

پری پنهان مولوی و مبانی دینی و عرفانی آن

دکتر علی محمدی آسیابادی*

چکیده

مولوی در موارد متعدد خود را در سرودن اشعارش مجبور می‌داند. زیرا پری که در وجود او پنهان است، و یا به بیانی؛ فرامن او، او را به سرودن شعر وامی‌دارد. تا جایی که به شعر مولوی مربوط می‌شود، پری پنهان مولوی همان منبع الهام اوست اما آنجا که به تجربه عرفانی او مربوط می‌شود، می‌توان گفت این پری پنهان کسی نیست جز تجلی خداوند در هیأت شخصی که مولوی از او با نام‌های متعدد نام می‌برد. موضوع این مقاله، یافتن مبانی دینی و عرفانی این ادعاست. علاوه بر یک نظریه کلامی، مولوی در این نگرش خود به تجربه عرفانی تمثیل و حدیث معروف «قرب نوافل» توجه داشته است. علاوه بر این، احادیث دیگر و منقولاتی از عرفای پیشین، پیش روی او بوده است.

واژگان کلیدی

مولوی، پری پنهان، شعر، حدیث، تمثیل، حدیث قرب نوافل.

مقدمه

یکی از موضوعات جالب و در عین حال پیچیده در اشعار مولوی، گرایش او به نوعی جبرگرایی است. او در موارد متعدد خود را در سرودن اشعار بی‌اختیار معرفی می‌کند و یا



گویندگی اشعار خود را به کسی دیگر نسبت می‌دهد که از او با نام‌های متعدد از جمله «پری پنهان» یاد می‌کند. اشاره به این موضوع و حتی بحث درباره ماهیت این شخصیت پنهان در شعر مولوی، در کتاب‌ها و مقالات زیادی آمده است. از جمله تقی پورنامداریان در کتاب «در سایه آفتاب» به این موضوع پرداخته است، اما درباره مبانی دینی و عرفانی اعتقاد به آن و تجربه عرفانی مربوط به آن تحقیق مجزایی صورت نگرفته است. در این نوشتار سعی ما بر این است که به این جنبه بپردازیم.

تعلیم و جبر دو داعیه مولوی در سرودن شعر

مولوی در بیان انگیزه‌اش در سرودن اشعار، بیشتر به دو دلیل متوسل می‌شود؛ او در مثنوی معنوی که اثری تعلیمی است، از تعلیم سخن به میان می‌آورد و انگیزه خود را از سرودن آن تعلیم می‌داند ولی در کلیات شمس که اثری تغزلی است، دم از جبر و اضطراب می‌زند و گویندگی آن را از خود رفع می‌کند و به شخصی دیگر نسبت می‌دهد که به تناوب از او با نام‌های پری، پری پنهان، شمس تبریزی، حسام‌الدین چلبی، عارف گوینده، ترک و... یاد می‌کند. البته در مثنوی نیز، گاه که محتوای سخن جنبه تغزلی و عاطفی پیدا می‌کند، سخن از جبر و اضطراب به میان می‌آید. مولوی در ابیات زیر به انگیزه تعلیم تصریح می‌کند:

ناطقه سوی دهان تعلیم راست	ورنه خود آن نطق را جویی جداست
می‌رود بی بانگ و بی تکرارها	تحتها الانهار تا گلزارها
ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که در او بی حرف می‌روید کلام

(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر اول، ۳۰۹۲-۳۰۹۰)

ای برادر قصه چون پیمان‌های است	معنی اندر وی مثال دانه‌ای است
دانه معنی بگیرد مرد عقل	ننگرد پیمان‌ه را گر گشت نقل

(همان، دفتر دوم، ۳۶۲۲ و ۳۶۲۳)



هر که از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلآله بر وی سرد شد
 نامه خواند از پی تعلیم را حرف گوید از پی تفهیم را
 (همان، دفتر چهارم، ۲۰۶۹ و ۲۰۷۰)

اما انگیزه‌ای که مولوی به وفور در کلیات شمس و حتی در مثنوی، بدان متوسل می‌شود، جبر و اضطرار و نفی گویندگی از خود است، گرچه متوسل شدن به عذر تعلیم نیز در این مورد خود گونه‌ای از اعتقاد به جبر است و منافاتی با تبرئه خود از گویندگی ندارد. مولوی در سرودن شعر، خود را نه فاعل، بلکه محل فعل، و یا به بیانی دیگر، کاسب فعل می‌داند، و این نگرشی همسو با نگرش گروهی از اشعریان است که بنده را نه فاعل فعل خود، بلکه کاسب یا محل فعل می‌دانند. چنانکه شمس‌الدین آملی نوشته است: «چون جمعی از اشاعره خواستند که جمع کنند میان هر دو مذهب (اشاعره و معتزله)، گفتند فعل واقع است به قدرت حق تعالی و کسب بنده. به معنی آنکه چون تصمیم عزم کند بر ایجاد فعل، حق تعالی در او آن فعل بیافریند و قدرت دهد بر آن، پس فاعل بنده باشد، و خالق حق تعالی، و حیثیّت نسبت افعال با بنده صحیح باشد (آملی، ۱۳۳۷، ۳۵۴/۱).

اما توجیه کار مولوی، و یافتن مبناى نظری برای آن، فراتر از محدوده علم کلام است، و جبرگرایی او را در سرودن شعر نمی‌توان به جبرگرایی در کلام اشاعره تقلیل داد. مولوی گاه خود را در گفتن مجبور و ناگزیر معرفی می‌کند و گاه خود را از گوینده بودن تبرئه می‌کند و گویندگی را به دیگری نسبت می‌دهد. مثلاً در غزل زیر:

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

عجب مدار از آن کس که ماه ما را دید

چو آفتاب در آتش چو چرخ بی سر و پاست



سر بریده نگر در میان خون غلطان
 دمی قرار ندارد مگر سر یحیاست؟
 چو آفتاب و چو ماه است آن سر بی تن
 که روز و شب متقلب در این نشیب و علاست
 بر این بساط خرد را اگر خرد بودی
 بیامدی و بگفتی که این چه کار افزاست؟
 کسی که چهره دل دید اوست اهل خرد
 کسی که قامت جان یافت اوست کاهل صلاست
 در این چمن نظری کن به زعفران رویان
 که روی زرد و دل درد داغ آن سیماست
 خموش باش مگوراز اگر خرد داری
 ز ما خرد مطلب تا پری ما با ماست
 که برد مفخر تبریز شمس تبریزی
 خرد ز حلقه مغزم، که سخت حلقه رباست
 (مولوی، ۱۳۳۶، ج ۱، ۲۷۶)

او، هم خود را در گفتن بی اختیار معرفی می کند و هم به نحوی گویندگی را به دیگری نسبت می دهد. در بیت اول غزل می گوید پری رخی با زبان و دهان من سخن می گوید و بنا بر این، گویندگی را از خود رفع می کند، ولی در عین حال خود او گوینده باقی می ماند. همین که می گوید: «از دهان و لب من، گواهی است بر اینکه گوینده خود اوست، نه پری رخی، زیرا ضمیر اول شخص مفرد، ضمیری است که مرجع آن گوینده کلام است. از منظر زبان شناسی ساختگرا، که دقیقترین و عینیترین تعریف را از عنصر گوینده در زبان به دست می دهد (بنگرید به: محمدی آسیابادی، ۱۳۸۴، ۵۶ - ۵۷)، گوینده کسی است که در زمان و مکانی مشخص پاره گفتاری را بیان می کند و خود او مرجع ضمیر اول شخص آن پاره گفتار است. پس ضمیر اول شخص مفرد، کلمه ای است که متن را با تولید کننده آن گوینده یا نویسنده



- پیوند می‌دهد. علاوه بر این، در شعر مولوی، هیچ‌گونه ارجاع درون‌متنی عام از ارجاع پسین یا پیشین - وجود ندارد که نشان دهد مرجع درون‌متنی «من» همان پری‌رخ است. اما با توجه به روابط درون‌متنی کلمات شعر، می‌توان نوعی این‌همانی را میان پری‌رخ و ماه در بیت سوم و شمس تبریزی در بیت آخر تشخیص داد. شباهت ماه در بیت سوم با پری در این است که هر دو به ضمیری اضافه شده‌اند - پری من، ماه ما - که مرجع آن گوینده شعر است و نیز هر دو به زیبایی و صفت معشوقی متصف‌اند. در بیت دوم، کسی که عاشق پری است، شخصیتی فراتر از انسان است و در بیت سوم کسی که ماه را ببیند شخصیتی فراتر از انسان است. در بیت نهم، شاعر مدعی است که پری عقل و خرد او را برده و در بیت آخر همین فعل را به شمس تبریزی نسبت می‌دهد. بنا بر این، بین پری، ماه و شمس تبریزی این‌همانی وجود دارد و نشان می‌دهد هر سه شخص، جلوه‌های مختلف یک شخص‌اند.

جز در مصراع اول بیت نهم، در بقیه شعر صدای یک گوینده واحد را می‌شنویم. فقط در مصراع مذکور است که صدای فرد دیگری به گوش می‌رسد که به گوینده فرمان می‌دهد خاموش باشد و اسرار را افشا نکند. پاسخ گوینده نیز مشخص است: «ز ما خرد مطلب تا پری ما با ماست». بدین ترتیب، گوینده‌ای که از گوینده اصلی می‌خواهد خاموش باشد، شرط خاموشی را خرد داشتن می‌داند و گوینده اصلی ضمن اینکه خود را از خرد داشتن معذور می‌داند، باز هم اختیار «گفتن» را از خود رفع می‌کند. زیرا پری او با اوست و تا وقتی که پری او با اوست، از خرد بی‌بهره است و تا وقتی از خرد بی‌بهره است، انتظار خاموشی از او بی‌فایده است.

در مجموع، مسائلی که در این شعر با موضوع ما ارتباط دارد یکی نفی اختیار گوینده است، دیگری این‌همانی پری با شمس تبریزی و سوم سخن گفتن پری یا شمس تبریزی با زبان و دهان شاعر و نفی اختیار نیز ناشی از مسأله سوم است. زیرا گوینده از آن جهت بی‌اختیار سخن می‌گوید که پری وجود او را تسخیر کرده و به وسیله زبان و دهان او سخن می‌گوید. مجموع این سه مسأله، نگرش مولوی را نسبت به پری پنهان او و رابطه او با آن را مشخص می‌کند. مولوی در اشعار خود بارها به این سه مسأله اشاره کرده است. از جمله در موارد زیر:



باریک شد اینجا سخن، دم می‌نگنجد در دهن

من مغلطه خواهم زدن اینجا روا باشد دغا

او می‌زند من کیستم؟ من صورتم خاکبستم رمال بر خاکی زند نقش صوابی یا خطا
(همان، ج ۱، ۲۳)

شمس تبریزی چو بگشاید دهان چون شکر از طرب در جنبش آید هم رمیم و هم رفات
(همان، ج ۱، ۲۴۲)

چو من خود را نمی‌یابم، سخن را از کجا یابم؟

همان شمعی که داد این را هم او شمع بگیراند

(همان، ج ۲، ۳۸)

در پی هر بیت، من، گویم «پایان رسید» چون ز سرم می‌برد آن شه آگاه من
(همان، ج ۴، ۲۶۷)

من کجا شعر از کجا؟ لیکن به من در می‌دمد

آن یکی ترکی که آید گویدم: «هی کیمسن»

(همان، ج ۴، ۱۹۹)

چو جویم بترای غزل قافیه به خاطر بود قافیه گستر او

(همان، ج ۵، ۸۳)

هر تخمه و ملول همی گویدم خموش تو کرده‌ای ستیزه به گفتار می‌کشی



(همان، ج ۶، ۲۲۸)

چنانکه پیداست در همه این ابیات شاعر از سوم شخصی سخن به میان می‌آورد که یا گوینده حقیقی است و یا کسی است که اختیار گفتن در دست اوست. البته در همه این ابیات میزان مجبور یا مختار بودن گوینده ثابت و یکسان نیست و از شدت و ضعف برخوردار است. مثلاً در شاهد مثال شماره ۷، میزان اختیار گوینده، به مراتب بیشتر از آن است که در شاهد مثال شماره ۶ است. زیرا در مثال شماره ۶ شاعر، شعر گفتن را از خود رفع می‌کند اما در مثال شماره ۷، قافیه جستن را که مجازاً به معنی شعر گفتن است به خود نسبت می‌دهد ولی در مصراع دوم آن، از شخص سومی سخن می‌گوید که شعر را به وی الهام می‌کند. در مثال شماره ۶ شاعر قصد سرودن شعر ندارد اما در مثال شماره ۷ درصدد سرودن شعر است که آن شخص سوم به وی الهام می‌کند.

شخصی که در ابیات فوق در مقام سوم شخص ظاهر می‌شود، در ابیات زیر در مقام مخاطب ظاهر می‌شود:

من خمشم خسته گلو، عارف گوینده بگو زانکه تو داود دمی، من چو کهم رفته ز جا
(همان، ج ۱، ۳۱)

من خمش کردم به ظاهر، لیک دانی کز درون گفت خون آلود دارم در دل خونخوار خود
در نگر در حال خاموشی به رویم نیک نیک تا بینی بر رخ من صد هزار آثار خود
این غزل کوتاه کردم، باقی این در دل است گویم ار مستم کنی از نرگس خمار خود
(همان، ج ۲، ۱۲۰)

ای تقاضاگر درون همچون جنین چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ره نما توفیق ده یا تقاضا را بهل بر ما منه
چون ز مفلس زر تقاضا می‌کنی زر ببخشش در سیرای شاه غنی



بی تو نظم و قافیه شام و سحر زهره کی دارد که آید در نظر
نظم و تجنیس و قوافی ای علیم بنده امر تواند از ترس و بیم
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر سوم، ۱۴۹۴ - ۱۴۹۰)

و هم او که در این ابیات در مقام دوم شخص (مخاطب) ظاهر می‌شود و اختیار و انگیزه
گفتن در دست اوست، در ابیات زیر در مقام اول شخص و گوینده ظاهر می‌شود:

رو خمش کن قول کم گو بعد از این فعال باش

چند گویی: «فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن»؟

(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۱، ۲۲۷)

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
زان که دل جوهر بود گفتن عرض پس طفیل آمد عرض جوهر غرض
چند از این الفاظ و اضمار و مجاز؟ سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان بر فروز سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر دوم، ۱۷۶۴ - ۱۷۵۹)

مسأله‌ای که باید بدان پرداخت این است که این شخص، چه کسی است که گاه در مقام
سوم شخص و گاه در مقام دوم شخص و گاه در مقام اول شخص ظاهر می‌شود و سخن
گفتن یا سکوت گوینده و یا نحوه گفتن به دست اوست؟ آنچه با توغل در اشعار مولانا معلوم
می‌شود، این است که وی شخص واحدی است که به صورت‌های مختلف در اشعار مولانا
متجلی می‌شود و مولوی با اسامی مختلف از او نام می‌برد. در ابیات زیر وی را «پری»
می‌نامد:

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

(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۱، ۲۷۶)

و در ابیات زیر ابتدا از وی تحت عنوان «ترک» یاد می‌کند که تداعی‌کننده شمس تبریزی است و سپس از گفته خود رجوع می‌کند و وی را «مالک الملک» می‌نامد که از صفات خداوند است:

من کجا؟ شعر از کجا؟ لیکن به من در می‌دمد

آن یکی ترکی که آید گویدم: «هی کیمسن»

ترک کی؟ تاجیک کی؟ زنگی کی؟ رومی کی؟

مالک الملکی که داند مو به مو سر و علن

جامه شعر است شعر و تا درون شعر کیست؟

یا که حوری جامه زیب و یا که دیوی جامه کن

شعرش از سر برکشیم و حور را در بر کشیم

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

(همان، ج ۴، ۱۹۹)

در ابیات زیر از وی تحت نام «ایاز» یاد می‌کند که باز هم به مناسبت ترک بودن، تداعی‌کننده شمس تبریزی است:

کیف یأتی النظم لی والقافیه	بعد ما ضاعت اصول العافیه
ما جنونٌ واحدٌ لی فی الشجون	بل جنونٌ فی جنون فی جنون
ذاب جسمی من اشارات الکنی	منذ عانیست البقاء فی الفنا
ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی	ماندم از قصه، تو قصه من بگوی
بس فسانه عشق تو خواندم به جان	تو مرا کافسانه گشتستم بخوان
خود تو می‌خوانی نه من ای مقتدا	من که طورم تو موسی و این صدا
کوه بی چاره چه داند گفت چیست	زانکه موسی می‌بداند که تهی است



کوه می‌داند به قدر خویشتن اندکی دارد ز لطف روح تن
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر پنجم، ۱۹۰۰ - ۱۸۹۲)

در ابیات زیر از وی تحت نام «حسام الدین» یاد می‌کند:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بیا	ای مثال روح و سلطان‌الهدی
مثنوی را مسرح مشروح ده	صورت امثال او را روح ده
تا حروفش جمله عقل و جان شوند	سوی خلدستان جان پران شوند
هم به سعی تو ز ارواح آمدند	سوی دام حرف و مستحقن شدند

(همان، دفتر ششم، ۱۸۶ - ۱۸۳)

و همان‌طور که در ابیاتی که قبلاً نقل کردیم، بین شمس تبریزی و خدا قایل به نوعی این‌همانی است، در ابیات زیر نیز همان رابطه را برای حسام الدین و خداوند قائل می‌شود:

همچنان مقصود من زاین مثنوی	ای ضیاءالحق حسام‌الدین تویی
مثنوی اندر فروع و در اصول	جمله آن توست کردستی قبول
در قبول آرند شاهان نیک و بد	چون قبول آرند نبود بیش رد
چون نهالی کاشتی آبش بده	چون گشادش داده‌ای بگشا گره
قصدم از الفاظ او راز تو است	قصدم از انشایش آواز تو است
پیش من آوازت آواز خداست	عاشق از معشوق حاشا که جداست
اتصالی بی تکلیف بی قیاس	هست رب الناس را با جان ناس

(همان، دفتر چهارم، ۷۶۰ - ۷۵۴)

و در بیت زیر از وی تحت نام «اله من» که ترجمه گونه‌ای است از «رئی» در زبان عربی، یاد می‌کند:

از پی هر غزل دلم توبه کند ز گفتگو
راه زند دل مرا داعیه اله من



(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۴، ۱۱۹)

چنانکه از شواهد مذکور معلوم می‌شود، شخصی که مولوی وی را گوینده واقعی می‌داند و یا اختیار گفتن را در دست او می‌داند، همان ربّ یا الهی است که به نام‌های مختلف، یا به بیان بهتر، با جلوه‌های مختلف در شعر مولوی متجلی می‌شود. در خصوص اینکه این ربّ یا اله کیست و از چه ماهیتی برخوردار است، تقی پور نامداریان در کتاب در سایه آفتاب در مبحث «فرامن و ساخت شکنی متن» بحث کرده است و در این نوشتار مجال بررسی بیشتر آن نیست. اما در خصوص دو نکته توضیحی لازم است. یکی اینکه چگونه ممکن است خدا، ربّ یا اله به صورت افرادی همچون شمس تبریزی یا حسام الدین چلبی بر مولوی آشکار شده باشد و دیگر اینکه چگونه ممکن است خدا یا شمس یا حسام الدین با زبان و دهان مولوی سخن بگویند.

در خصوص نکته یا مسأله اول باید گفت اعتقاد عرفا به تمثّل امکان این تجربه را به لحاظ نظری توضیح می‌دهد. بر اساس این اعتقاد یا به بیان دقیق‌تر، بر اساس این تجربه عرفانی، خداوند در شکل و صورت افرادی که محبوب عارفند بر عارف متجلی می‌شود. عین القضاة همدانی می‌نویسد:

دریغا «رأيتُ ربّي ليلة المعراج في احسن صورة» این «احسن صورة» تمثّل است؛ و اگر تمثّل نیست، پس چیست؟ «انّ الله خلق آدم و اولاده علي صورة الرحمن» هم نوعی آمده است از تمثّل. دریغا از نام‌های او، یکی مصوّر باشد که صورت کننده باشد، اما من می‌گویم که او مصوّر است، یعنی صورت نماینده است. خود تو دانی که این صورت‌ها در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد. از مصطفی - صلعم - بشنو آنجا که گفت: «انّ في الجنة سوقاً يباع فيها الصور» گفت: «در بهشت بازاری می‌باشد که در آن بازار، صورت‌ها فروشند.» «في احسن صورة» این باشد. امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر می‌دهد، گفت: «رأيتُ ربّ العزّة علي صورة أُمي» یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۰، ۹۷ - ۲۹۶)



چنانکه از گفته‌های عین القضاة معلوم می‌شود، تمثّل تجلّی خدا به صورت فردی است که به نوعی محبوب سالک است و احسن صورۀ اوست. شبیه به گفته‌ی عین القضاة همدانی، گفته‌ی خود مولوی است که در مناقب العارفین نقل شده است:

همچنان از حضرت سلطان ولد منقول است که روزی صوفیان اخیار، از حضرت والدم خداوندگار سؤال کردند که ابایزید رحمه‌الله علیه گفته است «رَأَيْتُ رَبِّي فِي صُورَةِ أَمْرَدٍ» این چون باشد؟ فرمود که این معنی دو حکم دارد؛ یا در صورت امرد خدا را می‌دید، یا خود خدا پیش او به صورت امرد مصوّر می‌شد، به سبب میل ابایزید. بعد از آن فرمود که مولانا شمس‌الدین تبریزی را زنی بود کیمیا نام، روزی ازو خشم گرفت و به طرف باغ‌های مرام رفت، حضرت مولانا به زنان مدرسه اشارت فرمود که بروید و کیمیاخاتون را بیاورید که خاطر مولانا شمس‌الدین را به وی تعلق عظیم است. همانا مولانا نزد شمس‌الدین درآمد و او در خرگاه نشسته بود. دید که مولانا شمس‌الدین با کیمیا در سخن است و کیمیا با همان جامه‌ها که پوشیده بود نشسته است. مولانا در تعجب ماند و زنان یاران هنوز نرفته بود. مولانا بیرون آمد و در مدرسه طوافی می‌کرد... بعد از آن مولانا شمس‌الدین آواز داد که اندرون درآ. چون درآمد غیر از او هیچ کس را ندید. مولانا از آن سرّ بازپرسید که کیمیاخاتون کجا رفت؟ فرمود که خداوند تعالی مرا چنان دوست می‌دارد که به هر صورتی که می‌خواهم بر من می‌آید. این دم به صورت کیمیا آمده بود و مصوّر شده. پس احوال ابایزید چنین بوده باشد که حق تعالی به صورت امردی بر او مصوّر می‌شد (افلاکی، ۱۳۷۵، ۶۳۷/۲ - ۶۳۸)

همان‌طور که از موارد نقل شده پیداست، هسته‌ی مرکزی تمثّل یا تصوّر را در اعتقاد عرفا، رؤیتِ ربّ در هیأتِ شخص محبوب تشکیل می‌دهد و چنانکه می‌دانیم شمس تبریزی و حسام‌الدین چلبی محبوب‌ترین یاران مولوی هستند و بنا بر این، اینکه مولوی خدا را در صورت آنها می‌بیند، چیزی جز تمثّل نیست. نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که آن پری‌رخی که از زبان و دهان مولوی سخن می‌گوید و اختیار سخن گفتن به دست اوست. هر نامی که داشته باشد و به هر صورتی که ظاهر شود، بُعد غیبی وجود خود اوست که خود جلوه‌ی دیگری از ربّ یا خداست.



اکنون که دانستیم گوینده حقیقی یا فردی که گفتن به اختیار اوست و مولوی از او با نام‌های مختلف یاد می‌کند، حقیقتی است که در وجود اوست و آن حقیقت واجد شأن یا شئون الهی است، بهتر می‌توانیم به مسأله مهم‌تر - اینکه چگونه ممکن است خداوند با زبان و دهان مولوی سخن بگوید؟ - پردازیم. مسلم است که اثبات این امکان از طریق عقلی ممکن نیست و فقط می‌توان از طریق تجربه عرفانی آن را مشاهده کرد، که در این صورت به دلیل فردی بودن، چنین تجربه‌ای قابل استناد نخواهد بود و باید با دلایل نقلی و استناد به گفته‌های عرفا مبنای آن را یافت. از جمله دلایل نقلی که امکان این ادعا را اثبات می‌کند، یکی حدیث «قرب نوافل» است که اتفاقاً مولوی بارها در مثنوی و غزلیات شمس به آن اشاره کرده است و آن حدیث این است: «و ما تقرب الی عبدی بشئ احب الی مما افترضت علیه و ائنه لیتقرب الی بالنافله حتی احبه، فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یمس بها، ان دعانی احبته و ان سألنی اعطیته...»^۱ (الشیخ الکلبینی، ۱۳۶۵ق، ۳۵۲/۲). یعنی بنده من، به چیزی که محبوب‌تر از فرایض نزد من باشد، به من نزدیک نمی‌شود، و همانا او با نافلة، پیوسته به من نزدیک می‌گردد تا اینکه او را دوست بدارم و چون او را دوست بدارم گوشش می‌شوم که با آن می‌شنود، و چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند، و زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن می‌گیرد، اگر مرا بخواند اجابتش می‌کنم و اگر چیزی از من بخواهد ارزانی‌اش می‌کنم... مولوی در ابیات زیر به همین حدیث قدسی اشاره دارد:

ای فنا پوسیدگان زیر پوست	بازگردید از عدم ز آواز دوست
مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی ببصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سر تویی

(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر اول، ۱۹۳۸-۱۹۳۵)



حدیث دیگری که اتفاقاً آن نیز از مستندات مولوی است، این حدیث است: «من کان لله کان الله له» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ۱۹) یعنی کسی که خدای را باشد، خدا آن اوست. مولوی در ابیات زیر به این حدیث اشاره دارد:

چون شدی من کان لله از وله من ترا باشم که کان الله له
 گه تویی گویم ترا گاهی منم هرچه گویم آفتاب روشنم
 (مولوی، ۱۳۶۰، دفتر اول، ۱۹۳۹ و ۱۹۴۰)

دلیل دیگری که می‌توان برای امکان مذکور ذکر کرد، یعنی دلیلی که بتواند مستند مولوی قرار گیرد، تجربه عرفانی وحی و الهام است که بسیاری از عرفا درباره آن سخن‌ها گفته‌اند. ما در اینجا به نقل مطلبی از روزبهان بقلی درباره الهام بسنده می‌کنیم. وی می‌نویسد:

«و حق تعالی به زبان قرآن شفا داد اهل الهام را در این شأن، و بیرید زبان مَرَدَّة اهل طغیان به اشارت فرقان. گفت: «و اوحی ربُّک الی النحل أن اتخذي من الجبال بیوتاً» وحی او الهام است و الهام او کلام است، کلام او برهان است، برهان او لسان افعال است. به حق تا به حق اهل حق را خطاب کند در شهود و سمع. قال الله تعالی: «انطقنا الله الذي انطقَ کلَّ شیءٍ» و نیز غمگسار ملهوفان معرفت و طبیب بیماران محبت، خواجه حضور غیب و شهود سرّ - صلوات الله علیه و آله - به بیان نور ساطع که بصر است حق را و صادع، خبر داد از سرّ خواطر مقربان که چون با حق در شهود عقول به مشهد غیب وقت تلطف حق، چون شنوند ایشان را صلوات وصلت قرب و چون گویا کند ایشان را به غرایب نجوی در منظر ملکوت و سرادق جبروت، گفت: «ان فی امتی محدّثین و متکلمین و انّ عمر منهم» و معروف است که اسد و ذئب و طیر و وحش و ظبی و حجر و شجر با مصطفی - علیه صلوات الله و آله - سخن گفتند و اصحاب او - رضی الله عنهم - فحوای آن



السنة غيبی فهم کردند و اسرار آن هواتف الهامی که به انوار برهان معجون بود، بدانستند.»
(بقلی، ۱۳۸۲، ۲۸۶)

نیاز به توضیح نیست که روزبهان بقلی نیز در گفته‌های فوق، سعی نموده با دلایل نقلی حقانیت الهام را ثابت کند و ماهیت و چگونگی آن را بیان کند. مولوی، شعر خود را که نتیجه وحی است، گفته خود نمی‌داند، بلکه آن را گفته روح القدس می‌داند و به صراحت می‌گوید:

چیز دیگر ماند اما گفتنش با تو روح القدس گوید بی منش
نه تو گویی هم به گوش خویشتن نه من و نه غیر من، ای هم تو من
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر سوم، ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰)

ارتباط روح القدس با وحی یا الهام شعری، علاوه بر مستنداتی که در شهود عرفانی عرفا دارد، و می‌تواند از نظر تاریخی یا فرهنگی به اعتقاد اعراب به تابعه (جنی که به شعرا تلقین شعر کند) هم ربط داشته باشد، مستنداتی نیز در اخبار و احادیث شیعه و سنی دارد. چنانکه از قول پیامبر (ص) نقل شده که به حسان بن ثابت فرموده است: «أيدك الله بروح القدس» (ابی بکر البیهقی، بی‌تا، ج ۱۰، ۲۳۷) و نیز هم از او نقل شده که درباره حسان بن ثابت فرموده است: «ان الله يؤيد حسان في شعره بروح القدس» (ابن ابی شیبه، بی‌تا، ج ۶، ۱۷۳)، و نیز این روایت در بسیاری از کتب حدیث آمده که وقتی مشرکین به هجو پیامبر (ص) و اصحاب او پرداختند، پیامبر به حسان دستور پاسخ مشابه داد و به او اطمینان بخشید که جبرئیل با اوست؛ «اهجهم و جبرئیل معك» (ابی بکر البیهقی، همان، ج ۱۰، ۲۳۷ و نیز، ابن ابی شیبه، همان، ج ۶، ۱۷۳ و نیز، احمد بن محمد بن سلامه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ۲۹۸) در کتب حدیث شیعه نیز از قول امام حسین (ع) نقل شده که فرموده است: «ما قال فينا بيت شعر حتي يؤيد بروح القدس» (نمازی الشاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ۴۲۵)، و نیز همین حدیث، از قول امام صادق (ع) هم نقل شده است (محمدی الریشهری، میزان الحکمه، ج ۲، ۱۴۶۳). با این حال، مولوی گاه برای اینکه کسی حقیقت این وحی را با وحی انبیا اشتباه نگیرد، و گمان



ادعای نبوت در حقّ او نبرد، به جای استفاده از واژه «وحی»، از واژه «وحی‌آسا» استفاده می‌کند:

قلایدهای دُر دارد بناگوش ضمیر من از آن الفاظ وحی‌آسای شکر بار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۴، ۱۴۴)

مولوی در ابیات زیر، سخن خود را از گونه الهام و وحی به شمار می‌آورد:

هر که باشد قوت او نور جلال چون نزاید از لبش سحر حلال؟
هر که چون زنبور وحی استش تفل چون نباشد خانه او پر عسل؟
(مولوی، ۱۳۶۰، دفتر ششم، ۲۹۳۵ و ۲۹۳۶)

با توجه به اینکه سحر حلال کنایه از شعر است، مولوی شعر را نتیجه الهام و وحی می‌داند:

قلایدهای دُر دارد بناگوش ضمیر من از آن الفاظ وحی‌آسای شکر بار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۴، ۱۴۴)

مولوی در ابیات زیر، بر اساس همه مستندات که ذکر کردیم می‌گوید:

گفتی «که تو در میان نباشی» آن گفت تو هست عین قرآن
کاری که کنی تو در میان نی آن کرده حق بود، یقین دان
باقی غزل به سرّ بگویم نتوان گفتن به پیش خامان
خاموش که صد هزار فرق است از گفت زبان و نور فرقان
(همان، ج ۴، ۱۸۱)

پورنامداریان، ضمن اصلاح نشانه‌گذاری بیت اول که در غزلیات شمس به تصحیح مرحوم فروزانفر، اشتباه نشانه‌گذاری شده است (بنگرید به: پورنامداریان، ۱۳۸۰، ۱۴۶)، به دلالت این



ابیات بر مضمون حدیث قرب النوافل اشاره کرده است. اما همان‌طور که گفته شد، برای مولوی علاوه بر این حدیث و دلیل کلامی که به آن اشاره شد، مستندات دیگری اعم از حدیث و منقولات و تأویلات عرفای پیش از خود وجود دارد. چنانکه ملاحظه می‌شود، مولوی در ابیات فوق می‌گوید هرگاه تو از خود رفع آنانیت کرده باشی و سخن بگویی آن گفتن تو - از نظر منبع وحی - همانند قرآن است و پیداست که این همانندی از آن روست که هم قرآن نتیجه وحی است و هم سخن تو نتیجه الهام.

نتیجه‌گیری

پری پنهان مولوی همان منبع الهام اوست که در تجربه عرفانی او به شکل‌های مختلف بر او متجلی می‌شود و اشعار را به او الهام می‌کند. مولوی در این تجربه عرفانی از خود اختیاری ندارد و همچون نی در دست نایی است. لذا فاعلیت سرودن اشعار خود را به او نسبت می‌دهد و خود را از گویندگی اشعار برکنار می‌داند. برای اثبات ممکن بودن چنین تجربه‌ای مستنداتی از حدیث و خبر وجود دارد که از همه مهم‌تر حدیث قرب نوافل و احادیث راجع به ارتباط روح القدس با برخی شعراست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این حدیث به شکل‌های مختلف در کتب حدیث ضبط شده است. برای اطلاع از شکل‌های مختلف آن، از جمله: ر.ک. الشیخ بهاء‌الدین العاملی، ۱۳۹۸ق: ص ۴۰۲. صالح عبد السمیع الابی الازهری، بی‌تا: ص ۶۷۹. الحر العاملی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۲/۴. علی الطبرسی، ۱۳۸۵ق: ص ۲۵۶. الحر العاملی، بی‌تا: ص ۱۲۰.

منابع

۱. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد؛ المصنف؛ بتصحیح سعید اللّحام، دار الفکر، بی. تا.
۲. الابی الازهری، صالح عبد السمیع؛ الثمر الدانی؛ بیروت، المكتبة الثقافیة، بی. تا.
۳. ابی بکر البیهقی، احمد بن الحسین؛ السنن الکبری؛ دارالفکر، بی. تا.



۴. احمد بن محمد بن سلامة شرح معانی الآثار؛ صححه محمد زهری النجار، الازهر، دارالکتب العلمیه، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۶.
۵. افلاکی؛ مناقب العارفين؛ تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۶. آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود؛ نفايس الفنون فی عرايس العيون؛ به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۷۷ قمری.
۷. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحات، تصحیح هنری کوربن، انتشارات طهوری، چاپ چهارم ۱۳۸۲.
۸. پورنامداریان، تقی؛ در سایه آفتاب؛ شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی؛ تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
۹. الحر العاملي، الجواهر السنية في احاديث القدسيه؛ قم، مكتبة المفيد، بی‌تا.
۱۰. _____، تفصيل وسائل الشيعه؛ قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ق.
۱۱. الشيخ بهاء‌الدین العاملي، مشرق الشمسين، قم، مطبعة البصيرتي، ۱۳۹۸ق.
۱۲. علی الطبرسی، ابی الفضل؛ مشکاه الانوار فی غرر الاخبار؛ قدم له صالح الجعفری، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۵ق.
۱۳. عین القضاة همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۰.
۱۴. محمدی آسیابادی، علی، «ارزش تخلص و کاربرد آن در شعر حافظ»، پژوهش‌های ادبی، سال دوم، شماره هشتم، تابستان ۱۳۸۴؛ ص ۷۵-۵۱.
۱۵. محمدی الریشه‌ری؛ میزان الحکمة، قم، دار الحدیث، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ کلیات شمس یا دیوان کبیر، ۹ج، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
۱۸. نمازی‌الشاهرودی، شیخ علی، مستدرک سفینه البحار؛ بتصحیح حسن بن علی‌النمازی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹.