



راه گردنه در گردنه کمال

بررسی تفکر مبتنی بر «صلح کل» و آشتی‌جویی در اندیشه مولانا

دکتر قدمعلی سرّامی*

اشاره

از دیدگاه مولانا جلال‌الدین، حرکت افلاک و اختران، حرکتی شوقی، استکمالی و عاشقانه و تابع تقلیب دل آدمی، بین‌الاصبعین 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:

همه هستند سرگردان چو پرگار

پدیدآورنده خود را طلبکار

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، بر گرد او چرخان داشته است:

چرخ سرگردان که اندر جست‌وجوست

حال او چون حال فرزندان اوست

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

جز خضوع و بندگی و اضطراب

اندر این حضرت ندارد اعتبار

بر این بنیاد، همه آدمیان مسخر فرمان حق‌اند و رقصان در کار سپاردن راه از نقص تا کمال:

گشته امرت را مسخر هر که هست

بت‌پرست و مؤمن و هشیار و مست

او هدایت را موقوف به عنایت یار می‌داند و معتقد است که بسیاری از ارشادات این و آن، از مقوله قیل و قال بی‌ثمر است: «بنگر که بسیار متکلمان، در جواب و سره، تصنیف‌ها کرده‌اند و سخن را در باریکی، جایی رسانده‌اند که از هزار طالب زیرک، یکی ره نبرد از باریکی، و هنوز ایشان از ظلمت شبیهت و اشکال، بیرون نیامده‌اند؛ تا بدانی که رحمت خدا باید تا بنده از اشکال بیرون آید.»

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: «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 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.»

چونین است که وهم و فکر و حس و ادراک ما آدمیان راه، همان نی: مرکب چوبین کودکان کوچه‌ها به شمار می‌آورد و برای دریافت‌های ما از طریق آنها، ارزشی قایل نیست:

جنگ خلقان هم چو جنگ کودکان

جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مهیان



با توجه به صلح کل بودن عارفان است که مولانا جهان را محصول صلح اضداد می‌داند و معتقد است بی این صلح، جهان پا بر جا نمی‌تواند ماند

از جهود و مشرک و ترسا و مغ
جملگی یکرنگ شد زان الب الغ

مؤمنان را خواند اخوان در کلام خود خدا
پس ببايد صلحشان دادن به هم، ای کدخدا!
جنگ باشد کار دیو و صلح کردار ملک
صلح را باید گزیدن تا ببايد 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 گر با هم نگشتندی یکی
کی شدند بر مهان و بر کهان، جای و سرا؟
صد هزاران این چنین، در نیک و بد بنگر یقین
در حریر و در حصیر و در بساط و در ردا
در ظروف و در حروف و در صفوف و در سفوف
در سیاه و در سپید و در سفول و در غنا
کائنات اجزای هم هستند و با هم متحد
بی‌عدد اجرام هستی از زمین و از سما
چون ز جمع جسمها آید چنین بنیادها
پس ز جمع روحها بنگر چها گردد چها؟
الجماعة رحمة فرمود آن صدر رُسل
تا شوی دریای معنی، کش نباشد منتها

با آنکه در سرآغاز غزل، از اخوت مؤمنان، سخن به میان آمده،
از ابیات و مضامین 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
وامی‌رهاند، بی‌گمان اجتماع ارواح به 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 ببینیم. او
تعیّنات گونه‌گون جهان کون و فساد را از جنس خواب و خیال و از

جمله با شمشیر چوبین جنگشان
جمله در لاینفعی آهنگشان
وهم و فکر وحس و ادراک شما
همچو نی دان، مرکب کودک، هلا!
جلال‌الدین، معصیت را گونه دیگری از طاعت می‌داند؛ حتی گاهی
توبه کردن از گناه راه، گناهی دیگری بیند:
پیش عفو چون تویی، ای پادشاه!
توبه کردن از گناه آمد گناه
به اعتقاد او، چون معصیت، در باطن، بی‌مشیت وی نمی‌تواند بود،
خود جلوه دیگری از فرمانبرداری است: «خطاب کرد این عقل را که
رو آر 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 عظیم‌تر، چرا عظیم‌تر؟ از بهر آن که
ایشان، سال‌ها حق را سجود می‌کردند، از بیگانه تمییز نمی‌یافتند و با
ابلیس هم‌کاسه و هم‌خرقه 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
نگ داشت، الا چون پشت به امر کرد، درنگریست، روی خود را پشت
دید و پشت فرشتگان را روی دید.» در یک کلام، در چشم‌انداز مولانا،
مکاتب و مذاهب بشری، به مثابه دوایری متحدالمرکزند که همه چه
کوچک و چه بزرگ، چه دور و چه نزدیک، بر گرد نقطه برگار وجود در
چرخاچرخند. مولانا خود مذهب عشق را که در عین دربرداشتن همگی
آنها، از همه‌شان جداست؛ برگزیده است:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست
عشق اصطربلاب اسرار خداست
او بی‌هیچ‌گونه پنهان کاری، اعلام می‌دارد که همه رنگارنگی‌های
عالم شهود، در یکرنگی عالم غیب حق، به یگانگی می‌توانند رسید:
صبغة‌الله هست رنگ خَمّ هو
پیشه‌ها یکرنگ گردد اندر او
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:

حکمت این‌که امروزیان به مولانا و اندیشه او امید بسته‌اند این است که می‌بینند این طبیب الهی، برای درمان همه دردهای بشریت معجون عقل و عشق را تجویز کرده است

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؟^۶
حتی دنیا را قهرخانه حق معرفی می‌کند:
هست دنیا قهرخانه کردگار
قهر بین، چون قهر کردی اختیار^۷

سپس نشان می‌دهد که خدا، هر گروهی را سرگرم مطلوب خود کرده است و کل حزب بما لدیهم فرعون.^۸ 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 همان‌گونه که همه رنگ‌ها، فرجامی جز بیرنگی نمی‌توانند داشت:

آشتی و جنگ ز جذبۀ حق است
نیست ز دم، هست ز سر آشتی
شاه مرا میل چو در آشتی است
کرد در افلاک اثر آشتی^۹

او با یادآوری این حقیقت که زمین و زمینیان، همه فرزند افلاکند 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 فرامی‌خواند و اضدادی چون جبر و قدر را حتی دوستان یکدیگر اعلام می‌کند:

گشت فلک، دایه این خاکدان
ثور و اسد آمد در آشتی
صلح در! این قدر آخر بدانک
کرد کنون جبر و قدر آشتی!^{۱۰}

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 برنگزیده است:

بس کن کاین صلح مرا دائم است
نیست مرا بهر سپر آشتی^{۱۱}

اصلاً مولانا خود را از هیچ آفریده‌ای برتر نمی‌انگارد. در مثنوی به حدیث نبوی طوبی لِمَنْ رَزَقَهُ مَالاً وَجَمَالاً وَ شَرَفاً وَ سُلْطَاناً فَجَادَ بِمَالِهِ

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 حقد 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 همراهی 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.»^۲ مولانا در مجالس سبعة، تمثیل خیامی (ما لعبتکانبیم 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 شده‌ایم و شب عمر به پایان می‌بریم صبح مرگ برسد و این هنگامه شب باز فلک سرد شود و ما شب عمر به باد داده.»^۳ 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، آونگوار در نوسان بمانیم. البته جلال‌الدین اعتقاد دارد که میزان این سرگردانی، به وجود و عدم سختی میان ما باز بسته است. اگرچه جان گرگان 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.»^۴ به اعتقاد مولانا ویژگی اصلی این جهان ستیز مستمر میان اضداد است. پس از بیان استمرار خفص 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 هواس
زین دو جان‌ها موطن خوف و رجاست^۵

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





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 مردان را نیز بدین می‌خواند

و عَفَّ فِي جَمَالِهِ وَ تَوَاضَعَ 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 اَنَا خَيْرٌ، دم شیطانی است ...
گفت آنکه هست خورشید ره او
حرف طوبی هر که ذَلَّتْ نَفْسَهُ^{۱۲}

داستانی که افلاکی در باب سی و سه بار سر بر خاک 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 کمزنی باعث مسلمان
شدن آن راهب و همراهان او شده است.^{۱۳} اصولاً عرفان، عارفان را
به رحمت و شفقت با همگان فرامی‌خواند. 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 رحمة للعالمین^{۱۴}

به همین دلیل است که مولانا به هیچ‌وجه به آزدن دیگران
خرسندی نمی‌دهد: «مرا خویی است که نخواهم که هیچ آفریده را
دل از من آزرده شود.»^{۱۵} توضیح می‌دهد که من به دلیل خرسند کردن
مردم از خویش، شعر می‌گویم: «و اگر نه من از کجا شعر از کجا! والله
که من از شعر بیزارم و پیش من از شعر بدتر کاری نیست؛ همچنان که
یکی دست در شکنه کرده است و آن را می‌شوید، برای آرزوی مهمان،
چون اشتهای مهمان به شکنه است لازم شد.»^{۱۶} این راه آمدن با خلق
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 بیند 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 خلائق را در آن حضرت حاضر دیدم.

جمله در قرب بودند؛ با خدای می‌گفتند و از خدای می‌شنودند.»^{۱۷} نسفی
وظیفه انسان کامل را ایجاد و داد و آشتی میان مردمان می‌داند: «مردم
را محب 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»^{۱۸} در مثنوی هم
می‌بینیم شیخی که بر مرگ فرزندانش نمی‌گریست در جواب اعتراض
زن می‌گوید:

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 می‌گزد گویم دعا
که از این خو وارهانش ای خدا
این سگان را هم در آن اندیشه دار
که نباشند از خلائق سنگسار^{۱۹}

یعنی به کفار هم اعتراض نمی‌کند و بر کفر آنان بردبار است. اصلاً
مولانا اعتراض را از ولی پسندیده نمی‌داند و از اولیایی یاد می‌کند که
حتی دعا هم نمی‌کنند:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا
که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام
جستن دفع قضاشان شد حرام!
در قضا ذوقی همی‌بینند خاص
کُفرشان آید طلب کردن خلاص!
حسن ظنی بر دل ایشان گشود
که نپوشند از غمی جامه کبود^{۲۰}

بهلول از درویشی می‌پرسد: چونی؟ می‌گوید: کسی که همه جهان
به مراد او در گردش است، چون است؟
هیچ برگی در نیفتد از درخت
بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت
از دهان لقمه نشد سوی گلو

جلال‌الدین پیرو مکتبی است که راه‌های به سوی حقیقت را به عدد نفوس خلاق می‌داند و به بی‌نهایت بودن طرق الی الله باور دارد. مکتبی که پیروان آن معتقدند که «به عدد ذره ذره موجودات راهی است به حق»

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^{۲۱}

بعد درویش اضافه می‌کند: سالکی که اینها را می‌داند می‌داند که همه عالم بر مراد دل او در کار است. بنابراین از هیچ امر به ظاهر ناخوش آیندی نیز، دلگیر نمی‌شود و هیچ از خدا نمی‌خواهد حتی مرگ فرزند هم بر او آسان است.^{۲۰} 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 نمی‌ماند:
آدمی بر خنک کرمنا سوار
در کف درکش، عنان اختیار^{۲۳}

حکمت این که روزیان به مولانا و اندیشه او امید بسته‌اند این است که می‌بینند این طیب الهی، برای درمان همه دردهای بشریت معجون عقل و عشق را تجویز کرده است. «نوع بشر بر اثر افتراقی که میان عقل و عاطفه‌اش پیش آمده، دچار روان نژندی‌ای همگانی شده است.»^{۲۴} 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 دارویی است که محصول ترکیب عصاره‌های این دو فرهنگ است. مولانا، هفت هشت قرن پیش، این دارو را در کلاهک‌های ابیات سروده‌های خویش، چونان کپسول‌هایی 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 انحناء، توانستیم چرخ را به کار گیریم و تضاد ویرانگر خطوط قائم و افقی را به آشتی دایره‌گون بدل کنیم، خواهیم توانست با درآمیختن 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 مولانایی می‌تواند انسان امروز را به میزان بسیار بالایی 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 بدین‌گونه توصیف کرده‌اند: بهره‌مندی از روح و روان کلی یا مستغرق شدن در آن که برترین لذت و هدف غایی است. بشر هرگز چیزی والاتر از این مشغله عشق، تصور نکرده است.^{۲۵} عزیزالدین نسفی می‌گوید: همه پیروان شرایع مقلدند و خود را بر حق و دیگران را بر باطل می‌دانند. اینان «همه روز با یکدیگر به جنگند و هر یک می‌گویند که آنچه حق است با ماست و دیگران بر باطلند و آن که سلوک را تمام کرد، نه در این منازل است، وی در مقصد است و با همه کس صلح است.»^{۲۶} 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: بَعْثُ الْبَيَانِ الْاِحْكَامِ، لالبيان الحقيقه»: مرا از جهت بیان احکام فرستاده‌اند، نه از جهت بیان حقیقت.^{۲۷} چندان صلح‌طلب است که می‌گوید: «داناان تا خدمت خوک و خرس نمی‌کنند در این عالم نمی‌توانند بود.»^{۲۸} همه باید به یاد داشته باشیم که پس از میلیون‌ها سال راه‌پیمایی، هنوز در راهیم. هنوز پویان و جویانیم، هیچ فردی، هیچ اجتماعی، هیچ فرهنگی و هیچ مدنیتی هنوز به منزل نرسیده است. شوربختی افراد و جوامع بشری در این است که گمان می‌کنند حقیقت را دریافته‌اند و معمای بزرگ را حل کرده‌اند. نه، به هیچ‌وجه! 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 تویی. خود را از میان بردار تا راه نماند.»^{۲۹}

همه عارفان بزرگ ایرانی و از آن میان، عطار و مولانا و نسفی و حافظ به ناشناختگی سرانجام باور دارند. این که می‌گوییم خدای جهان یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر برای هدایت آدمیان از آدم تا خاتم(ص) گسیل داشته و همچنان می‌بینیم که در نیمه‌های راهیم چه معنایی 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 جست‌وجوگری می‌داند:

چرخ سرگردان که اندر جست‌وجوست

حال او چون حال فرزند اوست^{۳۰}

اگر چرخ تاکنون دست از سرگردانی و جویانی کشیده یا چند سال دیگر چنین خواهد کرد ما نیز به زودی زود از سرگردانی خواهیم





در این که مولانا انسانی همواره جویان است تردیدی نمی‌توان کرد. اصلاً دین در چشیم او همین جست‌وجوگری و حیرت حاصل از آن است. اصلاً عشق حیرانی و سرگردانی به بار می‌آورد

رست؟ نه. احتمالاً آفرینش چنین قراری با کسی نگذاشته است. نه با افلاک، نه با فرزندان افلاک که ماییم. اصلاً درک عرفانی فرهنگ ما این است که همه کائنات باید تا توان پوئیدن دارند بیویند و گم کرده خویش را بجویند. اسیری لاهیجی، شارح گلشن‌راز که خود از شیفتگان مولانا است، چون دیگر عارفان هدف خلقت را جست‌وجوگری به حساب می‌آورد:

خلقت عالم برای جست‌وجوست

هر که جويا نيست چون نقش سبوست^{۳۱}

اصلاً او می‌گوید: گفت‌وگوها (و لابد از آن میان گفت‌وگوئی تمدن‌ها) را رها کنید. چرا که هنوز جست‌وجو پایان‌پذیرفته است:

در ره عشقش گذر از گفت‌وگو

جست‌وجو کن، جست‌وجو کن، جست‌وجو!^{۳۲}

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

زاد راه عشق جانان جست‌وجوست

جست‌وجو آرد تو را تا وصل دوست^{۳۳}

سراینده اسرارالشهود 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 نیافته‌اند و نیافته‌ایم:

جرعه‌ای نوشیده از عشقت ملک

گشته سرگردان به گردت چون فلک

ز آتش عشقت فروزان مهر و ماه

زهره و کیوان بدین دعوی گواه

مشتری افروخته شمعی ز نور

در طلب‌کاریت گشته ناصبور

تیر و بهرام از طلب بر سر دوان

گشته جویای تو در گرد جهان

گرد کویت نه فلک اندر طواف

چرخ و انجم را از این شیوه است لاف

از می عشقت عناصر سرخوشند

از هوای روی تو در آتشند

آب از هر سو پیاآت گشته روان

خاک از این سودا فتاده در زبان

ریختی یک جرعه دُردی بر جماد
مست و بی‌خود گشت و در خاک اوفتاد
چون نبات مرده از وی نوش کرد
سر برآورد از زمین و جوش کرد
سرو و شمشاد از نشاطش سبز و خوش
در هوایش گشته رقصان بیدوش
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 کوزنان در کوی تو
نالۀ قمری ز شوق روی تو
جمله وحش و طیر مست جام عشق
جان هر یک گشته دُردآشام عشق
گشته انسان، مست و بی‌خود زان شراب
ز آتش عشق تو دارد دل کباب
انبیا از جام وصلت سرخوشند
اولیا از عشق تو در آتشند ...
در شریعت عالمان در گفت‌وگوت
در طریقت، عارفان در جست‌وجوت...
در کنشت و دیر، ترسا و یهود
روی دل‌های همه سوی تو بود
بت پرستان را توئی محبوب جان
هست از بت روی تو مطلوب جان
گشت امرت را مسخر هر که هست
بت پرست و مؤمن و هشیار و مست...
کافر و ترسا همه جویای تو
در درون جان هر یک جای تو...
با وجود آن که این جوها روان
شد از آن دریای بی‌قعر و کران
بازگشت جمله در دریا بود
گر به جویش چند روزی جا بود^{۳۴}

این تنوع‌طلبی ویژگی عشق است و دست از سر عاشقان معشوق ازلی: عوالم صغیر و کبیر، بر نخواهد داشت. این لازمه هر لحظه به

مولانا باطن ادیان را یکی می‌داند هر چند 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



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 خویشکاری‌شان را می‌ورزند. در پایان این داستان می‌گوید:

رو بترس و طعنه کم زن بر بدان!
پیش دام حکم، عجز خود بدان!^{۳۱}

جلال‌الدین پیرو مکتبی است که راه‌های به سوی حقیقت را به عدد نفوس خلایق می‌داند و به بی‌نهایت بودن طرق الی الله باور دارد. مکتبی که پیروان آن معتقدند که «به عدد ذره ذره موجودات راهی است به حق». «^{۳۲} 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 ادراکاتشان را باطل و در ناپذیرفتنی اعلام می‌کند:

جنگ خلقان، همچو جنگ کودکان
جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مَهان
جمله با شمشیر چوبین جنگشان
جمله در لاینفقی آهن‌گشان
وهم و فکر و حس و ادراک شما
همچو نی دان: مرکب کودک، هلا!^{۳۱}
مولانا معتقد است که جنگ از رنگ برمی‌خیزد و بیرنگی به آشتی می‌انجامد:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی^{۳۲}
همه را اجزای یک پیکر می‌شمرد و نیک و بد را پاره‌های درویش به حساب می‌آورد:

جزو درویشند جمله نیک و بد
هر که او نبود چنین درویش نیست^{۳۳}
«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.»^{۳۴} مولانا خود را با هیچ

رنگی در آمدن آن بت عیار است:
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 می‌کند
گه مخالف گه موافق می‌کند
عشق می‌آرد ملک را بر زمین
می‌برد خاکی به چرخ هفتمین^{۳۵}

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^{۳۶}
اسیری مدارا با مردم را توصیه می‌کند و آن را عمل به سفارش پیامبر(ص) می‌شمارد:

هر که نیکی می‌کند با خاص و عام
اوست از قول نبی خیرالانام ...
گفت: الخلق عیال الله، نبی
با عیالش کی کند بد جز غبی!^{۳۷}
با توجه به صلح کل بودن عارفان است که مولانا جهان را محصول صلح اضداد می‌داند و معتقد است بی این صلح، جهان پا بر جا نمی‌تواند ماند:
زندگانی آشتی ضدها است
مرگ آن کاند در میانشان جنگ خاست^{۳۸}

مولانا، جهان را، کارخانه‌ای نظام‌مند می‌بیند که تحت مدیریت داناترین مدیر که همان حق تعالی است اداره می‌شود و همه اعضا و اجزاء آن، زیر نظر وی هر کدام وظیفه خویش را 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 آن که، وی مجری فرمان قضای



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 دریایی که در آن غوطه می‌خورند درنگند و از کف‌ها فارغ شوند

گفته هست او عظیم بحر نغول

بنا به نقل بدیع‌الزمان فروزانفر، یهود و نصاری به شهادت محمود مثنوی‌خوان، در تشییع جنازه او حضور داشته‌اند.^{۴۸} و هم او به نقل از ضمیمه (مثنوی چاپ بمبئی، ص ۱۳۴) می‌آورد: «مسلمین از عیسویان و یهودیان پرسیدند که شما را با مولانا چه تعلق بوده است؟ گفتند: اگر مسلمانان را به جای محمد بود ما راهم به جای موسی و عیسی بود و اگر شما را پیشوا و مقتدی بود ما را هم همان بود که قلب و فؤاد ما داند.»^{۴۹}

مولانا باطن ادیان را یکی می‌داند هر چند که ظواهرشان متفاوت است. معتقد است که معبد دل دوستان خدا را باید پاس داشت که کلیسه و کلیسا و مسجد حقیقی همان دل بندگان خاص است:

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند
در جفای اهل دل، جد می‌کنند
آن، مجاز است، این، حقیقت، ای خران!
نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کآن اندرون اولیاست
سجده‌گاه جمله است، آنجا خداست^{۵۰}

ما با عشق ورزیدن به دیگری، لختک لختک، او را تا خدای خویش متساعد می‌کنیم، همان‌گونه که وی را از خدایی او می‌آگاهانیم. مولانا از آنان بود که با دوست داشتن همه آدم‌ها، آنان را تا خدایی بالا می‌برد و در عین حال حقیقت خدا بودنشان را به آنان حالی می‌کرد. ما با نفرت پیدا کردن از دیگری هم او را چون اهریمنی در خویش می‌بینیم و هم وی را ناگزیر می‌داریم تا در قبال ما اهریمنانه رفتار کند. حکمت شادی اندرونی و بیرونی مولوی و شادمانی 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، سر پنهان در پس همه پیدایی‌ها را دریافته بود و این را تنها کسانی که با وی دریافتی هماهنگ داشته باشند بتوانند فهمید نه من و تویی که در من و تویی درمانده‌ایم:

تو خود می‌نشوی بانگ دهل را

رموز سر پنهان را چه دانی؟^{۵۱}

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

گروه مذهبی درگیر نمی‌کرد. این سخن از او بسیار معروف است که گفته بود: «من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام» جامی در نفحات‌الانس آورده است که وقتی نزد سراج‌الدین قونوی تقریر کردند که: «مولانا گفته است که من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام؛ چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجاند و بی‌حرمت کند. یکی از نزدیکان خود که دانشمند بزرگی بود بفروستاد که بر سر جمع از مولانا بپرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار کند او را دشنام بسیار بده و برنجان. آن کس بیامد و برملا سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید که من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام؟ گفت: گفته‌ام. آن کس زبان بگشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و بگفت: با این نیز که تو می‌گویی یکی‌ام.»^{۴۵} راه تخفیف این درگیری‌ها، هیچ جز تسامح و راه آمدن با یکدیگر نیست. برتراند راسل 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 تسکین‌ناپذیری، در دل مردم جمع شود.»^{۴۶} او مدارا را باهمگان توصیه می‌کند و رفتار وی در طول زندگانی حاکی از اعتقاد وی به راه آمدن با اصحاب همه ادیان و مذاهب است. او با مرگ خویش این واقعیت را به روشنایی باز نموده است. «اهل قونیه از خرد و بزرگ، بر جنازه مولانا حاضر شدند و عیسویان و یهود نیز که صلح‌جویی و نیک‌خواهی وی را آزموده بودند به همدردی اهل اسلام، شیون و افغان می‌کردند.»^{۴۷}

در توصیف تشییع جنازه وی در ولدنامه می‌خوانیم:

به جنازه ش شده همه حاضر

از سر مهر و عشق، نز پی بر

اهل هر مذهبی بر او صادق

قوم هر ملتی بر او عاشق

کرده او رامسیحیان معبود

دیده او را جهود خوب چو هود

عیسوی گفته اوست عیسی ما

موسوی گفته اوست موسی ما

مؤمنش خوانده سر و نور رسول

جلال‌الدین با اعلام نقصان دانش خویش، نه تنها وجدان خود را راحت کرده و باعث آمده است تا دیگران وی را بت خویش نکنند که به مدعیان دانایی نیز حالی کرده است که آنان نیز، چنان که می‌پندارند از دانایی انبوهی برخوردارند

حیرانی را پاس بداریم:

پس تو حیران باش! بی لا و بلی

تا ز رحمت پیشت آید محملی^{۵۲}

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 دریایی است بی‌حد و کنار

طالب علم است غواص بحار

گر هزاران سال باشد عمر او

می‌نگردد سیر او، از جستجو!^{۵۳}

چنانکه ملاحظه می‌کنیم اسیری هم تحت‌تأثیر 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 در دل اندر بستن است

از همه کار جهان پرداخته

کو و کویی گو به جان، چون فاخته!

همچو مستقی کز آتش سیر نیست

بر هر آنچه یافتی، بالله مایست!^{۵۴}

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 دانایی

و توانایی خویش بوده است و کامل‌نگاری 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

علتی بت‌ز پندار کمال

نیست اندر جان تو، ای ذواللال!^{۵۵}

در پرتو همین خود ناقص‌بینی‌هاست که با دیگران مدعیانه

برخورد نمی‌کند و اهل صلح و صفا، نرمی و مداراست. او سخن خدا

را که: «الصلح خیر»^{۵۶} خاطر نشان کرده، همه را به پیروی از آن فرا

می‌خواند:

چو فرموده است حق کالصلح خیر

رها کن ماجرا را ای یگانه!^{۵۷}

در ذهنیت مولانا و اسلاف عاشق او، همه ذرات در برزخ نفی و

اثبات، رقصی مستدام را به نمایش می‌گذارند:

همه ذرات عالم مست عشق‌اند

فرومانده میان نفی و اثبات^{۵۸}

حیرت بازتاب این فروماندگی عارف میان نفی و اثبات است.

مخلوقات، نقاطی هستند که محیط دایره عالم را سامان می‌دهند و

به فر و فرمان سری که جز نقطه مرکز نیست، در چرخیدن مستدامند.

همگی راهبان راه بی‌آغاز و انجام تدویرند. همه عارفان و از آن میان

حضرت خداوندگار، نادانی را نصیب افلاکی ما آدمیان می‌دانند. این مرده

ریگ پدران آسمانی ماست. ما را برای جست‌وجوی دوست، آفریده‌اند 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، جویان 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 بی‌هراس از حضور لشکریان انبوه «یا

چوخان» بر تلی 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، ناگاهی 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!^{۵۹}

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 را در آن میانه نمی‌شناسد مانند می‌کند:

چو طفلی گم شده استم من، میان کوی و بازاری

که این بازار و این کو را نمی‌دانم، نمی‌دانم!^{۶۰}

در این که مولانا انسانی همواره جویان است تردیدی نمی‌توان

کرد. اصلاً دین در چشم او همین جست‌وجوگری و حیرت حاصل از

آن است. اصلاً عشق حیرانی و سرگردانی به بار می‌آورد: «از استادم





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

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 پرداخت.^{۶۴} اگر همه می‌دانستیم که دانش ما در قیاس با دانش بی‌نهایت حق، با نادانی فاصله‌ای چند هیچ دارد؛ با وجدان آسوده قبول می‌کردیم که «این که حکمت عامیانه، نمی‌دانم را آرام جان به شمار آورده است به راستی و درستی در پذیرفتنی است.»^{۶۵} اما واقعیت عالم بر غفلت استوار است و ما انسان‌ها نیز غافلانه روزگار می‌گذاریم و حاصل این غافلگی، آشفتگی و پریشانی همگانی است، همان که معشوق از ما چشم می‌دارد:

دوست دارد یار این آشفتگی

کوشش بیهوده به از خفتگی^{۶۶}

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

نه زین رشته سر می‌توان تافتن

نه سر رشته را می‌توان یافتن^{۶۷}

اینجاست که به حقیقت سخن مولوی ایمان می‌آوریم که:

خرم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست!

در دو عالم خفته اندر ظل دوست^{۶۸}

ای.جی.لسینگ، شاعر بزرگ آلمانی سده هجدهم، نمایشنامه‌ای با نام «ناتان خردمند» دارد که در طی آن، صلاح‌الدین ایوبی، از خردمندی از قوم یهود، موسوم به ناتان، می‌خواهد تا بهترین دین را از میان سه دیانت بزرگ یهودی، مسیحی و اسلام، معرفی کند. ناتان در پاسخ او، داستانی می‌گوید که در روشنگری دست کمی از حکایات مثنوی ندارد. می‌گوید: قرن‌ها پیش مردی در مشرق زمین می‌زیست که انگشتی گران‌بها که نگین آن از سنگ عین‌الشمس بود، از عزیز به وی رسیده بود. نگین این حلقه، توانی اعجاز‌آمیز داشت و هر که آن را به قید ایمان، در انگشت می‌کرد محبوب خالق و مطبوع خلق واقع می‌شد. آن مرد، به همین روی هرگز آن را از خود جدا نمی‌کرد. آخر کار چون می‌خواست این طرفه در دودمان او جاودانه بماند، آن را به گرمی‌ترین پسران خود واگذار. 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

ابوعلی شنیدم که می‌گفت: محبت لذتی است و حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی.^{۶۱} جلال‌الدین با اعلام نقصان دانش خویش، نه تنها وجدان خود را راحت کرده و باعث آمده است تا دیگران وی را بت خویش نکنند که به مدعیان دانایی نیز حالی کرده است که آنان نیز، چنان که می‌پندارند از دانایی انبوهی برخوردارند، بنابراین حق ندارند در دیگران به چشم حقارت نظر کنند. وقتی کسی در سطح مولوی، اعلام نادانی کند و به جهولی خویش بالان باشد، بی‌گمان 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 «به‌طور 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 نادانی‌ام پی برده‌ام 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.^{۶۲} 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 آزادی‌بخشی نیست چرا که خدا که مولای اکبر همه ما است ما را آزاد آفریده است:

کیست مولا؟ آن که آزادت کند

بند رقتیت ز پایت بر کند^{۶۳}

از دیدگاه مولانا، هیچ کس بر هیچ کس ارجحیت ندارد و اگر هم داشته باشد، تشخیص آن با خداست و لاغیر.

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: «اگر مدعیان دانایی 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 جست و جویم اما مقصد و

در تفکر عارفانه، از سویی خیر و شر، بنیادی یگانه دارند و از سوی دیگر، گاه در پشت یکدیگر پنهان می‌شوند. بنابراین سالک نمی‌تواند و نباید به دلیل شرنمایی، خود را از خیر بی‌نصیب سازد یا به بهانه خیرنمایی، با شر درآمیزد

و به همین روی همه را ارج می‌نهد 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 هیچ‌کدام 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 اعجاز‌آمیز است و دو برادر دیگر از آن بی‌نصیبند 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 انگشتی و خاتم میراثی به میان خانواده سوگوار آمدند و با ارائه آن، خود را رئیس دودمان اعلام کردند. به ناگزیر میان آنان دشمنی افتاد و هیچ‌کدام نتوانستند اثبات کنند که تنها دارنده انگشتر و خاتم موروثی‌اند. 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 مسیحیت و اسلام بر حق است.»^{۶۹}

مولانا جلال‌الدین، پنج قرن پیش از لسنینگ، این معنی را که صاحبان هر یک از ادیان آسمانی، دیانت خود را بر حق دانسته و اصحاب دین‌های دیگر را بر باطل‌انگار می‌کنند و تقریباً نمی‌توان هیچ‌کدام 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 حق‌اند این همه
نی به کلی گم‌رهانند این رمه
زان که بی حق باطلی ناید پدید
قلب را ابله به بوی زر خرید
پس مگو جمله خیال است و ضلال!
بی‌حقیقت نیست در عالم خیال
حق، شب قدر است در شب‌ها نهان
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شب‌ها بود قدر، ای جوان!
نه همه شب‌ها بود خالی از آن!
آن که گوید جمله حق‌اند احمق است

و آن که گوید جمله باطل او شقی است.^{۷۰}
مولوی پیش از بیان این تمثیل، تمثیل مردی را که شتر گم شده خود را جست‌وجو می‌کرد، آورده و از آن نتیجه‌گیری 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 هر کسی در معرفت
می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر درهر دو طعنه می‌زند
و آن دگر از زرق، جانی می‌کند
هریک از ره، این نشانها زان دهند
تا گمان آید که ایشان زان دهاند.^{۷۱}

همین مدلول «کل حزب بما لیدهم 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 بی‌پایان حق، ادراک او را ویران کند، بدان کار نپردازد. پس حق تعالی شمه‌ای از آن حکمت بی‌پایان، مهار بینی او سازد و او را بدان کار کشد که اگر او را از آن فایده هیچ خبر نکند، هیچ نجنبند... و اگر حکمت آن بر او فروریزد، هم نتواند جنبیدن»^{۷۲} همین اندیشه است که در دفتر سوم، برای نشان دادن این حقیقت که اختلافات مذهبی پیروان ادیان الهی، به دلیل تفاوت چشم‌اندازهای آنان است، طرح گردیده است:

از نظرگاه است ای مغز وجود!

اختلاف مؤمن و کفر و جهود^{۷۳}

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^{۷۴}

سپس به صراحت اعلام می‌کند ما پیروان ادیان مختلف هم وضع همین کوران را داریم و به دلیل تفاوت چشم‌اندازها مان با یکدیگر





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

درگیر می شویم:

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
تیره چشمیم و در آب روشنیم^{۷۵}

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 دریایی که در آن غوطه می‌خورند درنگرند و از کف‌ها فارغ شوند:

چشم دریا دیگر است و کف دگر
کف بهل وز دیده دریا نگر!^{۷۶}

سیس 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 کأفتاب
کشت موجودات را می‌داد آب؟
آدم و حوا کجا بُد آن زمان
که خدا افکند این زه در کمان؟^{۷۷}

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 به ناچار، بی‌نقصانی نیست. به راستی که هر معنایی که به میانجی صورت، به پیدایی آید، لختی از علو خویش را فروخواهد نهاد:

این سخن، هم ناقص است و ابتر است
آن سخن که نیست ناقص، آن سر است
گر بگوید زان بلغزد پای تو
ور نگوید هیچ از آن، ای وای تو!
ور بگوید بر مثال صورتی
بر همان صورت، بچفسی ای فتی!^{۷۸}

دست آخر، پس از بیان دیگر مقارنات بحث، ما را به عدم تعصب فرامی‌خواند و سختگیری‌های مذهبی را نشانه خامی متعصبان اعلام می‌کند:

سختگیری و تعصب، خامی است
تا جنبی، کار خون‌آشامی است^{۷۹}

چندان این بحث، در چشم مولانا دارای اهمیت است که دنبال کردن آن را با من و تو، به روح‌القدس وامی‌گذارد:

چیز دیگر ماند، اما گفتنش

با تو، روح‌القدس گوید، بی‌منش!^{۸۰}

از این گذشته مولانا معتقد به تفاوت ارواح، عقول و استعدادات آدمیان است. کسانی هستند که به قول عوام‌الناس به هیچ صراطی مستقیم نیستند و هیچ نبی و ولی، هیچ مرشد و مقتدایی نمی‌تواند روی آنان تأثیر بگذارد. به عکس کسانی هم هستند که لقمان‌وار، از بی‌ادبان ادب می‌آموزند. صوفیان صافی ضمیر، حتی از ام‌الخبائث هم می‌توانند کسب معرفت کنند. می‌گویند: اربعین گرفتن و به چله‌نشستن سالکان طریق، حاصل تأمل آنان در کار تولید شراب بوده است. چنانکه می‌دانید چاکران بنت‌العنب، چهل روز دانه‌های انگور را در خم نگاه می‌دارند 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 می‌کنند. شاید خواجه شیراز در سرودن این ابیات بلندآوازه خویش به این ماجرا، نیم‌نگاهی داشته است:

سحرگه رهروی در سرزمینی
همی‌گفت این معما با قرینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف
که در شیشه برآرد اربعینی^{۸۱}

حتی پاره‌ای روانشناسان، به درستی بر این باورند که آدمیان همه ابعاد معرفت صوفیانه را از طریق تأمل در کیفیات آتش شعله‌ور که بنا به اسطوره، شیطان از تبار آن، در وجود آمده است، دریافت‌اند. 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 مشغولند، در برابر شعله‌ای که زاده می‌شود و می‌میرد به صورتی نمایشی عینیت می‌یابند.»^{۸۲} باشلار، از قول کارل گوستاو یونگ و او نیز از قول پاراسلز (Paracelse)، تفکر در کنار شعله راه ستایش دو جهان می‌داند.^{۸۳} 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 سر که به غایت‌مندی کوه آتشفشان قائلند، 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

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 مقولهٔ قیل و قال بی‌ثمر است

من نیم فرعون کایم سوی نیل
سوی آتش می‌روم من چون خلیل^{۸۸}
سپس توضیح می‌دهد که این همه محصول عقول بندگان است
که با هم فرق دارند. بیچاره آنان که خدا عقل درست و حسابی‌شان
مرحمت نفرموده است! انگاری در اینجا بعضی از خوانندگان این نوشتار،
با خود می‌گویند: متأسفانه چنین است! مولوی بی‌باکانه پاسخ می‌آورد
که آری چنین است:

آن تفاوت هست در عقل بشر
که میان شاهدان اندر صور^{۸۹}
از این فراتر مولوی ارواح آدمیان را هم ضد و نقیض می‌انگارد.
پاره‌ای ارواح پاک و پاره‌ای ارواح ناپاک دارند:
در خلائق روح‌های پاک هست
روح‌های تیرهٔ گلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه
در یکی در است و در دیگر شبه^{۹۰}
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 گاه
بهر اظهار است این خلق جهان
تا نماند گنج حکمت‌ها نهان^{۹۱}

بیچاره آنانی که بد را بد می‌دانند و خوب را خوب و درنیافته‌اند
که هر چه از دوست رسد نیکوست و راه رهائی از این بن‌بست هیچ
جز به پسند جانان، خرسندی دادن نیست. این است 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 مقولهٔ قیل و قال بی‌ثمر است: «بناگر
که بسیار متکلمان، در جواب و سؤال، تصنیف‌ها کرده‌اند و سخن راه
در باریکی به جایی رسانده‌اند که از هزار طالب زیرک، یکی ره نبرد
از باریکی، و هنوز ایشان، از ظلمت شبهت و اشکال برون نیامده‌اند تا
بدانی که رحمت خدا باید تا بنده از اشکال بیرون آید.»^{۹۲} بعد از آوردن
تمثیل‌هایی، سرانجام به صراحت اعلام می‌دارد که آنچه فلاح آدمی

بزرگ می‌اندیشد، می‌تواند در باب چیزی کوچک خیال بافی کند و باور
داشته باشد که ته شمعش به پالودگی جهان، مدد می‌رساند.^{۸۴} 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
شرنمایی، خود را از خیر بی‌نصیب سازد یا به بهانهٔ خیرنمایی، با شر
درآمیزد. اصلاً در چنین دنیای نیرنگبارهای که با بی‌نهایت دام و دانه
روباروی است، چاره‌ای جز توکل ندارد که به قول سلیم تهرانی:

در هر گامی ز پای افتد صد جای
گر تکیه به دیوار توکل نکند^{۸۵}
همین آتش شیطان‌زای، گاهی روپوش خداست و اگر عنایت حق
نباشد ای بسا که افتادن در آن برای سالکانی که در نار فراق یار در
حال سوختن‌اند ترسناک باشد و با دیدن آن رو در گریز آورند. به راستی
سالک بیچاره از کجا بداند آتشی که نعره می‌کشد خدا است یا شیطان؟
از کجا بداند که اینجا خدا جامه‌های قهر و لطف خویش را با هم عوض
کرده یا هر یک پوشش ویژهٔ خود را به تن دارند؟ در حکایت درویشی
که از درویش دیگر می‌پرسد: حضرت حق را چگونه دیدی؟ جواب
می‌شنود که او را در حالتی دیدم که بر دست چپش آتشی سوزان و
بر دست راستش آبی گوارا داشت و هر که به سراغ آتش می‌رفت به
آب می‌رسید و هر که به جانب آب می‌شتافت، در آتش می‌افتاد و اکثر
مردمان به طمع درک خوشی آب به شکنجهٔ آتش دچار می‌شدند. آتش
فریاد می‌زد: به سراغ من بیایید! من چشمهٔ قبولم، اما کمتر کسی به
خروش او گوش می‌سپرد:

بانگ می‌زد آتش: ای گیجان گول!
من نی ام آتش، منم چشمهٔ قبول!
چشم‌بندی کرده‌اند ای بی‌نظر!
در من آبی و هیچ مگریز از شرر^{۸۶}
مولانا در این حکایت، چهرهٔ جادوگر قهاری از حق، ترسیم می‌کند
و می‌گوید: نسل‌های متوالی، پی به شعبدهٔ الهی نبرند و به ناچار نیست
و نابود شدند:
لاجرم از سحر یزدان قرن قرن
ندر افتادند چون زن، زیر، پهن^{۸۷}
بعد توضیح می‌دهد که قرآن بر این مکارزی خداوندی گواهی
می‌دهد، چنان‌که در داستان‌های ابراهیم و فرعون شاهد آنیم. آنگاه
می‌افزاید که:





مولانا، در هیچ لحظه‌ای جز لحظه سماع، حقیقت حق را به تمامی شکار نکرده است. در حال سماع، این عارف سماع باره با همه هستی خویش، خدا را درمی‌یافته است

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 بپیوندد، چنانکه در چشم روشنایی نبود، البته نور آفتاب سود ندارد، اما چون در چشم روشنایی بود، روشنایی آفتاب به روشنایی چشم بپیوندد که جنس اوست، نور سوی نور رود.»^{۶۳} اصحاب خیر، جز به خیر و خوبی برخورد نمی‌کنند، به همان‌گونه اصحاب شر، جز با شر و بدی رویاری 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 هیچ‌گاه سایه خود را از سر چنین آدمی باز نمی‌گیرند.»^{۶۴} اصولاً عارف و حکیم، خیرخواه و خیراندیش، در آئینه 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 زیان‌آور و شوم و خطرناک و شر باشد، برای هدفی عالی‌تر 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 می‌کند. مفهوم شر در اثر کوتاه‌بینی 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 حقانیت پیکار با «آنچه شر نامیده می‌شود داشت»، باید منکر وجود چنین هدف‌های بی‌نهایت دور و عالی و سری شد. ولی با قبول این هدف‌های ماوراءالطبیعی، انسان، اطمینان شگفت‌آوری 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 لذت‌پرستی و تجاوزطلبی و ... همه وسایل 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 سوءتفاهمی است که از ضعف قدرت معرفتی ما، پیدایش می‌یابد.»^{۶۵} 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 نی‌نامه سرآغاز مثنوی با ما در میان می‌گذارد، محال بودن درست و دقیق دریافتن ما آدمیان، از حال درونی یکدیگر است که یکی از بدیهی‌ترین نتایج حاصل از در پذیرفتن آن، بی‌اعتباری قضاوت کردن ما، در حق هم است. مولانا بی‌رو دریاستی سروده است:

هر کسی از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من^{۶۶}

اگر این قول وی راه، 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 بی‌تردید 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 نیشاپور که وی را ابوالقاسم رازی گفتندی و این مرد، بوالقاسم، کنیزک پروردی و نزدیک امیر نصر آوردی و با صلح بازگشتی. و چند کنیزک آورده بود. وقتی امیر نصر، بوالقاسم را دستاری داد و در باب وی عنایت‌نامه‌ای نبشت. نیشاپوریان او را تهنیت کردند، نامه بیاورد، به مظالم برخوانند. از پدر شنودم که قاضی بوالهشم پوشیده گفت - و وی مردی فراخ‌مزاج بود - ای بوالقاسم، یاد دار، قوادی به از قاضیگری.»^{۶۷} شاید به دلیل همین ناممکن بودن نقب زدن به اندرون دیگران است که پارهای از اصحاب پژوهش هم روزگار با ما نیز قضاوت را بی‌قساوت قلب نمی‌بینند: «اساساً عمل نتیجه‌گیری در اخلاق و حقوق، بدون قساوت (سختدلی) ممکن نمی‌شود. منطقی بودن در اخلاق و قضاوت، نیاز به

شمس و مولانا به مُردین و بنیاد آن که همان باور داشتن به حقیقت حق است، اهمیت می‌دادند و چون و چرا کردن در جزئیات شریعت را از مردم طلب نمی‌کردند

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:

صیغة الله هست رنگ خم هو

پیسها یکرنگ گردند اندر او^{۱۰۳}

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 مَغ

جملگی یک رنگ شد زان الب الغ^{۱۰۴}

دلیل درگیری اصحاب مذاهب با هم را نیز حاصل جهلشان از
تسبیح هم شمار می‌کند. در باب اختلاف جبرگرا و سنی، می‌گوید: آنها
از گونه نیایش 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 سنی را یکی تسبیح خاص

هست جبری را ضد آن در مناص

سنی از تسبیح جبری بی‌خبر

جبری از تسبیح سنی، بی‌اثر

این همی گوید که این را چه خبر؟

جنگشان افکند یزدان از قدر^{۱۰۵}

به مصداق «هر کسی از ظن خود شد یار من»، هیچ‌کس از
حال درونی هیچ‌کس آگاهی ندارد. همه موجودات و از آن میان ما
انسان‌ها زادگان عقل کلیم و همه تسبیح‌گویان حق. به قول سراینده
اسرارالشهود:

گشته امرت را مستخر هر که هست:

بت‌پرست و مؤمن و هشیار 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^{۱۰۶}

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

نفی آن یک چیز و اثباتش رواست

قساوت‌مندی دارد، چون کاربرد نتایج، شکنجه دادن دیگران است.^{۹۸}
شاید 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.^{۹۹} 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!»^{۱۰۰} 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 خانه‌هاشان برمی‌گردند.^{۱۰۱} شمس سپس حال 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 جويا 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 زبیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم! زن گفت: ای مرد! هیچ
عاجز مشو، و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش
است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هر جا که هست عمرش
دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود
اندیش.»^{۱۰۲} 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 الكامل 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





راه رستگاری از دیدگاه عارفان بزرگ ایران با همه آشتی بودن و جنگ و جدلهای حاصل از کوتاه‌نظری‌ها 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

چون جهت شد مختلف نسبت دو تا است^{۱۰۷}
مولوی برای رفع اشکال کسی که نمی‌تواند میان دو حدیث:
«الرضا بالكفر کفر» و «من لم یرض بقضائی فلیطلب رباً سوائی»
توافقی ایجاد کند می‌گوید: این کفر، مقضی و از آثار قضاست و بعد
یادآور می‌شود که:

پس قضا را خواجه از مقضی بدان

تا شکالت رفع گردد در زمان^{۱۰۸}

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 توانایی خویش در کار نقاشی
لازم است که تصاویر زشت را هم بکشد:

زستی خط، زستی نقاش نیست

بل که از وی زشت را بنمودنی است

قوت نقاش باشد آن که او

هم تواند زشت کردن، هم نکو^{۱۰۹}

ما آدمیان، در این دنیایی که آفرینده‌اش «صد هزاران دام و دانه»
بر سر راهمان، 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
صاحب‌نظران حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر، دست
توسل به دامن همت ایشان بزند:

یا مظفر یا مظفر خوی باش

یا نظور یا نظور جوی باش!^{۱۱۰}

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:

روز موسی پیش حق نالان شده

نیم شب فرعون هم گریان بده

کاین چه غل است ای خدا بر گردنم

ورنه غل باشد که گوید من منم؟

خواجه تاشانیم اما تیشه‌ات

می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات...

نی که قلب و قالبم در حکم اوست

لحظه‌ای مغزم کند، یک لحظه پوست

سبز گردم چون که گوید کشت باش

زرد گردم چون که گوید زشت باش

لحظه‌ای ماهم کند، یکدم سیاه

خود چه باشد غیر این کار اله؟

پیش چوگان‌های حکم کن، فکان

می‌دویم اندر مکان و لامکان^{۱۱۱}

اصلاً وجود اعداد را لازمه علم و حکمت حق می‌شمارد و می‌گوید:

اگر اعداد نباشند حکمت حق بیکار خواهد ماند:

علم و حکمت بهر راه و بی‌رهی است

چون همه ره باشد، این حکمت تهی است^{۱۱۲}

در نگاه او حتی پیامبران از وجود اعداد 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! دلهم می‌خواهد راز این
ناهنجاری‌ها را به من بازنمایی. او می‌داند که آنچه بد می‌نماید، در
باطن جز خیر نیست:

از حجامت، کودکان گریزند زار

که نمی‌دانند ایشان سر کار

مرد خود زر می‌دهد حجام را

می‌نوازد نیش خون آشام را^{۱۱۳}

این وحدت‌گرایی را در کار همه عارفان بزرگ دیگر نیز می‌بینیم.

بیدل، مثنوی شگرف «عرفان» خود را با این بیت می‌آغازد:

عقل و حس، سمع و بصر، جان و جسد

همه عشق است، هو الله احد^{۱۱۴}

در این منظومه، به عنوان تحمیدیه، به وصف انسان می‌پردازد
تا نشان دهد که در نگاه او، انسان و خدا، آئینه‌های رویاروی همدند
و هرچه 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

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 آشتی‌پرست است

که بود امر محالش آسان^{۱۱۵}
 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^{۱۱۶}
 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 نماید
 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^{۱۱۷}
 بدین تمهید با بلدیّت 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:
 جزو عقلمند 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^{۱۱۸}
 ما همه فرزندان عقل کلیم. گاهی که او صلاح ما را، در مخالفت با امی‌ال و هوس‌های ما، می‌بیند و سدی بر سر راه ارضاءشان 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 آینده‌نگر، 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 جنتستم در نظر
 هر زمان نو صورتی و نو جمال
 تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
 من همی‌بینم 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 تاییان
 برگ‌ها کف زن، مثال مطربان
 برق آئینه است لامع از نم
 گر نماید آینه تا چون بود؟
 از هزاران می‌نگویم من یکی
 زان که آگنده است هر گوش از شکی^{۱۱۹}

شاید این خشم و خروش ما به دلیل وجود شیطان آتش‌تبار درون ما باشد و به انگیزش وی سرکشی می‌کنیم! در بندهشن آمده است که انسان تخمه آتش است. «انسان، تخمه گیاهی است که از آن، آتش می‌روید. انسان تخمه‌ای است که در آن، آتش نهفته است.»^{۱۲۰} 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:
 مقصود، نور آمد، عالم، تنور آمد
 این عشق همچو آتش، وین خلق همچو هیزم^{۱۲۱}
 شاید با فهم اشراقی همین اندیشه است که اصولاً در عرفان ایرانی، عشق انسان آفرید را همه‌جا آتش دیده‌اند. 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. چونین است که عاشقان به هر مذهبی و آئینی که باشند، خجستگی





به پنداشت جلال‌الدین، 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

اتحاد را با هم جشن می‌گیرند و معنی:

جان گرگان و سگان از هم جداست
متحد جان‌های مردان خداست^{۱۲۲}

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

دل چو شد از عشق گرم، رفت ز دل ترس و شرم

شد نفسش آتشین، عشق یکی ازدهاست^{۱۲۳}

به راستی با داشتن عشق، در اندرون خویش نه تنها ازدها را می‌توان دوست داشت که می‌توان خود چون ازدهایی چالاک و بی‌باک شد. به پنداشت جلال‌الدین، 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 سماع باره با همه هستی خویش، خدا را درمی‌یافته است.

مولانا بلا و آفت را مصلقه آئینه دل می‌داند. رنج کشیدن از دیگری را مثبت ارزیابی می‌کند:

او گمان دارد که با من جور کرد

لیک از آئینه من رُفت گرد^{۱۲۴}
می‌گوید: تحمل رنج، صیقل آئینه روان است:

گر به هر زخمی تو پر کینه شوی

پس کجا بی‌صیقل آئینه شوی؟^{۱۲۵}

او توصیه می‌کند که در قبال آزاری که از جهال می‌بینیم بردبار باشیم:

با سیاست‌های جاهل صبر کن!

خوش مدارا کن به عقل من لدن

صبر با ناهل اهلان را جلی است

صبر صافی می‌کند هر جا دلی است

آتش نمرود ابراهیم را

صفوت آئینه آمد در جلا

جور کفر نوحیان و صبر نوح

نوح را شد صیقل مرآت روح^{۱۲۶}

به هر حال فلسفه جورکشی عارفان، برخورداری آنان از همین

منفعت است. مولانا نیستی را آئینه هستی می‌داند و توصیه به نیستی‌گزینی می‌کند:

آینه هستی چه باشد؟ نیستی

نیستی بگزین گر ابله نیستی^{۱۲۷}

به دلیل اعتقاد به یگانگی اضداد و لذت بودن آلام در تحلیل نهایی است که گناه را چون طاعت ایزار رسیدن به قربت حق می‌داند و می‌گوید:

نامیدی را خدا گردن زده است

چون گنه مانند طاعت آمده است^{۱۲۸}

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 بی‌حد تو شاه!

توبه کردن از گناه آمد گناه^{۱۲۹}

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

آدمی هست طرفه معجون

از عزیز عزیز وز دونی^{۱۳۰}

می‌آورد، به بیان این حقیقت عرفانی می‌پردازد که معصیت چون در باطن، بی‌امر و مشیت او نیست، جز طاعت و فرمانبرداری نمی‌تواند بود: «خطاب کرد این عقل را که روآور 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 عظیم‌تر، چرا عظیم‌تر؟ از بهر آن که ایشان، سال‌ها حق را سجود می‌کردند، از بیگانه تمیز نمی‌یافتند و با ابلیس هم کاسه و هم خرقه بودند. به این یک رو از حق گردانیدن و به آدم رو کردن، خلعت تمیز 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.»^{۱۳۱} مولوی به این حقیقت وقوف دارد که با وجود عشق میان بنده و خدا، اضداد به وحدت می‌رسند:

این‌که صوفیان و از آن میان مولوی، بر گرد پیر، چرخانند، این‌که انجمن خویش را
حلقه می‌خوانند، این‌که برای نگاهداشت ایقاعات خنیاهاشان،
از دایره بهره می‌گیرند، این‌که سماعشان چرخاچرخ است،
همه نمایش شأن و حیثیت دایره و تدویر در اندیشه عارفانه است

مهربانی رفتار نمایند، دیگر احتیاجی به عدالت باقی نمی‌ماند.^{۱۳۶} وقتی
بدانیم با فرض جدایی اصداد و با توجه به تأثیرات 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، علی رغم تصوّر امر، مخاطب وی را به
نافرمانی ترغیب می‌کند و نهی وی را برمی‌انگیزد تا به حکم «الانسان
حریص علی ما مُنع» به انجام منهی، گرایش پیدا کند. مولوی در موارد
مختلف، توجه خود به این حقیقت روانشناسانه را یاد آور می‌شود:

گرم‌تر شد مرد، زان منعی که کرد

گرم‌تر گردد همی از منع، مرد^{۱۳۷}

در خموشی گفت ما اظهر شود

که ز منع، آن میل، افزونتر شود^{۱۳۸}

کیست کز ممنوع گردد ممتنع؟

چون که الانسان حریص ما منع^{۱۳۹}

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

هر کجانات دل کشد عازم شوید!

فی امان الله دست افشان روید

غیر آن یک قلعه، نامش هش ربا

تنگ دارد بر کله‌داران قبا!

الله الله زان دز ذات‌الصور

دور باشید و بترسید از خطر!^{۱۴۰}

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

ور نمی‌فرمود زان قلعه، حذرا!

خود بدان قلعه، نمی‌شد خیلشان

خود نمی‌افتاد آن سو، میل شان

کأن نبد 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

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^{۱۳۲}

او اعلام می‌دارد که قهرمان عشق، همه اصداد را به حرمت ما به
آمیزش با هم فرامی‌خواند:

اندر آمیزید! زیرا بهر ماست

این زمین با آسمان آمیخته

گرگ و میش و شیر و آهو، چار ضد

از نهیب قهرمان آمیخته ...

گرچه کژ بازند و ضدانده لیک

همچو تیرند و کمان آمیخته^{۱۳۳}

وقتی اصداد 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.»^{۱۳۴} چنین است که عارفان
را صلح کل می‌خوانیم و مولوی یکی از این رازآگاهان آشتی‌پرست
است. نسفی، عارف هم‌روزگار وی می‌گوید: «دانای آزاد، سر موجودات
است. موجودات به یکباره و جمله تحت نظر ویند. هر یک را به جای
خود می‌بیند و هر یک را در مرتبه خود می‌شناسد و با هیچ‌کس و
با هیچ چیز، جنگ ندارد و با همه صلح است و از همه آزاد و فارغ
است و جمله را معذور می‌دارد.»^{۱۳۵} عارفی چون مولانا عدم باره، جز
با خویش ستیز نمی‌تواند داشت. او همیشه آماده پذیرش مرگ است.
کسی که از مردن هراسان است، حتی به طور نسبی هم نمی‌تواند
حقیقت زندگانی را دریافت کند. حقیقت‌جویی در زندگی مولوی، همان
استمرار شهادت‌خواهی است. این مرد با عدم‌گرایی 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 بیندیشد، به محبت اعتقاد دارد و می‌داند که محبت،
همه چیز را مبدل تواند کرد: «لو تحابوا الناس و تعاطوا المحبة لأستغوا
بها عن العدالة» اگر مردم یکدیگر را دوست بدانند و با همدیگر به





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

است ... حکیمان هر حقیقتی را در نمی‌یافته‌اند، انکار می‌کرده‌اند. تناقض جوهری عالم، دور و تسلسلی بودن روند شدن، بی‌گمان از این حقایق انکار شده‌اند.^{۱۴۶} حیرانی و سرگردانی، اوج معرفت انسان نسبت به آفرینندهٔ خویش است: «تنها علامت طریق حق، حیرت است که در حکم نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است.»^{۱۴۷} راه رستگاری از دیدگاه عارفان بزرگ ایران با همه آشتی بودن و جنگ و جدل‌های حاصل از کوتاه‌نظری‌ها را کنار گذاشتن است: «مصلحت جملهٔ عالم، آن است که به عجز و نادانی خود اقرار کنند و دعوی دانش از سر بنهند و به یقین بدانند که هیچ نمی‌دانند.»^{۱۴۸} آدمیان تنها به میانجی حاسه‌های خود، با جهان محسوسات مرتبطند و تنها اندکی در باب این جهان آگاهی دارند: «چیزی که محسوس نباشد و غیب بود چگونه می‌دانند؟»^{۱۴۹} 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، عاجز و بیچاره دیدند.»^{۱۵۰} 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 خواجهٔ 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 همی‌گرداندم 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 ...
تو که یک جزوی دلا زین صد هزار
چون نباشی پیش حکمش بیقرار!^{۱۵۱}

رغبتی زین منع، در دلشان برُست
که نباید سر آن را باز جست^{۱۴۱}
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^{۱۴۲}
حال شما در نظر بگیرید که هیچ انسانی، از اهلیت دوگانهٔ 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 حوّا به درخت ممنوعه، در ایجاد رغبت در آنان به نافرمانی بی‌تأثیر نمی‌داند. همین داستان قلعهٔ ذات‌الصور، او را به یاد آدم و حوّا می‌اندازد و کار پسران شاه را به عمل این دو، مانند می‌کند:
بر درخت گندم منهی زدند
از طویلهٔ مخلصان بیرون شدند^{۱۴۳}
چونین است که ما فرزندان آدم و حوّا 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
بجوئید ای عزیزان کاین کدام است؟^{۱۴۴}
مؤلف الانسان کامل نیز به همین روی، همهٔ 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.^{۱۴۵} همین حال موجب سرگردانی مستدام ما انسان‌ها است. البته این حیرانی و سرگردانی نه تنها حالت نکوهیده‌ای نیست که خود موجد حرکت و نایستایی است: «همان است که صوفیان برای دستیابی به صورتی کامل 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 همهٔ ذرات تا یکایک کرات آن، رقصان و سرگرداند و داناترین فرزندان آن را چونان سماعی کیهانی تصور می‌کنند، جز سرگردانی، چه چاره‌ای باقی می‌ماند؟» شگفت است که حکیمان در استدلال فلسفی خود، دور و تسلسل را باطل دانسته‌اند، حال آن که واقعیت جهان، دوری و تسلسلی

حرکت افلاک حرکت شوقی، عشقی و استکمالی است که در حقیقت سماع بزرگ کیهانی است بر گرد پیر اعظم آفرینش. حرکت افلاک مستدیر است. یعنی به هر نقطه که طالبند، از آن هار بند

حرکت افلاک حرکت شوقی، عشقی و استکمالی است که در حقیقت سماع بزرگ کیهانی است بر گرد پیر اعظم آفرینش. حرکت افلاک مستدیر است. یعنی به هر نقطه که طالبند، از آن هار بند. در واقع آویزشان همراه با گریز و گریزشان توأم با آویز است و در حقیقت حرکتشان شطیحی و تناقضی است. و این حال افلاک و اجرام فلکی هر دو است. جمع بین هرب و طلب باعث می‌آید که حرکتشان 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 مؤکول به فنای از خویش می‌بینند. پیوسته از خود رمان و به سوی او روانند. 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 غیرمتمنهای، فقط حرکت دوری آسیابی می‌تواند باشد و لاغیر، به همین دلیل است که راهبر حرکت دوری آسمان‌ها و اجرام فلکی را عقل 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.»^{۱۵۲} 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 در او ذخیره خواهد شد، 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. در مسیر 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 همدند، به همان‌گونه که شرها و خیرها به یکدیگر یاری می‌رسانند:

هیچ ضدی را نبینی بی‌نقیض
نردبان اوج خواهد شد حضیض

این حقیقت به گمان من از اندیشه ثنوی ایران‌باستان به عرفان ایرانی و از آن میان به عرفان مولوی راه یافته است. چنان‌که بنا به روایت، نریوسنگ: پیک اهورا، به دنبال فرهوشی کیخسرو است که می‌خواهد به تن کاووس داخل شود. او در صدد سد کردن راه فرهوشی است که «ناگاه فرهوشی، فریادی به ماثبات خروش سپاهی که از هزار مرد پدید آمده باشد برآورد و گفت: ای نریوسنگ! او را مکش، زیرا اگر او رابکشی کسی که ویران‌کننده توران است، به وجود نخواهد آمد! زیرا از این مرد یعنی کاووس، کسی به نام سیاووش پدید می‌آید و از سیاووش، من به وجود می‌گیریم. من که کیخسروم، من که از توران زمین کسی را که از همه پهلوان‌تر و پهلوان‌کش‌تر و سپاه‌شکن‌تر است، به بند می‌کشم.»^{۱۵۳} حرکت تدویری افلاک و اختران، باعث می‌آید تا همه پاره‌های هستی سرگردان میان محیط دایره امکان که همان فلک‌الافلاک است و مرکز آن که دل آدمی است، به سیر انحنایی استکمالی ناگزیر شوند و سماع سراسری کیهان، پیوسته بر پای 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 هر یکی زده چاک!^{۱۵۴}

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

چرخ سرگردان که اندر جست‌وجوست
حال او چون حال فرزندان اوست^{۱۵۵}

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 چاره‌ای نمی‌توانیم داشت. بنابراین باید درپذیریم که هر کسی در سپردن راه خویش آزاد است و هیچ‌کس را حق آن نیست که راه دیگری را سد نماید. معنای «خود راه بگوید چون باید رفت» همین است و حقیقت مختار آفریده شدن آدمیان نیز جز این نمی‌تواند بود. هیچ‌کس حق



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

بی‌سر و پا همه به سرگردان
گه به پهلو و گه به سر، گردان
او ز مشرق به مغرب است دوان
دیگران را چو خویش کرده روان
صوفیان کسب‌ود پوش همه
از غم دوست در خروش همه
آتش اندر دل و هوا در جان
کرده بر خاک، آب دیده روان
همه روشندان جان پرتاب
همگی سرکشان بی‌خور و خواب^{۱۶۱}

دایره، شاه کلید گشایش همه قفل‌های تصوّف و عرفان ایرانی -
اسلامی است که مولانا جلال‌الدین پایی در مرکز و پایی 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^{۱۶۲}

این که صوفیان و از آن میان مولوی، بر گرد پیر، چرخاند، این که
انجمن خویش را حلقه می‌خوانند، این که برای نگاهداشت ایقاعات
خنیهاشان، از دایره بهره می‌گیرند، این که سماعشان چرخاچرخ است،
این که راه من الله الی الله را مدور یافته و آن را قاب قوسین نزولی و
صعودی شمار می‌کنند، این که موسیقی خانقاهیان دوری و تسلسلی
است، این که سبحة‌شان، انبوهی گوی در چنبری دایره‌گون است و
سرانجام این که زندگانی درونی‌شان پیچاپیچ است و همواره در چرخه
احوال خویش سیر می‌کنند، همه نمایش شأن و حیثیت دایره و تدویر
در اندیشه عارفانه است. سخن را با یکی از چارگانی‌های مولانا که
این واقعیت ساری در عوالم صغیر و کبیر را باز می‌نماید، به پایان
می‌آوریم:

چون مار ز افسون کسی می‌پیچم

چون طره جعد یار پیچاپیچم

و الله که ندانم این چه پیچاپیچ است!

این می‌دانم که چون نیچم، هیچم!^{۱۶۳}

پی‌نوشت:

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی زنجان.

ندارد اختیار خداداد دیگری را از او سلب کند. آری، حرکت تدویری
اجزای عالم به همراه کل 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 خواجه شیراز درست دریافته است، آری،
سیر تدویری جهان نمایشگر عدل الهی است:

سیر فلکی، یکسره بر منهج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل!^{۱۵۶}

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^{۱۵۷}

بنابراین دریافت عرفانی، عرش و همه کاینات درون آن، حرکتشان،
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^{۱۵۸}

مؤلف شرح معروف گلشن‌راز، از قول ابوطالب مکی می‌آورد که:
«ان الافلاک تدور بانفاس بنی آدم.»^{۱۵۹} اگر سخن این عارف را باور
کنیم باید بپذیریم که با هر دم و بازدم خویش وحدت اضداد را به
نمایش می‌گذاریم. آری:

ماییم محیط و مرکز دور

پرگار وجود، در همه طور

سلطان سریر قاب قوسین

مائیم و طفیل ما است کونین!^{۱۶۰}

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
بی‌گسستند و همه صفات صوفیان سماع‌باره را به نمایش می‌گذارند:

چرخ اعظم نگر که در تشویق

دائماً چون همی زند تعلیق!



۱. آزادی و حیثیت انسانی، ص ۱۷، (به نقل از دیوان کبیر)
۲. مقالات شمس، صص ۴۳۰ - ۴۲۹، به نقل از ولدنامه.
۳. مجالس سبعه، ص ۱۰۸.
۴. از بود تا نمود: چند و چون نمادها در مثنوی مولوی، ص ۹ (مقدمه)
۵. مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۸۸۲.
۶. همان، همان، ص ۸۸۳.
۷. همان، همان، ص ۸۸۴.
۸. همان.
۹. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ص ۵۰.
۱۰. همان.
۱۱. همان، همان، ص ۵۱.
۱۲. مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۲۱.
۱۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ص ۵۱ (پاورقی)
۱۴. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۸۵.
۱۵. زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین، فریدون سپهسالار، ص ۶۸.
۱۶. همان، ص ۶۹.
۱۷. الانسان الكامل، صص ۴۸ و ۴۷.
۱۸. همان، صص ۷ و ۶.
۱۹. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۸۵.
۲۰. همان، همان، ص ۳۸۸.
۲۱. همان، همان، صص ۳۸۹ - ۳۸۸.
۲۲. همان، همان، صص ۳۸۹.
۲۳. همان، همان، ص ۴۴۱.
۲۴. عشق، ص ۲۱۷.
۲۵. همان، ص ۲۳۰.
۲۶. الانسان الكامل، ص ۴۴۷.
۲۷. همان، ص ۴۴۱.
۲۸. همان، ص ۴۲۹.
۲۹. همان، ص ۴۴۵.
۳۰. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۸.
۳۱. اسرار الشهود، ص ۷۲.
۳۲. همان، ص ۷۳.
۳۳. همان.
۳۴. همان، صص ۳۸ - ۳۲.
۳۵. همان، صص ۲۱۰ - ۲۰۹.
۳۶. همان، ص ۲۱۳.
۳۷. همان، ص ۳۱۵.
۳۸. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۷۳.
۳۹. همان، همان، ص ۱۸۸.
۴۰. اسرار التوحید، ص ۳۲۰.
۴۱. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۷۳.
۴۲. همان، همان، ص ۱۱۴.
۴۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۴۷.
۴۴. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۴۲.
۴۵. همان، ص ۱۴۳.
۴۶. آزادی و حیثیت انسانی، ص ۲۳۳.
۴۷. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ص ۱۱۴ و ۱۱۳.
۴۸. همان، ص ۱۱۳.
۴۹. همان، پاورقی ص ۱۱۳.
۵۰. مثنوی، ص ۲۸۸.
۵۱. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۵، ص ۳۵.
۵۲. مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۳۶.
۵۳. همان، ج ۶، ص ۹۵۵.
۵۴. همان، ج ۳، ص ۴۰۳.
۵۵. همان، ج ۱، ص ۱۴۳.
۵۶. قرآن کریم، نساء، آیه ۱۲۸.
۵۷. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۷، ص ۱۳۸.
۵۸. دیوان عطار، ص ۸۴۵.
۵۹. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۳، ص ۲۰۶.
۶۰. همان، ص ۶۸.
۶۱. ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶۰.
۶۲. تجربیات گمشده، ص ۸۰.
۶۳. مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۹۸۰.
۶۴. مجله عرفان، ش ۱۱، ص ۱۳۳.
۶۵. همان، همان، ص ۱۳۴.
۶۶. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۸۹.
۶۷. خمسه نظامی گنجوی، ص ۱۳۲۱.
۶۸. مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۹۹۱.
۶۹. آزادی و حیثیت انسانی، صص ۳۳۲ و ۳۳۱.
۷۰. مثنوی معنوی، ج ۲، صص ۲۸۲ و ۲۸۱.
۷۱. همان، همان، ص ۲۸۱.
۷۲. همان، همان، ص ۱۷۵.
۷۳. همان، ج ۳، ص ۳۶۴.



۷۴. همان، همان، ص ۳۶۵.
۷۵. همان.
۷۶. همان.
۷۷. همان.
۷۸. همان.
۷۹. همان، همان، ص ۳۶۶.
۸۰. همان.
۸۱. دیوان حافظ، ص ۵۰۶.
۸۲. شعله شمع، ص ۲۹.
۸۳. همان، ص ۳۰.
۸۴. همان، صص ۳۶ - ۳۵.
۸۵. سلیم این بیت را در حال خویش و با افعال افتم و فکنم سروده است که ما به مناسبت نقل آن را اندکی تغییر داده ایم.
۸۶. مثنوی، ج ۵، ص ۶۶.
۸۷. همان.
۸۸. همان، همان، ص ۶۶۲.
۸۹. همان، ج ۳، ص ۳۷۷.
۹۰. همان، ج ۴، ص ۶۰۹.
۹۱. همان.
۹۲. مجالس سبعة، صص ۵۵ و ۵۴.
۹۳. همان، ص ۵۶.
۹۴. آزادی و حیثیت انسانی، ص ۳۱۱.
۹۵. تجربیات گمشده، صص ۱۹۱ و ۱۹۰.
۹۶. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۹.
۹۷. تاریخ بیهقی، ص ۴۹۶.
۹۸. تجربیات گمشده، ص ۲۲۷.
۹۹. مقالات شمس، ص ۱۷۶.
۱۰۰. همان، ص ۱۷۷.
۱۰۱. همان.
۱۰۲. همان، صص ۱۷۸ و ۱۷۷.
۱۰۳. مثنوی معنوی.
۱۰۴. همان.
۱۰۵. همان.
۱۰۶. اسرارالشیوه، ص ۳۶.
۱۰۷. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۴۵۱.
۱۰۸. همان، همان، ص ۳۶۸.
۱۰۹. همان.
۱۱۰. مولوی نامه، ج ۱، صص ۵۱ و ۵۰.
۱۱۱. مثنوی معنوی، ج ۱، ۱۱۴ و ۱۱۳.
۱۱۲. همان، ج ۶، ص ۷۹.
۱۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۴۰.
۱۱۴. کلیات بیدل، ج ۳، ص ۹.
۱۱۵. همان.
۱۱۶. همان، همان، ص ۳۸۹.
۱۱۷. همان، همان، ص ۳۸۹.
۱۱۸. همان.
۱۱۹. مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۶۱۸.
۱۲۰. تجربیات گمشده، ص ۱۷.
۱۲۱. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۴، ص ۴۲.
۱۲۲. مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۵۱۵.
۱۲۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۱، ص ۲۷۴.
۱۲۴. مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۲۵۰.
۱۲۵. همان، ج ۱، ص ۱۲۵.
۱۲۶. همان، ج ۶، ص ۸۸۹.
۱۲۷. همان، ج ۱، ص ۱۴۲.
۱۲۸. همان، همان، ص ۱۶۶.
۱۲۹. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۵، ص ۱۵۷.
۱۳۰. مجالس سبعة، ص ۱۲۳.
۱۳۱. همان، ص ۱۲۴.
۱۳۲. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ص ۱۵۷.
۱۳۳. همان، همان، صص ۱۵۸ و ۱۵۷.
۱۳۴. رهنمون، ص ۳۲۱.
۱۳۵. الانسان الكامل، ص ۲۷۳.
۱۳۶. آزادی و حیثیت انسانی، صص ۲ - ۳۲۱.
۱۳۷. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۴۴۰.
۱۳۸. همان، ج ۶، ص ۸۴۰.
۱۳۹. همان، ج ۶، ص ۹۴۷.
۱۴۰. همان، همان، ص ۹۴۶.
۱۴۱. همان، ص ۹۴۷.
۱۴۲. همان.
۱۴۳. همان، همان، ص ۹۴۹.
۱۴۴. دیوان عطار، ص ۱۸۱.
۱۴۵. الانسان الكامل، صص ۳۰۹ و ۳۰۸.
۱۴۶. عرفان ش یازدهم، صص ۱۳۷ و ۱۳۶.



- ۱۱- دیوان حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به کوشش منوچهر علی‌پور، با مقدمه دکتر قدمعلی سرامی، انتشارات تیرگان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۱۲- دیوان عطار، شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، با شرح احوال عطار بدیع‌الزمان 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 جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات زوار، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- ۱۵- زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی، فریدون سپهسالار، با مقدمه سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ دوم، بی‌تا.
- 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 لویزن، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۲۰- فیه‌ما فیه، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، 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 خمسة حکیم نظامی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۴.
- ۲۳- کلیات شمس یا دیوان کبیر (۹ جلدی)، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- ۲۴- مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، انتشارات دوستان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۲۵- مجالس سبعة، مولانا جلال‌الدین رومی، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، انتشارات کیهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵.
- ۲۶- مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، شمس‌الدین محمد لاهیجی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- ۲۷- مقالات شمس، شمس‌الدین محمد تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۱۴۷. فراسوی ایمان و کفر، ص ۳۴۱.
۱۴۸. الانسان الكامل، ص ۴۳۹.
۱۴۹. همان، ص ۴۳۸.
۱۵۰. همان، ص ۴۳۶.
۱۵۱. همان، ص ۴۳۶.
۱۵۲. مثنوی معنوی، ج ۶، ص ۸۲۱.
۱۵۳. حماسه سرایی در ایران، ص ۵۰۵.
۱۵۴. مفاتیح‌الاعجاز، ص ۱۴۹.
۱۵۵. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۸.
۱۵۶. دیوان حافظ، ص ۳۲۶.
۱۵۷. مفاتیح‌الاعجاز، ص ۱۴۵.
۱۵۸. همان، صص ۱۴۶ و ۱۴۵.
۱۵۹. همان، ص ۱۴۶.
۱۶۰. همان.
۱۶۱. همان، ص ۱۴۸.
۱۶۲. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ص ۲۵۶.
۱۶۳. همان، ج ۸، ص ۱۹۱.

منابع و مأخذ

۱- قرآن کریم

- ۲- آزادی و حیثیت انسانی، محمدعلی جمالزاده، انتشارات امیرکبیر، 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- اسرارالتوحید، محمد بن منور، منتخب احمد بهمنیار، بی‌تا، تهران، بی‌تا.
- ۵- اسرارالشهد، اسیری لاهیجی، با مقدمه و تصحیح دکتر برات زنجانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- ۶- الانسان الكامل، عزیزالدین نسفی، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماژیران موله، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ اول، ۱۹۸۳/۱۳۶۲.
- ۷- تاریخ بیهقی، خواجه ابوالفضل بیهقی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات مهتاب، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- ۸- تجربیات گمشده، دکتر منوچهر جمالی، مستخرج از سایت محقق محترم موسوم به www.khomam.com.
- ۹- ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- ۱۰- حماسه‌سرایی در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، انتشارات پیروز، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۳.