

تحلیل داستان دقوقی از مثنوی*

دکتر لیلا نوروزپور^۱

دکتر همایون جمشیدیان

استاد یاران دانشگاه گلستان

چکیده:

داستان دقوقی رویارویی عارفی اهل سلوک با تجربه‌ای شهودی است. دقوقی خود مقصودش را از این سفر، دیدار خورشید در ذره و شهود نورمی‌داند و سفرش را با ترک سیر جسمانی آغاز می‌کند. رویدادهای حیرت‌انگیزی که در این سفر پیش می‌آید همچون بی‌هوشی‌های پیاپی دقوقی از فرط حیرت و از نگرستن به «تبدیلهای» اشیا به یکدیگر سبب می‌شود که این سفر را سفری آشنا نینگاریم و در پی معانی در بطن وقایع باشیم. پس از تحلیل داستان به کمک تبیین رمزها و سمبل‌ها از طریق بینامتنیت، در پی نزدیک شدن به معنای متن هستیم. این داستان که حاصل کشف و شهود عرفانی مولوی یا تجربه عارفی دیگر است، بیانی دیگر از همان تجربه‌ای است که در آن همه کثرت‌ها به یک وحدت باز می‌گردد. شواهد فراوانی نیز از شباهت‌های این داستان با حالات موسی در دیدار نور و درخت وجود دارد.

با درنگ بر مضمون این داستان، می‌توان ریشه‌های سنت فلسفی و عرفانی را چون وحدت و کثرت، مراتب عالم، وحدت وجود و... در آن جست. داستان دقوقی صورت تجربه شده و عملی آن آموزه‌هاست که فیلسوفان و عارفان در کتابها گنجانده‌اند و دقوقی در عالم مثال یا هورقلیا تجربه کرده است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی مولوی، دقوقی، وحدت وجود، داستان‌های رمزی.

درآمد، پیشینه بحث

داستان دقوقی که گزارش سفری است شگفت انگیز در مرز دریا و خشکی، براساس آنچه فروزانفر در کتاب «قصص و تمثیلات مثنوی» ذکر کرده، مأخذی ندارد و از شخص معروفی به این نام در کتب عرفانی و تذکره‌های مشایخ عرفا و سایر معاجم رجال سرگذشتی ذکر نشده است. تنها در یک مأخذ یعنی کتاب المصنوع آتی الذکر که آن هم مطابق نظر قزوینی، اگر همان شخص مقصود ذکر مولوی باشد، دقوقی عبدالمنعم بن محمد، متوفی به سال ۶۴۰ و همعصر مولوی بوده است. بنا به گفته قزوینی احتمالاً مولوی شخصی را از علما و عرفای متوسط الحال و نسبتاً مجهول عصر خود انتخاب و این حکایت را از زبان او نقل کرده است. (فروزانفر، ۱۳۶۲، صص ۱۰۷-۱۱۰)

بررسی و تحلیل این داستان همچون دیگر داستان‌های مولوی در برخی شرح‌ها و کتابها آمده است. دکتر زرین کوب با توجه به اینکه عین این داستان در جای دیگری مذکور نیست، بر این باور است که مولوی خواسته است تجربه روحانی خود را در حدیث دیگران نقل کند و یا آن را مربوط به یکی از اولیای مجهول می‌داند. زرین کوب در تحلیل کلی این قصه، وجود هفت مردان را رمزی از رجال غیب، دریا را رمزی از دنیای حس و اهل کشتی را رمزی از جامعه انسانی دانسته است و تبدیل هفت شمع و هفت درخت را به یکی تعبیری از وحدت ارواح اولیا. (زرین کوب، ۱۳۷۳، صص ۱۴۹-۱۵۲) به شمار آورده است. او در بحث از این داستان این اشکال را وارد می‌داند که دقوقی در حین ادای نماز اهل کشتی را می‌بیند که با «حضور قلب» منافات دارد و این نکته با توجه به اینکه ابدال و رجال غیب در پشت سر او نماز می‌گذارند، خالی از اشکال نیست. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۳)

کریم زمانی، با قطع و یقین، دقوقی را کسی جز مولانا نمی‌داند که مکاشفات خود را از زبان دقوقی بیان کرده است. از دیدگاه او این حکایت بسیاری از مباحث عرفان و تصوف را دربر می‌گیرد. (زمانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۰۰)

خلاصه داستان

دقوقی عارفی است اهل سفر. او در این سفر، هدف خود را دیدار یار در بشر، دیدار قلمز در قطره و آفتاب در ذره معرفی می‌کند. به ساحلی می‌رسد و ناگهان در ساحل دریا، هفت شمع با نوری حیرت آور که تا آسمان می‌رسد، بر او نمایان می‌شود. مردم این نور را نمی‌توانند ببینند. ناگهان، آن هفت شمع به یک شمع بدل می‌شوند و سپس آن یک شمع به هفت شمع تغییر صورت می‌دهد. دقوقی، از دیدار این منظره، بی‌هوش می‌شود و ساعتی در بی‌هوشی به سر می‌برد. آن هفت شمع به هفت مرد نورانی که نورشان به آسمان می‌رسد، تغییر چهره می‌دهند. آنگاه آن هفت مرد بدل به هفت درخت می‌شوند، درختانی با شاخه‌های بسیار و پر برگ و میوه‌هایی آبدار. دقوقی حیران از خود می‌پرسد چرا هر روز انسانها، تشنه و گرسنه از کنار این درختان می‌گذرند و آن را نمی‌بینند. دقوقی جلوتر می‌رود، آن هفت درخت به یک درخت بدل می‌شود. سپس می‌بیند آن درختان برای نماز صف کشیدند و دیگر بار آن هفت درخت به هفت مرد بدل شدند. دقوقی با حیرت به آنان نزدیک می‌شود تا بداند کیستند، سلام می‌کند. آنان نامش را می‌برند و سلام می‌گویند. دقوقی درمی‌ماند که نامش را از کجا می‌دانند. آنها، با اشرافی که بر ضمیر او دارند، سبب سرگشتگی‌اش را می‌دانند و می‌گویند عارفان از اسرار عالم با خبرند. او را به امامت جماعت بر می‌گزینند و رو به دریا نماز می‌گزارند. در میان نماز، دقوقی، چشمش به دریا می‌افتد، کشتی‌ای در بند امواج سهمگین این سو و آن سو کشیده می‌شود و ساکنان کشتی از بیم موج و مرگ شیون می‌کشند. دقوقی، در میان نماز برای نجات آنان دعا می‌کند و هنوز نماز آنان پایان نیافته، کشتی به سلامت به ساحل می‌رسد. آن هفت تن می‌پرسند که: دعای چه کسی اهل کشتی را رهانده است؟ دقوقی روی بر می‌گرداند می‌بیند اثری از آن هفت تن نیست. دقوقی سالها در آرزوی دیدار روی آنان اندوه می‌برد، اما هرگز نشانی از آن نمی‌یابد.

الف- آغاز جستجو / شخصیت اصلی داستان

در آغاز داستان، دقوقی، مردی مسافر تصویر می‌شود که مقصودش «امر متعالی» است، بنابراین نه مقصدش در مکان جغرافیایی مشخص و مادی است و نه شیوه رفتنش چون دیگر سفرهای این جهانی است. دقوقی «سیر جسمانی» را رها کرده است تا نور خداوند را در بشر ببیند، سفری از ظاهر به باطن:

گفت روزی می‌شدم مشتاق وار

تا ببینم در بشر انوار یار

تا ببینم قلزمی در قطره‌ای

آفتاب‌ی درج اندر ذره‌ای

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام

بود بیگه گشته روز و وقت شام

(مثنوی، ۱۳۸۲، دفتر سوم، ص ۴۲۵)

از گفتار دقوقی بر می‌آید که شوق دیدار نور یار او را برانگیخته است و پیداست که درصدد معرفت عالمانه نبوده است، چرا که دانایی با ماندن و خواندن و درنگ کردن به چنگ می‌آید و دیدار، با حرکت و رنج سفر میسر می‌شود. مضمون دیدار نیز در سطح اولیّه معنایی، نا معمول است چراکه دریا در قطره و خورشید، در ذره، که هر دو در عالم واقع، غیر واقعی و دست نیافتنی می‌نماید. ماجرا از آنجا آغاز می‌شود که روشنایی روز رخت بر بسته است. مولوی در مثنوی می‌گوید:

در شب تاریک جوی آن روز را

پیش کن آن عقل ظلمت سوز را

در شب بد رنگ بس نیکی بود

آب حیوان جفت تاریکی بود

(همان، دفتر اول، ص ۱۶۳)

جوزف کمپل می‌گوید: «لحظه تاریک لحظه ای است که پیام واقعی تحول در شرف آمدن است؛ در تاریک ترین لحظه نور فرا می‌رسد» (کمپل، ۱۳۸۰، ص ۶۹)

ب- مکان

مکان واقعه نیز در کنار دریاست، یک سوی دریا ساحل و خاک است و زندگی زمینی و پس از آن مرز عالم ماورا آغاز می‌شود، مولوی در جاهایی دیگر دریا را نشان عالم بالا می‌داند:

تا به گفت و گوی بیداری دری

تو زگفت خواب بویی کی بری

حسن خشکی دید کز خشکی بزاد

عیسی جان پای بر دریا نهاد

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد

سیر جان پا در دل دریا نهاد

موج خاکی، وهم و فهم و فکر ماست

موج آبی، محو و سکرست و فناست

(مثنوی، ۱۳۸۲، دفتر اول، ص ۲۹)

و یا در این ابیات:

ملاحظه‌های هر چهره از آن دریاست یک قطره

به قطره سیر کی گردد کسی کش هست استسقا

دلا زین تنگ زندانها رهی داری به میدانها

مگر خفته است پای تو، تو پنداری نداری پا

(غزلیات شمس، ج ۱، ص ۴۰)

رویدادهای عرفانی و تجربه‌های شهودی در عالمی ورای این عالم روی می‌دهد که آن را «هور قلیا» می‌نامند. عالم «هور قلیا»، مکان جغرافیایی حوادث و تجربه‌های عرفانی است، مکانی که جمع اضداد در آن ناممکن نیست. دیدار با اولیاء و حوادث شگفت در آنجا روی می‌دهد، روانها به هنگام خواب در آن عالم سیر می‌کنند؛ زمین ملکوتی که در مرز و پایان زمان است. «جهان هور قلیا هم شامل افلاک و یک زمین است؛ نه زمین و افلاک محسوس بلکه زمین و افلاک به صورت نمونه و مثال. زمین «هور قلیا» نیز متضمن جمیع صورتهای مثالی موجودات فردی است و اشیای جسمانی‌ها که در جهان محسوس موجودند. مکان واقعی جمیع حوادث نفسانی و روحانی، وحی‌ها، الهام‌ها، کرامات و خوارق عادت. (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۵۷). «فیثاغورث در عالم هور قلیا توانست سماع افلاک و موسیقی عالم را درک کند، یعنی خارج از جسم مادی خود و فارغ از اعضای ادراک حسی» (همان، ص ۱۶۷)

عالم «هور قلیا»، عالم خیال، عالم واسطه، ناکجا آباد و اقلیم هشتم، نامهایی است برای آن عالم معنوی که در فراسوی اقلیم محسوس قرار دارد. این عالم، عالم واسطه‌ای است که در آن روح، جسمانی و جسم روحانی می‌شود. «این عالم جایگاه شهودهای تجلی‌گون است عرصه‌ای است؛ که در آن حوادث خیالی و سرگذشت‌های رمزی با واقعیت راستین آشکار می‌شوند.» (کربن، ۱۳۸۴، صص ۴۲-۴۳) داریوش شایگان می‌گوید: «مکان اسرار آمیزی که آن سوی کوه قاف است که در نقشه‌های جغرافیایی بشر نشانی از آن نیست، این منطقه از جایی آغاز می‌شود که مختصات جغرافیایی ما بدان راه ندارد. مکانی بیرون از مکان، مکانی در لا مکان که جایی ندارد. (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۸۹)

حواس ظاهر، راهی به ادراک این عالم فراسویی ندارد، به باور عارفان این عالم را تنها از طریق خیال می‌توان شناخت. هانری کربن در این باره می‌گوید که عضو دیدن اشیاء و موجودات هور قلیایی خیالی است که در قلمرو برزخ رسوخ می‌کند و دیدنی و نادیدنی، مشهود و غیبی را بر خود دیدنی می‌کند. «(کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸) معتقدان به

وحدت وجود خیال را به دو گونه تقسیم می‌کنند؛ خیال متصل و خیال منفصل. خیال منفصل، مستقل از آدمی است و «پذیرای معانی و ارواح است» (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۲) در حالی که خیال متصل به خیال کننده وابسته است و بدون او از میان می‌رود.

ج - حوادث داستان

نخستین واقعه شگفت انگیز، هنگامی روی می‌دهد که دقوقی، هفت شمع را از دور می‌بیند، این شمع‌ها به یک شمع بدل می‌شوند. پرتو این شمع‌ها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را نوری این جهانی تصور کرد؛ نورشان از ماه پر فروغ تراست، زمین و آسمان را در می‌نوردد، دقوقی که اهل راز است، با دیدار آن بی‌هوش می‌شود، بی‌هوشی‌های پی‌درپی، کسی جز دقوقی، آن نور بسیار و شگفت آور را نمی‌تواند ببیند. مولوی خود به طور ضمنی به ماورایی بودن این نور اشاره می‌کند:

چشم بندی بد عجب بر دیده‌ها

بندشان می‌کرد یهدی من یشا

(مثنوی، ۱۳۸۲، دفتر سوم، ص ۴۲۵)

شمع و آتش در حوزه متون عرفانی هاله‌های معنایی متعددی را تداعی می‌کند. میبیدی در تفسیر سوره طه می‌گوید: «و هل اتاک حدیث موسی اذ رای نارا آتش نشان جود است و دلیل سخا، عرب آتش افروزد تا بدان مهمان گیرد. موسی با آتش میهمان خدا شد.» (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۱۲)

در ماجرای دقوقی، همگان آتش و میوه‌های نورانی را نمی‌بینند. با توجه به آنچه گفته شد آن نور، بر اساس آیه «الله نور السموات و الارض» تجلی‌ای از تجلیات خدا بوده و دیگر اینکه آتش برای دعوت است و همگان در شمار دعوت شدگان نیستند.

گویا ادراک این نور پس از بی‌خویشنی است و به این سبب، دیدار آن بر همگان میسر نیست. در سوره نور، نور خداوند به چراغدانی مانند شده است بر درخت

زیتون که روغن آن درخت روشنی می‌دهد و سپس در چند آیه بعد می‌فرماید: «و من لم يجعل الله له نور فماله من نور» پس دیدار نور الهی بی‌یاری خداوند ناممکن است. نور خداوند، خورشید را تداعی می‌کند. در اساطیر، آتش نماد زمینی خورشید است. (رادفر و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰)

از آنجا که دقوقی از ساحل به سوی دریا حرکت می‌کرده است، احتمالاً آن نورها از میان دریا بر او نمودار شده باشند. هنگامی اهمیّت و بعد آن سری این نور آشکارتر می‌شود که راوی می‌گوید: مردم جویای نور به دنبال چراغ می‌گشتند و درکی از آن نور درخشان نداشتند. هانری کربن می‌نویسد: «خداوند متجلی را تنها از طریق قوای غیر حسی در حالت خواب یا بیداری عرفانی می‌توان ادراک کرد.» (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷) ابن عربی نیز می‌گوید حق نور است و عالم سایه، بنابراین با آمدن نور سایه فنا می‌شود، تجلی خداوند نور و نفس سایه است، نفس با رؤیت الله فنا می‌شود آنگاه که خداوند حجاب بر اندازد سایه آشکار می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۶) می‌توان برآن بود که داستان دقوقی، شکل تجربه شده این نظریه ابن عربی است. در داستان، هفت شمع به یک شمع بدل می‌شود. اگر شمع را - که مقصود همان نور است - تجلی خداوند در قالب نور بدانیم، این دگرگونی از ویژگی‌هایی است که خداوند در قالب آن جلوه‌گری می‌نماید. مولوی خداوند را «بی‌نقش چندین صورتی» می‌داند که هم مشبه و هم موحد را خیره می‌کند:

گاه خورشید و گهی دریا شوی
 گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
 تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
 ای فزون از وهمها وز بیش بیش
 از تو ای بی‌نقش با چندین صور
 هم مشبه هم موحد خیره سر

گه مشبه را موحد می‌کنی

گه موحد را به صورت ره زنی

(مثنوی، ۱۳۸۲، دفتر دوم، ص ۱۸۳)

تنها عارف اهل شهود که خداوند جمال خویش را به او نمایانده، می‌تواند در ورای تشبیه و تنزیه، حق را مشاهده کند. «وقتی نشان جمال الهی بر بنده تجلی می‌کند، او مست می‌شود و تمام اشیاء در مقایسه با مقام ربوبیت تبدیل به یک شیء می‌شوند و او دیگر قادر به تمییز اشیاء از یکدیگر نیست.» (ریتز، ۱۳۷۷، ص ۲۷۸) بر این اساس تبدیل هفت به یک را می‌توان رمز تبدیل کثرت به وحدت و انتقال از ظاهر به باطن دانست.

در ادامه داستان، آن شمع‌ها به هفت مرد بدل می‌شوند و هفت مرد به هفت درخت تغییر صورت می‌دهند و باز، هفت درخت به یک درخت تبدیل می‌شود و هر دم هفت به یک و یک به هفت بدل می‌شود و دقوقی، حیران به این «تبدیل‌ها»^۲ می‌نگرد. این تبدیل‌ها و کثرت و وحدت، بیان شهودی نظریه‌ای فلسفی و عرفانی است که آن را «وحدت وجود» می‌نامند.

تبدیل شمع‌ها به هفت مرد، تداعی کننده هفت تن ابدالی است که خداوند توسط آنها اقالیم و نواحی هفت گانه عالم را حفظ می‌کند به هر بدلی اقلیمی را که در آن ولایت دارد. ابن عربی می‌گوید: «اینان را ابدال نامند زیرا وقتی موضعی را ترک کردند و خواستند عوضی از خویش را بر جای خود گذارند، شخصی را بر صورت خویش در آنجا باقی می‌گذارند که هر کس ولی را مشاهده کند شکی در این که وی همان شخص است نمی‌کند در حالی که او خودش نیست.» (ابن عربی، ۱۳۸۲، باب ۷۳، ص ۲۱)

بر اساس نظریه «وحدت وجود» هستی، یکی بیش نیست و عبارت است از خدا و تجلیات او در مراتب مختلف وجود. آنچه ما ادراک می‌کنیم وجود حق در اعیان ممکنات است، اشتراک آنها در حق بودن آنهاست و اختلاف، در کثرت صورت‌های اعیان ممکنات. جهان، بی وجود حق نهان در آن، متوهم است. مخلوقات، حجاب

خداوند هستند، حق، در پس این حجابها، جز بر اهل مکاشفه و سلوک، روی خود را پنهان می‌کند. «حق، از حیث اسماء و صفاتش، که از این حیث متجلی در مرایای اعیان و مظاهر ممکنات است، همان عالم است، اما از حیث ذاتش که مجرد و معرا از جمیع اوصاف و نسب است، غیر عالم و متعالی از آن است و به این اعتبار است که در برابر حق، خلق و در برابر باری، ما سوای باری یعنی عالم، معنی می‌یابد.» (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶) خداوند به عنوان ظاهر در عالم کبیر و صغیر تجلی می‌کند و به عنوان باطن همواره ثابت و درک ناشدنی است.

صوفیان وحدت وجودی، هستی را در پنج مرتبه خلاصه می‌کنند: ۱- حضرت ذات ۲- حضرت عقول ۳- حضرت ارواح ۴- حضرت خیال (حضرت مثال یا عالم مثال) ۵- حضرت حس یا عالم ماده. «وقتی لفظ موجود به ممکنات اطلاق می‌شود یا به معنای متناسب به وجود حقیقی است و یا به معنای واجد مفهوم وجود نه حقیقت آن» (همان، ص ۲۴۸) هر مرتبه، از مرتبه اول، یعنی ذات الهی، صادر شده است و همگی تجلیات الهی‌اند؛ هر مرتبه که به مرتبه نخست نزدیک‌تر باشد، کاملتر است. عالم شهادت یا عالم اجسام که در پایین‌ترین مرحله قرار دارد، از نظر عارفان بی‌ارزش‌ترین است. آنچه در این مرتبه قرار دارد، عدم‌هایی است که موجود پنداشته می‌شود. وجود خداوند حقیقی است و وجود ممکنات سایه آن تصور می‌شود. کثرت و کلّ عالم ناشی از ظهور و تجلی خداوند است.

عارفان، وحدت را به دو جنبه تقسیم می‌کنند: وحدت آفاقی و وحدت انفسی. وحدت انفسی، وحدت نفس انسان با خدا یا به عبارت دیگر رسیدن به مرحله فناست. وحدت آفاقی مرکب از چهار جزء است: ۱- خدا هستی مطلق است. ۲- غیر از خدا، یعنی عالم و آدم، معدوم و نیستند. ۳- هستی تمام موجودات هستی خداست. ۴- عالم دارای هستی نیست بلکه هستی نماست، به عبارت دیگر تجلی خداست. (کاکایی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲) این نگرش فلسفی، عرفانی در زیر ساخت این داستان وجود دارد، از سوی دیگر، ردپای تبدیل انسان به درخت را در اساطیر می‌توان یافت.

در افسانه‌های باستانی بر این باور بودند که انسان از درخت به وجود آمده است و تبدیل زنان و مردان به درخت شگفت انگیز نبوده است. (porteous, 1996, p.173). آنچه در این جا جلب نظر می‌کند این است که مرد و درخت و دگرگونیهای آنها پس از تغییر صورت شمع یا نور است.

ویژگی‌های درخت در این داستان، همچون انبوهی برگها که شاخه‌ها را می‌پوشاند، گذشتن سر درخت از سدره و بیخش از گاو و ماهی و میوه‌هایی که نور می‌تراواند، بی‌شبهت با درخت کیهانی نیست، در وصف درخت کیهانی می‌نویسند: «درخت در کهن ترین تصویرش، درخت کیهانی غول پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است، نوک این درخت تمام سقف آسمان را پوشانیده است، ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌اند، شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه جهان گسترده‌اند و قلبش جایگاه آتش آذرخش است. خورشید و ماه و ستارگان در میان شاخ و برگهای این درخت همچون میوه‌های تابناک می‌درخشند. این درخت وسیله دست یافتن به تاق آسمان و دیدار خدایان و گفتگو با آنان است.» (دوبوکور، ۱۳۷۶، ص ۹)

درخت در سرگذشت دقوقی تمامی این ویژگی‌ها و کارکردهای درخت کیهانی را دارد.

در غزلیات شمس، نمونه تقریباً مشابهی به چشم می‌خورد که تا حدودی روشن‌گر این داستان است. در این غزل از صد هزار درخت سخن می‌رود که همه آنها به یک نور بدل می‌شوند. شمع‌ها به ظاهر متفاوتند و همه در اصل یکی‌اند، این نورها در برابر ظهور نور حق، نابود می‌شوند:

گرچه بی دست و دهانند درختان چمن

لیک سرسبز و فزاینده و دردی خوارند

صد هزارند و لیکن همه یک نور شوند

شمع‌ها یک صفتند ار به عدد بسیارند

نورهایشان به هم اندر شده بی حد و قیاس

چون برآید مه تو جمله به تو بسپارند

چشمهایشان همه وامانده در بحر محیط

لب فرو بسته از آن موج که در سر دارند

(غزلیات شمس، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۴)

در کتاب انسان کامل درباره یکی بودن وجود و نور آمده است: «وجود یکی نیست و این یک، وجود ظاهری دارد و باطنی؛ و باطن این وجود یک نور و این نور است که جان عالم است و عالم ملامال آن نور است. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بی کران. بل خود همه این نور است و ظاهر این وجود تجلی این نور است.» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۸) و یا اینکه تمام موجودات یک وجود است و ملک و ملکوت و جبروت مراتب این وجودند؛ اکنون تو این یک وجود را به هر نامی که خواهی می‌خوان! اگر یک شخص گویی راست بود و اگر یک درخت گویی هم راست بود و اگر یک وجود گویی و به هیچ نامش منسوب نکنی هم راست بود. (همان، ص ۱۹۷) در این گفتار نسفی، وجود، یکی و آن هم نور است، جالب اینکه مثالهای آمده، دقیقاً با داستان دقوقی مطابقت دارد، آن نور ممکن است شخصی باشد یا درختی.

در «شرح التعرف» می‌خوانیم که خداوند در صورتهای گوناگون تجلی می‌کند: «تجلی حق مختلف است، در هر چه خواهد تجلی کند، لکن آن موسی بر کوه افکند، نظاره موسی کوه را از نظاره غیر، فانی گردانید از بهر آنکه تأثیر تجلی در کوه می‌دید و آن تجلی جلال بود و جلال صعق واجب کند. ... بلا و یوسف و کوه همه واسطه بودند و حق تجلی خود را به این بزرگان در این وسایط نمود؛ پس ایشان نظاره حق بودند نه نظاره واسطه. موسی، جلال دید نه کوه، یعقوب، لطف دید نه یوسف. (مستملی بخاری،

۱۳۶۳، ربع چهارم، ص ۱۵۹)

نسفی، سالکی را که به نور الهی رسیده باشد صاحب قدرت و همت می‌داند. سالک وقتی به نورالله رسید ریاضت و مجاهده تمام می‌شود و مقامش آن می‌شود که گفت کنت له سمعا و پیامبر درباره این مقام می‌گوید اتقوا فراسة المومن در نور الله چندان سیر می‌کند که حجابهای نورانی و ظلمانی از پیش او می‌رود «هرچه سالک کند، خدای کرده است و صاحب قدرت و همت می‌شود.» (نسفی، ۱۳۷۹، صص ۳۰۸-۳۰۹)

اصولاً، تجربه‌های عرفانی عارفان، حاکی از این است که خداوند در چهره‌های گوناگون خود را می‌نمایاند. در شعر زیر، عطار در گفتگویی عاشقانه با خداوند به این جلوه‌گری او اشاره می‌کند و از او می‌خواهد این گونه با چهره‌های گوناگون خود را ظاهر نکند چرا که او در همه چهره‌ها خداوند را می‌شناسد، البته این نهی از سر مغازلات عاشقانه است و تأکید بر اینکه عاشق، معشوق را در هر چهره می‌شناسد.

چون زدل بیرون نمی‌آیی دمی

هر زمان در دیده دیگرگون میا

چون کست یک ذره هرگز پی نبرد

تو به یک یک ذره بوقلمون میا

(عطار، ۱۳۶۲، ص ۷)

در اینجا نیز با پدیدار شدن روی معشوق همه چیز محو می‌شود. بیت سوم همان مضمون داستان مورد بحث است؛ هفت مانند صد، نشان کثرت است.

حادثه دیگری که می‌توان آن را حادثه فرعی داستان دانست، ماجرای آن قوم درگیر توفان است، این حادثه شاید برای نمایش کرامت دقوقی آورده شده باشد که پس از دیدار با نور و تجربه وحدت واقعی نهان در پس کثرت به کرامت رسیده است.

درخت و نور همانندی‌های رمزی دیگری نیز دارند، در واقعه موسی، نور خداوند از درون درخت متجلی شد- در این باره پس از این توضیح داده خواهد شد- زرین کوب درخت را در داستان دقوقی رمز زندگی و تجدید حیات می‌داند. (زرین کوب، ۱۳۷۳،

ص ۱۵۲)

تحلیل مقایسه‌ای داستان دقوقی با داستان حضرت موسی (ع)

ماجرای دقوقی از سوی دیگر با داستان موسی به روایت قرآن همانندی‌های بسیاری دارد که در مقایسه، پرتوی دیگر بر رمزها و ابهام‌های داستان دقوقی می‌افکند. نخست وجوه مشترک این داستان با روایت قرآنی ذکر می‌شود و سپس رمزهای مشترک یا نزدیک به هم در هر دو روایت با هم مقایسه می‌شود.

در سوره طور آمده است که موسی در بیابان سیر می‌کند، از دور آتشی می‌بیند و به سوی آن می‌رود: «چون آمد به آن آتش آواز دادند او را که یا موسی من خداوند توام. ... من بگزیدم تو را، گوش می‌دار، سخنی که باتو گفته می‌آید و به گوش تو رسانیده آید. .. نیست خدا مگر من، مرا پرست و نماز به پای می‌دار یادکرد مرا» (میددی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۴) گفتگو ادامه می‌یابد تا اینکه خداوند معجزاتی به موسی، عنایت می‌کند تا به سوی فرعون برود و مردم را نجات دهد. موسی به سوی فرعون می‌رود، قومش را به سلامت از دریا می‌گذرانند و فرعون و یارانش در دریا غرق می‌شوند. مشابهت دیگر در این است که با دیدن نور، موسی برگزیده خداوند می‌شود و قومش را نجات می‌دهد. دقوقی نیز کشتی نشستگان را از مرگ می‌رهاند. نسفی، یاری رسانی را یکی از ویژگی‌های عارف و اصل می‌داند و در این کار او را وارث پیامبران می‌داند. «انسان کامل طاعتی بهتر از کمک به خلق نمی‌داند و رها کردن آنان از فتنه‌های روزگار و در این حال وارث انبیا است» (نسفی، ۱۳۷۹، صص ۷۵-۷۶)

در سوره اعراف، روایت دیگری از این ماجرا آمده است. پس از یاد کرد گفتگوهای موسی و فرعون و بیان معجزات موسی، ماجرای از آب گذشتن موسی با یارانش بیان می‌شود و سپس از وعده خداوند با موسی سخن می‌رود و اینکه موسی می‌خواهد خدا خود را به او بنماید. «چون موسی آمد، هنگامی را که نامزد کرده بودیم و سخن گفت خدای او با او (بی ترجمان) موسی گفت: خداوند من، با من نمای تا نگرم، خداوند گفت اکنون نبینی مرا لکن به کوه بنگر، اگر کوه آرمیده بماند بر جای خویش، پس آنکه مرا بینی، «فلما تجلی ربه للجبل» چون پیدا شد خداوند، او، کوه را خرد کرد

و موسی بیفتاد بی هوش.» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۷۲۰) پس از این، خداوند به موسی چنین خطاب کرد «الله گفت: ای موسی، من برگزیدم تو را بر مردمان به پیغام خویش و سخن گفتن خویش با تو» (همان، ص ۷۲۰)

ویژگی‌های مشترک دو داستان این است که هر دو مسافرنند، هردو واقعه در شب روی می‌دهد، هر دو با دیدن نور با موجود ماورایی روبه‌رو می‌شوند، هر دو در مواجهه با این واقعه شگفت بی‌هوش می‌شوند، هر دو صاحب کرامت می‌شوند و سبب نجات مردمان.

در سوره طه، پس از گفتگوی موسی با خدا، خداوند از «آیت کبری» سخن می‌گوید و میبدی می‌نویسد: «آیت کبری به حقیقت آن است که از دیده خلق پوشیده و از تکلف و تصرف بنده رسته، شرابی از غیب روی نهاده، ناخواسته به سر بنده رسیده و چاشنی آن به جان یافته.» (همان، ج ۶، ص ۱۱۴) شمع‌ها و نور فراگیر آن و میوه‌های درختان را، که جز دقوقی نمی‌توانست ببیند، و بی‌هوشی‌های دقوقی از هیبت نور، آیت کبری را تداعی می‌کند.

نسفی نیز درباره نور می‌گوید: «کار سالکان آن است که خود را تمام کنند و مراتب خود را ظاهر گردانند تا نور خدای ظاهر شود و آن چشم و آن گوش پیدا آید تا جمال خدای را ببیند و سخن خدای بشنود.» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷) در داستان موسی، خداوند یا نور، از میان درخت با موسی سخن می‌گوید، در داستان دقوقی درختی که از تبدیل نور ایجاد شده است با دقوقی سخن می‌گوید.

در واقعه رمزی دیدار موسی با خضر، وعده‌گاه آنان در ساحل دریا بوده، سفر آنان از جایی آغاز می‌شود که قرآن آن را «مجمع البحرین» می‌نامد. میبدی در تفسیر عبارت «مجمع البحرین» آن دو دریا را دریای مشرق و مغرب می‌داند که با توجه به رمزهای عرفانی - آن گونه که ذکر شد - شرق رمز آن عالم و غرب این عالم است که در مجموع ساحل دریایی که دقوقی در آن قرار دارد و هنگام غروب و پدیدار شدن نور را تداعی

می‌کند. «حتی بلغ مجمع البحرين حیث يلتقي بحر فارس و بحر الروم و قيل هما بحر المشرق و المغرب اللذان يحيطان بجميع الارض» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۷۱۵) پایان ماجرای دقوقی به پایان دیدار موسی و خضر بی‌شبهت نیست؛ پس از آنکه موسی معنای اعمال نمادین خضر را در نیافت و با او مخالفت کرد، خضر گفت «هذا فراقٌ بینی و بینک.» آن هفت مرد به جرم دعایی که دقوقی در حق اهل کشتی کرد، او را فضول دانسته، غیب شدند و دقوقی را در حسرت گذاشتند.

خداوند بر موسی و دقوقی تقریباً به گونه‌ی مشابهی تجلی کرد و یا اینکه مولوی تحت تأثیر قرآن، تجربه‌ی دقوقی را تصویر کرده است. در داستان دقوقی، ماهیت درخت و آتش در ابهام است، اما در داستان موسی به صراحت آمده آتشی که بر درخت تجلی نموده، خداوند است. آن ابهام و این تصریح شاید از آن رو است که آموزه‌های قرآن، تعلیمی است، اما تجربه‌های شهودی و ماجراهای عارفانه، تجربه‌های شخصی‌اند که پیش از اینکه در صدد تعلیم باشند، بیان حال یا وجد را ویند.

تمامی ساختار اندیشه‌ی حاکم بر داستان دقوقی در بخشی از کتاب سهروردی آمده است که او در تعریف حکیم متأله، او را کسی می‌داند که در اثر ریاضت و استغراق در شهود انوار الهی پیکرش چون پیراهنی شده است که هرگاه بخوهد می‌تواند آن را بر کند و به عالم نور عروج کند و به هر صورت و قالبی که بخوهد در آید و این توانایی بر اثر تابش انوار الهی میسر می‌شود و آنگاه که از عالم نور انفعال پذیرد، خود فاعل و مؤثر می‌شود، به هر چه اشاره کند تحقق می‌پذیرد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۳) در دیگر ادیان نیز این گونه تجربیات شهودی به چشم می‌خورد. در بهگود گیتا خداوند به گونه‌ای معرفی شده که در همه چیز نمایان است و حقیقت او را تنها کسی می‌تواند ادراک کند که به او دیده‌ی غیب بین داده شده باشد. «بنگر که سراسر جهان از جماد و حیوان و دیگر هر آنچه خواهی، ای ارجونا! همه را در من یکی شده و به هم پیوسته خواهی یافت ولی مرا با این چشم‌ها نتوانی دید! اینک تو را دیدگانی غیب بین دهم تا جلال الهی مرا توانی نگریست.» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴) و در جایی دیگر

می‌گوید: «ونادانان که ظهور مرا در صورت انسانی می‌بینند، ذات اعظم مرا، که خدای همه هستم، نمی‌شناسند و به اغوای دیوان و شیاطین گرفتار می‌آیند و دیگران نیز که قربانی دانش پیش می‌آورند و مرا می‌پرستند، گاهی مرا در همه چیز می‌بینند و گاهی در صورت‌های مختلف.» (همان، ص ۱۲۹)

بومه (۱۵۷۵-۱۶۲۴) از عارفان مسیحی بود که تجربه‌ای نزدیک به تجربه دقوقی داشت. او در پی تجربه‌های عرفانی، خدا را در همه اشیاء حاضر می‌دانست که مواهب روحانی خود را به همگان می‌بخشد. او یکی از تجربه‌های خود را چنین شرح می‌دهد: «در این نور بود که روح من ناگهان همه مخلوقات را در او، با او، و به سبب او و همراه با او ظاهر دید؛ حتی در علفها و سبزه‌های او، همه خداوند را می‌فهمیدند.» (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴)

نتیجه گیری

از بررسی داستان مذکور چنین بر می‌آید: که مولوی در این داستان، صورت تجربه شده یا عینی آموزه‌های عرفانی تصوف در خصوص وحدت وجود و تجلی‌های گوناگون الهی در صورت‌های مختلف و آنچه از معارف و علوم نظری آموخته با آنچه خود تجربه نموده و یا در تجارب عارفان دیگر خوانده و یا شنیده است، در قالب دیدار دقوقی با دریا و نور به تصویر کشیده است. از دیگر نمودهای عرفانی این داستان تصویر حیرت عارف در مواجهه با تجلی الهی است، رویدادهای این داستان در عالمی واقع می‌شود که عارفان آن را «اقلیم هشتم» یا «ناکجا آباد» یا «هور قلیا» می‌خوانند. در داستان دقوقی عناصر بسیاری از این بهره‌مندی می‌توان دریافت که در آن ریشه‌های سنت فلسفی و عرفانی به صورت عملی گنجانده شده است. از جنبه‌های شگفت‌انگیز این داستان شباهت‌های پنهان و آشکار آن با داستان موسی در قرآن است. در تحلیل این داستان از متون دیگر و به شیوه بینامتنیت استفاده شده است.

یادداشت‌ها:

۱- شهرهایی مانند هور قلیا، جابلقا و جابلسا در نقشه‌های جغرافیایی نیست. این اسامی نام دیگری است برای تعبیری که به گفته سهروردی «ناکجا آباد» است. افق این منطقه، اقلیم نهم یا سپهر سپرها (فلک الافلاک) یعنی در جایی است که از مختصات جغرافیایی معمول بیرون است. (ر.ک هانری کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴). مطابق آنچه در حاشیه برهان قاطع آمده، این کلمه، ظاهراً از عبری «هبل قرینم» به معنای تشعشع بخار گرفته شده است. این کلمه را نخستین بار سهروردی در حکمة الاشراق آورده است. که هور قلیا و جابلقا و جابلسا را از شهرهای اقلیم هشتم دانسته است. (برای شرح این واژه ر.ک محمد معین. انتشارات مجله دانشکده ادبیات (۱۳۳۳). مراد از آن اجمالاً عالم مثال است، یعنی عالم صور؛ گرچه در مقام تفصیل، سماوات آن عالم را هور قلیا و ارض آن عالم را جابلقا و جابلسا می‌گوییم، گاه در کلام حکما، کل آن عالم را با جمیع مراتب عالم هور قلیا و گاه اقلیم هشتم می‌گویند. (تنزیة الاولیا؛ ابراهیمی، نقل از حاشیه برهان قاطع، ج ۴، ص ۲۳۹۱)

۲- در غزلی با مطلع

چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون

دلم را دوزخی سازد، دو چشمم را کند جیحون
مولوی یکی از تجربه‌های شهودی خود را تصویر می‌کند که در میان دریایی هولناک
درافکنده می‌شود، موجها کشتی را درهم می‌کوبند، او نیز چون کشتی تکه پاره می‌شود، نهنگی
سر بر می‌آورد و تمامی آب دریا را دردم سر می‌کشد، هامون بر جای مانده، نهنگ را به درون
خود می‌کشد... تا آنجا که می‌گوید:
چو این تبدیل‌ها آمد نه هامون ماند و نه دریا
چه گویم من دگر چون شد که چون غرق است در بی چون

منابع و مأخذ:

۱- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت.

- ۲- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۵) فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- ۳- جهانگیری، محسن؛ (۱۳۷۵) محیی الدین ابن عربی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- دوبوکور، مونیک، (۱۳۷۶) رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۵- رادفر ابوالقاسم، الهام صنعوی؛ (۱۳۸۵) در آمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، تهران، دانشگاه الزهرا.
- ۶- ریتر، هلموت؛ (۱۳۷۷) دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایوردی، چاپ دوم، تهران، الهدی.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۶۸) سرّ نی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی.
- ۸- -----؛ (۱۳۷۳) بحر در کوزه، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی.
- ۹- زمانی، کریم، (۱۳۷۷) شرح جامع مثنوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۱۱- شایگان، داریوش، (۱۳۷۳) هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، نشر فرزاد.
- ۱۲- عطار، شیخ فریدالدین محمد؛ (۱۳۶۲) دیوان، تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۳- فانینگ، استیون؛ عارفان مسیحی، (۱۳۸۴) ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر نیلوفر.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۲) مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۵- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲) وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستر اکهارت، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس.

- ۱۶- کرین، هانری، (۱۳۷۳) ارض ملکوت، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۱۷- -----، (۱۳۸۴) تفکر خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی.
- ۱۸- مستملی بخاری، ابو ابراهیم محمد؛ (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- ۱۹- موحد، محمد علی، (۱۳۷۴) بهگود گیتا، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۰- مولوی، محمد جلال الدین، (۱۳۸۲) مثنوی معنوی، بر اساس تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات هرمس.
- ۲۱- -----، (۱۳۶۲) غزلیات شمس، تصحیح فروزانفر، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۲- میدی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۷۶) کشف الاسرار، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۳- نسفی، عزیز الدین بن محمد، (۱۳۷۹) کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ چهارم، تهران، انتشارات طهوری.

24- Porteous , Alexandre, **The Lord of the Forest**, second edition ,
Landon: senate, 1996