

موانع معرفتی و عملی کمال از دیدگاه مولوی در مثنوی

دکتر محمدعلی خالدیان
عضو هیات علمی دانشگاه آزاد گرگان

همچون حلقه‌های یک زنجیر به هم پیوسته است و همچنین آفرینش زمین با انواع مظاهر حیات و زندگی نباتی و حیوانی، همه و همه جلوه‌های ذات پاک او و آیینی درخشان قدرت و علم و یگانگی و جلوه‌های ذات پاک او هستند. همه‌ی این‌ها ایجاب می‌کند که انسان از صمیم قلب و با خلوص کامل به یگانگی خداوند معترف و واقف گردد و این خلوص و کرنش قلبی خود را در عمل به‌نمایش بگذارد.^۱

کفر هم نسبت به خالق حکمت است

چون به ما نسبت کنی کفر آفت است

نه قضای حق بود کفر و نفاق

گر بدین راضی شوم باشد شقاق

از دیگر آفات معرفتی کمال، شرک است. شرک یعنی شریک قائل شدن برای خداوند. آن دو نوع است: شرک جلی و شرک خفی. شرک جلی عبارت است از عبادت بت‌ها یا شریک قائل شدن برای خداوند. شرک خفی مانند ریا در عبادت و پرستش هوی و هوس^۲ باید متوجه بود که کفر و شرک انسان را از حوزه‌ی اهل ایمان و دایره‌ی مسلمان بودن خارج می‌گرداند. آفات و موانع دیگر گره در کار سالک می‌اندازند، اما با ریاضت و مجاهده می‌توان آن‌ها را ریشه‌کن کرد. مولوی در این باره می‌گوید:

زاید از صورت دویی ای باهنر

از دوی بگذر یکی حق نگر

بحر وحدانیست جفت و زوج نیست

گوهر و ماهیش غیر از موج نیست

ای محال و ای محال اشراک او

دور از آن دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ

لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ

(۲۰۲۰/۶)

رو کز این چو بر نیایی تا ابد

لم یکن حقا که کفو احد

(۶۲۶/۶)

یکی دیگر از آفات و موانع معرفتی کمال، نفاق است. نفاق یا منافق بودن، نفاق در لغت از نفق می‌آید، نفق یعنی راه البته راه‌های مخفی و راه‌های پنهانی، درباره‌ی لغت (نافقاء) در کتب لغت چنین آمده است که: «موش صحرایی وقتی سوراخ خودش را در صحرا می‌کند، برای نجات از دشمن دست به یک عمل احتیاطی می‌زند. یک در برای

□ برای رسیدن به کمال، موانع و آفاتی وجود دارد که آن‌ها سد تکمیل نفس و جامعیت روح و پرده‌ی شهوندی و گره در کار سالک می‌اندازند، برخی از آن‌ها جنبه‌ی روانی و شناختی دارد و برخی دیگر جنبه‌ی عملی دارند و آن‌ها به ترتیب زیر عبارتند از:

موانع معرفتی کمال

یکی از آفات معرفتی صفت کمال، کفر است. بشر هنگامی که می‌اندیشد، وضع جهان را از نظر می‌گذراند، نظری به خود می‌افکند و چشمی به عالم بالا می‌اندازد. در سراسر جهان طبیعت غور می‌نماید و کتاب‌های علوم طبیعی را می‌خواند، وضع کرات بالا را مطالعه می‌کند و کوچک‌ترین موجودات جهان را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد و از طرفی دستگاه‌های وجود خود را از نظر می‌گذراند، چه‌گونه‌ی پرورش گیاهان و حیوانات را می‌بیند، می‌باید که هر موجودی وسایل پیشرفت و تکامل خود را در اختیار دارد و دستگاه آفرینش از همان اول وسیله‌ی دفاع نیز در اختیار او قرار داده، به زنبور عسل آموخته است که از کدام گیاه و چه‌گونه شیرهای گل را به‌دست آورد و به عسل تبدیل سازد و به مورچه گفته است در فصل بهار و تابستان قوت زمستان خویش را جمع کند و در انبارهای مخصوص نگاه‌داری نماید. وسیله‌ی به‌دست آوردن خوراک در وجود درندگان، هر کدام به‌نحوی قرار داد. انسان را با هوش بیش‌تری به صحنه‌ی گیتی فرستاده است. وسیله‌ی تنفس، حرکت، تغذیه، تولیدمثل و... همان‌طور که در اختیار بزرگ‌ترین حیوانات قرار داده، در اختیار موجوداتی که فقط می‌توان آن‌ها را با چشم مسلح دید، نیز قرار داده است. آری وقتی انسان مطالعه می‌کند و می‌بیند خداوند به همه‌ی موجودات وسیله‌ی پیشرفت و تکامل را عطا کرده است و نسبت به انسان علاوه بر استعداد فطری، وجدان اخلاقی و عقلی، پیامبرانی نیز برای هدایتش فرستاده، توجه به این مطلب او را وامی‌دارد که زبان به حمد و ستایش او بگشاید و بگوید ستایش مخصوص حضرت پروردگار و فروتنی و کرنش ویژه‌ی «الله» است. خداوندی که مالک و پروردگار و مصلح همه‌ی جهانیان است، آفرینش این آسمان پرشکوه و نور خورشید نوازشگر و جادوفام و این همه کرات عالم بالا، میلیون‌ها آفتاب درخشان و ستارگان زیبا و دل‌انگیز که در یک شب تاریک و پرستاره با چشم‌ک‌زدن‌های پرمعنی با ما سخن می‌گویند و هزاران عالم بزرگ که با چشم ما دیده نمی‌شوند و به مراتب از آن‌چه با چشم می‌بینیم، بیش‌تر و برتر و بالاتر است با آن نظام دقیق و عجیب خود که سراسر آن‌ها را

سوراخش باز می‌گذارد که همان در معمولی رفت و آمد اوست، بعد از زیر زمین راه دیگری می‌سازد که منتهی به یک نقطه‌ی دوردست می‌شود، آن‌گاه این راه از زیرزمین بالا می‌آید تا به کف زمین نزدیک می‌شود، اما آن‌قدر ادامه نمی‌دهد تا سوراخ در سطح زمین ظاهر بشود، بلکه یک قشر نازکی باقی می‌گذارد، ولی نه آن‌قدر که خود قشر خراب بشود، بلکه در این حد باشد که اگر یک روزی خطری از در ورودی پیدا شده، یک حیوان درنده وارد لانه‌ی موش شد و خطر ایجاد کرد، این حیوان بتواند از آن‌جا فرار کند و با ضربه‌ی محکمی که با سرش می‌زند آن قشر نازک خراب بشود و به این ترتیب وقتی دشمن از این در وارد می‌شود و از آن در دیگر خارج می‌شود. عرب به این راه «نافقاء» می‌گوید، یعنی یک راه مخفی درونی سرپوشیده‌یی که تقریباً جزء اسرار نظامی برای دنیای آن موش صحرایی است. یکی چنین راهی که دشمن از آن باخبر نیست. ولی موش این احتیاط را نموده و راهی برای فرار خودش باز گذاشته است»^۲

کتاب‌های لغت هم در وجه تسمیه‌ی منافق می‌گویند: منافق کسی است که برای خودش دو در قرار داده است، یک در ورودی که از آن در به اسلام وارد می‌شود و یک راه خروجی پنهانی که از آن خارج می‌شود. در تعریف مومن می‌گویند: مومن کسی است که واقعا از عمق دل خویش به حقیقت و به اسلام ایمان دارد و به آن اقرار و اعتراف هم می‌نماید. آدم مومن در دل و در زبان و در عمل هم مومن است. ضد مومن، کافر است که هم در باطن و هم در عمل و هم در زبان خدا و حقیقت را انکار می‌کند. اما منافق کسی است که فکر و اندیشه‌اش یک‌چور می‌گوید، زبانش درست بر ضد او، چور دیگری می‌گوید. احساسات و عواطفش در یک جهت است ولی تظاهرات ظاهری‌اش در جهت دیگری است. در هر صورت منافق یعنی دو چهره‌بودن (افرادی که ظاهر و باطن‌شان یکی نیست). منافقان در واقع بیمارند، روح خود را به وسیله‌ی گناه و دورویی و کشیدن نقشه‌های بد بر ضد دیگران مریض ساخته‌اند. روز به روز در اثر تکذیب گفته‌های پیامبر (ص) و استهزاء به دستورات خداوند بر بیماری خود می‌افزایند.

قوانین آفرینش این چنین است که کسی که بیماری جسمی داشته باشد و از غذاهای نامناسب پرهیز نکند و مشغول درمان و معالجه نگردد، بیماری او شدت پیدا می‌کند. بیماری‌های روح و جان نیز همین گونه است که اگر درصد معالجه‌ی (روح بیمار) برنمایند یعنی توبه نکنند و به فرمان خدا بازگشت نمایند و در انکار و تکذیب پیامبر و گناه اصرار ورزند، روح بیمارتر می‌گردد. این خود یکی از قوانین جهان آفرینش است. فرق بین روح سالم و بیمار این است که اگر سالم باشد، غذای سالم برای او گوارا است و اگر سالم نباشد، آن را تلخ می‌پندارد و بدن آن را جذب نمی‌کند. خداوند متعال درباره‌ی منافقین می‌فرماید: «یخادعون الله والذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون». (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۹) یعنی منافقان هم می‌خواهند خدا را بفریبند و هم مومنان را و به این ترتیب خداوند و مومنان هر دو در یک جبهه قرار دارند. این موضوع تهدیدی بس وحشت‌زا برای منافقان است. یعنی تنها یا مومنان سر جنگ ندارند، بلکه این مبارزه با خداوند قادر قهار و داناست که نه از نقشه‌های آن‌ها بی‌اطلاع است و نه نیروی آن‌ها در

برابر قدرت با عظمت او نقشی دارد، بلکه هم چون صفر در برابر بی‌نهایت است. منافقان باید بدانند هنگامی که با اولیای خدا مبارزه می‌کنند در حال مبارزه با خدا هستند، جمله‌ی «و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون» اشاره به این مطلب دارد که انسان هر گاه می‌خواهد عمل خلافی انجام دهد و از طریق صحیح و راه راست منحرف گردد، دو دسته نیرو در وجود او مشغول مبارزه می‌شوند، از یک سو او را به طرف راه راست می‌کشاند و از راه بد برحذر می‌دارند و دسته‌ی دیگر او را به طرف بدی سوق می‌دهد و سعی می‌کند نیروهای طرف مقابل را مغلوب کنند. جنال و مبارزه‌ی عجیبی در وجود انسان به‌پا می‌شود. این‌جاست که گاهی انسان سر و جان خود کلاه می‌گذارد، آن را فریب می‌دهد و عمل خود را پیش آن صحیح جلوه می‌دهد که قرآن پس از بیان صفات منافقان، برای مجسم‌ساختن وضع آن‌ها دو تشبیه ذکر می‌کند که می‌توان به سیمای منافقان از دیدگاه قرآن پی برد:

۱- «در مثال اول آن‌ها را به شخصی تشبیه می‌کند که آتشی در شب ظلمانی افروخته تا در پرتو نور آن راه را از بیراه تمیز دهد و به سر منزل مقصود برسد، او در بیان تاریخ تاریک آتشی افروخته تا پیش پای خویش را ببیند و در گودال‌های بیابان سرنگون نگردد و از بیراهه نرود، ولی ناگهان بادی سخت برمی‌خیزد و آتش را خاموش می‌کند و بار دیگر در تاریکی وحشت‌زا باقی می‌ماند. سرگردان است نمی‌داند چه کند منافقان درست همین حال را دارند، آن‌ها با انتخاب طریق غلط خیال می‌کردند راه صحیحی را در پیش گرفته‌اند و می‌توانند از هر خطر احتمالی خود را بر حذر دارند. از منفعتهایی که به دو طرف می‌رسد استفاده کنند و هر دسته غالب گشتند، خود را از آنان بدانند اگر مومنان پیروز شدند در صف مومنان و اگر کافران غالب گردند با آن‌ها باشند.

۲- در مثال دوم قرآن، صحنه‌ی زندگی آن‌ها را چنین ترسیم می‌کند: شبی است تاریک و ظلمانی، پر خوف و خطر، باران به شدت می‌بارد، از کناره‌ی افق برق برونوری می‌جهند صدای غرش وحشت‌زا و مهیب رعد پرده‌های گوش را پاره می‌کند. انسان بی‌پناه در دل این دشت وسیع ظلمانی و پر خوف و خطر حیران و سرگردان مانده است. باران سیل آسا پشت او را خیس، نه پناهگاه مورد اطمینانی دارد که به آن پناه برد و نه ظلمت اجازه می‌دهد راهی پیدا کند. هنگام جبهیدن برق، چند قدم برمی‌دارد. ولی بلافاصله ظلمت بر بیابان مسلط می‌گردد، او را هم چنان در تاریکی باقی می‌گذارد، او می‌ایستد از ترس و وحشتی که از غرش رعد در وجودش پیدا شده انگشت‌ها را در گوش‌ها قرار داده نور برق به اندازه‌ی قوی است که نزدیک است دید چشم او را از بین ببرد، هر آن خطر را به خود نزدیک می‌بیند و در دل این بیابان که نه کوهی به چشم می‌خورد و نه درختی تا از خطر رعد و برق و صاعقه جلوگیری کند، نکند او هدف صاعقه قرار گیرد و در یک لحظه خاکستر شود. مضطرب و پریشان، حیران و سرگردان بر جای خود ایستاده نمی‌داند چه کند آری نه پناهگاهی است که به آن پناه برد و نه راهی در میان شن‌های بیابان پیداست تا ادامه دهد. مات و متحیر برجای ایستاده، از یک طرف اضطراب و وحشت آن چنان که انگشتان را از ترس در گوش‌ها قرار داده و از سوی دیگر حیرت و سرگردانی به‌طوری که چند

قدم در نور برق برمی دارد و باز هم چنان در دل تاریکی می ماند. این دو حال او را آزار می دهد، چه کند؟ کجا برود؟ چه گونه از خطر رعد و برق نجات پیدا کند؟ صاعقه هایی که به هر برآمدگی زمین حمله می کند، در دل بیابان هم جز او برآمدگی پیدا نمی شود. نه تپه ای، نه کوهی و نه درختی (که صاعقه متوجه آن ها گردد) خطر جدی و حتمی است.^۴

مولوی نیز در داستان مسجد ضرار، سیمای منافقان را ترسیم کرده و ثابت می کند که نفاق پرده و بندی محکم است که نمی گذارد انسان به معرفت برسد. داستان به این صورت است: «آن چنان که از روایات برمی آید، واقعه ای مسجد ضرار مربوط به سال نهم هجری است و مقارن با شروع و خاتمه ای غزوه ی تبوک. کارشکنی منافقان که غالباً در این غزوه تخلف کردند و یا به هر حال در حق مسلمین بدسگالی ورزیدند تا هنگام بازگشت از تبوک ادامه داشت و این مسجد که سازندگانش ادعا می کردند آن را برای زمستان و باران به خاطر درمندان و اهل نیاز ساخته اند، معلوم شد به قصد دیگر ساخته اند و پیغمبر که قبل از حرکت به تبوک دعوت شده بود در آن جا نماز بگزارد، در بازگشت از این غزوه از بدسگالی منافقان بوی برد و فرمان داد تا آن را بسوزانند و ویران کنند. بهر حال مولانا می گوید چون این مسجد بنا شد، سازندگان پیش پیغمبر آمدند که:

سوی آن مسجد قدم رنجه کنی

تا مبارک گردد از اقسام تو (۲۸۲/۲-۲۸۳/۲)

سازندگان مسجد برای آن که ضرورت بنایی آن را توجیه کنند، ادعا کردند که این مسجد در این جا، مسجد روز گل است و روز ابر (۲۸۳/۲) این جا مولانا خاطر نشان می کند که کاش این عده آن سخن را از دل می گفتند تا مراد دل شان حاصل می شد، اما این جا مراد آن ها چیز دیگری بود و این دوستی که نشان می داد از صمیم قلب نبود، این گونه لطف را هم که بی دل و جان بر زبان می آید، به قول مولانا باید مثل سیزه ای شمرد که در مزبله می روید، «سیزه ی تون» که خوردن و بویدنش ممکن نیست، باید فقط آن را نگاه کرد و گذشت. لطف منافقان هم که بر وفشان اعتمادی نیست و دل و زبان شان تفاوت دارد، نباید انسان را جلب کند، چرا که آن لطف به پل ویران می ماند «گر قدم را جاهلی بر وی زند، بشکند پل و آن قدم را بشکند». (۲۸۴/۲) مولوی در این باره می گوید: «

کای رسول حق برای محسنی

سوی آن مسجد قدم رنجه کنی

مسجد روز گلستان و روز ابر

مسجد روز ضرورت وقت فقر

تا شعار دین شود بسیار و پُر

زان که با یاران شود خوش کارم

باز پیغمبر به تکذیب صریح

قد کذبتم گفت با ایشان فصیح

در ضمن باید یادآور شد که فحش گفتن، لعنت کردن، مزاح بیش از حد، استهزا، خندیدن، وعده، دروغ، حیلت ها و... همگی از آفات معرفت و موانع کمال بشری به حساب می آیند.^۶

یکی دیگر از موانع معرفتی کمال، جبر است. مولوی در این باره

می گوید:

هر که جبر آورد، خود رنجور کرد

تا همان رنجوری اش در گور کرد

گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ

رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

جبر تو خفتن بود در ره، مخسب

تا نبینی آن در و درگه، مخسب

هان مخسب ای جبری بی اعتبار

جز به زیر آن درخت میوه دار

می گوید کسی که خود را به فکر جبر و عجز انسان از تدبیر و عمل

مشغول می دارد، به تدریج این فکر قوت و قدرت می گیرد و او را به عجز

و درماندگی می کشاند، زیرا که این بیماری روحی به منزله ی مرگ روح

است، در نتیجه ی آن شخص مانند پرنده ای که بال هایش بسته باشد

خود را عاجز و ناتوان می شمارد و به یأس و ناامیدی گرفتار می شود،

(زیرا هرگاه کسی بر زمین بنشیند و هرگز راه نرود، به تدریج قدرت او

بر راه رفتن زایل می گردد و ممکن است زمین گیر شود و نیز هر یک از

انواع قدرت به تمرین و ممارست افزایش می گیرد، مانند قدرت بر تفکر،

مطالعه، علم آموختن، خط خوش نوشتن، ساز زدن، آواز خواندن بدون

ممارست و تمرین، آن قدرت از کار فرو می ماند و سرانجام حکم عدم و

نیستی به خود می گیرد.^۷

یکی دیگر از موانع معرفتی کمال، یأس و ناامیدی است. عوامل

ایجادکننده ی یأس فلسفی عبارتند از: ۱- تأثیر ادبیات معاصر غرب بویژه

پس از جنگ جهانی دوم بر ادبیات فارسی؛ ۲- استبداد و اختناق حاکم و

ابعاد محتوای آن عبارتند از فقدان معنی و هدف برای زندگی، حاکمیت

جبر بر سرنوشت انسان ها، مرگ و خودکشی، کابوس و اضطراب،

نگرش فرویدی به انسان، انکار خدا، انزوا و...

مولوی در این باره می گوید:

ناامیدی را خدا گردن زده است

چون گناه و معصیت طاعت شده است

چون میبدل می کند این سیئات

طاعتش می کند رغم و شات

زیرا از نظر مولوی تنها با تلاش و نشاط و کشاکش در عرصه ی

حیات است که از دوزخ مرگبار بی ایمانی و از توفان خانمان برانداز

ناامیدی نجات خواهیم یافت، زیرا از خاکسترهای رنج بزرگ و تکاپوست

که ققنوس یک حیات جدید نفسانی که بنیاد آینده ی بشریتی بزرگ و

پایدار است به پا خواهد خاست.

یکی دیگر از موانع معرفتی کمال، فراقکتی است و آن نوع مکاتسیم

دفاعی است که ما بخش های نامطلوب شخصیت خودمان را به دیگران

نسبت می دهیم، یعنی آن چیزی که در واقع نمی دانیم خودمان داریم،

می گوئیم دیگری دارد و در مرحله ی بعدی آن ها را محکوم می کنیم تا

منکر وجود آن عنصر در شخصیت خودمان شویم یا تیق فرویدی و آن

عبارت است از تیق زدن در کلام یا استتبه نوشتن یک کلمه یا انجام اعمال

ناخواسته. روانکاوان معتقدند وقتی شخص تیق می زند، دقیقاً

همان چیزی را که گفته، منظورش است و یک لحظه در واقع مهار

(خود) برداشته شده و ضمیر ناخودآگاه آن چیزی را که همیشه می‌خواسته بگوید، گفته است. مولوی در این باره می‌گوید:

آن یکی در چشم تو باشد چو مار

هم وی اندر چشم آن دیگر نگار

ز آنک در چشمت خیال کفر اوست

وان خیال مومنی در چشم دوست

یوسف اندر چشم اخوان چون ستور

هم وی اندر چشم یعقوبی چو نور

از خیال بد مر او را زشت دید

چشم فرع و چشم اصلی ناپدید

چشم ظاهر سایه‌ی آن چشم‌دان

هر چه آن بیند بگردد این بدان

(ج ۲، ب ۶۰۲)

هر که را بینی شکایت می‌کند

که فلان کس راست طبع و خوی بد

این شکایتگر بدان که بد خوست

که مر آن بدخوی او را بدگوست

(ج ۴، ب ۷۷۲-۳)

بدگمان باشد همیشه زشت کار

نامه‌ی خود خواند اندر حق یار

آن خسان که در کژی‌ها مانده‌اند

انبیاء را ساحر و کژ خوانده‌اند

(ج ۵، ب ۱۹۸۲-۲)

«به عقیده‌ی مولانا داورای‌های انسان تابع احوال درونی و دید فرع

دید باطنی‌ست. از این رو ما در قضاوتی که درباره‌ی دیگران می‌کنیم

باید احتیاط را رعایت کنیم و اگر چیزی یا کسی را بد می‌بینیم، زرف

بیندیشیم که شاید ریشه‌ی آن زشتی و بدی در خود ما باشد، برای آن که

عیب‌جویی گذشته از آن که خود صفتی ناپسند است و از حس انتقام و

کینه‌توزی مایه می‌پذیرد که از بیماری‌های سخت روحی است و در

نتیجه مولانا معتقد است که نیک دیدن از نیک‌بودن و بددیدن از بدبودن

است و چون ما بدی در کسی می‌بینیم بهتر است که به درون خود نظر

افکنیم و ریشه‌ی عیب‌جویی را پیدا کنیم و در اصلاح خود بکوشیم به

داواری‌های ناروای خود اعتماد نداشته باشیم.

ظاهراً صوفیان همگی بر این عقیده بوده‌اند «و هر کس که عیب

کسی گوید تا آن عیب در وی نباشد، در دیگری نبیند».

«علاوه بر همه‌ی این‌ها وقتی در دیگران عیبی هسته انسان که

خود نیمی از وجودش به دنیای عیب تعلق دارد، نباید از این که آن عیب

در وی نیست مغرور شود و خود را ایمن پندارد از کجا همان عیب از وی

نیز سر نزند تا وقتی انسان هنگام مرگ خطاب «لاتخافوا» (۳/۴۱) از

حق نشنیده باشد، چه طور می‌تواند خود را خوش و ایمن پندارد و از

آن چه برای دیگران پیش آمده خود را برکنار گمان برد، ابلیس سال‌ها در

درگاه حق نیک‌نام ماند، اما عاقبت رسوا شد.^۹

رو بترس و طعنه کم زن بر بدان

پیش دام حکم عجز خود بدان

یکی دیگر از موانع معرفتی کمال، کینه و یا کین‌توزی‌ست. کسی

که روحش در ورطه‌ی کین‌توزی‌های وحشیانه سقوط کرده است

نمی‌تواند به مقام معرفت و کمال نائل آید، زیرا منبع و خاستگاه اصلی

کینه جهنم است و کسی که کینه‌ور و کین‌تور باشد، خود را جزییی از

جهنم گردانیده است. مولوی در این باره می‌گوید:

کین مدار آن‌ها که از کین گمرهند

گورشان پهلو کین‌داران نهند

یکی دیگر از موانع عملی کمال، شهرت و نام و نشان است. مولانا

در پایان حکایت رسول قیصر که به نزد خلیفه‌ی دوم می‌آید خاطر نشان

می‌کند که باید از اشتها و شهرت میان مردم به‌عنوان امری که مایه‌ی

غرور و خودخواهی می‌شود، اجتناب کرد و تاکید می‌کند که این اشتها،

بندی محکم است و از آن به آسانی نمی‌توان رهایی یافت» همان‌گونه

که اشتها زیبایی، سخن‌گویی و خوش‌آوازی و یا رنگ و نگار پر و بال

مرغان آن‌ها را در بند قفس می‌دارد و در این باره می‌گوید:

دشمن طاووس آمد پر او

ای بسا شه را بکشته فر او

گفت من آن آهوم کز ناف من

ریخت آن صیاد خون صاف من

یکی دیگر از موانع علمی کمال، رهاکردن مسمی و اصل و چسبیدن

به اسم و فرع است. «نمودار این مورد منازعت آن چهار کس است به

جهت انگور که به‌قول مولانا هر یک به‌نام دیگر فهم کرده بود. آن یکی

از این جمع پارسی بود، گفت این را به انگوری دهم، دیگری که عرب

بود گفت: لا، من عنب خواهم ای دغل، آن دیگر که ترک بود گفتن من

عناب نمی‌خواهم، اوزوم می‌خواهم، چهارمین که رومی بود گفت این

قیل و قال را فروگذارید، من فقط استغلیل می‌خواهم. در این تنازع آن

جماعت به جنگ برخاستند، چرا که از سر نام‌ها و از حقیقت آن‌ها غافل

بودند، چون از معرفت آن چه در ورای نام‌هاست خالی بودند، ابلهانه به

جان هم افتادند و بر یک‌دیگر مشت می‌زدند. مولانا می‌گوید:

صاحب سری عزیز صی صد زبان

گر بدی آن‌جا بدادی صلح‌شان

(۳۶۸۷/۲)

چرا که وی به این منازعان می‌گفت که من با همین یک درم آرزوی

جمله‌تان را می‌دهم. بنا بر این آن کس که معرفتش محدود به نام‌ها

نیست و حقیقت ذات را در ورای آن می‌شناسد، این اختلاف خلق را که

از نام‌ها حاصل می‌شود حل می‌کند. وی به خلقی که با یک‌دیگر

به‌خاطر اختلاف در نام‌ها منازعت دارند، خواهد گفت که اگر بی‌دغل دل

به گفتار من بسپارید همین یک درم برای شما چندین‌گونه عمل می‌کند

و چنان که مراد شماست این یک درم برای شما چهار می‌شود و این

چهار دشمن که در وجود شما ظاهر شده است، یک تن می‌شود و بین

آن‌ها اتحاد حاصل می‌شود.^{۱۰}

آویختگی به فروع به نتیجه‌ی گریز از اصل منجر می‌شود.

پرداختن به اصل ایجاد مسوولیت می‌کند و کاربردش مشکل است، در

حالی که فروع را می‌توان پوششی قرار داد برای شانه خالی کردن از

وظیفه. انحطاط و شکوفایی یک تمدن را با این معیار می‌توان سنجید

که در آن تا چه اندازه به پایه‌ها اندیشیده می‌شود و چه اندازه به ظواهر و تشریفات. مولوی در این باره می‌گوید:

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند

در جفای اهل دل جد می‌کنند

این مجاز است آن حقیقت ای خزان

نیست مسجد جز درون سروران

هیچ نامی به حقیقت دیده‌ی

یا ز گاف و لام گل چیده‌ی

اسم خواندی، رو مسمی را بجو

مه به بالا دان، نه اندر آب‌جو

یکی دیگر از آفات معرفت کمال، حسد است: حسادت یکی از ردایل درونی و بیماری‌های روحی است و در تعریف آن گفته‌اند: «تمنی زوال نعمه الغیر». شخص حسود آرزو داد که فرد مورد نظر او نعمتی را که دارد از دست دهد و جز به از دست دادن نعمت او خوشنود نمی‌گردد.

«حسد صفتی است که منشأ آن احساس نقص خود و کمال غیر است» به همراه حقد، کینه‌توزی و بدخواهی که از شریری و پلیدی نفس سرچشمه می‌گیرد و بدین جهت شخص حسود همواره آرزو می‌برد که اگر خود نتواند حوادث روزگار آن کمال را از فرد مورد نظر (محسود) زایل کند و پیوسته از این اندیشه رنج می‌برد و در خود فرو می‌رود و می‌بوزد».^{۱۱}

امام محمد غزالی درباره‌ی حسد می‌گوید: «بدان که حسد آن بود که کسی را نعمتی رسد تو آن را کاره باشی و زوال آن نعمت را خواهان باشی، این حرام باشد به دلیل اخبار و به دلیل آن کراهیت در قضا و حکم آفریدگار است و خبث باطن. (۲/ص ۵۱۶) بدان که حسد بیماری عظیمی است دل را و علاج وی هم معجون علم و عمل است اما عملی آن است که بداند حسد زیان وی است اندر دنیا و آخرت و سود محسود وی است اندر دنیا و آخرت، اما آن که زیان دنیای وی است آن که همیشه اندر غم، اندیشه و عذاب باشد که هیچ وقت خالی نبود از نعمتی که به کسی همی رسد و چنان که همی خواهد که دشمن وی در رنج باشد خود چنان باشد و بدان صفت بود که دشمن خود را چنان می‌خواهد چه هیچ غم عظیم‌تر از غم حسد نیست و اما علاج عملی آن است که به مجاهدت اسباب حسد را از باطن خود بکنند که سبب حسد کبر است و عجب عداوت، دوستی جاه خشم و غیره آن».^{۱۲}

پس حسد صفتی است مرکب از چند صفت زشت و پلید نتیجه‌ی آن سخت و بسیار خطرناک زیرا احساس نقص طبعاً باید آدمی را به طلب کمال و فضیلت برانگیزد، ولی چون حسد با کینه، شرارت و آتش خودخواهی همراه است فرد حسود به جای آن که درصدد علاج نقص خود بآید آرزو می‌برد که فرد مورد نظر که مورد حسادت واقع گشته است از کمال محروم گردد و حوادث مهلک و جان‌شکار و جریان‌های مرگ‌بار و جان‌شکاف او را در این آرزو مدد کند و این خود ناشی از ضعف نفس، درماندگی، حقارت و نهایت پستی است و حاصل آن، اندوه بی‌پایان از آن جهت که مجاری امور سیر حوادث شکننده به اختیار هیچ کس نیست و قوانین الهی و قواعد و سنت خدایی و قانون طبیعت بر این است که شخص واجد شرایط و دارای کمال موفق باشد و پیوسته پیش

برود و ناقص فاقد شرایط و کم‌هوش و بی‌بهره از استعداد و مواهب کمال در سرآشینی مذلت و خفت بماند، بلکه روز به روز به عقب رود و روی سعادت نبیند و از دگر سوی فرد حسود علاوه بر این که از کمال فرد مورد نظر «محسود» به سبب عدم طلب محروم می‌شود، نزد مردم و در پیشگاه خلق هم ارجی و مرتبه‌ی ندارد و کسی او را به دوست نمی‌گیرد و از وی متنفر می‌گردند و از مساعدت و هدایتش خودداری می‌کنند.^{۱۳} خلاصه این که حسد، عقبه و گردن‌های ناپیمودنی و گره و عقده‌ی حل‌ناشدنی سلوک و رهروان مسیر معرفت است و کم‌تر کس از آن رهایی تواند یافت. امام محمد غزالی در کتاب **کیمیای سعادت** راه **معالجه بیماری حسد** را در دو روش می‌داند، یکی **معالجه‌ی عملی**، دیگری **معالجه‌ی علمی**، معروض می‌داد که مبارزه‌ی علمی آن است درباره‌ی آیات و احادیثی که در نکوهش حسد وارد شده است، بیندیشید و مبارزه‌ی عملی آن است که هر چه نفسش می‌خواهد برخلاف آن رفتار کند تا کم‌کم نقش را رام سازد.^{۱۴} و تمام ردایل بشری از قبیل کبر، کینه، حقد، بخل و... که جنبه‌ی درونی دارند به‌عنوان موانع معرفتی کمال شناخته می‌شوند، مولانا درباره‌ی صفت مذموم و ردیله‌ی حسد می‌گوید:

ور حسد گیرد تو را در ره گلو در حسد ابلیس را باشد غلو

کو ز آدم ننگ دارد از حسد با حسادت جنگ دارد از حسد

(۱/ب/۳۳۹، ۳۴۰)

عقبه‌ی زین صعب‌تر در راه نیست

ای خنک آن کش حسد همراه نیست

(۱/ب/۴۳۱)

این جسد خانه‌ی حسد آمد بدان

از حسد آلوده باشد خاندان

گر جسد خانه‌ی حسد آمد و لیک

آن جسد را پاک کرد الله نیک

(۱/ب/۴۳۴، ۴۳۲)

یکی دیگر از موانع و آفات معرفتی کمال تکیه بر حواس ظاهری

می‌باشد، مولانا در این باره می‌گوید:

پنبه اندر گوش حس دون کنید

بند حس از چشم خود بیرون کنید

پنبه آن گوش سر گوش سرمست

تا نگردد این کر آن باطن کر است

اهل سلوک عقیده دارند، سالک نباید در آن واحد و در یک زمان به دو نوع از احوال، مشغول باشد؛ زیرا مادام که مشغول به ظاهر است به باطن نمی‌پردازد و تا وقتی که مست و هم فکر و حواس ظاهری است احوال قلبی و واردات غیبی که نتیجه‌ی گسیختگی از حس ظاهری است جلوه‌گر نمی‌شود. پس سالک در حال مراقبه باید به کلی متوجه دل و درون خود باشد و گوش و چشم و ظاهر را فرو بندد و از حواس ظاهری عبور کند تا معانی غیبی بنو روی نماید. «صوفیه معتقدند که هرگاه چشم و گوش به وسیله‌ی ریاضت از بند حس آزاد گردد، می‌تواند اصوات و نغمه‌های روحانی و صور مثالی و مجردات را بشنود و ببیند و آن در صورتی است که به صفت اطلاق متصف گردد، چه شرط ادراک وجود

سختی است میانه مدرک و آن چه ادراک می کند و آن سختی نوعی از اتحاد و اتصال است، پس اگر بخواهد مطلق را ادراک کند بدون رهایی از قید و حصول اطلاق میسر نخواهد بود و این اتصاف به اطلاق همان است که در مرتبه‌ی قرب النواقل حاصل می شود و بنده به خدا می بیند و می شنود، دید و شنید او سمع و بصر الهی می گردد که محدودیت بدان راه ندارد، مولانا در این ابیات بدین مطلب نظر دارد و می توانیم گفته‌ی او را بدین گونه توجیه کنیم که مسموعات و علوم نقلی هرگاه سبب توقف و تعصب آدمی نسبت بدان‌ها باشد، بی گمان او را به خود محدود می کند و از پیشرفت و کسب معارف پیش تر باز می دارد، مانند کسانی که به اقوال و عقاید شخصی یا طبقه‌ی خاص اعتقاد مفرط پیدا می کنند و به طوری در عقیده‌ی خود متعصب می شوند که یارای شنیدن اقوال مخالف را ندارند و بدین سبب از اطلاع بر عقاید دیگران محروم می مانند. نظر آن دسته از طلاب مدارس کهن که حقیقت را منحصر در آراء حکمای قدیم می پندارند و از مواهب تمدن و فرهنگ امروزین بی نصیب هستند، بنابر این سالک گوش خود را نباید در بند کند، بلکه باید گوش حس را که ادراکش محدود است ببندد و آن را از هر قید و بندی آزاد سازد، زیرا کشف و اختراع و ترقی علمی مبنی بر عدم توقف و ناشی از طلب موضوع نو و تازه است و اگر کسی به ظواهر اشیا که به چشم می بیند، اکتفا کند و از تحقیق در خواص و آثار آن‌ها چشم ببوشد، هرگز به مطلب نو و تازه دست نمی یابد».^{۱۵} شاید عبور از حواس ظاهری به حواس باطن، مراد این باشد چون عقل انسان از دریچه و روزنه‌ی این پنج حس یا جهان خارج تماس دارد و گزارش‌هایی که این حواس پنج گانه از جهان تحویل عقل می دهند، ناقص و آلوده به خطاست و از طرفی ادراک حسی محدود است و سعه و احاطه‌ی ذات حق چنان است که حس بر آن محیط نمی شود و حق تعالی وقتی چشم سالک را به معرفت ذات و صفات خود بینا می کند، آن گاه علم او به علمی باری تعالی پیوسته می شود و وسعت می یابد و جز این عالم محسوس، عوالم دیگر را درمی یابد و یا آن که چون سالک به درجه‌ی قرب النوالل ولد و خدا چشم و گوش وی شود، جهان‌های بسیاری را ادراک می کند، زیرا عوالم در نظر صوفیه محدود به یکی نیست چنان که علم پیشرفته‌ی امروزی نیز مؤید آن است.

مولانا عقیده دارد اگر انسان به دستورات الهی عمل کند و وجود خود را با صیقل ریاضت در بوته‌ی مجاهده و خودسازی بگذارد، می تواند به ماورای عالم حس راه پیدا کند و در آن صورت درک می کند که تمام عالم و همه‌ی کائنات از حیات و حرکت برخوردارند و همه مشغول ذکر و تسبیح پروردگارند و همگان ندای حق را درمی یابند. «چنان که استن حنانه (۲۱۱۳/۱) آن ستون چوبی که قبل از درست شدن منبر، پیغمبر در مسجد مدینه بدان تکیه می داد و با پیروان خویش سخن می گفته نیز آن را شنید و به همین سبب هم بود که بر موجب روایت حدیث، وقتی رسول خدا آن را به خاطر منبری که برای وی ساخته شد، ترک کرد، به ناله و حنین درآمد و تا رسول بر آن دست نهاد و تا او را هم به دل خواه او دفن نکرد و وعده‌ی حشرش نداد، آرام نیافت. درباره‌ی فیلسوف برهان‌گرای که مثل منتقد عصر ما ممکن است در داستان این استن حنانه به دیده‌ی انکار بنگرد، مولانا که دنیای ماورای حس را با اطمینانی

نظیر آن چه از تجربه‌ی حسی حاصل می شود، قطعی و انکارناپذیر تلقی می کند، خاطر نشان می سازد که حال این فلسفی حکم حال ابو جهل را دارد که در پیش چشم او سنگ ریزه‌ی در کف پیغمبر تسبیح گفت و او آن را باور نتوانست کرد».^{۱۶} مولوی در این باره می گوید:

فلسفی کو منکر حنانه است از حواس انبیا بیگانه است یکی دیگر از آفات معرفتی کمال، مکر و فریب است. «مکرهایی که خلق به کار می بندند البته ناپسند است، اما مکر و سعی وقتی برای رهایی از قیود و تعلقات و به قصد ترک کردن فضول زخارف باشد، به جا و مناسب است و نباید ناپسند تلقی شود. این که انسان برای فرار از زندانی که دنیای حسی است، نقب بزند و راه گریز بجوید، البته زیرکی است، اما زشت و ناروا نیست. آن چه زشت و نارواست مکری است که حاصلش مقید مانده در جستگاه عالم حس باشد و ما را از رهایی مانع آید. (۹۸۱/۱) مانند مکر وزیر جهود که با کید و فریب خود تمام نصرانیان را که پیرو امیران دوازده گانه‌ی خویش بودند، گمراه کرد».^{۱۶} و مولانا به این نتیجه می رسد که حيله و تزویر مدعیان و ریاست جویان هر چند مایه‌ی اختلاف در فهم حقیقت می شود، باز هرگز نمی تواند حقیقت را از بین ببرد. مولانا می گوید:

مکر کن در راه نیکو خدمتی تا نبوت یابی اندر امتی یکی دیگر از آفات معرفتی کمال، توجه به استدلال عقلی است. مولانا به پیروی از غزالی استدلال عقلی و یا معرفت عقلی را مایه‌ی سعادت نمی داند و توقف در دلیل مایه‌ی حجاب مدلول می شود و نمی گذارد که انسان به معرفت شهودی که وصال یا تقرب به معشوق است، نایل آید.

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تکمین بود یکی دیگر از آفات معرفتی کمال، عقل جزوی است. «عقل به معنی نیروی ادراک یا قوه‌ی که حق را از باطل باز تواند شناخت یا صفتی غریزی در انسان که به شرط سلامت اعضا و رفع موانع لازم آن، علم به امور ضروری است، نخست در آدمی به حال استعداد و آمادگی وجود دارد و سپس به واسطه‌ی ممارست بر علم و داوری درباره‌ی دیدگاه‌های مختلف، فعلیتی مناسب با آن مقدمات حاصل می کند. منظور از عقل جزوی همان عقلی است که به حالت استعداد است و هنوز به کمال خود نرسیده است».^{۱۸}

این عقل به خودی خود نمی تواند انسان را به ساحل نجات و تربیت درست و کمال برساند، پس اگر سالک بخواهد که به عالم غیب متصل شود باید که ادراک خود را با آن عالم سازش دهد و چون عالم غیب مجرد است، سالک به ناچار باید خویش را از لوازم ماده و پیروی نفس و هوا دور بدارد و غلبه بر نفس و هوی، فقط از طریق پیروی از پیران میسر می گردد و عقل جزوی برای این که به سیر تکامل خود ادامه بدهد، از عقل کلی مدد می گیرد که منبع معارف و خزانه‌ی اسرار است. حکما و فلاسفه: عقل را جوهری مجرد می دانند و به گفته‌ی ایشان مجردات واجد کمالات خود هستند و احتیاجی به استکمال ندارند».^{۱۹} زیرا مبارزه با هوی نفس و یا گداختن نفس در بوته‌ی ریاضت و کوره‌ی مجاهدت را نمی پسندند و عقیده دارند که میان وصول به کمال، معرفت ریاضت

و تحمل گرسنگی و تشنگی مناسبی نیست، در حالی که اهل سلوک جوانه زدن شکوفه معرفت بر درخت وجود سالک را در گرو ریاضت و سلوک و تحمل سختی‌ها و مبارزه با نفس می‌دانند. مولانا درباره‌ی عقل جزوی می‌گوید:

مر ترا عقلی ست جزوی در نهران

کامل العقلی بچو اندر جهان

جزو تو از کل او کلی شود

عقل کل بر نفس چون غلی شود

(۲۰۴۹-۲۰۵۳/۱)

عقل جزو از کل گویا نیستی

چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد

موج آن دریا بدین جا می‌رسد

خلاصه‌ی سخن این که اهل سلوک و ارباب معرفت صوفیانه

عقیده دارند وصول به کمال و مدارج سلوک پیمودن پایه‌های نردبان کمال، منوط و مربوط به تمسک و توسل به پیران طریقت و مردان راه معرفت است. مولانا در ضرورت حضور پیر چنین استدلال می‌کند.

«پیر به سبب آن که مرید را به صفت کمال می‌رساند و میوه‌ی خام وجودش را می‌پزد. به تابستان می‌ماند که میوه‌ها در آن فصل می‌رسد و از آن جهت که حرارات مشوق و عشق را در درون سالک برمی‌افزود، باز به تابستان مانند کرده است و مردم عادی از نظر طبیعت مانند پاییزند که شعله‌ی استعداد او را خاموش می‌سازند، مختصر برگ معرفت را از درختی هستی راهرو فرو می‌ریزند». ^{۱۹} لذا باید سالک به دامن پیر راه رفته جنگ زند.

برنویس احوال پیر راه دان

پیر را بگزین و عین راه دان

پیر تابستان و خلقتان تیر ماه

خلق مانند شب‌اند و پیر ماه

و اهل سلوک اصرار دارند بر این که عقل آزاد فلسفی یا عقل عادی

که مردمان از آن برخوردارند، انسان را به آزادی، حریت، آزادی ذهنی

و استقلال فکری و عقلی نمی‌رساند، چون در هنگام غلبه‌ی هوا و

آرزو عقل روی در حجاب می‌کشد و چه بسا تمایلات نفسانی شهوانی

عقل را رام کنند و به دنبال خود می‌برد، لذا باید از عقل عبور کرد به

عشق رسید.

یکی دیگر از آفات معرفتی که مانع رشد و سد معبر سالک است،

وهم و خیال و خیال‌بافی بشری است، همان گونه که مولانا می‌گوید:

خفته آن باشد که او از هر خیال

دارد امید و کند با او مقال

دیو را چون حور بیند او به خواب

پس ز شهوت ریزد او با دیو آب

چونک تخم نسل را در شوره ریخت

او به خویش آمد خیال از وی گریخت

ضعف سر بیند از آن و تن پلید

آه از آن نقش پدید ناپدید

آه از آن نقش پدید ناپدید

(۴۱۶-۴۱۳/۱)

«این تمثیل حکایت حال خفته‌ی ست که خواب حسی بر وی

غلبه کند و قوه‌ی متخیله، نظر به سوابق ذهنی به امور شهوانی گراید

و صور شهوت‌انگیز در خواب به خفته نماید و به حکم محرک خیالی، بدن در کار آید و شهوت را به عشق خیالی ایفا کند یا آن که حاجت بدن محرک خیال شود تا آن که صورتی مطلوب برانگیزد و بدن از غلیان شهوت جنسی برآساید و حقیقت آن، بیان حال کسی است که به امور خسیس دنیوی و لذات حسی می‌گراید و هوش و استعداد و عمر خود را در طلب آن صرف می‌کند و سرانجام چیزی به دست ندارد و حسرت عمر تلف شده می‌خورد، زیرا در تمام مواردی که آدمی کوشش خود را به کار می‌برد، بر امید منفعت و حصول کمال می‌کوشد، ولی غلط و خطا از آن جا می‌خیزد که آن چه به حقیقت کمال و منفعت نیست به صورت کمال و خیر در چشم او آراسته می‌شود، هم چنان که در حالت خواب، آدمی خیال را واقع می‌پندارد و ماده تولید و حیات و نیروی خود را فرو می‌ریزد و چون بیدار شود، جز پلیدی و پشیمانی حاصلی نمی‌بیند. عدم استقرار آدمی در طلب لذات و تفنن در امور شهوانی می‌تواند شاهده‌ی باشد بر این که انسان که در هیچ مرحله از مراحل لذت‌یابی به کمال مطلوب و نهایت مراد خود نرسیده است و وصول کمال مستلزم سکون و آرامش است و کام‌جویان و مال‌اندوزان و جاه‌طلبان تا وقتی که این محرکات به سبب ضعف بدن و فقد عوامل از کار فرو بایستند، روی آرامش و آسایش را در خواب هم نمی‌بینند و پیوسته در طلب آسایش مفروض رنج می‌برند، مانند آن مرده باده‌گسار یا اقیونی که هر روز جرعه و پیاله‌ی یا بست اقیونی بر عادت مقرر می‌افزاید تا مگر به خوشی و لذت تمام برسد و هر چند که خود را به مطلوب نزدیک‌تر می‌خواهد، فرسنگ‌ها از آن دورتر می‌افتد و صحت و عاقبت و اندوخته‌ی خویش را نیز بر باد می‌دهد.^{۲۰}

مولانا، خیال و دل‌بستگی به خیال را مذمت می‌کند و از آن جهت

که امور دنیوی نزد صوفی خیالات و اوهام است و کسی که در کار دنیا

فرو رفته است، مانند شخصی است که در رؤیا دل به صورت‌های خیالی

می‌سپارد و چون بیدار می‌شود، چیزی به دست ندارد. آدمی که تمام

هم و غم و تلاش خود را در امور دنیوی صرف می‌کند، مانند آدمی که

در رؤیا به موجودات خیالی دل می‌بندد، سرانجام در بازار قیامت هیچ

در دست ندارد و مولانا راه‌هایی از دام خیالات را سلوک، تمسک و

توسل به دامن پیر کامل می‌داند که مرید را به علم و معرفت پرورش

می‌دهد و به تدریج از عالم حس و خیال و وهم می‌گذراند و به حقیقت

می‌رساند. مثال دیگر برای تبیین این که خیال دام بشر است و

نمی‌گذارد که انسان به معرفت نائل شود. داستان آن شخصی است که

خیال خود را هلال پنداشت و عمر - رضی الله عنه - او را بدان متوجه

کرد. چون نوبت ماه روزه در رسید، اهل مدینه چنان که رسم بود، از

شهر به بالایی رفتند تا هلال روزه را گیرند فال، شخصی به عمر که

همراه آن جمع بود، جایی را در افق نشان داد که، اینک هلال. «چون

عمر بر آسمان مه را ندید، گفت این مه از خیال تو دمید». ورنه من که

افلاک را بهتر می‌بینم، هلال پاک را نمی‌بینم، آن گاه اشارت کرد تا

دست خویش را خیس کند و به ابرو بمالد، وقتی او دست به ابرو مالید،

ماه را ندید. عمر گفت: آری موی ابرو کج شد و «تیر گمان» را به سوی

تو افکند بدین گونه عمر به او حالی کرد که آن چه او را به اشتباه افکنده

است و از توجه به واقعیت منصرف کرده است، خیال او بوده است.

مولانا در این جا می پرسد که وقتی یک موی کژ، انسان را راه می زند و وامی دارد تا به دعوی، لاف دیدن ماه نماید و نمی گذارد انسان آسمان را ببیند، اگر تمام اجزای وجود انسان کژ شود، چه خواهد شد و خاطر نشان می کند که انسان باید اجزای وجود خود را از طریق پیروی از راستان، راست کند. بدون شک همین تسلیم به خیال و پیروی از ابلیس است که موجب می شود، انسان به مال و جاه خویش دل خوش سازد و آن ها را که جز مایه های هلاک وی نیست، موجب نجات خویش بدانند.^{۲۱}

تقلید یکی دیگر از آفات مهم معرفتی کمال است که سد جامعیت روح و مانع تکمیل نفس و پرده های شهوت است و در میان آفات و موامعی که نمی گذارند انسان به قله های کمال برسد، تقلید نقش باز دارندگی بیش تر دارد:

از پدر و ز مادر این بشنیده ای
لاجرم غافل در این پیچیده ای
گر تو بی تقلید از او واقف شوی
بی نشان از لطف چون هاتف شوی
بشنو این قصه پی تهدید را
تا بدانی آفت تقلید را
علم تقلیدی و بال جان ماست
عادیه است و ما نشسته کان ماست
مر مرا تقلیدشان بر باد داد
که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
(۲۳۲۷/۲ و ۵۶۳/۲)

طفل ره را فکرت مردان کجاست
کو خیال او و کو تحقیق راست

آن مقلد هست چون طفل علیل

گرچه دارد بحث باریک و دلیل
زیرا همان گونه که در بحث جهان بینی حاکم بر کتاب مثنوی یادآور شده ایم. «ایمان یک انتخاب آگاهانه و یک امری است که با اندیشه، هوش، مغز و دستگاه ادراکی بشر سر و کار دارد، زیرا ابتدا باید عقل حقایق موجود در عالم هستی را درک کند، بعداً آن چه که عقل درک نموده است، دل بپذیرد و بعد از پذیرش قلبه جسم آن را در عمل و میدان علم نمایش دهد. پس ایمان، محصول و زاده ای تعامل و داد و ستد دو دستگاه ادراکی عقل و قلب است «ادراک عقلی» (پذیرش قلبی) لذا سرنوشت سازترین امر در زندگی آدمی است.»^{۲۲} بنابر این مقوله ای ایمان و معرفت هیچ سازگاری با تقلید دارد. زیرا از دیدگاه مولانا «قناعت به تقلید و پای بست شدن به گفتار دیگران مانع ظهور استعداد و وصول به درجات کمال است، اما هر گاه به جای تقلید آدمی اجتهاد در کار بندد به کشف جدید و ابتکار شگرف نایل می آید و استعداد و توانایی او پرده از رخ برمی گیرد و کسوت فعلیت می پوشد، لیکن تقلید مستلزم آن است که انسان فکر نکند و نیندیشد و کار نکند و قدمی پیش نرود و چراغ استعداد و شعله ای خرد خویش را خاموش گرداند و چون مولانا دیگر عارفان روشن بین لازم می دانند که هر کس در راه ادراک حقایق بکوشد تا به کشف قلبی که عبارت از ابتکار است

و اصل گردد و کسانی را که به دنبال علم تقلیدی یا مادی می روند، فرزند قیاس می خواند از آن رو که اهل منطق ارسطوی و دانش زدگان زمان را اهل قیاس می گفتند که مدعی شناخت بودند.»^{۲۳} اما مولانا تعلیم می دهد که باید از راه دل و جان و روح و روان به حقایق پی برد و برای شناخت بیش تر درباره ای ایمان به بحث جهان بینی حاکم بر مثنوی در مورد ایمان رجوع شود، از مطالعه ای دفاتر شش گانه ای مثنوی این مطلب برمی آید که تقلید مخالف و مانع تحقیق است و سالکی که در مقام تقلید توقف نموده است، هیچ گاه به معرفت که نتیجه ای تحقیق است، نمی رسد. «یادآوری می شود صوفیان تا به تحقیق نرسند، قفل از لب نمی گشایند و تا در خود حالی نبینند در قال نمی آیند. پس صوفی از سر درد خویش معانی می گوید و آن چه در خود می بیند، به زبان می آورد و در ادای معانی بیان حال شخصی می کند و پیرایه کسان بر خود نمی بندد، برخلاف دیگران که بیش تر عبارات بر زبان شان عاریت است و طوطی وار به تقلید آموخته اند از این رو گفتار صوفی صاحب دل، راهرو را در وجد و حالت می آورد و گرم او می کند و دل مرده را زندگی می بخشد و سخن از مقلد برعکس نتیجه می دهد و مایه ای گمراهی دل و تباهی جان است.»^{۲۴} و واعظان در دوره ای مختلف نیروی هوش و ادراک مردم را ربوده اند و آنان را با سخنان به ظاهر وعظ و در باطن دام ضلالت فریب داده اند، اما کلام اولیا و سخنان اهل تحقیق همچنان انگیز و حرکت خیر و انسان ساز و حیات بخش است و مایه ای سعادت ادبی است، چون از منبع تحقیق می تراود.

یکی دیگر از آفات معرفتی کمال، توقف در اسباب و سبب اندیشی است. «در جهان بینی مولانا علت حقیقی اشیاء و حوادث خداوند است و زنجیر به هم پیوسته ای علت های ظاهری روپوش هایی بیش نیستند لذا همه ای جهان فعل و تجلی تکرارناپذیر و بدیع و بی چون و حیرت آفرین خداوند است. نزد عارفان علل ظاهری روپوش هایی بیش نیستند که سالک باید از اسباب بگذرد و به مسبب برسد.»

از سبب دانی شود کم حیرت

حیرت تو ره دهد در حضرتت

این سببها بر نظرها پرده هاست

که نه هر دیدار صنعتش را سزاست

دیده ای باید سبب سوراخ کن

تا حجب را برکنند از بیخ و بن

با سببها از مسبب غافلگی

سوی این روپوشها زان مایلی

مولانا در سراسر مثنوی می کوشد «تا نشان دهد کار حق موقوف علت نیست و طبیعت و عدالت هم مثل هر امر دیگری مخلوق و مقهور اوست، تا حدی از آن روست که بی اعتباری آن چه دیده ای حسن بدان اعتماد می کند، بی اعتباری علت و طبیعت را نیز که قانون حاکم بر عالم حس محسوب است، الزام می کند. از این رو از آن چه در باب لطافت روح و عقل انسان و وجهی حقی که در وی هست و همان وجهه او را از تمام آن چه تنها در وجهی خلقی توقف و تجلی دارد،

ممتاز می‌کند. به بیان آورد نتیجه می‌گیرد که فعل حق موقوف اسباب و علل است. اگر برخلاف آن چه اقتضای طبع استه آتش و هوا را سفلی کند و خاک و آب را علوی نماید، مانعی ندارد، چون حاکم است و یفعل الله ما یشاء. (۱۶۹/۲) از این رو ابلیس را که اصلش از نار بود و ناچار طبع علوی داشته به قمر ثری فرستاد و آدم را که از خاک بود و طبعش به سفلی می‌گرایید به آن سوی افلاک رهنمون کنند.

وقتی این حاکم یفعل الله ما یشاء، بخواهد آن چه را چشم حس بین فلسفی درباره‌ی طبیعت و علت امور عالم ادعا دارد، بی‌اعتبار نشان دهد و قدرتی را که ایمان و ایقان در ورای حس و تجربه به حق منسوب می‌دارد، به بیان آرد. در این جا با لحن خدایانی که فقط کلام مولانا قوت بیان آن را دارد، به سخن می‌آید و چنان که مولانا از زبان او می‌آورد (۱۶۲۵-۳۲/۲) می‌گوید که من هرگز آن چه ما دل‌گرایان و آن را چهار طبع می‌خوانند یا آن چه اهل فلسفه آن را علت اولی نام کرده‌اند نیستیم. تصرف من که دایم در عالم باقی‌ست، معلول علت نیست. آن چه هست جز تقدیر و مشیت من نیست. درست است که عادت دارم امور عالم را به وسیله‌ی اسباب به جریان آرم، اما وقتی هم هست که آن اسباب را از اثر عارف می‌کنم، عادت خود را می‌گردانم و بدین گونه غبار این وهم را که کارهای من به اسباب و علل موقوف است از پیش چشم‌ها برطرف می‌کنم. چنان که بحر را گویم تا از آتش پر شود (قرآن، ۶/۸۱) آتش را فرمایم تا گلزار گردد. (قرآن، ۶۹/۲۱) به کوه فرمان دهم تا مثل پشم گردد (قرآن، ۵/۱۰۱) به چرخ امر نمایم تا از هم فرودرد (قرآن، ۱/۸۲) و بدین گونه ماه و خورشید را تیره کنم و با هم قرین‌شان سازم. (قرآن، ۸-۹/۷۵) چشمه‌ی خورشید را که به چشمه‌ی خون می‌ماند مثل مشک سیاه گردانم و این آفتاب و ماه را مثل دو گاه سیاه به زیر یوغ درآرم. آیا آن چه را ایمان خالص در ورای تجربه‌ی اهل حسن می‌بیند، در سخنانی از این متعالی‌تر می‌توان به بیان آورد و در عین حال از حد آن چه در قرآن هست و کلام خدا محسوب است تجاوز نکرد؟ اگر فلسفی در باب این قدرت فائقه‌ی حق و این که طبیعت و علت نمی‌تواند آن را محدود کند، از در شک و احتجاج درآید، البته با حکم خدا ستیزه کرده است و قهر حق او را ادب خواهد کرد. حکایت آن مرد فلسفی‌ست که از سوی مکتب می‌گذشت مقرر می‌از روی کتاب آیه‌ی «ان اصبح ماء کم غوراً» (قرآن، ۳۰/۶۷) را برمی‌خواند که می‌گوید اگر آب شما در زمین فرو رود چه کسی به شما آب روان خواهد داد؟ مر از روی ناپسندی که خوی او بود، گفت چه باکه در آن صورت ما به کلنگ و بیل و تبر، آب را از پستی به بالا آوریم. شب هنگام چون بخت شیرمردی را به خواب دید که زد تپانچه هر دو چشمش کور کرد. (۱۶۳۹/۲) و آن گاه وی را عتاب کرد که اگر راست می‌گویی اکنون از این دو چشمه‌ی چشم خویش با کلنگ و تبر آب بیرون بیار، فلسفی منطقی، چون روز برجست هر دو چشم خویش کور یافت. در هر صورت از دیدگاه عارفان و بویژه مولوی پیدایش و پرورش کار خداوند متوقف و وابسته به علت نمی‌باشد»^{۲۶}

یکی دیگر از آفات معرفتی کمال علم و دانش غیرشهودی‌ست. مولانا، ستایشگر علم و فضیلت است به طوری که تمام دنیا و مظاهر حیات را جسم و دانش را جان می‌شمارد و در داستان نحوی و

کشتیبان، آن‌جا که عالمی در کشتی نشست و این عالم از سر خودخواهی و خودفروشی رو به کشتیبان کرد و گفت: آیا هیچ از دانش نحو خوانده‌ی. کشتیبان گفت: نه. نحوی گفت: نیمی از عمرت بیهوده گذشته و تمام تلاشت بی‌فایده بوده است. کشتیبان از سخن نحوی آزرده‌خاطر شد، اما در آن لحظه پاسخی نداد تا این که طوفان کشتی را به گرداب افکند. کشتیبان با صدای بلند به عالم مغرور گفت: بگو آیا شناکردن می‌دانی. مرد نحوی گفت: نه. کشتیبان به مرد نحوی گفت: تمام عمرت بیهوده گذشته و اکنون نابود خواهید شد. زیرا در این گرداب‌ها، کشتی‌ها غرق خواهد شد. مولانا در داستان نحوی و کشتیبان می‌خواهد بگوید علوم ظاهری مانند فیزیک، شیمی، ریاضی، نحو، فقه و... فقط می‌توانند در همین دنیا و برای پی‌بردن به پدیدارهای جهان و کشف رابطه‌ی علت میان آن‌ها مفید واقع شوند. از عالم ماده و جهان ظاهری که گذشتیم این علوم را به جای نمی‌برند. فقط معرفت شهودی که نزد مرشد راستین باید فراگرفت می‌تواند به اسرار عالم پی برد. به عقیده‌ی ابن عربی علم تابع معلوم است و حکم معلوم را دارد. بنابر این هر علمی که مرتبط به امور دنیوی‌ست از قبیل فقه که موضوع آن، اعمال ظاهر و داد و ستد و قضا و حدود و غایب آن، انتظام امور خارجی‌ست و فنون ادبی که موضوع آن‌ها الفاظ است و سایر علوم رسمی کلام، حساب، هندسه، شعب علم ریاضی که جنبه‌ی دنیوی یا مادی دارد، هیچ یک به کار آخرت نمی‌خورند. زیرا همه‌ی آن‌ها با مرگ از آدمی گسسته می‌شود، به استثنای علم سلوک. ■

پی‌نوشت‌ها

- ۱- تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴.
- ۲- لسان‌الغیب، ابن منظور ذیل واژه‌ی مذکور و تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۶۴.
- ۳- تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۷۱، ۷۲ و ۷۴ و تفسیر فی ضلال از سید قطب.
- ۴- نردبان شکسته، دکتر زرین کوب، ص ۳۷۱.
- ۵- کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۲۷۸، به تصحیح احمد آرام.
- ۶- شرح مثنوی شریف، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۲، ص ۳۷۲.
- ۷- مثنوی شریف، ج ۲، ص ۳۷۱.
- ۹- نردبان شکسته، ص ۲۸۸، ۱۰- همان، ص ۴۵۷.
- ۱۱- کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۲۰، به تصحیح احمد آرام.
- ۱۲- مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۱۳- کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۱۹.
- ۱۴- شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۴۱.
- ۱۵- نردبان شکسته، ص ۱۷۳، ۱۶- همان، ص ۱۳۹.
- ۱۷- شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۴۰، ۱۸- همان، ج ۳، ص ۸۴۰.
- ۱۹- همان، ج ۳، ص ۲۱۵، ۲۰- همان، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۲۱- نردبان شکسته، دکتر زرین کوب، ص ۲۲۴.
- ۲۲- بررسی موانع معرفتی با نگاهی به جهان بینی مولوی، نگارنده، ص ۵۱.
- ۲۳- عشق، دکتر سید محمد دامادی، ص ۱۶۶، ۲۴- همان‌جا.
- ۲۵- برگرفته از کتاب فریه‌تر از ایدئولوژی، دکتر سروش.
- ۲۶- نردبان شکسته، ص ۲۸۴.

این درختان اند هم چون خاکیان دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان
با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز
جلال‌الدین مولوی