبری را ضد آن در مناص.
سنّی از تسبیح جبری بیخبر جبری از تسبیح سنّی، بی اثر.
این همی گوید که این را چه خبر؟ جنگ شان افکند یزدان از قدر.^۱

به مصداق " هر کسی از ظنّ خود شد یار من"، هیچکس از حال درونی هیچکس آگاهی ندارد. همه موجودات و از آن میان ما انسانها زادگان عقل کلیم و همه تسبیح گویان حق. به قول سراینده اسرارالشهود:

گشته امرت را مسخر هر که هست: بت پرست و مؤمن وهشیار و مست.
هر یکی نوعی تو را جويا شده در ثنایت یک به یک گویا شده.
غافل آن یک از ثنای آن دگر وین یکی از حمد آن یک بیخبر.^۲

مولانا معتقد است که چون جهان جهان نسبت است بسا وقتا امری از جانب ما منفی و از جانب دیگری مثبت است:

نفی آن یک چیز و اثباتش رواست چون جهت شدم مختلف نسبت دو تاست.^۳

مولوی برای رفع اشکال کسی که نمی‌تواند میان دو حدیث: "الرّضاء بالکفر کفر" و "من لم یرض بقضائی فلیطلب ربّاً سوائی" توافقی ایجاد کند می‌گوید: این کفر، مقضی و از آثار قضا

۱- همان، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲- اسرار الشهود، ص ۳۶.

۳- مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۴۵۱.

یکی از آنان را با ما در میان می‌گذارد که غمگین به خانه می‌رود و هیچ غذا نمی‌خورد و در گوشه‌ای کز می‌کند و بچه‌ها را که بنا به عادت بر گرد وی جمع می‌شوند، تحویل نمی‌گیرد. آنان پیش مادر از پدر گلایه می‌کنند و وی به اصرار از شوی دلیل ناراحتی او را جویا می‌شود و می‌گوید: هر چه هست، باید بردبار باشی. مرد گریان به زن می‌گوید: "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 می‌میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم؟ 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." ^۱ این حکایت گواه آن است که شمس و مولانا به مُردین و بنیاد آن که با همان باور داشتن به حقیقت حق است، اهمیت می‌دادند و چون و چرا کردن در جزئیات شریعت را از مردم طلب نمی‌کردند. عین همین اعتقاد را در الانسان الکامل عزیزالدین نسفی باز می‌یابیم. مولوی همه تنوعات را عارضی و مجازی و فاقد حقیقت باطنی به شمار می‌آورد و برای آنان اعتباری قائل نیست. وی به وحدت آغاز و انجام باور دارد و می‌داند هر رنگی به همان گونه که از یکرنگی حقیقت حق برآمده است در نهایت، در خم یکرنگی او، به رنگ حق در خواهد آمد:

☪ الله هست رنگ خم هو پیسه‌ها یکرنگ گردند اندر او،^۲

این وصول به وحدت در نگاه او همانند استحاله پذیرفتن ابدان مرده در نمکسار حق است. می‌گوید: آن الب الغ، پیروان همه دیانت‌ها را یکی می‌کند:

از جهود و مشرک و ترسا و مُغ جملگی یک رنگ شد زان الب الغ.^۳

۱- همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۲- مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۲۲۳.

۳- همان، ج ۶، ص ۸۳.

اگر این قول وی را، حق به شمار آوریم، خود به خود دیگر نمی‌توانیم، در حق هیچکس حتی خودمان به داوری بنشینیم که به گمان خویش درباره دیگران داوری کردن، در هیچ شریعت و طریقتی، در پذیرفتنی نیست و بی تردید ما را به حقیقتی نمی‌تواند رساند. شاید به همین روی بوده است که خواجه ابوالفضل بیهقی بیش از دو قرن پیش از خداوندگار، نوشته بود: "مردی بود به نیشابور که وی را ابوالقاسم رازی گفتندی و این مرد، ابوالقاسم، کنیزک پروردی و نزدیک امیر نصر آوردی و با صله بازگشتی. و چند کنیزک آورده بود. وقتی امیر نصر، ابوالقاسم را دستاری داد و در باب وی عنایت نامه‌ای نداشت. نشابوریان او را تهنیت کردند، نامه بیاورد، به مظالم برخواندند. از پدر شنودم که قاضی ابوالهیشم پوشیده گفت- و وی مردی فراخ مزاج بود- ای ابوالقاسم، یاد دار، قوادی به از قاضیگری." ^۱ شاید به دلیل همین ناممکن بودن نقب زدن به اندرون دیگران است که پاره‌ای از اصحاب پژوهش هم روزگار با ما نیز قضاوت را بی قساوت قلب نمی‌بینند. "اساساً عمل نتیجه‌گیری در اخلاق و حقوق، بدون قساوت (سختدلی) ممکن نمی‌شود. منطقی بودن در اخلاق و قضاوت، نیاز به قساوت‌مندی دارد، چون کاربرد نتایج، شکنجه دادن دیگران است." ^۲ به دلیل ناتوانی از دریافت اسرار درونی دیگران است که عارفان با تحمیل دریافتهای خود بر آنان موافقتی ندارند. در مقالات شمس چنین می‌خوانیم: شخصی، در همدان شبی به مجلس وعظی می‌رود که در آن واعظی مشبه ضمن یاد کردن آیات و احادیثی که دلالت بر تشبیه حق دارد، به مردم توصیه می‌کند که خدای را با خود همانند بدانند و تهدید می‌کند که اگر چنین ندانند بیگمان دوزخی خواهند بود. ^۳ و سپس هفته‌ای دیگر واعظی سنی، از اصحاب تنزیه به مجلس می‌آید و قاریان قرآن، آیات دال بر تنزیه خدای تعالی را تلاوت می‌کنند و اعلام می‌دارند که "هر که تشبیه گوید کافر می‌شود. هر که صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او!" ^۴ این واعظ سنی همه آیات دال بر تشبیه را تأویل می‌کند و آن قدر از دوزخی بودن مشبهان سخن می‌راند که همه مردم می‌ترسند و گریان به خانه‌هایشان برمی‌گردند. ^۵ شمس سپس حال

۱- تاریخ بیهقی، ص ۴۹۶.

۲- تجربیات گمشده، ص ۲۲۷.

۳- مقالات شمس، ص ۱۷۶.

۴- همان، ص ۱۷۷.

۵- همان.

می‌کند. مفهوم شر در اثر کوتاه بینی ما به وجود آمده است و بنابراین، پیکار با شر (آنچه از دید معرفتی ما بر ضد منافع نزدیک و آشکار و شناختنی ما یا اجتماع و طبقه و ملت ما است) برای رسیدن به آن منافع، اقدام کردن بر ضد "هدفهای عالی و دور و پنهانی" است. و در واقع، همه به هدر خواهند رفت. آنچه شر است، وسیله برای رسیدن به خیری است که معرفت ما، قاصر از درک آن است. برای اینکه امکان و حقیقت پیکار با "آنچه شر نامیده می‌شود داشت"، باید منکر وجود چنین هدفهای بی نهایت دور و عالی و سرّی شد. ولی با قبول این هدفهای ماوراء الطبیعی، انسان، اطمینان شگفت آوری به طبیعت و تاریخ و انسان و جهان پیدا می‌کند، و در هر بدی و ضعف و گناه و نقص و فساد، راهی برای رسیدن به هدفهای عالی مرموز، می‌شناسد. او نمی‌کوشد که شر را نفی و انکار کند، بلکه شر را غیر حقیقی می‌داند و از آنچه شر خوانده می‌شود (از اهریمن و دیو) برای رسیدن به آن هدفها استفاده می‌برد. خودپرستی و بیش از اندازه خواهی و رشک و لذت پرستی و تجاوز طلبی و همه وسائل برای رسیدن به هدفهای عالی اجتماعی و تاریخی و انسانی هستند و نابود ساختن آنها، سبب نرسیدن یا تعویق به رسیدن به آن هدفها خواهد شد. شر، در جهان نیست و هیچگاه به وجود نمی‌آید و آنچه را ما شر می‌نامیم، فقط سوء تفاهمی است که از ضعف قدرت معرفتی ما، پیدایش می‌یابد.^۱ به همین روی نیکان چون از دریچه درون پاک خویش، به دیگران می‌نگرند نمی‌توانند واقعیات بد را در درون بدان ببینند و بدان نیز، نمی‌توانند واقعیات نیک را در اندرون نیکان تماشا کنند. هر که نقش خویش می‌بیند در آب.

یکی از اندیشه‌های بنیادین مولوی که آن را در نی نامه سرآغاز مثنوی با ما در میان می‌گذارد، محال بودن درست و دقیق دریافتن ما آدمیان، از حال درونی یکدیگر است که یکی از بدیهی ترین نتایج حاصل از در پذیرفتن آن، بی اعتباری قضاوت کردن ما، در حق هم است. مولانا بی رو درباستی سروده است:

هر کسی از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من.^۲

۱- تجربیات گمشده، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۲- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۹.

که مولانا زیاد به راهنمایی کسان، دلبستگی ندارد و معتقد است، هدایت امری است اندرونی و موقوف به عنایت حق. به همین دلیل معتقد است که بسیاری از ارشادات این و آن، از مقوله قیل و قال بی ثمر است: "بنگر که بسیار متکلمان، در جواب و سؤال، تصنیفها کرده اند و سخن را، در باریکی به جایی رسانده اند که از هزار طالب زیرک، یکی ره نبرد از باریکی، و هنوز ایشان، از ظلمت شبهت و اشکال برون نیامده اند تا بدانی که رحمت خدا باید تا بنده از اشکال بیرون آید."^۱ بعد از آوردن تمثیل‌هایی، سرانجام به صراحت اعلام می‌دارد که آنچه فلاح آدمی را باعث تواند آمد، نور اندرونی است و تقریباً از امر و نهی دیگران، در جهت اصلاح افراد جامعه، کاری ساخته نیست: "تا کسی را در اندرون، اندک روشنایی نبود، پند بیرونش سود ندارد و هر که را در اندرون او، روشنایی بود، روشنایی کلام عارفان از گوش او درآید، به آن روشنایی اندرونی پیوندد، چنانکه در چشم روشنایی نبود، البته نور آفتاب سود ندارد، اما چون در چشم روشنایی بود، روشنایی آفتاب به روشنایی چشم پیوندد که جنس اوست، نور سوی نور رود."^۲ اصحاب خیر، جز به خیر و خوبی برخورد نمی‌کنند، به همان گونه اصحاب شر، جز با شر و بدی رویاروی نخواهند شد. نیکان جز نیکی و بدان جز بدی نمی‌بینند. سقراط بزرگ، در دفاع از خود در برابر داوران آتنی، این حقیقت را به رساترین بیان با ما در میان گذاشته است: "در عالم برای مرد پاک و نیکو، هیچ بدی وجود ندارد. او نه در زندگی بدی می‌بیند و نه در مرگ و خدایان هیچ گاه سایه خود را از سر چنین آدمی باز نمی‌گیرند."^۳ اصولاً عارف و حکیم، خیرخواه و خیراندیش، در آینه جهان پیرامون خویش، جز چهره جمیل روان خویش را نمی‌تواند دید. "آنکه با چشم حکمت می‌بیند، هیچگاه چیز شری را در انسان و جهان و تاریخ و جامعه نمی‌یابد. هر چیزی و هر عملی و هر فکری و هر کسی و هر واقعه‌ای، هر چه هم در ظاهر و از نزدیک زیان آور و شوم و خطرناک و شر باشد، برای هدفی عالیت‌تر و دورتر و پنهانتر، مفید، ضروری و لازم است. ما در اثر اینکه با هدفهایی بسیار نزدیک و کوچک و آشکار، داوری می‌کنیم، در انسان و تاریخ و جهان و جامعه، شر می‌بینیم و شر می‌یابیم. این بی‌خبری ما از هدفهای بسیار دور و عالی و پنهان است که ایجاب قبول شر

۱- مجالس سبعة، صص ۵۴-۵۵.

۲- همان، ص ۵۶.

۳- آزادی و حیثیت انسانی، ص ۳۱۱.

من نی ام فرعون کآیم سوی نیل سوی آتش می‌روم من چون خلیل.^۱

سپس توضیح می‌دهد که این همه محصول عقول بندگان است که با هم فرق دارند. بیچاره آنان که خدا عقل درست و حسابی شان مرحمت نفرموده است! انگاری در اینجا بعضی از خوانندگان این نوشتار، با خود می‌گویند: متأسفانه چنین است! مولوی بی باکانه پاسخ می‌آورد که آری چنین است:

آن تفاوت هست در عقل بشر که میان شاهدان اندر صور.^۲

از این فراتر مولوی ارواح آدمیان را هم ضد و نقیض می‌انگارد. پاره‌ای ارواح پاک و پاره‌ای ارواح ناپاک دارند:

در خلایق روح‌های پاک هست روح‌های تیره گلناک هست.

این صدف‌ها نیست در یک مرتبه در یکی در است و در دیگر شبه.^۳

بیچارگی آدمی وقتی بیشتر می‌شود که می‌بیند مجبور هم هست ذات خود را بروز دهد. چون اساساً خلقت عالم با هدف بازنمون کردن حکمت‌های حق تعالی بوده است. به فرض هم صاحبان ارواح بد نخواهند بدی گوهرشان را آشکار کنند، نمی‌توانند:

واجب است اظهار آن نیک و تباه همچنان که اظهار گندم‌ها ز کاه.

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان.^۴

بیچاره آنانی که بد را بد می‌دانند و خوب را خوب و درنیافته اند که هر چه از دوست رسد نیکوست و راه رهائی از این بن بست هیچ جز به پسند جانان، خرسندی دادن نیست. این است

۱- همان، ص ۶۶۲.

۲- همان، ج ۳، ص ۳۷۷.

۳- همان، ج ۴، ص ۶۰۹.

۴- همان.

در هر گامی ز پای افتد صد جای گسرتکیه به دیوار توگل نکند^۱

همین آتش شیطان زای، گاهی روپوش خداست و اگر عنایت حق نباشد ای بسا که افتادن در آن برای سالکانی که در نار فراق یار در حال سوختن اند ترسناک باشد و با دیدن آن رو در گریز آورند. به راستی سالک بیچاره از کجا بداند آتشی که نعره می کشد خدا است یا شیطان؟ از کجا بداند که اینجا خدا جامه های قهر و لطف خویش را با هم عوض کرده یا هر یک پوشش ویژه خود را به تن دارند؟ در حکایت درویشی که از درویش دیگر می پرسد: حضرت حق را چگونه دیدی؟ جواب می شنود که او را درحالتی دیدم که بر دست چپش آتشی سوزان و بر دست راستش آبی گوارا داشت و هر که به سراغ آتش می رفت به آب می رسید و هر که به جانب آب می شتافت، در آتش می افتاد و اکثر مردمان به طمع درک خوشی آب به شکنجه آتش دچار می شدند. آتش فریاد می زد: به سراغ من بیایید! من چشمه قبولم. اما کمتر کسی به خروش او گوش می سپرد:

بانگ می زد آتش: ای گیجان گول! من نی ام آتش، منم چشمه قبول!

چشم بندی کرده اند ای بی نظر! در من آی و هیچ مگریز از شرر.^۲

مولانا در این حکایت، چهره جادوگر قهاری از حق، ترسیم می کند و می گوید: نسل های متوالی، پی به شعبده الهی نبردند و به ناچار نیست و نابود شدند:

لاجرم از سحر یزدان قرن قرن اندر افتادند چون زن، زیر، پهن.^۳

بعد توضیح می دهد که قرآن بر این مکاری خداوندی گواهی می دهد، چنان که در داستانهای ابراهیم و فرعون شاهد آنیم. آنگاه می افزاید که:

۱- سلیم این بیت را در بیان حال خویش و با افعال افتم و نکنم سروده است که ما به مناسبت مقال آن را اندکی تغییر داده ام.

۲- مثنوی معنوی، ج ۵، ص ۶۶۱.

۳- همان.

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معمّا با قرینی
که ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه برآرد اربعینی.^۱

حتی پاره‌ای روانشناسان، به درستی بر این باورند که آدمیان همه ابعاد معرفت صوفیانه را از طریق تأمل در کیفیات آتش شعله ور که بنا به اسطوره، شیطان از تبار آن، در وجود آمده است، دریافته اند. گاستون باشلار، روانشناس بزرگ قرن بیستم فرانسه، شعله را نمایش عینی همه تفکرات مجرد فیلسوفان به شمار می‌آورد: "اندیشه‌های انتزاعی فلاسفه که با منطقی ساده در باب دیالکتیک هستی و نیستی به بند بازی مشغول اند، در برابر شعله‌ای که زاده می‌شود و می‌میرد به صورتی نمایشی عینیت می‌یابند."^۲ باشلار، از قول کارل گوستاو یونگ و او نیز از قول پاراسلز (Paracelse)، تفکر در کنار شعله را، ستایش دو جهان می‌داند.^۳ این روانشناس پس از آن که نشان می‌دهد که شعله میان اخلاقیات متعالی عالم صغیر و ارزشهای حاکم بر عالم کبیر، پیوندی استوار برقرار می‌کند، می‌نویسد: "عرفا و اصحاب سرّ که به غایت‌مندی کوه آتشفشان قائل اند، در قرون متمادی با تأیید این معنی که زمین بر اثر عمل خیرخواهانه آتشفشانی‌ها، از کثافات و پلیدی‌هایش، پاک و سترده می‌شود، چیز دیگری نمی‌گویند" میشله (Michelet)، هنوز این سخن را، در قرن پیش، تکرار می‌کرد. آن کس که این چنین بزرگ می‌اندیشد، می‌تواند در باب چیزی کوچک خیال بافی کند و باور داشته باشد که ته شمعش به پالودگی جهان، مدد می‌رساند.^۴ در تفکر عارفانه، از سوئی خیر و شر، بنیادی یگانه دارند و از سوی دیگر، گاه در پشت یکدیگر پنهان می‌شوند. بنابراین سالک نمی‌تواند و نباید به دلیل شرمنائی، خود را از خیر بی نصیب سازد یا به بهانه خیرنمائی، با شر درآمیزد. اصلاً در چنین دنیای نیرنگباره‌ای که با بی نهایت دام و دانه رویاروی است، چاره‌ای جز توکل ندارد که به قول سلیم تهرانی:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دیوان حافظ، ص ۵۰۶.

۲- شعله شمع، ص ۲۹.

۳- همان، ص ۳۰.

۴- همان، صص ۳۶-۳۵.

این سخن، هم ناقص است و ابتر است آن سخن که نیست ناقص، آن سر است.
گر بگویند زان بلغزد پای تو ورنه گویند هیچ از آن، ای وای تو!
ور بگویند بر مثال صورتی بر همان صورت، بچفسی ای فتی!^۱
دست آخر، پس از بیان دیگر مقارنات بحث، ما را به عدم تعصب فرا می خواند و
سختگیری های مذهبی را نشانه خامی متعصبان اعلام می کند:

سختگیری و تعصب، خامی است، تا جنینی، کار خون آشامی است.^۲
چندان این بحث، در چشم مولانا دارای اهمیت است که دنبال کردن آن را با من و تو، به
روح القدس وامی گذارد:

چیز دیگر ماند، اما گفتنش با تو، روح القدس گوید، بی منش!^۳

از این گذشته مولانا معتقد به تفاوت ارواح، عقول و استعدادات آدمیان است. کسانی هستند
که به قول عوام الناس به هیچ صراطی مستقیم نیستند و هیچ نبی و ولی، هیچ مرشد و مقتدائی
نمی تواند روی آنان تأثیر بگذارد. به عکس کسانی هم هستند که لقمان وار، از بی ادبان ادب
می آموزند. صوفیان صافی ضمیر، حتی از امّ الخبائث هم می توانند کسب معرفت کنند.
می گویند: اربعین گرفتن و به چله نشستن سالکان طریق، حاصل تأمل آنان در کار تولید شراب
بوده است. چنانکه می دانید چاکران بنت العنب، چهل روز دانه های انگور را در خم نگاه
می دارند تا باده به کمال حال خویش تواند رسید و پیران تصوف نیز، مریدان را به یاری اعتزال
چهل روزه، به بلوغ روحانی، هر چه نزدیکتر می کنند. شاید خواجه شیراز در سرودن این ابیات
بلندآوازه خویش به این ماجرا، نیم نگاهی داشته است:

۱- همان.

۲- همان. ص ۳۶۶.

۳- همان.

داستان فیل در تاریکی را پیش می‌کشد. در پایان همین تمثیل نتیجه می‌گیرد که:

از نظرگه گفتشان شد مختلف؛ آن یکی دالش لقب داد این الف.^۱

سپس به صراحت اعلام می‌کند ما پیروان ادیان مختلف هم وضع همین کوران را داریم و به دلیل تفاوت چشم اندازهامان با یکدیگر درگیر می‌شویم:

ماچو کشتیها به هم برمی‌زنیم تیره چشمیم و در آب روشنیم.^۲

مولانا اختلاف پیروان ادیان را حاصل کوری آنان از دیدن دریا و بسنده کردنشان به دیدن کف به شمار می‌آورد و توصیه می‌کند تا در دریائی که در آن غوطه می‌خورند درنگند و از کفها فارغ شوند:

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر!^۳

سپس می‌گوید: حکمت حق، پیش از پیامبران، در ذره ذره آفریده‌های وی ساری و جاری گردیده است و دیانت حقه، پیش از همه ادیان، در کار هدایت کائنات بوده است:

موسی و عیسی کجا بُد کآفتاب کشت موجودات را می‌داد آب؟

آدم و حوّا کجا بُد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان؟^۴

پس از آن به بیان همان حکمت دیباچه دفتر دوم بازمی‌گردد که خداوند، تنها می‌تواند پاره‌ای از حکمت حقه را در روپوش دیانتی از دیانات در اختیار بندگان خود در هر عصر و زمانی قرار دهد و حکمتی که به لباس الفاظ درآید بناچار، بی نقصانی نیست. به راستی که هر معنائی که به میانجی صورت، به پیدائی آید، لختی از علو خویش را فرو خواهد نهاد:

۱- همان، ص ۳۶۵.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

آن که گوید جمله حق اند احمقی است. و آن که گوید جمله باطل اوشقی است.^۱

مولوی پیش از بیان این تمثیل، تمثیل مردی را که شتر گم شده خود را جستجو می‌کرد، آورده و از آن نتیجه گیری کرده است که معرفت حق و اندیشه‌های دینی انسانها هم گم شده آنان است که هر کدام آن را به گونه‌ای توصیف می‌کنند:

همچنان که هرکسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت.
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح باحشی مر گفت او را کرده جرح.
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند و آن دگر از زرق، جانی می‌گند.
هریک از ره، این نشانها زان دهند تا گمان آید که ایشان زان ده اند.^۲

همین مدلول «کلّ حزب بما لدهم فرحون» قرآن کریم و «کس نگوید که دوغ من ترش است» ما ایرانی‌ها است. این اندیشه مولوی از اندیشه دیگر وی، آب می‌خورد و آن این که خدا، حکمت کامل امور را در اختیار آدمی نمی‌گذارد که تنها به اندازه‌ای که وی را در راه آورد، همراه او می‌کند. در دیباچه دفتر دوم مثنوی می‌خوانیم: "اگر جمله حکمت الهی، بنده را معلوم شود در فواید آن کار، بنده از آن کار فرو ماند و حکمت بی پایان حق، ادراک او را ویران کند، بدان کار نپردازد. پس حق تعالی شمه‌ای از آن حکمت بی پایان، مهار بینی او سازد و او را بدان کار کشد که اگر او را از آن فایده هیچ خبر نکند، هیچ نجند.... و اگر حکمت آن بر او فرو ریزد، هم نتواند جنبیدن"^۳ همین اندیشه است که در دفتر سوم، برای نشان دادن این حقیقت که اختلافات مذهبی پیروان ادیان الهی، به دلیل تفاوت چشم اندازه‌های آنان است، طرح گردیده است:

از نظرگاه است ای مغز وجود! اختلاف مؤمن و گبر و جهود.^۴

۱- مثنوی معنوی، ج ۲، صص ۲۸۱-۲۸۲.

۲- همان، ص ۲۸۱.

۳- همان، ص ۱۸۵.

۴- همان، ج ۳، ص ۳۶۴.

همانند، آن را به گرامی‌ترین پسران خود واگذارد. این حلقه و خاتم، بدین قرار نسل به نسل در خاندان وی دست به دست شد تا سرانجام به مردی از دودمان وی رسید که سه پسر داشت که هر سه در مراعات احترام پدر کوشا بودند و به همین روی همه را ارج می‌نهاد و به یکسان عزیز می‌داشت. پدر بنا به مقتضیات احوال خویش، آن را به نوبت به هر یک از آن سه پسر وعده می‌داد و بالاخره در واپسین روزهای عمر، برای آن که هیچ کدام را از خود نرنجانند، از بزرگترین زرگران زمانه، خواست تا دو حلقه و خاتم دیگر دقیقاً به همان شکل که با اصل قابل تشخیص نباشند، برای وی ساخت. آنگاه، هر یک از آنان را جداگانه به حضور پذیرفت و یکی از آن سه حلقه و خاتم را به هر کدام داد و چنان وانمود که او تنها وارث حلقه و خاتم اعجاز آمیز است و دو برادر دیگر از آن بی نصیب اند و نباید تا پیش از مردن وی از این راز آگاهی یابند. لختی پس از این پدر فرمان یافت و هنوز او را به خاک نسپارده بودند که هر یک از آنان با انگشتری و خاتم میراثی به میان خانواده سوگوار آمدند و با ارائه آن، خود را رئیس دودمان اعلام کردند. بناگزییر میان آنان دشمنی افتاد و هیچکدام نتوانستند اثبات کنند که تنها دارنده انگشتر و خاتم موروثی اند. آنگاه ناتان خردمند گفت: "ای سلطان! اثبات این امر برای آن سه برادر، تقریباً همان قدر محال و غیرممکن بود که امروز نیز برای ما محال است بتوانیم ثابت سازیم که کدام یک از سه مذهب یهود و مسیحی و اسلام برحق است."^۱

مولانا جلال الدین، پنج قرن پیش از لسینگ، این معنی را که صاحبان هر یک از ادیان آسمانی، دیانت خود را بر حق دانسته و اصحاب دینهای دیگر را بر باطل انگار می‌کنند و تقریباً نمی‌توان هیچ کدام از این آیین‌ها را تمام حق یا تمام باطل اعلام کرد، با تشبیه دین تمام عیار به شب قدر که معلوم نیست کدام یک از شبهای سال است، به بیان آورده است:

این حقیقت دان نه حقّ اند این همه	نی بکلی گمراهانند این رمه.
زان که بی حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله به بوی زر خرید.
پس مگو جمله خیال است وضلال!	بی حقیقت نیست درعالم خیال.
حق، شب قدر است در شبها نهران	تا کند جان هر شبی را امتحان.
نه همه شبها بود قدر، ای جوان!	نه همه شبها بود خالی از آن!

پرداخت.^۱ اگر همه می دانستیم که دانش ما در قیاس با دانش بی نهایت حق، با نادانی فاصله‌ای چند با هیچ دارد؛ با وجدان آسوده قبول می کردیم که "این که حکمت عامیانه، نمی دانم را آرام جان به شمار آورده است به راستی و درستی در پذیرفتنی است."^۲ اما واقعیت عالم بر غفلت استوار است و ما انسانها نیز غافلانه روزگار می گذاریم و حاصل این غافلگی، آشفته‌گی و پریشانی همگانی است، همان که معشوق از ما چشم می دارد:

دوست دارد یار این آشفته‌گی کوشش بیهوده به از خفته‌گی،^۳

چونین است که میلیون‌ها سال است که دچار سرگیجه مطبوع حاصل از چنبرینگی حرکات عوالم صغیر و کبیریم؛ میان مسجد و میخانه سرگردان مانده ایم و از یکدیگر پیرسان راهیم:

نه زین رشته سر می توان تافتن نه سر رشته را می توان یافتن.^۴

اینجاست که به حقیقت سخن مولوی ایمان می آوریم که:
خرم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست! در دو عالم خفته اندر ظل دوست.^۵

ای. جی. لسینگ، شاعر بزرگ آلمانی سده هجدهم، نمایشنامه‌ای با نام "ناتان خردمند" دارد که در طی آن، صلاح الدین ایوبی، از خردمندی از قوم یهود، موسوم به ناتان، می خواهد تا بهترین دین را از میان سه دیانت بزرگ یهودی، مسیحی و اسلام، معرفی کند. ناتان در پاسخ او، داستانی می گوید که در روشنگری دست کمی از حکایات مثنوی ندارد. می گوید: قرن‌ها پیش مردی در مشرق زمین می زیست که انگشتی گرانبها که نگین آن از سنگ عین الشمس بود، از عزیزی به وی رسیده بود. نگین این حلقه، توانی اعجاز آمیز داشت و هر که آن را به قید ایمان، در انگشت می کرد محبوب خالق و مطبوع خلق واقع می شد. آن مرد، به همین روی هرگز آن را از خود جدا نمی کرد. آخر کار چون می خواست این طرفه در دودمان او جاودانه

۱- مجله عرفان، ش ۱۱، ص ۱۳۳.

۲- همان، ص ۱۳۴.

۳- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۸۹.

۴- خمسه نظامی گنجوی، ص ۳۲۱.

۵- مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۹۹۱.

خویش بالان باشد، بی گمان دیگران توانایی این را خواهند یافت که دانایی کسانی را مورد تردید قرار دهند. چنین است که مولانا با اعتراف به نادانی خویش، همه را به آشتی با یکدیگر فراخوانده است. وقتی وی، به انکار دانش خویش می‌پردازد، درحقیقت مثل سقراط "به طور خشک و خالی به این افتخار نمی‌کند که تا بدانجا رسید دانش من که بدانم که خود نمی‌دانم." در این اندیشه، آنچه حذف شده است، رسالت اصلی فیلسوف، برای پیکار با مقتدران است. من که به نام فیلسوف، در اثر دانشم به نادانی ام پی برده ام و در پایان همه دانش‌هایم به نادانی‌ها رسیده‌ام؛ باید همه کسانی را که در جامعه، ادعای داشتن معرفت و حقیقت و علم و هنر می‌کنند، بیازمایم تا سستی این ادعا و این باور را به خود آنها و به همه مردم بنمایانم.^۱ به راستی وقتی خدا که دانا و توانای مطلق است و بر همه نیات و اقوال و افعال ما، وقوف دارد، ما را آزاد گذاشته است، چگونه کسانی به خود اجازه می‌دهند، در کارمان دخالت کنند؟ آنان که ادعای مولویت دارند باید بپذیرند که مولویت همان گونه که مولوی بزرگ گفته است، جز آزادی بخشی نیست چراکه خدا که مولای اکبر همه ما است ما را آزاد آفریده است:

کیست مولوا؟ آن که آزادت کند بسند رقییت ز پایت برکنند.^۲

از دیدگاه مولانا، هیچ کس بر هیچ کس ارجحیت ندارد و اگرهم داشته باشد، تشخیص آن با خداست و لا غیر.

تنها راه رسیدن به صلح کل در جهان بشری، رسیدن به دانش نادانی است. امروز بیشترین فرزندان آدم و حوا به جهل مرکب دچارند. نمی‌دانند و گمان دانایی به خود می‌برند.^۳ اگر مدعیان دانائی به نادانی و سرگردانی خود اقرار می‌کردند و به خود و دیگران نشان می‌دادند که آنچه می‌دانند در قیاس با آنچه نمی‌دانند به حکم متناهی بودن اولی و نامتناهی بودن دومی، شأنی بیش از هیچ ندارد، ستیزه از میان آدمیان برمی‌خاست. حقیقت این است که در راه جستجوییم اما مقصد و مقصود را در نیافته‌ایم و تا در چنبره بشریت خویش گرفتاریم نیز در نخواهیم یافت. همه جنگهایی که میان افراد و اقوام بشری در گرفته، محصول خودبینی و خود دانا انگاری بوده است. اگر مستانه به نادانی خود اقرار کنیم، به انکار هیچ کسی نمی‌توانیم

۱- تجربیات گمشده، ص ۸۰.

۲- مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۹۸۰.

ماست. ما را برای جستجوی دوست، آفریده اند تا همراه با ذرات بنیادی چرخنده بر گرد اتمهای مواد و اختران سرگردان بر گرد کانونهای نورانی کیهان، و همه پاره‌های حیران میان اینان و آنان، جوینان او باشیم. مولانا از این که به نادانی خویش پی برده است، همانند دانشمندی که بزرگترین کشف عالم را کرده باشد، لذت می‌برد. در قصیده‌ای سی بیتی که بنا به نقل افلاکی آن را پس از شوخی درویشی از این بابت که بی هراس از حضور لشکریان انبوه "یا چوخان" بر تکی ایستاده و نمازگزارده است سروده، شصت و دو بار به نادانی خود اقرار کرده و نشان داده است که همه توانایی وی حاصل حیرت او بوده است. او در طی ابیات این قصیده، ناآگاهی خویش را از چند و چون آسمان و آسمانیان، زمین و زمینیان و همه آنچه را که می‌توان دانست، باز نموده است:

من این ایوان، نه تو را نمی‌دانم، نمی‌دانم! من این نقاش جادو را نمی‌دانم، نمی‌دانم!

در همین قصیده است که خود را به طفلی که در کوچه و بازار گم شده و هیچ جایی رادر آن میانه نمی‌شناسد مانند می‌کند:

چو طفلی گم شده‌ام من، میان کوی و بازاری که این بازارو این کور را نمی‌دانم، نمی‌دانم!

در این که مولانا انسانی همواره جوینان است تردیدی نمی‌توان کرد. اصلاً دین در چشم او همین جستجوگری و حیرت حاصل از آن است. اصلاً عشق حیرانی و سرگردانی به بار می‌آورد: "از استاد ابوعلی شنیدم که می‌گفت: محبت لذتی است و حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی." جلال الدین با اعلام نقصان دانش خویش، نه تنها وجدان خود را راحت کرده و باعث آمده است تادیگران وی را بت خویش نکنند که به مدعیان دانائی نیز حالی کرده است که آنان نیز، چنان که می‌پندارند از دانائی انبوهی برخوردارند، بنابراین حق ندارند در دیگران به چشم حقارت نظر کنند. وقتی کسی در سطح مولوی، اعلام نادانی کند و به جهولی

۱- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۳، ص ۲۰۶.

۲- همان.

۳- ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶۰.

این مرد با آنکه بارها در دیوان شمس، خدایانه، سخن گفته است و در لحظه‌های شور و شیدایی تجربه اتصال خویش به معشوق ازلی را با ما در میان نهاده است، در آنات صحو، همواره متوجه نقصان دانائی و توانائی خویش بوده است و کامل انگاری را از بیماری‌های روانی اهل طریق می‌شناسد. آن را بزرگترین مرض حقیقتیاران معرفی می‌کند و باور دارد که فهم نقصان خویش ممکن است به تکمیل سالک منجر شود:

هر که نقص خویش را دید و شناخت اندر استکمال خود، ده اسبه تاخت.
زان نمی‌پرد به سوی ذوالجلال کاو گمانی می‌برد خود را کمال.
علّتی بتّرز پندار کمال نیست اندر جان تو، ای ذودلال!^۱

در پرتو همین خود ناقص بینی‌هاست که با دیگران مدعیانه برخورد نمی‌کند و اهل صلح و صفا، نرمی و مداراست. او سخن خدا را که: "الصلح خیر"^۲ خاطر نشان کرده، همه را به پیروی از آن فرا می‌خواند:

چو فرموده است حق کالصلح خیر^۳ رها کن ماجرا را ای یگانه!^۴

در ذهنیت مولانا و اسلاف عاشق او، همه ذرات در برزخ نفی و اثبات، رقصی مستدام را به نمایش می‌گذارند:

همه ذرات عالم مست عشق اند فرو مانده میان نفی و اثبات.^۴

حیرت بازتاب این فروماندگی عارف میان نفی و اثبات است. مخلوقات، نقاطی هستند که محیط دایره عالم را سامان می‌دهند و به فرّ و فرمان سری که جز نقطه مرکز نیست، در چرخیدن مستدام اند. همگی راهیان راه بی آغاز و انجام تدویرند. همه عارفان و از آن میان حضرت خداوندگار، نادانی را نصیب افلاکی ما آدمیان می‌دانند. این مرده ریگ پدران آسمانی

۱- همان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲- قرآن کریم، نساء، آیه ۱۲۸.

۳- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۵، ص ۱۳۸.

۴- دیوان عطار، ص ۸۴۵.

بیرونی و اندرونی دیگران در قبال او، همین تصعید به عمل آوردن از آنان بوده است. راست و درست بگویم این مرد از آنان است که بجز خدا نمی‌دیده است و هر که بجز خدا نتواند دید، از احوالی رسته است. آری، سرّ پنهان در پس همه پیدائی‌ها را دریافته بود و این را تنها کسانی که با وی دریافتی هماهنگ داشته باشند توانند فهمید نه من و توئی که در من و توئی در مانده‌ایم:

تو خود می‌نشنوی بانگ دهل را رموز سرّ پنهان را چه دانی؟^۱

مولوی همواره خود را در راه می‌بیند، به همین دلیل از نفی و اثبات گریزان است و به ما توصیه می‌کند که آری و نه را فراموش کنیم و حیرانی را پاس بداریم:

پس تو حیران باش! بی‌لا و بلی تا ز رحمت پیشت آید محملی.^۲

این از آن روست که اعتقاد به توقف در علم ندارد و چنین می‌اندیشد که مشتاقان دانش حقیقت باید همواره جوشان و جویان باشند:

علم دریائی است بی‌حد و کنار طالب علم است غواص بحار.

گر هزاران سال باشد عمر او می‌نگردد سیر او، از جستجو!^۳

چنانکه ملاحظه می‌کنیم اسیری هم تحت تأثیر مولانا و اسلاف وی، همه ذرات عالم را جویان یار می‌دیده است. مولانا جستن را رکن دولت می‌داند و سفارش او به همه ابنای نوع این است که لحظه‌ای درنگ را روا ندارند:

هین بجو که رکن دولت جستن است هر گشادی دردل اندر بستن است.

از همه کار جهان پرداخته کو و کوئی گو به جان، چون فاخته!

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست بر هر آن چه یافتی، بالله مایست!^۴

۱- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۶، ص ۳۵.

۲- مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۳۶.

۳- همان، ج ۶، ص ۹۵۵.

۴- همان، ج ۳، ص ۴۰۳.

زندگانی حاکی از اعتقاد وی به راه آمدن با اصحاب همه ادیان و مذاهب است. او با مرگ خویش این واقعیت را به روشنائی باز نموده است. "اهل قونیه از خرد و بزرگ، بر جنازه مولانا حاضر شدند و عیسویان و یهود نیز که صلح جویی و نیکخواهی وی را آزموده بودند به همدردی اهل اسلام، شیون و افغان می کردند."^۱

بنا به نقل بدیع الزمان فروزانفر، یهود و نصاری به شهادت محمود مثنویخوان، در تشییع جنازه او حضور داشته اند.^۲ و هم او به نقل از ضمیمه (مثنوی چاپ بمبئی، ص ۱۳۴) می آورد: "مسلمین از عیسویان و یهودیان پرسیدند که شما را با مولانا چه تعلق بوده است؟ گفتند: اگر مسلمانان رابه جای محمد بود ما راهم به جای موسی و عیسی بود واگر شما را پیشوا و مقتدی بود ما را هم همان بود که قلب و فؤاد ما داند."^۳

مولانا باطن ادیان را یکی می داند هرچند که ظواهرشان متفاوت است. معتقد است که معبد دل دوستان خدا را باید پاس داشت که کنیسه و کلیسا و مسجد حقیقی همان دل بندگان خاص است:

ابلهان تعظیم مسجد می کنند در جفای اهل دل، جدمی کنند.
آن، مجاز است، این، حقیقت، ای خران! نیست مسجد جز درون سروران.
مسجدی کآن اندرون اولیاست سجده گاه جمله است، آنجا خداست.^۴

ما با عشق ورزیدن به دیگری، لختک لختک، او را تا خدای خویش متصاعد می کنیم، همان گونه که وی را از خدائی او می آگاهانیم. مولانا از آنان بود که با دوست داشتن همه آدمها، آنان را تا خدائی بالا می برد و در عین حال حقیقت خدا بودن شان را به آنان حالی می کرد. ما با نفرت پیدا کردن از دیگری هم او را چون اهریمنی در خویش می بینیم و هم وی را ناگزیر می داریم تا در قبال ما اهریمنانه رفتار کند. حکمت شادی اندرونی و بیرونی مولوی و شادمانی

۱- زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۲- همان، ص ۱۱۳.

۳- همان، پاورقی ص ۱۱۳.

۴- مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۲۸۸.

چون به بی رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی.^۱

همه را اجزای یک پیکر می‌شمرد و نیک و بد را پاره‌های درویش به حساب می‌آورد:

جزو درویش اند جمله نیک و بد هر که او نبود چنین درویش نیست.^۲

"و بدین جهت در زندگانی او، اصل صلح و سازش با تمام ملل و مذاهب، برقرار شد و با همه یکی گشت و مسلم و یهود و ترسا را به یک نظر می‌دید و مریدان را نیز بدین می‌خواند." مولانا خود را با هیچ گروه مذهبی درگیر نمی‌کرد. این سخن از او بسیار معروف است که گفته بود: "من با هفتاد و سه مذهب یکی ام." جامی در نفحات الانس آورده است که وقتی نزد سراج الدین قونوی تقریر کردند که: "مولانا گفته است که من با هفتاد و سه ملت یکی ام؛ چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجانند و بی حرمت کند. یکی از نزدیکان خود که دانشمند بزرگی بود بفرستاد که بر سر جمع از مولانا پرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار کند او را دشنام بسیار بده و برنجان. آن کس بیامد و بر ملا سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید که من با هفتاد و سه مذهب یکی ام؟ گفت: گفته ام. آن کس زبان بگشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و بگفت: با این نیز که تو می‌گوئی یکی ام." راه تخفیف این درگیری‌ها، هیچ جز تسامح و راه آمدن با یکدیگر نیست. برتراندراسل فیلسوف سده بیستم هم همین راه را پیشنهاد می‌کند. در مقاله "ملازمه علم و دموکراسی" وی می‌خوانیم: "آزادی در بحث، مستلزم این است که وسعت صدر و تسامح مردم نسبت به یکدیگر، روز به روز بیشتر شود. ازدیاد تسامح، منتهی به صلح و صفا می‌شود و مانع جنگ می‌گردد. آنجا که مردم بتوانند شکایات خود را آشکار بگویند، احتمال این که چاره درد و رفع شکایت آنها بشود، بیشتر خواهد بود و بالطبع منجر به این نخواهد شد که بغض و کینه تسکین ناپذیری، در دل مردم جمع شود."^۳ او مدارا را باهمگان توصیه می‌کند و رفتار وی در طول

۱- همان، ص ۱۱۴.

۲- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳- زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۴۲.

۴- همان، ص ۱۴۳.

۵- آزادی و حیثیت انسانی، ص ۲۳۳.

انجام می‌دهند و همه سر بر خط فرمان دارند. بنابراین اعتراض به آنان را از بابت کاری که مطابق شأن خویش می‌کنند، روا نمی‌داند. در داستان رکابدار امیرالمؤمنین علی (ع) نشان می‌دهد که این پیشوای بزرگ، با آن که قاتل خویش را می‌شناسد، به حکم آنکه، وی مجری فرمان قضای الهی است از کشتن خود بر حذر نمی‌دارد و به خواست او که مرا از بابت جنایتی که خواهم کرد، پیشاپیش قصاص کن ترتیب اثر نمی‌دهد. مولانا در خلال باز گفت همین ماجرا به ما توصیه می‌کند که بدان را از بابت کارهای بدشان ننکوهیم و بدانیم که آنان خویشکاری شان را می‌ورزند. در پایان این داستان می‌گوید:

رو بترس و طعنه کم زن بر بدان! پیش دام حکم، عجز خود بدان!

جلال الدین پیرو مکتبی است که راههای به سوی حقیقت را به عدد نفوس خلایق می‌داند و به بی نهایت بودن طرق الی الله باور دارد. مکتبی که پیران آن معتقدند که «به عدد ذره ذره موجودات راهی است به حق»^۲ بنابراین، درگیر شدن با هیچ مخلوقی مورد پذیرش وی نمی‌تواند بود. او کسی است که منازعات آدمیان با یکدیگر را نتیجه نادانی و خامی آنان به شمار می‌آورد و با صراحت تمام دریافت‌های ستیزه برانگیز اوهام و افکار، حواس و ادراکات شان را باطل و در ناپذیرفتنی اعلام می‌کند:

جنگ خلقان، همچو جنگ کودکان جمله بی معنی و بی مغز و مهبان.
جمله با شمشیر چوبین جنگ شان جمله در لاینفعی آهنگ شان،
وهم و فکر و حس و ادراک شما همچو نی دان: مرکب کودک، هلا!^۳

مولانا معتقد است که جنگ از رنگ بر می‌خیزد و بیرنگی به آشتی می‌انجامد:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد.

۱- همان، ص ۱۸۸.

۲- اسرار التوحید، ص ۳۲۰.

۳- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۷۳.

سماح دایره ها گرد سوزن پرگار / ۱۸۱

عشق را هر دم دگرگون جلوه است گاه زاهد سازدت گه رند مست.
گاه مؤمن گه مغ و ترسا کند گاه شیخ شهر و گه رسوا کند.
عشق دارد صد هزاران شعبده گاه میخانه کند گه معبده.
گاه زاهد گاه فاسق می کند گه مخالف گه موافق می کند.
عشق می آرد ملک را بر زمین می برد خاکی به چرخ هفتمین.^۱

افعال متضاد همه کار عشق است و لازمه دالی کردن معشوق با عاشقان است. خلاصه، عشق
کیمیا کار است و توانش مبدل کردن هر چیزی را دارد:

کیمیا ساز است عشق عقل سوز عقل ظلمانی کند روشن چو روز.^۲

اسیری مدارا با مردم را توصیه می کند و آن را عمل به سفارش پیامبر (ص) می شمارد:

هر که نیکی می کند با خاص و عام اوست از قول نبی خیر الانام ...
گفت: الخلق عیال الله، نبی با عیالش کی کند بد جز غبی!^۳

با توجه به صلح کل بودن عارفان است که مولانا جهان را محصول صلح اضداد می داند و
معتقد است بی این صلح، جهان پا بر جا نمی تواند ماند:

زندگانی آشتی ضدها است مرگ آن کاندرا میان شان جنگ خاست.^۴

مولانا، جهان را، کارخانه ای نظام مند می بیند که تحت مدیریت داناترین مدیر که همان حق
تعالی است اداره می شود و همه اعضا و اجزاء آن، زیر نظر وی هر کدام وظیفه خویش را

۱- همان، صص ۲۰۹-۲۱۰.

۲- همان، ص ۲۱۳.

۳- همان، ص ۳۵۱.

۴- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۸.

درره عشقش گذر از گفتگو جستجو کن، جستجو کن، جستجو!

از این فراتر، جستجو، زاد سفر مستدام ما آدمیان است و بی آن راه سپردنی نیست:

زاد راه عشق جانان جستجوست جستجو آرد تو را تا وصل دوست.^۲

سراینده اسرار الشهود که همه اندیشه‌های او را پیش از وی، مولانا در مثنوی و دیگر آثار خویش به میان آورده است، همه اجزاء جهان هستی، از آسمان و آسمانیان گرفته تا زمین و زمینیان را جویان دوست شمار می‌کند. این بدان معنی است که هنوز او را نیافته اند و نیافته‌ایم: گرد کویت نه فلک اندر طواف چرخ و انجم را از این شیوه است لاف.

از می عشقت عناصر سرخوش اند از هوای روی تو در آتش اند...

یاسمین و گل ز مستی جامه چاک گاه می‌خندند و گاهی دردناک ...

جمله حیوان از می عشق تو مست گشته جویای تو از بالا و پست ...

فاخته کوکوزنان در کوی تو ناله قمری ز شوق روی تو.

جمله وحش و طیر مست جام عشق جان هر یک گشته ذردآشام عشق

گشته انسان، مست و بیخود زان شراب ز آتش عشق تو دارد دل کباب...

با وجود آن که این جوها روان شد از آن دریای بی قعر و کران،

بازگشت جمله در دریا بود گر به جویش چند روزی جا بود.^۳

این تنوع طلبی ویژگی عشق است و دست از سر عاشقان معشوق ازلی: عوالم صغیر و کبیر، بر نخواهد داشت. این لازمه هر لحظه به رنگی در آمدن آن بت عیار است:

۱- همان، ص ۷۳.

۲- همان.

۳- همان، صص ۳۲-۳۷.

منزل نرسیده است. شوربختی افراد و جوامع بشری در این است که گمان می‌کنند حقیقت را دریافته اند و معمّای بزرگ را حل کرده اند. نه، به هیچ وجه! هنوز هیچ یک از ما به منزل نرسیده‌ایم. همچنان خود، راهیم و جز با نیستی خویش همانگونه که عارف بزرگ قرن هفتم: عزیزالدین نسفی گفته است، به منزل نخواهیم رسید: "از تو تا خدا راه نیست و اگر هست، راه توئی. خود را از میان بردار تا راه نماند."^۱

همه عارفان بزرگ ایرانی و از آن میان، عطار و مولانا و نسفی و حافظ به ناشناختگی سرانجام باور دارند. این که می‌گوئیم خدای جهان یک صد و بیست و چهار هزار پیامبر برای هدایت آدمیان از آدم تا خاتم (ص) گسیل داشته و همچنان می‌بینیم که در نیمه‌های راهیم چه معنائی را با ما در میان می‌گذارد؟ آیا جز این که هنوز تا رسیدن به کمال راه بسیاری در پیش روی داریم؟ مولانا حال ما آدمیان را چون حال افلاک سرگردانی و جستجوگری می‌داند:

چرخ سرگردان که اندر جستجوست حال او چون حال فرزندان اوست^۲

اگر چرخ تاکنون دست از سرگردانی و جویانی کشیده یا چند سال دیگر چنین خواهد کرد ما نیز به زودی زود از سرگردانی خواهیم رست؟ نه. احتمالاً آفرینش چنین قراری با کسی نگذاشته است. نه با افلاک، نه با فرزندان افلاک که مائیم. اصلاً درک عرفانی فرهنگ ما این است که همه کائنات باید تا توان پوئیدن دارند بپویند و گم کرده خویش را بجویند. اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز که خود از شیفتگان مولانا است، چون دیگر عارفان هدف خلقت را جستجوگری به حساب می‌آورد:

خلقت عالم برای جستجوست هر که جويا نیست چون نقش سبوست^۳

اصلاً او می‌گوید: گفتگوها (و لابد از آن میان گفتگوی تمدنها) را رها کنید. چرا که هنوز جستجو پایان نپذیرفته است:

۱- همان، ص ۴۴۵.

۲- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۸.

۳- اسرار الشهود، ص ۷۲.

ترکیب عصاره‌های این دو فرهنگ است. مولانا، هفت هشت قرن پیش، این دارو را در کلاهک‌های ابیات سروده‌های خویش، چونان کپسول‌هائی درمانبخش فراهم آورده است. آری، بشر امروز را معجون جنون و عقل از این روان نژندی مستدام قرون و اعصار تا حدی، آری تا حدی نجات تواند داد. سلامت نسبی آدمیزادگان، در گرو آشتی اضداد است. به همان گونه که به میانجی انحنای توانستیم چرخ را به کار گیریم و تضاد ویرانگر خطوط قائم و افقی را به آشتی دایره گون بدل کنیم، خواهیم توانست با در آمیختن همه اضداد عینی و ذهنی، جهان بشری را از انقباض درنگ آفرین فعلی به انبساط جاری آینده‌ای نه چندان دور، رهنمون شویم. من بیگمانم که عرفان مولانائی می‌تواند انسان امروز را به میزان بسیار بالائی از این دشواری برهاند: "هرگز از نظر دور نباید داشت که عشق به انسان و به موجودات طبیعت و احسان و شفقت مسیحیان و بهاکتی (Bhakti) هندوان، مستقیماً به آن حالات روانی بس ویژه‌ای رهنمون است که عرفا بدین گونه توصیف کرده اند: بهره مندی از روح و روان کلی یا مستغرق شدن در آن که برترین لذت و هدف غائی است. بشر هرگز چیزی والاتر از این مشغله عشق، تصور نکرده است." عزیزالدین نسفی می‌گوید: همه پیروان شرایع مقلدند و خود را بر حق و دیگران را بر باطل می‌دانند. اینان "همه روز با یکدیگر به جنگ اند و هر یک می‌گویند که آنچه حق است با ماست و دیگران بر باطل اند و آن که سلوک را تمام کرد، نه در این منازل است، وی در مقصد است و با همه کس صلح است." او معتقد است که حقیقت دریافتنی نیست. می‌گوید: پیامبر تنها به پرسش‌های مربوط به احکام شریعت پاسخ می‌داد: "روزی یکی آمده بود و سؤال‌ها می‌کرد و در سؤال مبالغت می‌نمود. پیغمبر برنجید، فرمود: بُعثت لبیان الاحکام، لا لبیان الحقیقه". مرا از جهت بیان احکام فرستاده اند، نه از جهت بیان حقیقت.^۳ چندان صلح طلب است که می‌گوید: "داناان تا خدمت خوک و خرس نمی‌کنند در این عالم نمی‌توانند بود."^۴ همه باید به یاد داشته باشیم که پس از میلیونها سال راه پیمائی، هنوز در راهیم. هنوز پویان و جویانیم، هیچ فردی، هیچ اجتماعی، هیچ فرهنگی و هیچ مدنیتی هنوز به

۱- همان، ص ۲۳۰.

۲- الانسان الكامل، ص ۴۴۷.

۳- همان، ص ۴۴۱.

۴- همان، ص ۴۲۹.

بهلول از درویشی می پرسد: چونی؟ می گوید: کسی که همه جهان به مراد او در گردش است، چون است؟

هیچ برگی در نیفتد از درخت بی قضا و حکم آن سلطان بخت.
از دهان لقمه نشد سوی گلو تا نگوید لقمه را حق کادخلوا.
میل و رغبت کآن زمام آدمی است جنبش آن رام امر آن غنی است.
در زمینها و آسمانها ذره‌ای پر نجنباند، نگردد پره‌ای،
جز به فرمان قدیم نافذش شرح نتوان کرد و جلدی نیست خوش.^۱

بعد درویش اضافه می کند: سالکی که اینها را می داند می داند که همه عالم بر مراد دل او در کار است. بنابراین از هیچ امر به ظاهر ناخوش آیندی نیز، دلگیر نمی شود و هیچ از خدا نمی خواهد حتی مرگ فرزند هم بر او آسان است.^۲ خلاصه سخن مولوی این است که آدمی اولاً مورد تکریم حق است، بعد به وی درک داده و در فرجام اختیار. با این اوصاف دیگر جایی برای اعتراض باقی نمی ماند:

آدمی بر خنک گرمنا سوار در کف درکش، عنان اختیار.^۳

حکمت این که امروزیان به مولانا و اندیشه او امید بسته اند، این است که می بینند این طبیب الهی، برای درمان همه دردهای بشریت معجون عقل و عشق را تجویز کرده است. "نوع بشر بر اثر افتراقی که میان عقل و عاطفه اش پیش آمده، دچار روان نژندی ای همگانی شده است."^۴ به باور من اکنون که درد بشریت، حاصل درآمیختن فرهنگ‌های شرق و غرب و از وحدت افتادن روان انسان معاصر است، درمانش نیز به میانجی داروئی است که محصول

۱- همان، صص ۳۸۸-۳۸۹.

۲- همان، ص ۳۸۹.

۳- همان، ص ۴۴۱.

۴- عشق، ص ۲۱۷.

خدای می گفتند و از خدای می شنودند.»^۱ نسفی وظیفه انسان کامل را ایجاد و داد و آشتی میان مردمان می داند: "مردم را محبّ و مشفق یکدیگر گرداند، تا آزار به یکدیگر نرسانند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند، هم به زبان، هم به دست. و چون امان دادن یکدیگر بر خود واجب دیدند، به معنی با یکدیگر عهد بستند. باید که این عهد را هرگز نشکنند و هر که بشکند ایمان ندارد: "من لا عهد له لا ایمان له". "المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده"^۲ در مثنوی هم می بینیم شیخی که بر مرگ فرزندان نمی گریست در جواب اعتراض زن می گوید:

بر همه کفار ما را رحمت است گر چه جان جمله، کافر نعمت است.
بر سگانم رحمت و بخشایش است که چرا از سنگهاشان مالش است!
آن سگی که می گزد گویم دعا که از این خو وارهانش ای خدا
این سگان را هم در آن اندیشه دار که نباشند از خلائق سنگسار^۳
یعنی به کفار هم اعتراض نمی کند و بر کفر آنان بردبار است. اصلاً مولانا اعتراض را از ولی پسندیده نمی داند و از اولیائی یاد می کند که حتی دعا هم نمی کنند:

قوم دیگر می شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام!
در قضا ذوقی همی بینند خاص کُفرشان آید طلب کردن خلاص!
حسن ظنی بر دل ایشان گشود که نپوشند از غمی جامه کبود^۴

۱- الانسان الكامل، صص ۴۷-۴۸.

۲- همان، صص ۶-۷.

۳- مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۸۵.

۴- همان، ص ۳۸۸.

داستانی که افلاکی در باب سی و سه بارسر برخاک نهادن مولوی در برابر راهبی که در اثر شیفتگی از قسطنطنیه به دیدار وی آمده بود، نقل می‌کند، حاکی از همین صلح بودن مولانا با اصحاب ادیان دیگر است. به گواهی مؤلف مناقب العارفین همین کم زنی باعث مسلمان شدن آن راهب و همراهان او شده است.^۱ اصولاً عرفان، عارفان را به رحمت و شفقت باهمگان فرا می‌خواند. اولیاء را خدا برای مهربانی کردن به مردمان به زمین آورده است. آنان وظیفه دارند رحمانیت و رحیمیت حق را در عالم نمایندگی کنند:

زان بیاورد اولیا را بر زمین تا کندشان ر O O O للعالمین^۲

به همین دلیل است که مولانا به هیچ وجه به آزرده دیگران خرسندی نمی‌دهد: «مرا خوئی است که نخواهم که هیچ آفریده را دل از من آزرده شود.»^۳ توضیح می‌دهد که من به دلیل خرسند کردن مردم از خویش، شعر می‌گویم: «و اگر نه من از کجا شعر از کجا! واللّه که من از شعر بیزارم و پیش من از شعر بدتر کاری نیست؛ همچنان که یکی دست در شکنجه کرده است و آن را می‌شوید، برای آرزوی مهمان، چون اشتهای مهمان به شکنجه است لازم شد.»^۴ این راه آمدن با خلق و ویژگی همه مردان خدا است. از عزیزالدین نسفی هم که از معاصران مولوی است همین رفتار را ملاحظه می‌کنیم: «هر که به دریای نور رسیده باشد و در این دریای نور غرق شده باشد، آن را علامات بسیار باشد. با خلق عالم به یکبار به صلح بوده باشد و به نظر شفقت و مرحمت، در همه نگاه کند و مدد و معاونت از هیچکس دریغ ندارد و هیچکس را به گمراهی نسبت نکند و همه را در راه خدای داند و همه را روی در خدای ببند و شک نیست که چنین است. عزیزی حکایت می‌کند که چندین سال خلق را به خدای دعوت کردم هیچکس سخن من قبول نکرد. نومید شدم و ترک کردم و روی به خدا آوردم. چون به حضرت خدای رسیدم، جمله خلایق را در آن حضرت حاضر دیدم. جمله در قرب بودند؛ با

۱- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ص ۵۱.

۲- مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۸۵.

۳- زندگی نامه مولانا جلال الدین، ص ۶۸.

۴- همان، ص ۶۹.

آشتی و جنگ ز جذبۀ حق است نیست زدم، هست زسر آشتی ...
شاه مرا میل چو در آشتی است کرد در افلاک اثر آشتی.^۱

او با یادآوری این حقیقت که زمین و زمینیان، همه فرزندان افلاک اند و آسمان در کل، نقش دایگی و پروردگاری شان را عهده دار است، بناگزیر تدبیر او میان اضداد ایجاد آشتی می‌کند، ما را به صلح فرا می‌خواند و اضدادی چون جبر و قدر را حتی دوستان یکدیگر اعلام می‌کند:

گشت فلک، دایه این خاکدان ثور و اسد آمد در آشتی.
صلح درآ! این قدر آخر بدانک کرد کنون جبر و قدر آشتی!^۲

در پایان همین غزل است که آشتی خود را همیشگی اعلام کرده یادآور می‌شود که این شیوه را برای حفظ جان و صیانت ذات خویش برگزیده است:

بس کن کاین صلح مرا دائم است نیست مرا بهر سپر آشتی.^۳

اصلاً مولانا خود را از هیچ آفریده‌ای برتر نمی‌انگارد. در مثنوی به حدیث نبوی طوبی لَمَنْ رَزَقَهُ مَالاً وَجَمَالاً وَشَرَفاً وَسُلْطَاناً فَجَادَ بِمَالِهِ وَعَفَّ فِي جَمَالِهِ وَتَوَاضَعَ فِي شَرَفِهِ وَعَدَلَ فِي سُلْطَانِهِ، اشاره کرده، بندگی خدا را بر سلطنت ترجیح می‌نهد و خود از دیگران بهتر و برتر دیدن را فریفتگی شیطان به شمار می‌آورد:

بندگی او، به از سلطانی است که آنآ خیر، دم شیطانی است ...
گفت آنکه هست خورشید ره او حرف طوبی هر که ذلت نفسه.^۴

۱- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ص ۵۰.

۲- همان.

۳- همان، ص ۵۱.

۴- مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۲۱.

جهان ستیز مستمر میان اضداد است. پس از بیان استمرار خفض و رفع در صورت‌های گوناگون در عالم ماده، عمومیت آن را در کلیه احوال آن تأکید می‌کند:

همچنین دان جمله احوال جهان قحط و جذب و صلح و جنگ از افتنان.

این جهان با این دو پر اندر هواست زین دو جانها موطن خوف و رجاست.^۱

و سپس توضیح می‌دهد که این تنوعات تا جهان برپاست هست و تنها وقتی به عالم دیگر رجعت می‌کنیم، همه با هم به یگانگی می‌رسند. او تنوع ملل و نحل را نیز تابع همین قانون کلی می‌داند و معتقد است تا در دنیایم این تفرقات مذهبی را باید تحمل کنیم:

این زمان، سرها مثال گاو پیس دوک نطق اندر ملل، صد رنگ ریس.

نوبت صد رنگی است و صد دلی عالم یک‌رنگ کی گردد جلی؟^۲

حتی دنیا را قهرخانه حق معرفی می‌کند:

هست دنیا قهرخانه کردگار قهر بین، چون قهر کردی اختیار.^۳

سپس نشان می‌دهد که خدا، هر گروهی را سرگرم مطلوب خود کرده است و کل حزب بما لدهم فرحون.^۴ مولانا در عین حال که درگیری اضداد را ویژگی عالم کون و فساد می‌داند، آشتی آن‌ها را هم به مشیت حق در کار می‌بیند و آشتی را سرآغاز همه درگیری‌ها می‌شناسد و بدین باور دارد که سرانجام همه قهرها و جنگ‌ها نیز لطف و آشتی است به همان گونه که همه رنگها، فرجامی جز بیرنگی نمی‌توانند داشت:

۱- مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۸۸۲

۲- همان، ص ۸۸۳

۳- همان، ص ۸۸۴

۴- همان.

وحدت تام و تمام آنها خواهد انجامید. توصیه او در پایان غزل آن است که اندرز پیامبر عظیم الشان اسلام را که جماعت را رحمت می‌شمارد، به گوش جان بنیوشیم تا به دریای بی‌منتهای معنی که جز خدای متعال نمی‌تواند بود بپیوندیم. او تعینات گونه‌گون جهان کون و فساد را از جنس خواب و خیال و از مقوله استدراجات می‌شمارد و برای آن حقیقتی قائل نیست. از دیدگاه او هر چه ما آدمیان از طریق حواس، ادراکات، تصورات و توهمات خود دریافت می‌کنیم، روپوش‌های حق‌اند و حجاب‌هایی روشن و تاریک میان ما و او. اگر آنها را یکی پس از دیگری بردریم، سرانجام به حقیقت وجود آن یگانه بی‌مثال خواهیم رسید. با معشوق خود شمس تبریزی، در این باب هم‌رأی و همراه است که "میان بنده و حق، هفتاد هزار پرده از ظلمت است و هفتاد هزار از نور و هر قومی در پرده‌ای چنان غرق شده‌اند که در غیر آن به رفتن شوق ندارند و جز آن را باطل و گمراهی شمارند. بسیار مجاهده‌ها باید کشیدن تا از این پرده‌های بیحد بگذرند." ^۱ "مولانا در مجالس سبعة، تمثیل خیامی (ما لعبتک انیم و فلک لعبت باز) را به میان می‌آورد: "فلک بازیگر همچون شب‌بازان، از پس این چادر خیالات: استارگان و لعبتان سیارات، بازی‌ها بیرون می‌آورد و ما چون هنگامه، بر گرد این بازی‌ها مستغرق شده ایم و شب عمر به پایان می‌بریم صبح مرگ برسد و این هنگامه شب باز فلک سرد شود و ما شب عمر به باد داده." ^۲ "خواست مولانا این است که ما انسانها با درک ضرورت وحدت انسانیت با هم به یگانگی برسیم اما چنین می‌نماید که این آرزو همانند آرزوی رسیدن به انسان بوده، تحقق آن از محالات است: "گویی که مشیت حکیم سخن در زبان آفرین این است که ما انسانها میان دو قطب متضاد تفاهم و عدم تفاهم با یکدیگر، آونگ وار در نوسان بمانیم. البته جلال‌الدین اعتقاد دارد که میزان این سرگردانی، به وجود و عدم سنخیت میان ما باز بسته است. اگرچه جان‌گران و سگان از هم جدا است تا حدی قابل اعتنا جانهای مردان خدا با هم متحدند. به باور من وجود مکاتب گوناگون صوفیانه، باز حاکی از آن است که هرگز نمی‌توان این اتحاد جانها را تا یگانگی ناب توسعه داد." ^۳ "به اعتقاد مولانا ویژگی اصلی این

۱- مقالات شمس، صص ۴۲۹-۴۳۰ (به نقل از ولدنامه).

۲- مجالس سبعة، ص ۱۰۸.

۳- از بود تا نمود: چند و چون نمادها در مثنوی مولوی، ص ۹.

پیشگفتار

مؤمنان را خواند اخوان در کلام خود خدا
پس بیاید صلح شان دادن به هم، ای کد خدا!
جنگ باشد کار دیو و صلح کردار ملک
صلح را باید گزیدن تا بیاید جان صفا.
روح‌های پاک را از صلح آمیزد به هم
قطره‌ها چون جمع شد، رودی شود ژرف، ای فتی!
جمله یک گردند بیغش تا به هم بحری شوند
بعد از آن از خوف کاهش وارهند و از فنا.
ریزه‌های خاک گریبا هم نگشتندی یکی
کی شدند بر مهان و بر کهان، جای و سرا؟
صدهزاران این چنین، در نیک و بد بنگریقین
در حریر و در حصیر و در بساط و در ردا.
در ظروف و در حروف و در صنوف و در صفوف
در سیاه و در سپید و در سفول و در غنا
کائنات اجزای هم هستند و با هم متحد
بی عدد اجرام هستی از زمین و آسمان.
چون ز جمع جسمها آید چنین بنیادهها
پس ز جمع روحها بنگر چهها گردد چهها؟
الجماء فرمود آن صدر رُسل
تا شوی دریای معنی، کش نباشد منتها^۱

با آنکه در سر آغاز غزل، از اخوت مؤمنان، سخن به میان آمده، از ابیات و مصاریع دیگر، چنین مستفاد می‌شود که مولانا این اخوت و خویشاوندی را اولاً میان همه آدمیان، ثانیاً همه زندگان، ثالثاً همه موجودات برقرار می‌بیند. چندان که استدلال می‌کند که وقتی اجتماع اجسام، منجر به اتحاد آنها می‌شود و آنها را از بیم نقصان و فنا وامی‌رہاند، بیگمان اجتماع ارواح به

۱- آزادی و حیثیت انسانی، ص ۱۷ (به نقل از دیوان کبیر).

به اعتقاد او، چون معصیت، در باطن، بی مشیت وی نمی‌تواند بود، خود جلوه دیگری از فرمانبرداری است. در یک کلام، در چشم انداز مولانا، مکاتب و مذاهب بشری، به مثابه دوایری متحدالمرکزند که همه چه کوچک و چه بزرگ، چه دور و چه نزدیک، برگرد نقطه پرگار وجود در چرخاچرخ‌اند. مولانا خود مذهب عشق را که در عین دربرداشتن همگی آنها، از همه‌شان جدا است؛ برگزیده است.

او بی هیچ گون پنهان کاری، اعلام می‌دارد که همه رنگارنگی‌های عالم شهود، در یکرنگی عالم غیب حق، به یگانگی توانند رسید.

چاره‌ای که او برای رستن از این تنوعات و ناهمخوانی‌ها می‌شناسد، جز رسیدن به وحدت تام و تمام با یکدیگر به میانجی نمک شدن در نمکسار دوست نیست.

کلید واژه‌ها:

پیوستگی ادیان و مذاهب، دایره و پرگار.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

«سماع دایره‌ها گرد سوزن پرگار»

دکتر قدمعلی سرامی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

چکیده مقاله:

از دیدگاه مولانا جلال الدین، حرکت افلاک و اختران، حرکتی شوقی، استکمالی و عاشقانه و تابع تقلیب دل آدمی، بین الاصبغین حق است. نخستین، حرکت افلاک و اختران، محیط و پسین: تقلیب دل آدمی، مرکز دایره هستی‌اند. محتوای دوری و تسلسلی همین حرکت است که همه هست‌های محصور میان محیط و مرکز، به مثابه طالبان یار، در سیر و سلوک خویش، از آن تبعیت می‌کنند. این حرکت دوری، مستلزم گریز و آویز توأمان است. همه از خود می‌گریزند و در دوست می‌آویزند و این، آنان را مجبورانه و به اختیار، برگرد او چرخان داشته است.

انسان، در این چرخه، به عنوان انتهای قوس نزولی و ابتدای قوس صعودی آفرینش، چون دیگر نقاط این دایره، چاره‌ناچارش، خضوع و بندگی واضطرار است.

بر این بنیاد، همه آدمیان مسخر فرمان حق‌اند و رقصان در کارسپاردن راه از نقص تا کمال. او هدایت را موقوف به عنایت یار می‌داند و معتقد است که بسیاری از ارشادات این و آن. وی به کارگشایی نور اندرونی باور دارد و به صراحت اعلام می‌کند که فلاح آدمی نه محصول امر و نهی این و آن که حاصل همین نور اندرونی است. چونین است که وهم و فکر و حس و ادراک ما آدمیان را، همان‌نی: مرکب چوبین کودکان کوچک‌ها به شمار می‌آورد و برای دریافت‌های ما از طریق آن‌ها، ارزشی قایل نیست.

جلال الدین، معصیت را گونه دیگری از طاعت می‌داند؛ حتی گاهی توبه کردن از گناه را، گناهی دیگر می‌بیند: