

## جایگاه قدسی شعر مولوی

تقی پورنامداریان\*

### چکیده

مثنوی مولوی با وجود شباهت‌های معنایی و فکری با مثنوی‌های تعلیمی پیش از خود و حتی با وجود برتری نسبی آثاری چون حدیقه سنایی و مثنوی‌های عطار از دیدگاه زبان ادبی و ظرافت‌های هنری، بیش از آنها مورد استقبال خوانندگان و مخاطبان خاص و عام قرار گرفته و شهرت بیشتر یافته است. نظر نگارنده بر آن است که یکی از عوامل اصلی بقا و تداوم شهرت روزافزون مثنوی به سبب خروج از عادت، عادت‌گریزی مثنوی، به خصوص در نظم پریشان صورت و اصرار بر بیان جزئیات وقایع و توصیف روانی و رفتاری شخصیت‌های داستانی است که مقاومت اولیه و طبیعی در برابر این عادت‌گریزی‌ها و در نتیجه کار مثنوی را از طرف معاصران وی برمی‌انگیزد. هدف نگارنده در این مقاله بر آن است تا ابعاد گوناگون مسئله را بررسی و تبیین کند.

**کلیدواژه‌ها:** عادت‌گریزی، سنت ادبی.

### ۱. مقدمه

مثنوی مولوی از جهات بسیار با مثنوی‌های تعلیمی پیش از خود شباهت دارد. تقریباً همه معانی و اندیشه‌هایی که در مثنوی مطرح شده است، در مثنوی سنایی و مثنوی‌های عطار نیز آمده است. استفاده از قصه و حکایت که در شعر تعلیمی یکی از عناصر بلاغی است، نیز قبل از مثنوی بطور گسترده در مثنوی‌های پیشین مورد استفاده قرار گرفته است. از نظر زبان و بیان نیز حدیقه بسیار فصیح‌تر و به قاعده‌تر از مثنوی است و ظرافت‌های هنری آثار عطار نیز در موارد بسیار از مثنوی بیشتر و از چشم‌انداز زبان ادبی زیباتر می‌نماید.

---

\* استاد پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، namian@ihcs.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۴

با این همه اقبال خوانندگان از خاص و عام نسبت به مثنوی مولوی بسیار بیش از توجه آنان به آثار سنایی و عطار بوده است. در حوزه شعر غنایی نیز همچنانست که در حوزه شعر تعلیمی.

بنابراینچه گفتیم شهرت و محبوبیت مثنوی مولوی نسبت به آثار مشابه گذشتگان نه تنها در حوزه فرهنگ و زبان فارسی، بلکه در حوزه فرهنگ و زبانهای دیگر می‌بایست نه ناشی از وجوه مشترک آن با آثار قبل و حتی بعد، بلکه ناشی از وجوه افتراق آن با دیگر آثار شعر کلاسیک باشد.

بی‌تردید این وجوه افتراق خروج از معانی و قواعدی بوده است که سنت ادبی در هر عصری در ادبیات مستقر می‌کند و در نتیجه استمرار کاربرد برای نویسندگان و خوانندگان یا متکلمان و مخاطبان به صورت عادت درمی‌آید به گونه‌ای که خلاف آن عادت‌ها را توقع ندارند. مواجهه با امر خلاف عادت انفعال دوگانه‌ای را در مخاطبان برمی‌انگیزد. از یک طرف آنان را به مقاومت در برابر آنچه خلاف عادت است، وامی‌دارد چون ترک عادت دشوار است، و از طرف دیگر امر خلاف عادت سبب می‌شود توجه آنان به موضوع جلب و ذهن آنان برای درک فعال شود. در تقابل این دو انفعال نفسانی - چنان که تجربه نشان می‌دهد - اگر خروج از عادت در حد اعتدال و با تکیه بر بخشی از عوامل سنت صورت گیرد، سرانجام به نفع عادت‌گریزی و پذیرش تجدیدی که از طریق آن حاصل می‌گردد، تمام می‌شود. سبک‌ها و صورت‌های جدیدی که در هنر در نتیجه همین خروج از عادت پیدا می‌شود، درک زیبایی‌شناسی مخاطبان را که در نتیجه تکرار عادت‌ها خنثی شده است، دوباره حساس می‌کند. نیروی محرکه سیر و تطور هنر و ابقای وجه لذت‌بخشی آن از طریق تولید زیبایی‌های جدید از همین خلاف عادت‌هاست، که استمرار می‌یابد؛ به قول فرمالیست‌ها که بیشترین تأثیر را بر نظریه‌های ادبی معاصر و تغییر درک پسند ما از ادبیات داشته‌اند، یگانه قانون ادبیات ضدیت با قوانین ادبی است.<sup>۱</sup>

## ۲. دلایل و زمینه‌های عادت‌ستیزی در تصوف و عرفان

توجه به ارزش عادت‌ستیزی و قول به تهی شدن امور معتاد از حقیقت و زیبایی، در فرهنگ ما با تصوف و عرفان آغاز شد. تصوف و عرفان نه تنها از نظرگاه جدیدی به خدا و جهان و انسان نگرست و از این طریق تفسیر تازه‌ای از شریعت به دست داد، بلکه به صراحت و از

طریق تمثیل نیز از بی اعتبار بودن افعالی که از روی عادت انجام می شود حتی اگر آن اعمال شرعی باشد، سخن ساز کرد.<sup>۲</sup>

این عادت ستیزی ها را که به گونه های مختلف در آثار شاعرانی مثل سنایی و عطار و حافظ و آثار عارفانی مثل بایزید، حلاج، عین القضاة، احمد غزالی، روزبهان بقلی و بهاء ولد و دیگران می توان دریافت در شعر مولوی آشکارتر و با تنوع بیشتری ملاحظه می کنیم.

من گمان می کنم یکی از عوامل راز بقا و استمرار شهرت روزافزون مثنوی به سبب همین خروج از عادت یا عادت گریزی های متنوع آن بخصوص در نظم پریشان صورت و اصرار بر بیان جزئیات وقایع و توصیف روانی و رفتاری شخصیت هاست که مقاومت اولیه و طبیعی در برابر این عادت گریزی ها و در نتیجه کل مثنوی را از طرف همعصران مولوی که نمونه هایی از آن در خود مثنوی منعکس است، برمی انگیزد.<sup>۳</sup> این ایراد و انکارها که غالباً بر صورت زودیاب مثنوی است، خود دلیل وجود عادت ستیزی هایی است که ذوق خواص عصر قبول آن را بر نمی تافته است.

این پریشانی ظاهر سبب شده است که ابعاد بنایی که کسانی مثل مولوی و عطار بر پا کرده اند در ساختاری مشخص به چشم در نیاید.

شاید بتوان گفت که عطار و مولوی هر بار از نظرگاهی دیگر گوشه ای از بنایی را که در ذهن داشته اند توصیف کرده اند بی آنکه این نظرگاه ها را یک جا توصیف کنند و با هم چنان ترکیب کنند که خواننده طرح بنایی را به صورت ساخته و پرداخته ببیند، چنانکه مثلاً در کیمیای سعادت غزالی می توان دید. بهتر است بگوییم اینان تمام مصالح و اجزاء و قطعات یک بنا را ساخته و فراهم کرده اند اما پیوستن و برپا کردن آن ها را به عهده دیگران گذاشته اند. احتمالاً به این دلیل که پراکندگی هم راز آمیزی عرفان را حفظ می کرده است و هم عکس العمل خطرناک متعصبان را تقلیل می داده است مضافاً بر اینکه صوفیه همواره از رازی سخن می گفتند که نباید آن را برای عوام و مریدان افشاء کرد زیرا که قبول آن که فراتر از گنجایش حوصله و عادات آنان بود، چه بسا سبب برانگیختن شور و بلوای سخت می شد؛ یک علت هم آن بود که در تعلیم اخلاقی، تدوین و تنظیم اصول لازم نمی نماید. هرچند اساسی باید باشد تا این بنا بر آن استوار باشد. این اساس کدام است؟

### ۳. ساختمان ذهنی مولوی و عطار و ویژگی‌های آن

من اکنون براساس آنچه به تأمل در آثار صوفیه به‌خصوص وارثان آنان عطار و مولوی دریافته‌ام، سعی می‌کنم قطعات اصلی این بنا را پیدا کنم و سپس آن‌ها را در ساختی منسجم به هم بپیوندم. در این کار به آثار عطار و مولوی نظر دارم که هر دو وارث و خالق همه ابعادی هستند که می‌تواند طرح این بنا را در معرض دید بگذارد.

۱- من حقیقی یا گوهر حقیقی وجود انسان روحانی است. این من حقیقی همان نفحه الهی، روح، جان، دل و یا نفس به معنی مثبت آن است.

پس وجود هر انسانی مرکب از دو «من» است یکی «من حقیقی» و یکی «من تجربی» که در میان دیگران می‌زید، سخن می‌گوید، فکر می‌کند و نیازهایی برای زیستن دارد که چون دیگران آنها را برمی‌آورد. این «من تجربی» در واقع «من» نیست، بلکه «او» یا سوم شخصی است. اطلاق «من» به او مجازی است. من حقیقی می‌تواند درباره سرگذشت او، رفتار و نیازهای او و همه سائلی که او برای زیستن به آنها نیاز دارد سخن بگوید، این «من تجربی» یا چنانکه صوفیه در قیاس با من حقیقی می‌گویند، «او»، مدام در حال تغییر و اسیر زمان است و هر لحظه او با لحظه دیگر فرق دارد.

۲- من حقیقی برخلاف من تجربی که مدام در حال تغییر است، ثابت و بی‌تغییر است. این من از آن جهان به این جهان آمده است. در اینجا غریب و تبعیدی است و مشتاق بازگشت به آن جهان است. کسانی که به این دل آگاهی برسند که وضع خود و شرایط غربت خود را تشخیص دهند علایق و دلبستگی‌های این جهان بر دل آنان سرد می‌شود و پیوسته در جستجوی طریق بازگشت‌اند، اما آنان که دل‌بسته علایق این جهان شده‌اند و اصل خویش را فراموش کرده‌اند، به پرورش و خواسته‌های من تجربی مشغول‌اند و شرایط غربت و جدادگی از اصل را احساس نمی‌کنند؛ آنان نه چون نی جدا شده از نیستان از جدایی حکایت و شکایت می‌کنند و نه از غربت می‌نالند.

۳- انسان به اقتضای شرایط اسارت در این جهان دارای سه قوه غیرمادی است که آن‌ها را می‌توان نفس، عقل، دل یا روح یا بصیرت خواند. نفس نیروی محرکه امیال در وجود انسان و به حرکت درآورنده وی برای نیل به امیال دنیوی است. به همین سبب نفس دل-بستگی به مظاهر گوناگون این جهان را ایجاد و تقویت می‌کند اگر نفس بر انسان غلبه کند، انسان به حالت شوریدگی و جنون می‌رسد. قدما مجنون یا دیوانه را پری گرفته می‌گفتند. به قول مولوی وقتی پری بر انسان غلبه کند، رفتار و گفتار و پندار انسان تحت اختیار و کنترل

خودش نیست.<sup>۴</sup> دیوانه یا پری گرفته در واقع کسی است که نفس و تمایلات نفسانی بر او غلبه کرده است تا آنجا که اعمال و گفتار و خواست‌های او را عقل نمی‌تواند مهار کند. عاقل کسی است که نفس چندان بر او غلبه نکرده است که عقل از مهار آن عاجز بماند. عقل تمایلات نفس را محدود می‌کند و نمی‌گذارد شخص بازیچهٔ نفس شود. عقل در واقع جلوی خودمختاری نفس را می‌گیرد و ارضای خواست و تمایلات نفسانی را تا آنجا رخصت می‌دهد و به شیوه‌ای برآورده شدن آن‌ها را هدایت می‌کند که زیستن با دیگران برای انسان ممکن باشد. کسی که نفس بر او غالب آمده یا پری او را گرفته باشد، خواست و اراده‌اش بر هم منطبق می‌شود همان قدر که میل و خواستی به صورت ناگهانی و بدون تصمیم و اندیشهٔ قبلی در او پیدا شد، اراده به عمل هم به دنبال آن می‌آید بی‌آنکه عقل میان آن دو قرار گیرد، و اراده به عمل پس از تصویب عقل فعال شود. این حال سقوط به مرحلهٔ نفس اماره و عالم حیوانی است.

عطار که دیوانگان در حکایات آثار او در مقایسه با دیگران نقشی بسیار برجسته دارند، حکایت دیوانه‌ای را نقل می‌کند که در بغداد دکانی پر از شیشه می‌بیند و شاد می‌شود، سنگ‌هایی به دست می‌گیرد و بی‌آنکه به ضرر و زیان و خطر بیاندیشد آن همه شیشه را می‌شکند و از طراق و طمطراق شکستن شیشه‌ها لذت می‌برد. مردی به او می‌گوید چرا چنین کردی و مرد شیشه‌فروش را درویش ساختی؟

گفت من دیوانه‌ای بس سرکشم      زین طراق و طمطراق آید خوشم  
چون خوشم این آمد اینم هست کار      بازیانم نیست یا با سود کار<sup>۵</sup>

چنانکه دیده می‌شود، خوش آمدن از شکستن شیشه، کافیتست که دیوانه دست به کار شود و عقل نمی‌تواند در غلبهٔ نفس مانع کار او شود. غلبهٔ نفس با از میان رفتن عقل همراه است. تا عقل باقی است هوشیاری نیز هست و مصلحت‌اندیشی هم هست. عقل با تکیه به تجربه‌های پیشین و تشخیص سود و زیان با توجه به نتیجهٔ گفتار و کردار حال در آینده، گفتار و اعمال شخص را محدود و معتدل می‌کند و بر اساس مصلحت اذن انجام و گفتن می‌دهد، در صورتی که شوریدگی و دیوانگی، رها شدن از عقل و اسارت کامل به حکم نفس و یا پری است. رهایی از عقل در غلبهٔ شوریدگی، نوعی فنا از خویش و آزادی از خودخواهی و خودبینی است و البته از میان رفتن اندیشهٔ نام و ننگ و آزادی از نظارت و سخت‌گیری عقل در رفتار و گفتار و پندار است.

تحقق فنایی از این دست به منزله اسیر حکم پری یا نفس یا شیطان شدن است. در این اسارت تجربه فنا تحقق می‌پذیرد و شخص از حصار عقل و زمان آزاد می‌شود، اما از گره‌های ناشی از غلبه نفس آزاد نمی‌شود تا همنشین لب و آواز حق گردد. برای همنشینی با آن لب و آواز باید از زمان و عقل در نتیجه غلبه حق رها شد، نه غلبه نفس

هست هوشیاری ز یاد ماضی	ماضی و مستقبل است پرده خدا
آتش اندرزن به هر دو تا به کی	پر گره باشی از این دو همچونی
چون بودنی پر گره همراز نیست	همنشین آن لب و آواز نیست <sup>۶</sup>

چنان که دیده می‌شود مولوی شرط همنشینی با آن لب و آواز را رها شدن از زمان و وصول به فنا می‌داند، فنایی که نتیجه غلبه حق است. رسیدن به این مقام فنا منوط به آن است که از وجود شخص سر مویی باقی نماند و به این نکته بارها هم مولوی و هم عطار اشاره کرده‌اند. همنشین آن لب و آواز شدن یا به عبارت دیگر دیدار حق با حق که همان دیدار تو با توست زمانی میسر می‌شود که سر مویی از تویی تو باقی نمانده باشد. عطار می‌گوید:

نگر آویزشی داری به مویی	نیابی بوی او از هیچ سویی
ز تو تا هست مویی مانده بر جای	بدان یک موی ماننی بند بر پای
دو همدم را که باهمشان حساب است	چه مویی و چه کوهی چون حجاب است
چو بنشیند به خلوت یار با یار	نفس نامحرم افتد همچو اغیار
ندانی کرد هرگز خلوت آغاز	مگر از هر چه داری خو کنی باز
نه ای زان شیرمردان سحر راه	که گردد جان تو زین راز آگاه
علی‌الجمله یقین بشناس مطلق	که از حق نیست برخوردار جز حق <sup>۷</sup>

۴- همانطور که دیده می‌شود عطار شرط وصال و دیدار حق را این می‌داند که هیچ حجابی میان تو و حق باقی نماند.

اما میان حق با کدام من یا کدام تو؟ و کدام من یا تو باید سر مویی از وجودش باقی نماند؟ پیداست آن «من» یا «تو» که به وصال حق می‌رسد، همان «من» یا «تو» تجربی نیست که با کمک مصلحت‌اندیشی‌های عقل در میان مردم می‌زید و نیازهای حیاتی خود را به راهنمایی عقل برآورده می‌کند.

پس آنکه در نهایت به وصال یا دیدار حق می‌رسد همان «من حقیقی» انسان است. اما این «من» به شرط فقدان «من» تجربی است که از وابستگی به او رها می‌شود، و فقدان من تجربی اتفاق نمی‌افتد مگر که عقل به کلی از توان ساقط شود. وجود این من تجربی و عقل لازم و ملزوم یکدیگرند. زمانی که عقل زایل شود، آن من هم از میان برمی‌خیزد چون آنچه از حضور او آگاهی می‌دهد، عقل و هوشیاری است. آگاهی و شعور من نسبت به وجود من از طریق عقل تحقق پیدا می‌کند وقتی عقل و شعور نباشد، من چگونه می‌فهمم که من منم؟ پس باید از عقل رها شد تا حجاب من از میان برخیزد. اما وقتی این من از میان برمی‌خیزد و آن من الهی تحقق می‌یابد، کیست که از تحقق آن «من» آگاه می‌شود؟ آن که باید درک کند، از میان برخاسته و یا غایب شده است و به جای او کسی دیگر حضور یافته که از حضور خود واقف است. بنابراین اینجا میان آن که حضور پیدا کرده است و آن که این حضور را درمی‌یابد نباید تفاوتی باشد؛ در اینجا مدرک و مدرک دو تا نیستند، وحدت در این مقام نتیجه حضور یک در دو است. آن که درک می‌کند همان است که درک می‌شود، آن که می‌بیند، همان است که دیده می‌شود آن که سخن می‌گوید همان است که سخن می‌شنود. به این طریق مفهوم این حدیث قدسی که صوفیه در بحث از فنا و وصال حق این همه به آن اشاره می‌کنند تحقق پیدا می‌کند: لا يزال يتفرب اليّ عبدی بالنوافل حتی احبه و اذا احبته كنت له سمعاً و بصرأ و لساناً قبی یبصر و بی یسمع و بی یتکلم.<sup>۸</sup>

پس دیدار و یا وصالی که در اینجا رخ می‌دهد دیدار من حقیقی با خویش است و چون این من گوهر الهی دارد و بعد الهی وجود انسان است این دیدار به قول عطار دیدار حق با حق است. این نهایت راه طریقت است. از میان برخاستن کامل «من» تجربی و تحقق من الهی که خود هم عارف است هم معروف هم بیننده است هم دیده هم عاشق است هم معشوق. به عبارت دیگر نهایت راه، شوریدگی و فقدان کامل عقل و من تجربی است تا دیدار من با من یا حق با حق میسر شود. در این مقام من، حق است و حق من؛ چون شخص در مقابل آینه: آن که تصویر خود را با چشم خود در آینه می‌بیند همان است که با چشم تصویر از آینه دیده می‌شود.

در آثار عطار بارها از این تجربه، چه مستقیم و چه از طریق تمثیل یاد می‌شود.

در اسرارنامه اشاره می‌شود که خدا هر چه آفریده است به تو می‌نماید اما سر مویی از تو به تو نمی‌نماید مگر آنکه ریاضت بکشی و از نفس خود رها شوی تا استعداد دیدار با تویی تو برایت میسر شود. آن تویی تو آنقدر زیباست که اگر چشم تو بر وی افتد از عشق فریاد می‌کنی؛ نکته‌ای که خود یادآور این حدیث مشهور است: الله جمیل و یحب الجمال:

چنین گفت آن بزرگ کار دیده      که بود او نیک و بد بسیار دیده  
 که خالق هر چه را داده‌ست هستی      چه پیش و پس چه بالا و چه پستی  
 چه انجم چه فلک چه مهر و چه ماه      چه دریا چه زمین چه کوه و چه کاه  
 چه لوح و چه قلم چه عرش و کرسی      چه روحانی چه کروی چه انسی ...  
 چه اسراری که در هر دو جهان هست      چه لذاتی که پیدا و نهان هست  
 چه اندر هر دو عالم ذره ذره      چه اندر هفت دریا قطره قطره  
 همه بنمایدت روشن چو خورشید      چنانکه آن جمله می‌بینی تو جاوید  
 ولی مویی به تو ننماید از تو      تویی تو نهان می‌باید از تو  
 اگر چشم تو بر روی تو افتاد      ز عشق تو برآید از تو فریاد  
 اگر می‌بایدت مویی هم از تو      ریاضت کن که پر شد عالم از تو<sup>۹</sup>

در ابیات اخیر می‌توانیم به جای آن تویی که از او به تو سر مویی نمی‌نمایند، آن تویی که اگر چشم تو بر وی بیفتد فریاد تو از عشق بلند می‌شود، آن تویی که اگر ریاضت بشرط کنی عالم از آن پر می‌شود، حق را گذاشت، بی‌آنکه صحت مفهوم گزاره‌ها مخدوش شود. بنابراین می‌توان از این نظرگاه دیدار تو با تو یا من با من راهمان دیدار حق با حق یا دیدار عاشق با معشوق دانست؛ عاشقی که معشوق است و معشوقی که عاشق است.

آنچه عطار دربارهٔ من حقیقی که همان طباع تام هرمسی، و فرشتهٔ شخصی سهروردی و «شخص من نور» نجم‌الدین کبری است<sup>۱۰</sup> و مولوی نیز بارها به آن اشاره می‌کند، من حقیقی و المثنای روحانی و یوسف زیبا و همزاد آسمانی روح شخص است که دیدن او عاشق شدن بر خویشتن است. مولوی می‌گوید:

شده ای غلام صورت به مثال بت پرستان      تو چو یوسفی ولیکن به درون نظر نداری  
 به خدا جمال خود را چو در آینه ببینی      بت خویش هم تو باشی به کسی نظر نداری<sup>۱۱</sup>

در اینجا مثل موارد دیگر آن «من» روحانی و ملکوتی را که عطار در عالم بالا و مصر روحانی می‌بیند، مولوی به درون خویش می‌آورد. عطار این «من» یا یوسف زیبای شخصی را در خارج می‌بیند، در آسمان که پیوندی ناگسستگی با روح درونی دارد:

یوسفی در مصر جان داری مقیم      می‌رسد از وی تو را هر دم نسیم  
 گر نسیم او نیابی یک نفس      آن زمان دانی که باشی هیچکس<sup>۱۲</sup>



به هر حال این دیدار با معشوق آسمانی یا تحقق این حال روحانی را که عطار با اطمینان نمونه‌هایش را در تجربه بایزید نقل می‌کند و سپس در داستان سر پاتک هندی در الهی‌نامه آن را ممثل می‌کند، سرانجام به حماسه‌ای عرفانی ختم می‌شود که در منطق الطیر به جذاب‌ترین صورت به نمایش درمی‌آید. از صدها هزار مرغ که تلاش و کوششی طاقت‌سوز را در خلال سفری طولانی و خطرناک، برای دیدن سیمرغ آغاز می‌کنند فقط سی مرغ به درگاه می‌رسند و راز وجود یک را در دو تجربه می‌کنند، سی مرغ سیمرغ رامی‌بینند و سیمرغ سی مرغ را. سیمرغ همان سی مرغ و سی مرغ همان سیمرغ است.<sup>۱۳</sup> سرانجام سی مرغ به دیدار خودشان نائل می‌شوند چنان که اشاره کردم تجربه دیدار با خویش وقتی اتفاق می‌افتد که سرمویی هم از من تجربی یا تو تجربی باقی نماند. سی مرغ نشانی از خود نمی‌بینند.

حقیقت تو یا حقیقت من، آن تو و من تجربی نیست که سرانجام چون گردی از طریق ریاضت بشرط - که عشق نیروی محرکه آن است - از میان برمی‌خیزد، بلکه آن من و تویی است که با برخاستن گرد انانیت چون ماه از پشت حجاب غبار من و تو طلوع می‌کند. تا در مقام معشوقی قابل رؤیت قائم مقام معشوقی متعالی صفت شود که در دیده هیچ بشری در نمی‌آید.

شوریده و دیوانه را پری می‌گیرد تا بی حجاب و مانع عقل، بر او حکم براند، عارف مجذوب را حق می‌گیرد تا بی حجاب و مانع عقل بر او حکم براند. در هر دو حالت شخصیت ظاهری و مادی شخص ابزار بی حس و حرکتی است که اگر حق بر او غلبه کرده باشد اسیر حکم حق و در دست تقلیب رب است: قلب المؤمن بین اصبع الرحمن یقلبه کیف یشاء.<sup>۱۴</sup>

روزبهان بقلی می‌گوید وقتی محب در محبت به نور حب بی‌پروا شود و شیفته گردد و اوقات و زمانش را از غایت غیبت خویش در حق به سبب فنای عقل و علم و آنچه از مشاهده جمال الهی درمی‌یابد نشناسد، احکام عبودیت بر او جاری نمی‌شود. صاحب این حال که او را در طریقت حکمی نیست عاقل مجنون می‌نامند. و از همین جاست که بی‌باکان عشق را عقلاء المجانین می‌گویند ... و سپس روایت می‌کند از پیامبر (ص) که لایبلغ احدی الی درجه الحقیقه الا یقال له مجنون.<sup>۱۵</sup>

سخن روزبهان که در سال ۶۰۶ وفات یافته است دقیقاً همان است که در توضیح سخن مولوی و عطار درباره رها شدن از زمان، برخاستن حجاب عقل، به شوریدگی و دیوانگی رسیدن و دیدار با من را تجربه کردن، گفتیم.

اگر «من» حقیقی انسان حق باشد پس «من» همه چیز است.  
مولوی می‌گوید:

تو به هر صورت که آیی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
ساعتی تنها بمانی تو ز خلق	در غم و غصه بمانی تا به حلق
کی تو این باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی، صید خویشی دام خویش	صدر خویشی، فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم بر خود است	آن عرض باشد که فرع آن شده‌ست
گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین	جمله ذریات را در خود ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست	چیست در خانه که اندر شهر نیست
این جهان خم است و دل چون نهر آب	این جهان حجره‌ست و دل شهر عجب <sup>۱۶</sup>

در این سخنان، مولوی خیلی روشن در خطاب به انسان می‌گوید همه چیز تو هستی، تو آن یگانه‌ای هستی که زیبا و خوش و سرمست خود هستی و همه چیز در توست. مفهوم سخنانی از این دست این است که تو حقی و کل کائنات در وجود توست و هر چه در بیرون تو هست سایه و مجاز است. در حکایت صوفی که در باغ در خویش فرو رفته است همین حرف‌ها را از مولوی می‌شنویم:

صوفی در باغ از بهر گشاد	صوفیانه روی بر زانو نهاد
پس فرو رفت او به خود اندر نغول	شد ملول از صورت حالش فضول
که چه خسی خیز و اندر رز نگر	این درختان بین و آثار خضر
قول حق بشنو که گفته‌ست اُنظروا	سوی این آثار رحمت آر رو
گفت آثارش دل است ای بوالهوس	آن برون آثار آثارست و بس
باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان	عکس او پیدا چو در آب روان
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است	عکس لطف آن بر این آب و گل است <sup>۱۷</sup>

مولوی نیز چنانکه از این سخنان پیداست آن «تو» یا «من» حقیقی را تو یا من نامتناهی می‌داند که انسان به سبب اشتغال در امور دنیوی و استغراق در تعلقات این جهانی از او غافل و از تحقق آن بازمانده است. از این چشم‌انداز انسان به سبب آن من حقیقی در حقیقت جوهر است که قائم به ذات خویش است و جز او هر آنچه هست عرض است که

بدو قائم است. این من یا تو حقیقی را که مجریطی در غایه‌الحکیم طباع تام نامیده است<sup>۱۸</sup> و در حکمه‌الاشراق سهروردی در رؤیای هرمس حکیم بر او ظاهر می‌شود<sup>۱۹</sup>، و نفری در کلام موجز انت مَعْنَى الْكُونِ کله<sup>۲۰</sup>، به او اشاره می‌کند، مولوی در خویش می‌بیند و عطار در بایزید و شوریدگان که آرزوی رسیدن به مقام آنان را دارد.

عطار از بایزید حکایت می‌کند:

چنین گفته است آن خورشید اسلام	که طالع شد ز برج خاک بسطام
که من بیریده‌ام درگاه و بی‌گاه	سه باره سی هزاران سال در راه
چوره دادند بر عرش مجیدم	هم آنجا پیش آمد بایزیدم
ندا کردم که یارب پرده بردار	ز پرده بایزید آمد پدیدار <sup>۲۱</sup>

چنانکه دیده می‌شود بایزید پس از سفری طولانی به دیدار خویش نائل می‌شود و چون پرده برمی‌دارند به جای حق خود را می‌بیند. آن که می‌بیند کیست؟ و آن که دیده می‌شود کیست؟ دیدار من با من یا دیدار حق با حق. در این مقام بایزید حق است و حق بایزید. در این وحدت عاشق و معشوق آن که از وصل برخوردار می‌شود حق است نه من تجربی بایزید. همان تجربه‌ای که احمد غزالی هم در سوانح به آن اشاره می‌کند.<sup>۲۲</sup> وقتی هم عطار از قول ابوسعید ابی‌الخیر زمین و آسمان را پر از بایزید می‌داند، به همین تجربه‌ای اشاره می‌کند که می‌باید در اوج کمال، عارف به آن عزّ و وصول یابد:

چنین گفته است شیخ مهنه یک روز	جهان یک تن بین و دیده بر دوز
زمین پر بایزید و آسمان هم	ولیکن او گم شده اندر میان هم <sup>۲۳</sup>

در این ابیات به جای بایزید می‌توان حق را گذاشت: جهان یک تن است و آن حق است. آسمان و زمین پر از حق است و او خود از دیده‌ها نمان است. وقتی هم مولوی می‌گوید:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت که آن نهصد توست	قلزم است و غرقه‌گاه صد توست <sup>۲۴</sup>

از همان تو یا منی سخن می‌گوید که آسمان و زمین از وی پر است و هر چه در جهان است در اوست و او جوهر است و کل عالم عَرْض. آیا مولوی عالم مثل افلاطون و عالم مثل معلقه سهروردی را که بیرون از آدم و عالم جای داشت به درون دل و جان آدمی آورده است؟<sup>۲۵</sup>

عطار آرزو دارد به همان مقامی برسد که بایزید رسیده بود، فنای کامل از من تجربی تا آنجا که سر مویی از تو باقی نماند. شوریدگی و بی عقلی کامل. بایزید می گوید: زبان من زبان توحید است و روان من روان تجرید است. نه از خود می گویم تا محدث باشم یا به خود می گویم تا مذکر باشم. زبان را او می گرداند بدانچه خواهد و من در میان ترجمانی ام. گوینده به حقیقت اوست نه منم.<sup>۲۶</sup> و نیز می گوید: تویی شنونده و شنونده<sup>۲۷</sup> چنان که دیده می شود، بایزید می گوید حق هم متکلم است هم مخاطب. اما از طرف دیگر ظاهراً این خود بایزید است که می گوید من در میان ترجمانی ام و گوینده به حقیقت اوست، اما در حقیقت بایزیدی در میان نیست و حق هم به جای خود و هم به جای بایزید سخن می گوید.

رسیدن به مقامی که عطار آرزوی رسیدن به آن را دارد و تحقق آن را مشروط به وصول به مقامی می داند که سرمویی از تو باقی نماند، مقامی است که هم انالحق گفتن و هم انالنبی گفتن و هم گفتن و اظهار هر چیز دیگر جایز می شود. عین القضاة از بایزید نقل می کند: و اذا تم الفقر و هو الله.<sup>۲۸</sup> این سخن بایزید را سنایی هم به شیوه ای دیگر نقل می کند:

این همه علم جسم مختصر است	علم رفتن به راه حق دگر است
چیست این راه را نشان و دلیل	این نشان از کلیم پرس و خلیل
ور ز من پرسای ای برادر هم	باز گویم صریح نی مبهم
چیست زاد چنین ره ای عاقل	حق بدیدن بریدن از باطل ..
رفتن از منزل سخن کوشان	برنشستن به صدر خاموشان
رفتن از فعل حق سوی صفتش	وز صفت زی مقام معرفتش
آن گه از معرفت به عالم راز	پس رسیدن به آستان نیاز
بس ازو حق نیاز بستاند	چون نیازش نماند حق ماند <sup>۲۹</sup>

چنانکه ملاحظه می شود سنایی نیز فقر و بی نیازی را دلیل تحقق من می داند و چون از انسان نیاز نماند حق می ماند. این حق همان من حقیقی و ملکوتی است. نیازها همه ناشی از من تجربی است آنجا که هیچ نیازی نماند از من تجربی نیز نشانی نخواهد ماند. توحید حقیقی محقق نمی شود مگر بشرط از خود بیرون آمدن و به فنای فی الله رسیدن و من ملکوتی حق شدن. عطار از بایزید نقل می کند که گفت:

از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید جمله یکی توان دید. و گفت از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو من! یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم.<sup>۳۰</sup>

وقتی در مجموعه سخنانی از این دست نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم، جریانی که از بایزید آغاز می‌شود، جریانی است که دیدار حق را مشروط به رسیدن به سکر و فنا می‌کند و ممکن می‌داند. دیدار با حق اما چگونه ممکن است. خدایی که هیچ نشانه‌ای از جسمیت و شخصیت ندارد چگونه ممکن است با حواسی که فقط قدرت دیدار محسوسات را دارد دیده شود؟

چنین امکانی وجود ندارد. در نهایت هر کس خود را می‌بیند یا من روحانی خود را می‌بیند اما چون من تجربی باید کاملاً محو شده باشد تا دیدن میسر گردد، پس آن من که می‌بیند همان است که دیده می‌شود. اما چون رسیدن به این مقام شوریدگی و محو عقل لازم‌اش غلبه حق بر «من» است. پس در واقع حق حق را می‌بیند.

بی‌تردید یکی از عواملی که مثنوی و غزلیات مولوی را با مثنوی‌های عطار و سنایی متفاوت می‌کند، موضع و مقامی است که مولوی خود را ایستاده در آن مقام می‌نماید و از آنجا سخن می‌گوید. ایستادن در این مقام است که او از همان آغاز مثنوی اشاره می‌کند که هر چه او می‌گوید گفته حق است و او چون نی واسطه‌ایست که نفس نایی را تبدیل به صوت و نغمه می‌کند.

استقرار بر چنین مقامی از یک طرف سبب می‌شود در مثنوی رشته سخن به جای آنکه نظم منطقی مبتنی بر نظارت عقل پیدا کند جریانی سیال و نظم ستیز و مبتنی بر تداعی آزاد پیدا کند و به جای آنکه از نقطه‌ای شروع شود و جریانی سنجیده و عادت‌پذیر طی کند و به نقطه و نتیجه‌ای ختم شود، مدام جریان اصلی با امواج فرعی اندیشه‌ها و حکایت‌ها شکسته شود و پایان‌پذیری کلام به تعویق بیفتد. نه تنها هر دفتر بلکه اگر توضیحات آغاز هر دفتر را برداریم، مثنوی مثل حماسه معنوی عظیمی است که در طی ساعاتی محدود از ذهنی سرشار از علم و تجربه گذشته است و یا حادثه‌ای با ابعاد بسیار متنوع است که در طی زمان اندکی در کنار هم رخ داده است. چنین رخداد ذهنی را نمی‌توان تابع نظم معین کرد که بر رشته خطی زمان برای رسیدن به مقصد معینی به پیش برود. زمان و سخن دایره‌هایی متداخل در نقطه‌های مختلف‌اند که مدام یکدیگر را قطع می‌کنند. گویی که مقصد همان حرکت و چرخ زدن است نه مقصدی که با راه رفتن باید به آن برسند. آیا مولوی این

گونه سخن گفتن را خود اختیار کرده است، یا آنکه این شیوه بیان ظهور ناگزیر ایستادن در مقام شوریدگی و از خویش بی خویش بودن است؟ او خود می‌گوید:

گفتی که تو در میان نباشی      آن گفت تو هست عین قرآن<sup>۳۱</sup>

زبان در حالی که در آثار دیگر راه می‌رود تا به مقصد برسد در مثنوی می‌رقصد.

در مثنوی مولوی و به‌گونه‌ای دیگر در غزل‌ها نیز، گزاره‌ها در سماعی پایان‌ناپذیر چرخ می‌زنند و به جایی نمی‌رسند. قرار بر چنین موضعی سبب می‌شود متکلم و مخاطب به اقتضای سخن در موضع و مقام یکدیگر قرار بگیرند بی‌آنکه اشاره‌ای به این تغییر بشود چرا که متکلم و مخاطب دو نفر نیستند که گفته شود جای خود را به یکدیگر می‌دهند. آن که می‌شوند همان است که می‌گوید. این ما هستیم که قادر به درک وحدتی از این دست نیستیم و سخن را گاهی به خدا یا معشوق و گاهی به عاشق یا واصل نسبت می‌دهیم؛ حتی در آنجا که ساختار غزل آشکارا می‌نماید که من متکلم شعر، مولوی است، نیز متکلم حقیقی خداست. چون در آن مقام شوریدگی که به دنبال فنا می‌تجربی و غلبه حق پدید می‌آید، «من آگاه» و البته عقلی در میان نیست که سخن را به او نسبت بدهیم. مولوی به صورت‌های گوناگون در غزلیات خود این موضوع را تکرار می‌کند که: من سخن نمی‌گویم، حق است که از زبان من سخن می‌گوید و گفتن و نگفتن در اختیار من نیست. این بدان معنی است که در مقام غلبه حق منی در میان نیست

من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم

تا مست و هشیارم ز من کس نشنود از بیش و کم<sup>۳۲</sup>

ای که میان جان من تلقین شعرم می‌کنی

گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم<sup>۳۳</sup>

اگر چنانکه مولوی در مثنوی گفته است دیوانه و شوریده کسی است که پری بر او غلبه کرده باشد، بر مولوی پری رخی غلبه کرده است که این پری رخی یا معشوق، زیبارویی است که از دهان شاعر سخن می‌گوید. آن که عاشق پری‌روی شاعر باشد انسانی زاده مرد و زن، یعنی من تجربی نیست. چرا که فقط حق است که هم می‌تواند عاشق باشد هم معشوق. دیدار با خویش در حقیقت همان دیدار حق با حق است آن کس را که این معشوق پری‌رخ بر او غلبه کرده باشد، عقل و خردی نیست که چیزی بگوید و یا این راز برخوردار می‌ماند. من را که همان برخوردار حق از حق است فاش کند:

بیا به پیش من آ تا به گوش تو گویم      که از دهان و لب من پری رخی گویاست  
 کسی که عاشق روی پری من باشد      نه زاده است ز آدم نه مادرش حواست ...  
 خموش باش و مگو راز اگر خرد داری      ز ما خرد مطلب تا پری ما با ماست<sup>۳۴</sup>

بنابر آنچه گفتیم مولوی یا مخاطب است که در این صورت متکلم خداست و یا او خود مخاطب نیست دیگران مخاطب‌اند و او واسطهٔ میان متکلم حق و دیگران است. از این نظرگاه که به موضع مولوی نگاه کنیم. همهٔ سخنانی که به ظاهر از اوست، در حقیقت از آن خداست و از همین جاست که او خود را بارها بطور مستقیم و غیرمستقیم گویای خاموش یا خاموش گویا می‌خواند. این همان مقام و موقعی است که مولوی از آنجا سخن می‌گوید و به سبب همین موقع و مقام سخن‌گویی است که شعر او هم در صورت و هم معنی شیوه‌ای خاص و جایگاهی بی‌نظیر پیدا می‌کند. ابهام عادت‌ستیزی که ایستادن در این مقام ایجاد می‌کند، از جمله عوامل اصلی شرح و تفسیرپذیری مثنوی و غزل‌های مولوی است. آن قلهٔ کمال تجربهٔ روحانی که شاعران دور از آن ایستاده‌اند و توصیف و تفسیرش می‌کنند، مولوی خود بر بالای آن ایستاده است. دیگران در مقام آگاهی دربارهٔ شوریدگان سخن می‌گویند، در شعر مولوی شوریده‌ای از خود سخن می‌گوید.

شوریده‌ای که نه در هر ماه سه روز، بلکه دم به دم دیوانهٔ آن شه است:

من سر هر ماه سه روز ای صنم      بی‌گمان باید که دیوانه شوم  
 همین که امروز اول سه روزه است      روز پیروز است نی پیروزه است  
 هر دلی کاندر غم شه می‌بود      دم به دم او را سر مه می‌بود<sup>۳۵</sup>

### یادداشت‌ها و کتاب‌نامه

۱. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۹.
۲. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۶:

سجده‌ها می‌کرد ابلیس لعین      گفت عیسی در چه کاری این چنین  
 گفت من پیش از همه عمری دراز      سجده عادت کرده‌ام از دیرباز  
 سجده عادت کرده‌ام این زان کنم      گر همه سجده‌ست آن تاوان کنم

گفت عیسی مریم ای سقط      می‌ندانی هیچ و ره کردی غلط  
تو یقین می‌دان که اندر راه او      نیست عادت لایق درگاه او  
هرچه از عادت رود در روزگار      نیست آن را حقیقت هیچ کار

ص ۲۱۹

۳. مولانا جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد .ا. نیکلسن، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳:

پیش از آنک این قصه تا مخلص رسد      دود گندی آمد از اهل حسد  
من نمی‌رنجم ازین لیک این لکد      خاطر ساده‌دلی را بی کند  
خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی      بهر محجوبان مثال معنوی  
که ز قرآن گر نبیند غیر قال      این عجب نبود ز اصحاب ضلال...

۴۲۳۰-۴۲۲۷/۳

۴. مثنوی معنوی، (پیشین):

چون پری غالب شود بر آدمی      گم شود از مرد وصف مردمی  
هرچه گوید آن پری گفته بود      زین سری زان سری گفته بود  
چون پری را آن دم و قانون بود      کردگار آن پری خود چون بود

۲۱۱۵-۲۱۱۲/۴

۵. مصیبت‌نامه (پیشین)، ص ۲۱۷.

۶. مثنوی معنوی (پیشین)، ۱/ ۲۲۰۱-۲۲۰۳.

۷. عطار نیشابوری، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۸. ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات غلمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱، صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۹. اسرارنامه (پیشین)، ص ۱۵۴.

۱۰. پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرخ، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ ششم، ۱۳۹۴، صص ۴۹-۵۵.

۱۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵، ج ۶، ص ۱۲۸.



۱۲. مصیبت‌نامه (پیشین)، ص ۲۶۹.
۱۳. عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۸۳، ص ۴۲۶.
- عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، تصحیح و توضیح محمود عابدی، تقی پورنامداریان، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰.
۱۴. عین‌القضاة، تمهیدات، مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، چاپ دوم، کتابخانه منوچهری، بی تا، ص ۹۳.
۱۵. روزبهان بقلی (الشیخ ابی محمد روزبهان البقلی الشیرازی)، مشرب‌الارواح، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول، سال ۱۹۷۳، صص ۹۹-۱۰۰.
۱۶. مثنوی معنوی (پیشین)، ۸۰۴/۴-۸۱۱.
۱۷. همان، ۱۳۵۸/۴-۱۳۶۳.
۱۸. المجربطی، ابی‌القاسم مسلمة بن احمد، غایه‌الحکیم و احق‌التیجین بالتقدیم، بتحقیق هـ. ریتز، بی‌نا، هامبورگ، سال ۱۹۲۷، ص ۱۸۷-۱۹۴.
۱۹. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج یکم، المشارع و المطارحات، تصحیح هنری کربن، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص ۴۶.
۲۰. النفری، محمد بن عبدالجبار بن حسن، المواقف و یلیه کتاب المکاتبات له ایضاً، بتصحیح و اهتمام آرثر یوحنا آربری، قاهره، ۱۹۳۴ (افست بغداد، مکتبه المثنی)، ص ۵.
۲۱. اسرارنامه (پیشین)، ص ۱۵۹.
۲۲. غزالی، احمد، سوانح، بتصحیح هـ. ریتز، استانبول، مطبعه معارف، ۱۹۴۲، صص ۵۹-۶۱.
۲۳. اسرارنامه (پیشین)، ص ۱۵۷.
۲۴. مثنوی معنوی (پیشین)، ۱۳۰۲/۳-۱۳۰۳.
۲۵. نگاه کنید:
- پورنامداریان، تقی، «عالم مثال افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ...»، مجله پژوهشنامه ادبیات حماسی، دانشگاه آزاد رودهن، شماره ۹، پائیز ۱۳۸۸.
۲۶. عطار، تذکره‌الاولیاء، بسعی و اهتمام رنولد الن نیکلسون، النصف الاول، لیدن، مطبعه بریل، سال ۱۹۰۷، ص ۱۷۴.
۲۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا، دفتر روشنایی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰.
۲۸. تمهیدات (پیشین)، صص ۲۰، ۳۱، ۲۶۱ و ...

۱۰۸ جایگاه قدسی شعر مولوی

۲۹. سنایی، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، صص ۱۱۲-۱۱۳.

۳۰. تذکره الاولیاء (پیشین)، ص ۱۶۰.

۳۱. کلیات شمس، ۱۸۱/۴.

۳۲. همان، ۱۷۸/۳.

۳۳. همان، ۱۷۰/۳.

۳۴. همان، ۲۷۶/۱.

۳۵. مثنوی معنوی (پیشین)، ۸۸۸/۵.

