

# آراء مولانا در رباب‌نامه سلطان‌ولد

## وجیهه پناهی\*

بهاء‌الدین محمد (یا احمد)، مشهور به «سلطان‌ولد»، بین سال‌های ۶۲۰ تا ۶۳۳ هجری قمری دیده به جهان گشود و در سال ۷۱۲ هجری قمری چشم از جهان فرو بست. سلطان‌ولد یک مثنوی بر وزن حدیقه الحقیقه (الهی‌نامه) سنایی دارد که ولدنامه نامیده شده است و پس از آن نیز بر وزن مثنوی پدرش و به تقلید از همان کتاب، مثنوی رباب‌نامه را با هدف توجیه و تبیین نظریات خداوندگار خود، مولانا جلال‌الدین بلخی، به نظم کشیده است.

سلطان‌ولد از سرودن رباب‌نامه دو هدف داشت؛ یکی آنکه همچون مریدی خالص و سالکی صمیمی، تا آنجا که ممکن است، راه پیر خود را ادامه دهد؛ دیگر آنکه مشکلات سخن مولانا را به زبانی ساده‌تر و با شرحی بیشتر باز گو کند.

با مقایسه دقیق ولدنامه - که سابق‌تر از رباب‌نامه است - با رباب‌نامه، درمی‌یابیم که سلطان‌ولد در ساختن مثنوی، روندی صعودی و رو به رشد را طی کرده است؛ چرا که رباب‌نامه پخته‌تر و سنجیده‌تر از مثنوی ولدنامه و از نظر ادبی، فصیح‌تر و بلیغ‌تر است و با دیدگاه‌های عالمانه و دقیق‌تری به شرح سخنان مولانا پرداخته و برای درک بسیاری از مطالب مبهم یا مختصر مثنوی معنوی، بسیار راه‌گشاست. مرحوم همایی نیز گفته‌اند: «گویی ولد به ساختن مثنوی آشنا نبوده و هر قدر پیش آمده، نیرو گرفته و قوی‌تر گشته است» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۷: ۲-۳).

اما آنچه مسلم است، رباب‌نامه یک مثنوی معنوی دیگر است؛ چرا که تمامی نظریات و عقاید و آراء مولوی در رباب‌نامه تکرار شده است. شهرت و نفوذ و دانش گسترده سلطان‌ولد، چه در عرفان نظری و چه در عرفان عملی، سبب شد تا گروه‌های بسیاری از مردم به این سلسله

## چکیده

رباب‌نامه، یکی از مثنوی‌های سلطان‌ولد، فرزند بزرگ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، عارف بزرگوار و سراینده مثنوی معنوی است. سلطان‌ولد، خود گفته است هدف وی در سرودن یا تصنیف آثارش، پیروی از مولانا بوده، تا همچون مریدی خالص، تا آنجا که می‌تواند، رهرو پیر خود باشد. بنابراین رباب‌نامه، به نوعی نظرگاه مولانا است. با دقت در شیوه سرودن و به نظم کشیدن سلطان‌ولد و مضامین به کار برده در رباب‌نامه، شاید اغراق نباشد اگر بگوییم در هر بیت، با نظریه مولانا برخورد خواهیم کرد. وی حتی نام مثنوی خود (رباب‌نامه) را با توجیه اینکه این ساز مخصوص و منسوب به پدرش است، انتخاب کرده و این مثنوی را با «رباب» بنیاد نهاده است؛ آن‌چنان که مولوی مثنوی را با «نی» آغاز کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** رباب‌نامه، مثنوی معنوی، سلطان‌ولد، مولوی، رباب، مضمون مشترک.



روی کنند و آوازه و شهرت مولوی روز به روز فزونی گیرد. این استاد تازه، ترتیبی داد تا یاران دانش بیشتری فرا گیرند؛ چرا که قبلاً کم‌دانشی مردمان مولویه سبب می‌شد آنان را جدی نگیرند. به هر حال، مردان و زنان بیشتری به این سلسله پیوستند و مولویه در شهرهای دیگر نیز مردمان پُرشماری یافت. در نتیجه، چون امکان ارتباط با تمامی آنان در قونیه فراهم نبود، سلطان ولد ناچار شد تا برخی پیران و مشایخ مهذب و عالم و عارف سلسله را برای ارشاد به دیگر شهرها بفرستد. نمایان و خلیفگان سلطان ولد در تمامی شهرها پراکنده شدند و در بسیاری از شهرها، نخستین مولوی‌خانه‌ها شکل گرفتند. مرکز مولویه اما همچنان «قونیه» بود. سلطان ولد در غزل‌هایش این شهر را ستود و آن را «شاه شهرها» خواند؛ از آن روی که مولانا آن را برگزیده بود.

بنا به نقل شمس‌الدین افلاکی، مولانا زمانی خطاب به سلطان ولد گفته بود: «آمدن من به این عالم، جهت ظهور تو بود؛ چه، این همه سخنان من است و تو فعل منی» (افلاکی، بی‌تا: ۷۹۱).

به یک معنا، این سخن بسیار درست است و نقش سلطان ولد در حفظ اندیشه‌های پدر و گسترش بعدی ایده‌های او را نشان می‌دهد. آثار فکری سلطان ولد نیز، چه شعرها و چه نثرها، در جهت ایضاح و تفسیر گفتارهای مولاناست. اگر کوشش‌های سلطان ولد نبود، قطعاً پیروان مولوی خیلی زود پراکنده می‌شدند و بساط مولویه برچیده می‌شد.

از آنجایی که سلطان ولد ربانامه را با هدف ساده‌تر کردن زبان و مشکلات سخن مولانا فراهم آورده است، شاهد شرحی بر دیدگاه‌های مولانا هستیم و برای درک بسیاری از مطالب مبهم یا مختصر مثنوی معنوی، آن را تمرینش می‌یابیم. از همه مهم‌تر آنکه، وی همواره در محضر پدر کسب فیض کرده و افکار و تأملات او را مدنظر قرار داده بود. سلطان ولد، خود به این موضوع با صراحت اذعان داشته که نظریاتش در ربانامه دقیقاً همان مطالبی است که از پدر خود درک کرده است:

این مراتب، حال مولانای ماست  
وین معانی، قال مولانای ماست  
آنچه کردم فهم ازو گفتم همان  
نیست بیش و کم درین، نیکو بدان  
جان و دل را قبله شد گفتار او  
زنده‌ایم و تازه از اخبار او  
گفت و تقریرش بود خوان ارم

هست جان را اندرو بی حد نغم (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۴۲۲)

سلطان ولد در ابتدای مثنوی خود، سبب تألیف آن را بیان می‌دارد و اشاره به استعدا و التماس بزرگی از اهل دل می‌کند و تقاضای او را چنین بیان می‌دارد که: «پس از نگاشتن مثنوی بر وزن الهی نامه خواجه سنایی، که همان ولدنامه است، توقع است که بر وزن مثنوی خداوندگار مولانا نیز، جهت رعایت خواطر دوستان، که بر آن وزن از خواندن بسیار خو کرده‌اند و این وزن در طبعشان نشست است، کتابی دیگر بسازد؛ زیرا

هر نظمی که سلطان ولد سروده بود، به حرایق به تشبیه و تتبع حضرتش بوده است» (همان: ۲). پس خود اذعان و اشاره می‌دارد که پس بر وزن مثنوی معنوی مولوی، کتابی ساخته است؛ زیرا معنی متابعت و مشابعت در این اجمل و اکمل است و به طور کل، متابعت است در نظم و وزن (رجوع کنید به: همان).

سلطان ولد در آغاز کتاب و نخستین بخش آن، به شرح سماع بانگ رباب و نظریه خداوندگار مولانا می‌پردازد، که در مقایسه با مثنوی معنوی، این نکته خود حائز اهمیت است؛ چرا که مولانا با تصویری از «نی» آغاز سخن می‌کند؛ سلطان ولد نیز می‌گوید: «بر موجب التماس آن بزرگ، جهت آنکه رباب به حضرت مولانا - قَدَسَا اللهُ بَسْرَه العزیز - مخصوص و منسوب است، این مثنوی از رباب آغاز کرده شد و بنیاد نهاده آمد» (همان)، و پس از آن، با ایضاح نظر مولانا درباره نی و رباب و مقایسه آن دو با هم، غرض از نی و رباب، هر دو، را عاشقان و طالبان که در عهد الست، با جمع ارواح پاک مقدس در حضرت حق بوده‌اند، می‌داند، که به امر خدا، از آن عالم جان و دل در این عالم آب و گل آمدند؛ لاجرم، همچون نی و رباب، در فراق می‌نالند.

سلطان ولد با زیرکی خاص، در ابتدای سخن، نی‌نامه مولانا را شرح می‌کند و با مطرح کردن رباب، هم بدعتی ایجاد می‌کند و هم به طور کل، موسیقی و سماع را نوعی آیین عبادی می‌داند و به کمک آیات قرآن و احادیث قدسی یا نبوی و تفسیر و تأویل، این نکته را مبرهن می‌دارد که مطابق نص صریح قرآن، همه اشیای مادی، خداوند را به پاکی یاد می‌کنند؛ پس رباب هم که شیء است، تسبیح حق را به جای می‌آورد. او با این اشاره، این نظریه متشرعان را که طبق قوانین دینی و موازین قرآنی رباب را وسیله‌ای برای گناه برمی‌شمردند، نقد و مردمان را به دو دسته تقسیم می‌دارد؛ گروهی را «اهل دل» و گروهی دیگر را «اهل گل» می‌خواند. «در بیان آنکه جمله اشیاء از ذرات زمین و آسمان مسیح حَقْد که "وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ الْاَيْسِخُ بِخَمِدِهِ"، و چون همه اشیاء مسیحند، شک نیست که رباب نیز شیء است، پس باید که مسیح باشد. الا اهل دل از رباب تسبیح می‌شنوند و اهل گل هنزل و لِهو فهم می‌کنند» (همان).

مولوی نیز همین نظریه را با طبقه‌بندی موسیقی به «دنیایی» و «مابعدالطبیعی»، که نغمه‌های آن جهانی است، ارائه می‌دهد. وی با اعتقاد به نظریه فلاسفه اسلامی، که عقیده داشتند اصول موسیقی از نعمات کواکب و افلاک اخذ شده، آورده است:

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها  
از دوار چرخ بگرفتیم ما  
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق

می‌سرایندش به طنبور و به حلق (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۷۳۳-۷۳۴)

فیثاغورس با ذکاوت قلبی و روشن‌بینی خود، نغمه‌های افلاک را شنید و سپس اصول موسیقی را بر اساس آن استخراج کرده است. او نخستین کسی بود که در این باب سخن گفت. آنگاه بطلمیوس و اقلیدس

و دیگر حکیمان و فیلسوفان در این باب سخنانی آورده‌اند؛ بنابراین مولوی نیز به اینکه موسیقی سرچشمه از الهامات مابعدالطبیعی دارد، معتقد بوده است و در دسته‌بندی خود، نظیر سلطان‌ولد، به این نکته با آوردن تمثیلی اشاره می‌کند:

لیک چون آمیخت با خاک کُرب  
کی دهند این زیر و این بم آن طَرَب؟  
آب چون آمیخت با بول و کُمیز  
گشت زآمیزش مزاجش تلخ و تیز  
چیزیکی از آب هستش در جسد  
بول گیرش، آتشی را می‌کشد  
گر نجس شد آب، این طبعش بماند

کآتش غم را به طبع خود نشاناند (همان: بیت ۷۴۱-۷۳۸)

بنابراین معتقد است که چون الحان و نغمات باقی‌مانده از دوران بهشت وصال، در این دنیا با خاک اندوه و سختی درآمیخته، چگونه ممکن است که الحان زیر و بم موسیقی این دنیا آن شادی و طرب دوران بهشت را در ما به یاد آورد. او برای نشان دادن تفاوت میان الحان دنیایی و الهی، تمثیلی نیز آورده و معتقد است الحان بشری، الحان الهی و بهشتی را آلوده و منتزل می‌کند؛ اما همین قدر را هم برای فرونشاندن آتش غم فراق کافی دانسته است.

پس آن‌چنان که مولانا با این مطلع آغاز سخن می‌کند که:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند  
از جدایی‌ها شکایت می‌کند (همان: بیت ۱)

سلطان‌ولد نیز ابیات مثنوی خود را با این بیت آغاز می‌کند:  
بشنوید از ناله و بانگ رباب

نکنه‌های عشق در هر گونه باب (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۵)

سلطان‌ولد معتقد است که چون به امر پروردگار در قرآن کریم، «قال اهبطوا بعضکم لِبعضِ عدو و فی الأرض مستقر و متاع الی حین» (اعراف ۲۴/۷)، ارواح پاک مقدس و عاشقان و طالبان، جملگی از آن عالم جان و دل در این عالم آب و گل آمدند، لاجرم در فراق می‌نالند و این را وجه‌شبه ناله‌ای که در نی و رباب است، دانسته است. مولانا نیز روح آدمی را پیش از شنیدن فرمان «اهبطوا» و سقوط به جهان فرودین، در عالم ربوبی و مقدس الهی غوطه‌ور و در قدوسیت باری تعالی مفروض داشته است، و بنابراین روح نغمه‌ها و طنین حیات‌بخش موسیقی آسمانی را می‌شنیده است و موسیقی دنیایی را مأخوذ از موسیقی آسمانی و خطاب ازلی و لم‌یزلی می‌داند و می‌گوید:

لیک بُد مقصودش از بانگ رباب  
همچو مشتاقان، خیال آن خطاب  
نالهُ سرنا و تهدید دهل

چیزیکی ماند بدان ناقور کل (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۷۳۱-۷۳۲)

و در جایی دیگر نیز آورده است:

مؤمنان گویند کآثار بهشت

نغز گردانید هر آواز زشت

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم

در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم

گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی

یادمان آمد از آنها چیزیکی (همان: بیت ۷۳۵-۷۳۷)

همان‌طور که می‌دانیم، مفسران، اعم از شیعه و سنی، بر این باورند که قرآن دارای معانی ظاهر و باطن است؛ و معنی درست، مشروط است بر اینکه مستند به قراین پذیرفتنی باشد؛ زیرا اختلاف برداشت‌ها و تفاسیر، باز می‌گردد به اختلاف درک و شعور و روح مفسران. و نکته دیگر این است که ظاهر و باطن قرآن را نمی‌شود دچار تحریف و تغییر کرد. مولانا نیز درباره ظاهر و باطن قرآن می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهری‌ست

زیر ظاهر، باطنی بس قاهری‌ست

زیر آن باطن، یکی بطن سوم

که در او گردد خردها جمله گم

بطن چارم از نبی خود کس ندید

جز خدای بی‌نظیر بی‌دید

تو ز هر آن، ای پسر، ظاهر مبین

دیو، آدم را نبیند جز که طین

ظاهر قرآن چو شخص آدمی‌ست

که نقوشش ظاهر و جانش خفی‌ست (همان: بیت ۴۱۴۸-۴۲۴۴)

سلطان‌ولد با در نظر داشتن این بحث مولوی از قرآن کریم - که همچون پدر، از آن با نام «نبی» یاد کرده است - همین نظریه را اخذ کرده و در رباب‌نامه آورده است، که اشاره به حدیث «ان القرآن و لظهره بطناً الی سبعة البطن» (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۹۳) دارد:

هر مفسر شرح کرد از صدر خود

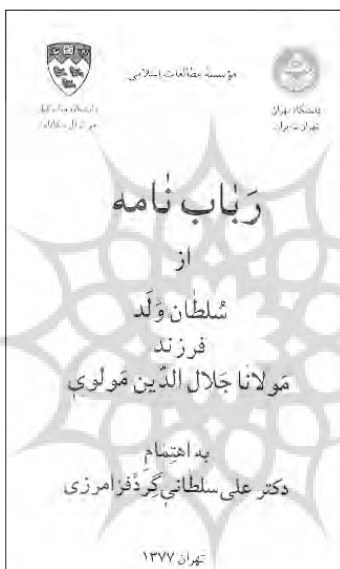
گفته تفسیر نبی بر قدر خود

لیک این تفسیر باشد غیر آن

زان که آن آمد چو جسم و، این چو جان

هست در هر آیت قرآن بطون

هر مفسر شد به بطنی رهنمون



اهل ظاهر از سوم نگذشته‌اند  
بر سر سه بطنِ عالم گشته‌اند  
اهل باطن تا به هفتم بطن آن

سیر کردند و بر ایشان شد عیان (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۸)

سلطان‌ولد، همچون خداوندگار مولانا، علاوه بر حواسِ ظاهری، به حواسی برتر در آدمی ایمان دارد که محلّ الهامات و اشراقات و منشأ تجربه‌های عرفانی و کشف شهود است و آنها را بسی گران‌قدر دانسته است و این حس را کیمیایی می‌داند که مس حس‌های دیگر ما را زرین می‌کند:

طاعت و اخلاص آمد کیمیا

ز آن شود زر این مس حس‌های ما

نور گرد نار چون آری به صدق

روی را کلی سویی باری به صدق (همان)

و در مثنوی معنوی آمده است:

پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حس‌ها چو مس

اندر آن بازار کایشان ماهرند

حس مس را چون حس زر، کی خرنده؟

حس ابدان قوتِ ظلمت می‌خورد

حس جان، از آفتابی می‌چرد (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۴۹-۵۱)

عرفا و صوفیه و نیز سلطان‌ولد و مولانا، با استناد به حدیث کنز،

علت پیدایش و هدف آفرینش دنیا و جهان هستی را «عشق» می‌دانند.

«فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ» مبین علت آفرینندگی است و «لِئَلَىٰ أَعْرِفَ»، گویای

هدف مشخص پروردگار در آفرینش عالم است.

«كنت کنزاً» گفت «مَخْفِيّاً» خدا

هم «فَاحْبَبْتُ» به «أَنْ أَعْرِفَ» به ما

آفریدم من جهان را بهر این

تا که گردد قدرت و علمم مبین (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۸)

مولانا نیز می‌گوید جهان از عشق و برای عشق پدید آمده است.

سلطان‌ولد بیان علت فاعلی آفرینش جهان را با لفظ «خواست» آورده

است و چنین می‌گوید:

چیزها از خواست آید در وجود

گر سیاه و گر سپید و گر کبود

خواست را چون جزو دان از کل عشق

عز بی حد بین نهان در دل عشق

خواست چون قطره‌ست از عمان عشق

یا چو نقره پاره‌ای از کان عشق

قطره عین بحر باشد بی گمان

خواست راه، ای دوست، عین عشق دان

تا بدانی هر چه هست، از عشق خاست

هر که اندر عشق افزون شد، نکاست (همان)

به این ترتیب، اراده و خواست خدا در آفرینش عالم را عین عشق می‌داند. حضرت مولانا نیز که عشق، بنیادی‌ترین مبانی مکتب عرفانی او و کلید رمز احوال و افکار و آثارش است، به این حدیث قدسی معروف توجه داشته و چنین آورده است:

گنج مخفی بُد، ز پُری چاک کرد

خاک را تابان تر از افلاک کرد

گنج مخفی بُد، ز پُری جوش کرد

خاک را سلطان اطلس پوش کرد (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۹۶۳-۲۸۶۲)

غم و شادی، دو حالت کاملاً طبیعی در روح آدمی است و هرگز نمی‌شود آنها را از گستره زندگی حذف نمود. غم و شادی، دو پدیده لازم روانی در زندگی بشر است. غم، اگر به افراط نینجامد، عامل اصلی تعادل روحی است و شادی نیز معمولاً همراه با رضایت نفس است. البته غم و شادی انسان‌های کوتاه‌نظر، با غم و شادی اهل دل و ارباب معرفت تفاوتی واضح دارد. مولوی نیز غم و شادی را این‌چنین می‌داند و در مثنوی می‌آورد:

غم چون آینه‌ست پیش مجتهد

کاندرین ضد، می‌نماید روی ضد

بعد ضد رنج، آن ضد دگر

رو دهد، یعنی گشاد و کر و فر

این دو وصف از پنجه دست بین

بعد قبض مشت، بسط آید یقین

پنجه را گر قبض باشد دایما

یا همه بسط، او بود چون مبتلا

زین دو وصفش کار و مکسب منتظم

چون پر مرغ، این دو حال او را مهم (همان: بیت ۳۷۶۲-۳۷۶۶)

سلطان‌ولد نیز با تأیید سخن پدر، گفته است که دنیا و حالات آدمی در دنیا، پیرو دو حالت مثبت و منفی است و نیم آن را خوبی و شیرینی و نیم دیگر را بدی و تلخی دانسته است و معتقد است که این دو چاشنی و روحیه متضاد را پروردگار از آن جهت آفرید که بندگان واقف بر خسران و سود گردند؛ ضمن آنکه وی به ضرورت شکرگزاری به درگاه خداوند نیز اشاره می‌کند و کنایه‌ای نیز به آن گروه از مردم دارد که در آرامش و شادی، هزار حمد و ثنا به جای می‌آورند و در خسران و سختی، از شکر کردن انکار می‌ورزند:

هرچه هست اندر جهان، ای نامور

از بد و از نیک و از خشک و ز تر

اندرو شکر و شکایت مضمّر است

نیم کامل، نیم دیگر ابتر است

نیمه آن ذوق و شادی و طرب

نیم دیگر غصه و درد و کرب

نیچ آن شیرین و نیمش تلخ و بد  
نیچ آن خوب است و نیمش زشت و رد  
... گر به نیک افتی، کنی صد شکر از آن  
ور به بد افتی، نمایی نکر از آن  
یک دم از وجه نکو شادی کنی  
یک دمی از وجه بد مو برکنی (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۱۳)

مولوی نیز در ضرورت شکرگزاری در سختی و راحتی، همچون سلطان‌ولد می‌گوید:

شکر گویم دوست را در خیر و شر  
زان که هست اندر قضا از بد بتر  
چون که قسام اوست، کفر آمد گله  
صبر باید، صبر، مفتاح الصلّه  
غیر حق، جمله عدووند، اوست دوست  
با عدو از دوست شکوت کی نکوست؟  
تا دهد دوغم، نخواهم انگبین

زان که هر نعمت غمی دارد قرین (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۳۵۷-۲۳۶۰)  
سلطان‌ولد، همچون مولانا و همه انبیا و اولیا و عرفای عظام، مرگ را به معنی فَنای مطلق نمی‌پذیرد؛ بلکه مرگ را تبدیل حالت و تحوّل از مرتبه پست به مراتب عالی حیات می‌بیند. او در ابیات زیرین، تحوّل انسان را از موالید ثلاثه (جماد، نبات و حیوان) ذکر کرده است و عروج روح نباتی، حیوانی و انسانی را مانند پدر تکرار می‌کند و آدمی را در این دنیا در مرتبه انسان ناسوتی می‌داند، نه انسان ملکوتی که با مرگ و صعود به عالم برتر از مرتبه انسان ناسوتی نیز می‌گذرد:

از جمادی در نباتی آمدی  
وز نباتی هم به حیوان بر زدی  
چون که حیوان خورد در مرعی تو را  
همچو حیوان، آمدی اندر چرا  
چون ز حیوانی بخوردت آدمی  
آدمی گشتی، فزودی، زان کمی (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۱۷)

مولوی نیز همین نظریه را با اشاره به آیه ۸۸ سوره قصص، «وَلَا تُدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (معبودی را با خداوند یکتا مخوانید. خدایی جز او نیست؛ ولی موجودات هلاک‌شونده‌اند، جز ذات او. فرمان از آن اوست و به سوی خدا باز خواهید گشت) بیان می‌کند:

از جمادی مُردم و نامی شدم  
وز نما مُردم، به حیوان سر زدم  
مُردم از حیوانی و آدم شدم  
پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟  
حمله دیگر بمیرم از بشر  
تا برآرم از ملایک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن رِقو  
کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ، إِلَّا وَجْهَهُ  
بار دیگر از ملک قربان شوم  
آنچه اندر وهم ناید، آن شوم  
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون

گویدم کانا إلیه راجعون (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۳۹۰۱-۳۹۹۶)

سلطان‌ولد برای تبیین همین نظریه تبدیل حالت‌ها و عروج روح نباتی، حیوانی و انسانی، ابیات دیگری را نیز می‌آورد که بی تأثیر از ابیات مثنوی معنوی نیست:

در رحم بودت غذا اخلاط و خون  
از رحم چون آدمی سالم برون  
باز قوتت شیر شد در کودکی  
بعد از آن، نان گشت چون گشتی ذکی  
بی‌شمر بودت منازل در جهان  
تا شدی اکنون ز سلک بالغان

... یک از آنها هیچ در خاطر نماند  
جمله را جان همچو گرد از خود فشاند  
... همچنین از لعب و کعب و غیر آن  
که همی کردی میان کودکان  
می‌رمی اکنون و تسخر می‌کنی  
طفل چون آن می‌کند، تو می‌زنی (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۱۸)  
مولوی نیز گفته است:

پس حیات ماست موقوف فطام  
اندک اندک جهد کن، تمّ الکلام  
چون جنین بود، آدمی بُد خون غذا  
از نجس پاکی برد مؤمن، کذی  
از فطام خون، غذایش شیر شد  
وز فطام شیر، لقمه گیر شد  
وز فطام لقمه، لقمانی شود  
طالب اشکار پنهانی شود (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۴۹-۵۲)

تشبیه دنیا به «عجوزه کابلی»، که آحاد انسانی را اسیر رنگ و بوی خود می‌کند، و تعبیر «عجوزه دنیا» به «عروس هزارداماد»، در مثنوی معنوی نیز آمده است. عجوزه دنیا بسیاری از بزرگان و شاهان را مقهور خود کرده و بر زمین هلاکت فرو کوفته است. اگر عهد دنیا استوار بود، به

شاهان و سلاطین نیز وفا می‌کرد؛  
ای برادر، دان که شه‌زاده تویی  
در جهان کهنه، زاده از نوبی  
کابلی جادو این دنیا است، کو  
کرد مردان را اسیر رنگ و بو  
چون درافکندت در این آلوده‌رود

دم به دم می‌خوان و می‌دم قُلْ اَعُوذُ  
تا رهی زین جادوی و زین قلق  
استعادت خواه از ربّ الفلق  
زان نبی دنیات را سحاره خواند  
کو به افسون، خلق را در چه نشاند  
هین فسون گرم دارد گنده‌پیر  
کرده شاهان را دم گرمش اسیر  
در درون سینه، نَفَآت، اوست  
عقددهای سحر را اثبات، اوست  
ساحره دنیا قوی‌دانا زنی‌ست  
حل سحر او به پای عامه نیست  
سلطان‌ولد هم در ابیات زیر همین نظریه را به تصویر کشیده است:  
بد عجزه‌ست این جهان ساحره  
کمترک خور عشوه آن ماکره  
می‌بیراید به حیلت خویش را  
مشنو این مکار بداندیش را  
... با فسون و سحرها خود را جوان  
می‌نماید این عجزه‌مگردان (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۹)

در رباب‌نامه، در حین نقل حدیثی از پیامبر اکرم (ص)،  
نظریه‌ای دربارهٔ جذبۀ عشق و کشش عاشق و معشوقی مطرح می‌گردد:  
«جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ»؛ می‌فرماید: «که یک بار  
کشیدن حق بنده را، از عبادت انس و جن بهتر است؛ زیرا جذبۀ، فعل حق  
است و عبادت، فعل بندگان» (همان: ۴). بنابراین سلطان‌ولد نیز معتقد  
است که حضرت باری تعالی دو نوع وصال دارد؛ یکی از آنها با سعی و  
تلاش بنده به دست می‌آید، که سعی نامیده شده است، و دیگر وصال  
است که پروردگار آن را به بنده‌اش می‌بخشد. البته با نظری بر کلام  
سلطان‌ولد، درمی‌یابیم که او جذبۀ خدا را، که از نوع دوم وصال است و  
خود به بنده‌اش ارزانی می‌دارد، برتر از سعی و تلاش بنده و عبادت‌های  
بی‌ریا می‌داند. و نیز گفته است: «ارادت‌ها و میل‌ها و محبت‌ها، همه  
اجزای عشقند؛ تا اندکی است، نامش ارادت است و چون بیشتر شد، نامش  
میل گشت و چون بسیارتر شد، نامش محبت شد و چون محبت به افراط  
شد، نامش عشق گشت و چون عشق نیز با کمال رسید، نامش جذبۀ  
شد» (همان).

مولوی نیز تلاش و اجتهاد بندگان خدا، اعم از جنّ و انسان، را در  
وصال باری تعالی ذکر کرده است و همان گونه که سلطان‌ولد گفته است،  
در مشنوی نیز به ارزشمند بودن جذبۀ الهی پرداخته شده و آن را برتر از  
سعی و تلاش مؤمنان دانسته است؛ یعنی هرچند اصل و پایهٔ نردبان معراج  
روحانی سالک، جذبۀ و عنایت الهی است، اما نباید به انتظار جذبۀ، دست از  
مجاهدت و سعی و طلب برداشت:

کین سفر زین پس بود جذب خدا

وان سفر بر ناقه باشد سیر ما  
این چنین سیری‌ست مستثنی ز جنس  
کان فزود از اجتهاد جنّ و انس (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۱۵۵۹-۱۵۶۰)  
و سلطان‌ولد نیز اجتهاد و طاعت‌های جنّ و انس را نسبت به جذبۀ  
الهی در درجۀ دوم اعتبار قرار می‌دهد:  
بی ز خوف راه و بی کدّ سفر  
جذبۀ حَقّت رساند در مقر  
مصطفی فرمود یک جذبۀ خدا  
به ز طاعت‌های جنّ است و وری  
جذبۀ‌ای به از جهاد جنّ و انس  
آن چنان جذبۀ بود با عشق جنس (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۸۶)

مولانا معتقد است تا حالت سالک به جذبۀ و جنون و حالت محو و  
اختلاس ربوبی نکشیده است، نباید دست از شریعت بردارد و به فرایض  
اعمال و اوامر شرعی بی‌اعتنا باشد، و نیز گفته است آنگاه که مرغِ جذبۀ به  
پرواز آید و سایهٔ خود را بر سر عارف سالک گستراند، خود به خود اعمال  
و وظایف ظاهر از میان می‌رود.

البته مولوی به تکیه کردن بیهوده به جذبۀ الهی نیز خرده می‌گیرد  
و سعی را نیز لازم و شایسته می‌شمارد. در امر طّی طریق، جذبۀ الهی،  
با آنکه سریع‌تر و مطمئن‌تر است، اما انسان را به هیچ عنوان از سعی  
و تلاش جدا نمی‌داند و معتقد است هر مؤمنی با امید به رسیدن به  
جذبۀ‌های خدایی، نباید از سعی و تلاش دست بردارد:

اصل، خود جذبۀ‌ست، لیک ای خواجه‌تاش  
کار کن، موقوف آن جذبۀ مباحش  
زان که ترک کار، چون نازی بود  
ناز، کی در خورد جان‌بازی بود؟  
نه قبول اندیش، نه رد، ای غلام!  
امر را و نهی را می‌بین مرام  
مرغ جذبۀ ناگهان پَرَد ز عَش

چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکش (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۱۴۷۷-۱۴۸۰)  
در مثالی که مولوی آورده است، به خوبی تبیین می‌گردد که چون  
روشنی بامداد بدمد، شمع شب‌افروز را خاموش کنند؛ پس با دیدن صبح،  
می‌توان چراغ را خاموش کرد؛ نه اینکه هنوز صبح ندیده و روشنایی آن  
را ندیده شمع را بکشند؛ یعنی از طاعات و عبادات و فرایض اعمال مذهبی  
دست بکشند.

طبق آیهٔ شریفهٔ ۵۴ سورهٔ ۵ (مائده)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ  
مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ وَ سَوَّفَ يَأْتِي اللَّهَ لِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ اذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
اَعْرَءَةً عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يُخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ  
فَضَّلَ اللَّهُ يَوْمَئِذٍ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»، سلطان‌ولد نیز با توجه به  
سخن اهل کلام که عشق بنده به خدا را انکار می‌کنند، به جهت مباحث  
کلی که میان خالق و مخلوق است، و اینکه متکلمان هر جا در قرآن



لفظ حبّ و مشتقاتش را دیده‌اند، آن را تأویل به تعظیم خدا و اطاعت از دستورها و فرمان‌های او کرده‌اند، همچون عرفای دیگر و خداوندگار خود، مولانا، بر این عقیده است که نه تنها عشق بنده به خدا نامیوس نیست، بلکه جز خدا کسی درخور عشق‌ورزی نیست.

آن چنان که ذکر شد، در قرآن کریم و مآثورات دینی، خداوند به حبّ و محبّت (با اشتقاق مختلف آن) توصیف شده است. بدین جهت، عشق و محبّت، وصف حضرت حق است. از این رو، می‌توان گفت که عشق، همچون صفات دیگر حق تعالی، ازلی و لم‌یزلی است. سلطان‌ولد نیز برای تبیین این عقیده، از این مشتقات به کار برده است، که نظیر آن چنین است:

چون محبّ حق است و از انوار او

می‌زند آن تاب اندر جان او

تو ز خود پنداشته‌ستی عشق را

از خدا دان عشق را و صدق را

... چون محبّت وصف حق آمد یقین

پس ز حق بین تاب راه، از خود مبین

زان «یحیهم» گفت در قرآن خدا

تا تو در خود زو ببینی، ای فتا (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۸۷)

مولوی نیز با اشاره به همین آیه شریفه، این مضمون را چنین بیان داشته است:

عشق وصف ایزد است، اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف

چون یحیون بخواندی در نبی

با یحیهم قرین در مطلبی

پس محبّت وصف حق دان، عشق نیز

خوف نبود وصف یزدان، ای عزیز (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۱۸۵-۲۱۸۷)

خداوند در قرآن کریم در آیه ۱۷ سوره انفال می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»؛ و تو تیر نیفکندی آنگاه که تیر افکندی؛ بلکه خدا تیر افکند. مولانا در بسیاری از موارد در مثنوی معنوی به این آیه به طور مستقیم اشاره کرده است:

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُمْ فِي حَرَابِ

من چو تیغم، وان زنده آفتاب (همان: بیت ۳۷۸۹)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ رَاسْتِ دَانِ

هرچه کارد جان، بود از جان جان (همان: بیت ۲۵۳۰)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ كَفْتِ حَقِّ

کار حق بر کارها دارد سبق (همان: بیت ۱۳۰۶)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ، از نسبت است

نفی و اثبات است و هر دو مثبت است

آن تو افکندی، چو بر دست تو بود

تو نه افکندی، که قوت حق نمود (همان: بیت ۳۶۶۰-۳۶۵۹)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ ابْتِلَاسْتِ

بر نبی کم نه گنه، کان از خداست (همان: بیت ۷۷۲۵)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ خَوَانِدَه‌ای

لیک جسمی در تجزی مانده‌ای (همان: بیت ۷۷۶۳)

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ كَشْتَه‌ای

خویشن در موج، چون کف هشته‌ای (همان: بیت ۷۹۴۷)

این آیه مربوط است به غزوه بدر در سال دوم هجری، حضرت رسول (ص) در آن جنگ شخصاً حضور داشت. در آن غزوه، با اینکه مسلمانان از نظر عده و عُدّه، بسی کمتر از کافران بودند، ولی با قضای الهی، غالب و پیروزمند شدند. آن گونه که از کتب سیره و مغازی برمی‌آید، حضرت رسول، مشتی خاک و ریگ برداشت و به سوی دشمنان پرتاب کرد و شکست آنان را محتوم نمود. مولانا از آیه شریفه مذکور نکات لطیف ادبی و عرفانی بیان داشته و تقریباً بیش از هر آیه و حدیث دیگر، در تمام شش دفتر مثنوی آن را به طور مکرر به کار برده است. بسیاری از موضوعات فلسفی و کلامی، از قبیل جبر و اختیار، وحدت وجود، ظهور حق در کسوت خلق، و صدور کرامات و خرق عادات از انبیا و اولیا، تجسّد لاهوت در ناسوت و امثال این مسائل، را به نحوی با این آیه حل کرده است.

و اما سلطان‌ولد نیز به همان اندازه به این آیه توجه داشته و مسبب‌الاسباب بودن و مفتح‌الابواب بودن باری تعالی را در نظر داشته است. او در رباب‌نامه می‌گوید: «پس چون انبیا و اولیا آلت حَقّند و متصرف در ایشان حق است، هر حرکت و فعلی که از ایشان آید، آن را از حق باید دیدن؛ چنان که در قرآن می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»؛ و همچنین در مشاهده ایشان، جمال حق را باید نظر کردن» (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۱۸۶). او همین نکته را با زبان شعر و به نظم نیز گفته است:

زین سبب فرمود حق با مصطفی

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ ای کیا (همان: ۳۰۴)

در رباب‌نامه آمده است: «حق تعالی جنّ و انس را جهت آن آفریده است که بندگی او کنند، که "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالنَّاسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ". چون مقصود حق از خلق انسان عبادت بود، هر که اینجا نکند، در دوزخ خواهد کردن تا مقصود حق حاصل شود؛ لیکن اینجا زود مقبول گردد و آنجا دیر» (همان).

مولانا نیز به مفهوم و اصل این آیه که: «نیافریدم پری و آدمی را مگر برای عبادت» و اصلاً مقصود خلقت جهان، عبادت است، توجه دارد. این آیه، که آیه ۵۶ سوره ذاریات است، در شعر او سابقه دارد و تأثیر آن را در مثنوی معنوی نیز می‌بینیم؛ چرا که معتقد است هدف غایی از آفرینش بشر، عبادت و بندگی حق است؛ از این رو عبادتگاه آدم‌های سرکش و طاغی، دوزخ است:

چون عبادت بود مقصود از بشر

شد عبادتگاه گردن کش سقر

آدمی را هست در هر کار دست  
لیک او مقصود این خدمت بدهست  
ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ، این بخوان  
جز عبادت نیست مقصود از جهان (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۹۸۶-۲۹۸۸)

و سلطان ولد هم می گوید:  
ز آفرینش بود مقصود من این  
که کنندم بندگی در راه دین  
روز و شب از جان عبادت‌ها کنند  
آنچه نبود امر، از دل برکنند  
«ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ» بخوان  
در نبی تا «یعبدون» و نیک دان  
رو عبادت کن، رضای حق بجو  
تا تو باشی از جهان مقصود او  
پی چو مقصود حق از خلق جهان  
ذکر و خدمت بود، پیدا و نهان  
... جایست اندر آخرت دوزخ بود  
تا که از تو بندگی حاصل شود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۳۲۷)

مولوی در جایی دیگر نیز اشاره کرده است:

بهر این آوردمان یزدان برون  
«ما خَلَقْتُ الْإِنْسَ إِلَّا يَعْبُدُون» (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۵۰۱)

ایبات زیرین از سلطان‌ولد در رباعی مناسب است با مضمون این  
خبر: «الدُّنْيَا مَرْعَةٌ الْأَخْرَةُ» (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۱۱۲): دنیا کشتزار آخرت  
است.

مزرعه اینجاست، گر مردی، بکار  
تا که آید در جهان جان به کار  
گر بکاری، بدروی، گردی غنی  
ور نکاری، ندروی، مانی دنی (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۸۰)

و اما مولوی نیز با همین مضمون گفته است:

ز آن که داند کین جهان کاشتن

هست بحر محشر و برداشتن (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۹۸۹)

البته حافظ نیز در یکی از غزل‌هایش به این نکته اشاره کرده و این

حدیث نظرگاه خواجه شیراز هم بوده است:

من اگر نیکم و گر بد، تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت (حافظ، ۱۳۷۴: ۵۸)

با اینکه قهر الهی عظیم و چیره است، باز هم خنکای لطف او بر  
غضبش پیشی دارد. در احادیث و ادعیه آمده است که رحمت خدا بر خشم  
و غضبش پیشی دارد. حاج ملاهادی سبزواری نیز می گوید: «سبقت لطف  
و رحمت الهی بر غضب او، بی چون و چند است؛ این سبقت برحسب  
تعینات اسمائیه است و اما بر حسب مصداق اسماء، یکی است؛ زیرا صفات  
و اسماء الهی عین ذات اوست (سبزواری، ۱۳۸۵: ۳۲۶).

مولوی در فیه ما فیه نیز گوید: «هر  
کسی در دنیا به کاری مشغول است؛  
یکی در محبت زن، یکی در مال، یکی  
در کسب، یکی در علم؛ همه را معتقد  
آن است که درمان من و ذوق من و  
خوشی من و راحت من در آن است و  
آن رحمت حق است» (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۰۹).

سلطان‌ولد نیز بر اساس حدیث  
قدسی «قال الله - عز و جل - سَبَقَتْ  
رَحْمَتِي غَضَبِي» (همیشه رحمت حق  
بر غضبش پیشی دارد) (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۳۵؛  
سیوطی، ۱۳۲۵: ج ۲، ص ۳۶) - یعنی آنچه که  
بر مخلوق وارد می‌شود، بیشتر رحمت است تا غضب  
- گفته است: «حق تعالی همه لطف است و رحمت،  
که "سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي"؛ اگر چه بر ظاهر قهر و رنج  
می‌نماید، لیکن در حقیقت همه لطف و رحمت است»<sup>۴</sup>.

مولوی در مثنوی معنوی آورده است:

با چنین قهری که زفت و فایق است  
برد لطفش بین که بر وی سابق است

سبق بی چون و چگونه معنوی

سابق و مسبوق دیدی بی دویی (زمانی، ۱۳۷۸: ۳۴۷۳-۳۴۷۴)

سلطان‌ولد نیز می گوید:

قهر او لطف است و رحمت، ای پسر  
رنج حق گنج است و دولت سر به سر

نار دوزخ بهر اصلاح است و بس  
بد نخواهد کرد حق با هیچ کس

صورت جنت اگر بنمود لطف

نار دوزخ رنج و قهر و جور و عُنْف

هر دو خود لطفند، بگذر از گمان

کی بدی آید ز حق بر مؤمنان؟ (سلطان‌ولد، ۱۳۴۴: ۳۲۹)

رحمت و لطف حق تعالی به معنی احسان و تفضل است. افاضه وجود  
بر ممکنات و موجودات، به اقتضای صفت رحمت الهی صورت گرفته  
است و از مقتضیات الوهی و از لوازم صفت ربوبی است و از ارجمندترین  
نام‌های پروردگار نیز رحمان و رحیم است. سبقت رحمت خداوند بر غضب  
او، هم به صورت حدیثی قدسی آمده و هم به صورت دعا؛ چنان که در  
دعای جوشن کبیر بارها خوانده‌ایم: «بِأَنَّ مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ». این  
رکن، بارها و بارها در دفاتر مثنوی در ایبات مختلف عرضه شده و مورد  
توجه مولوی بوده است؛ از آن جمله است:

سبق رحمت بر غضب هست، ای فتا!



لطف، غالب بود در وصف خدا (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۱۵۹۱)

سبق، رحمت راست و او از رحمت است

چشم بد، محصول قهر و لعنت است

رحمتش بر نعمتش غالب شود

زین شد هر نبی بر ضد خود (همان: بیت ۵۱۴-۵۱۵)

آن حالتی که سالک در حالت شوریدگی و انقلاب روح خود بی‌اختیار بر زبان می‌راند، شطح است. این گونه سخنان، بر حسب ظاهر بر کفر و الحاد گوینده دلالت دارد و او را آماج تکفیر قرار می‌دهد؛ اما بر حسب واقع، گوینده این قبیل کلمات آهنگ کفر ندارد؛ چرا که آن را در حالت جذب و جنون گفته است. بدین روی، چنین کسی معفو است؛ زیرا بر دیوانه حرجی نیست. ولی گروهی از صوفیان در این باور غرق شده‌اند و ناچار به وادی وحدت وجود افتاده‌اند و به این معنی گرفتارند که هر چیز و هر کس خداست.

باز اگر این قبیل سخنان از سالکان مجذوب در حالت جذب و استغراق و بی‌خودی ربوبی و جنون عشق و شوق قرب الهی سر زده باشد، قابل عفو و اغماض است؛ چرا که، آن چنان که گفته شد، بر دیوانه حرجی نیست، و به قول مولوی، «بر ده ویران خراج و عشر نیست»؛ اما صدور این قبیل شطحیات از عاقل مختار که بویی از عالم جنون جذب و استغراق عشق عرفانی نبرده، به نظر فضولی و ژاژخایی است. و اما مولانا و سلطان‌ولد هر چند به وحدت وجود عقیده دارند، اما از این قبیل شطحیات هرگز بر زبان نرانده‌اند؛ لیکن شطحیه‌های قهارترین شطاحان، یعنی منصور حلاج، را با بیانی لطیف و شیوا تفسیر و تعلیل کرده‌اند. مولوی گفته است:

چون انا الحق گفت شیخ و بیش برد

پس گلوی جمله کوران را فشرد

چون انای بنده لا شد از وجود

پس چه ماند؟ تو بیندیش از جحود

گر تو را چشمی ست، بگشا، درنگر

بعد لا آخر چه می‌ماند دگر؟ (همان: بیت ۲۰۹۵-۲۰۹۷)

مولانا در تمام آثار خود، خصوصاً مثنوی معنوی، با زبان اقلانعی و شورانگیز و با به‌کارگیری واژگانی اثرگذار و خوش‌آهنگ، از حلاج و مشرب او دفاع

کرده است و بی‌گمان دفاعیه هیچ یک از سخنوران فارسی، به قدرت و بلندی مقام مولانا نمی‌رسد.

سلطان‌ولد نیز «انا الحق» منصور حلاج را در نهایت درجه فنا بنده و محو شدن در خدا، که حد کمال وجود است، توصیف می‌کند. او در بیان آنکه حق تعالی عاشق خود است، گفته: «و مثل او کس نیست تا در وی نگرد؛ دایم عشق‌بازی با خود می‌کند؛ پس باید از خود و از خودبینی تهی گشتن و از محبت و عشق خدا پر شدن تا در تو او خود را ببیند. در حقیقت، خود، دو نیست؛ زیرا عاشق، آینه معشوق است و در آینه روی معشوق می‌نماید و بس. پس دو نباید. اگر چه از روی صورت و لفظ، آینه و معشوق دو‌اند، اما در معنی یک‌اند. چون در آینه همان صورت معشوق باشد، همچنان که آب از چشمه در جو روان باشد، عاقل هر دو آب را یک ببیند؛ زیرا در جو همان آب است که در چشمه است. پس «انا الحق» گفتن منصور را حق گفته باشد، نه او؛ چون در وحدت، دویی نمی‌گنجد»:

پس بود هم آینه معشوق او

بلکه خود هر دو یک‌اند و نیست دو

پس «انا الحق» حق بود زین اعتبار

نیک بنگر اندرین، ای مرد کار (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۰۹)

از شباهت‌های دیگری که در کلام سلطان‌ولد و مولانا جلال‌الدین وجود دارد، می‌شود آیات زیر را نیز ذکر کرد:

سینه‌ها خواهیم پُر سوز از فراق

تا کنند اصغای شرح اشتیاق (همان: ۱۵)

\*\*\*

سینه خواهیم شرحه شرحه از فراق

تا بگوید شرح درد اشتیاق (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۳۰)

\*\*\*

محرم این هوش جز بی‌هوش نیست

در ره حق، هوش جز روپوش نیست (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۴)

\*\*\*

محرم این هوش جز بی‌هوش نیست

مرزبان را مشتری جز گوش نیست (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۱۴)

\*\*\*

هم‌زبان ترک و رومی و عرب

گشته ما با هر یکی در عشق رب (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۶)

\*\*\*

ترک و کرد و پارسی گو و عرب

فهم کرده آن ندای گوش و لب (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۱۰۸)

(۲۱۰۸)

از مضامین مشترک دیگری که در

مثنوی معنوی و رباب‌نامه دیده می‌شود،

توجه به حدیث «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيُّ

مَنْ شَقَى فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (نیک‌بخت کسی است که در شکم مادرش نیک‌بخت است و بدبخت آن است که از همان زمان بودن در شکم مادرش بدبخت است) است، که اعتقاد به این حدیث و ذکر آن در رب‌ب‌نامه چنین آمده است: «در معنی این حدیث "السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ ..." علمای ظاهر می‌گویند که مقصود این مادرِ صورتی است. اولیاء و محققان می‌گویند که مقصود، عهد روز الست است» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۳۳۴).

السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ الْأُمِّ  
 امّ بود آن عهد کز تو گشت گم  
 فهم تو از بطن امّ این مادر است  
 کافتخارش از لباس و چادر است (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۳۳۵)  
 مولانا نیز درباره این حدیث در مثنوی آورده است:  
 الشَّقِيُّ مَنْ شَقَى فِي بَطْنِ الْأُمِّ  
 مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ يُعْرِفُ كُلَّهُمْ  
 تن چه مادر، طفل جان را حامله  
 مرگ، درد زادن است و زلزله (زمانی، ۱۳۷۸: ۳۵۱۴-۳۵۱۳)

اعتقاد به این موضوع که مرگ اختیاری و عارفانه آدمی را از گزند نفسانیات و دنیا می‌رهاند، در کلام مولانا و سلطان‌ولد وجود دارد و حتی رجوع به مبدأ را اگر بر دو نوع بشماریم؛ یکی رجوع اختیاری و دیگری رجوع اجباری. رجوع اختیاری آن است که مالک با ارشاد انسان کامل، طریق تصفیه را طی کند و به تهذیب نفس پردازد و از صفت عنصری و نباتی و حیوانی خلاصی یابد و ضمیرش را از اغیار پاک کند؛ ولی رجوع اجباری، همانا مرگ و فنای کالبد عنصری است که همه موجودات را، بی‌استثنا، شامل می‌شود (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۵۳)، که ناظر به حدیث معروف پیامبر اسلام(ص) است که می‌فرماید: «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا».

مولوی در مثنوی آورده است:  
 مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتنی  
 این چنین فرمود ما را مصطفی  
 گفت موتوا کلکم من قبل ان  
 یأتی الموت موتوا بالفتن (زمانی، ۱۳۷۸: بیت ۲۲۷۲-۲۲۷۳)  
 و سلطان‌ولد هم می‌گوید:  
 نیست شو پیش از اجل تا وارهی  
 راه این است، ای پسر، گر هم‌رهی  
 مردن پیش از اجل زنده‌ت کند

تا ابد چون عشق، پابنده‌ت کند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۹۰)  
 طبق آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتُجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ؟ قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰)، که اشاره به خلق انسان دارد، زمانی که ملایکه اعتراض کردند که با وجود چنین عالمی که همه به یگانگی تو مقرند و به طاعت مشغول بی‌عصیان،

چرا انسان را آفریدی که در عالم خلق فساد و خونریزی کند و در این چه حکمت باشد؟ که به جواب فرمود: آنچه من دانم، شما ندانید. سلطان‌ولد با تفکر در این آیه قرآن کریم در حین نقل آن داستان آورده است و اشاره به خلقت انسان به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین دارد:

کان چنان خلقی بیاری در وجود  
 که بوند اعمی ازین احسان و جود  
 شکر این نعمت ندانند و سپاس  
 هم ندارند امر را از کفر پاس  
 داد ایشان را جواب از لطف حق  
 کز چه بر کارم همی گیرند دق؟  
 گفت إِنِّي أَعْلَمُ أَمْرًا يَكُونُ  
 لَا تَقُولُوا قَبْلَ مَا لَا تَعْلَمُونَ  
 می ندانید آنچه من دانم یقین  
 صبر آرید و دهان بندید، هین  
 علم من بی حد بود، و آن شما  
 هست اندک، همچو از گردون سُها (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۷۵)

در مثنوی معنوی هم به اراده خداوند برای آنکه می‌خواست برای خود مظهری اتم و اکمل بیافریند که مرآت تمام‌نمای اسماء و صفات او باشد و انسان را آفرید، اشاره دارد، اما در موضوع «شناخت» این اصل، بدیهی است که معرفت بی حضور اضداد میسر نیست؛ چنان که فرموده است: «پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود». از این رو، ضدی به نام ابلیس در برابر انسان برنهاد و از همان زمان، صف‌آرایی نور و ظلمت صورت بست و هر یک از دو صف اتباعی و اشیاعی یافتند. بنابراین مولوی گفته است:

پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای  
 تا بود شاهش را آینه‌ای  
 پس صفای بی‌حدودش داد او  
 و آنگه از ظلمت ضدش بنهاد او  
 دو علم بر ساخت، اسپید و سیاه  
 آن یکی آدم، دگر ابلیس راه (زمانی، ۱۳۷۸: ۲۱۵۳-۲۱۵۵)

این سخن که «آدمیان همانند کان‌ها» هستند، از مضامین مشترکی است که در کلام مولانا و سلطان‌ولد آمده است، که اشاره دارد به این حدیث: «النَّاسُ مَعَادِنُ تُجَدُّونَ خِيَارَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَّهُوا» (مردم همچون کان‌ها و معادنند. برگزیده آنان به دوره جاهلیت، برگزیده آنان در اسلام است، به شرط آنکه دانای به معارف اسلامی باشند). بنابراین باید به استعدادهای درونی افراد نگاه کرد، نه به صورت ظاهر و شوکت و شکوه صوری‌شان. ای بسا شخصی به ظاهر چیزی به حساب نیاید، ولی در ارزش باطنی، با صدها هزار نفر بزرگ‌نما برابری کند، یا حتی بهتر باشد.

مولوی گفته است:  
 يَادِ النَّاسُ مَعَادِنُ هِينِ بِيَارِ

## گزیده کتاب‌شناسی مولانا پژوهی

۸۸ و ۸۹

فهرستی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که درباره مولانا، از سال ۱۳۸۸ تا اکنون منتشر شده است. این فهرست، تنها شامل کتاب‌های چاپ اول است.

- آینه‌های کیهانی؛ واکاوی و بازنمایی شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس. حسینعلی قبادی و حجت عباسی. چاپ اول، تهران: ری‌راه، ۱۳۸۸.

- اراده خدوند از دید مولانا لقمان محمودپور. چاپ اول، تهران: رازنهان، ۱۳۸۸.

- از زمین تا آسمان: مثنوی معنوی. ولی‌الله محمدی جم‌پیری. چاپ اول، رشت: دهبساره، ۱۳۸۸.

- اشراقات معنوی: شرح موضوعی مثنوی معنوی بر اساس قرآن کریم و فلسفه و عرفان اسلامی. محمود امجد. چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

- اقبانوس در دریا: چهل حدیث نبوی در مثنوی معنوی، چهارده جلوه از زندگی حضرت محمد(ص) به زبان شعر. ترجمه باجلان. چاپ اول، اصفهان: پویان مهر، ۱۳۸۹.

- اهل بیت(ع) از دیدگاه مولوی. سلمان صفوی. چاپ اول، تهران: سلمان آزاده، ۱۳۸۹.

- با مثنوی پشت چراغ قرمز. فریبا کلهر. چاپ اول، تهران: نشر شهر، ۱۳۸۹.

- بر لب دریای وجود (قصه‌های مولوی: فیه ما فیه، مکتوبات و مجالس سبعة) گردآورنده: شهاب‌الدین عباسی. چاپ اول، تهران: مازیار، ۱۳۸۹.

- بر گزیده قصه‌ها و تمثیل‌های بسیار کوتاه مثنوی. محمدعلی نوربویون و علی صدقی‌زاده. چاپ اول، همدان: برکت کوثر، ۱۳۸۹.

- بيشنو از نی؛ شرحی بر حکایات مثنوی دینی، علمی، اخلاقی، عرفانی، تاریخی، ادبی و اجتماعی. سیدحسین حق‌شناس. چاپ اول، قم: رسالت یعقوبی، ۱۳۸۸.

- بوطیقای قصه در غزلیات شمس. علی گرانند. چاپ اول، تهران: معین، ۱۳۸۸.

- تا حالا به تو ایهام شده؟ (روان‌شناسی وحی از نظر مولانا) مهتری رحمانی. چاپ اول، تهران: نسل نواندیش، ۱۳۸۸.

- تاروشنا (مجموعه ده نوشتار درباره‌تاروشناسی و روان‌کوی آثاری از ابن‌سینا، محمد غزالی، سهروردی، عطرا، مولوی و... ویدا احمدی. چاپ اول، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد و سخن‌گستر، ۱۳۸۸.

- تابشی از یک گهر؛ سبیری در افکار روان‌شناسانه و روان‌کوانه مولانا جلال‌الدین محمد در مثنوی شریف‌محمی‌الدین شاکری، چاپ اول، تهران: توکلی، ۱۳۸۸.

- تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مثنوی مولوی بانگاهی به دیگر

معدنی باشد فزون از صد هزار

معدن لعل و عقیق مکتبس

بهتر است از صد هزاران کان مس (همان: بیت ۲۷۸-۲۷۷)

زرّ کان بود آب و گل، ما زرگریم

گه گهش خلخال و گه خاتم بریم (همان: بیت ۹۹۹)

و سلطان‌ولد گفته است:

پیش از ایجادِ قوالب، جان‌ها

همچو زر بودند اندر کان‌ها

چون به امر «اهبطوا» یک جو زر

یک چو لعل و یک چو یاقوت و گهر

در عدد هر کان جهانی دیگر است

زان که هر جانی ز کانی دیگر است

گفت «الناسُ معدن» مصطفی

همچو کان نقره و زر خلق را (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۷۹)

اگر رباب‌نامه را دقیقاً مورد نظر قرار دهیم، بیش از ده‌ها بار نظر مولانا را در رباب‌نامه خواهیم دید و نکته‌های فراوانی استخراج می‌گردد. علاوه بر آن، زبان سلطان‌ولد نیز بی‌شبهت به مولانا نیست و او نیز تقریباً از همان واژگان و ترکیبات پدر استفاده کرده است؛ اما به لحاظ کوتاهی مجال، به همین چند مورد اکتفا شده است.

به هر روی، مضامین مشترک رباب‌نامه و مثنوی، خود فرصتی بزرگ می‌طلبد تا کلیه مطالب ادا شود و مخاطبین رباب‌نامه را نیز متوجه حق کلام بگرداند.

### پی‌نوشت

\* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

### کتابنامه

- افلاکی، شمس‌الدین، بی تا، مناقب العارفين. به اهتمام تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.

- حاج ملا هادی سبزواری، ۱۲۸۵ق، شرح الأشرار. تهران: چاپ سنگی.

- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۴، دیوان حافظ. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: جواهری.

- زمانی، کریم، ۱۳۷۸، شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات.

- سلطان‌ولد، ۱۳۵۷، مثنوی ولدنامه. به اهتمام استاد همایی. تهران: اقبال.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، رباب‌نامه. به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- سیوطی، ۱۳۲۵ق، جامع صغیر. قاهره.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۴۴، احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.

- مولوی، ۱۳۷۴، فیه ما فیه. به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول، تهران:

نشر ربیع.