

پیوند اندیشه و کلام مولوی با معارف و تعالیم صوفیان

امیر داورپناه*

چکیده

مولوی در کنار مطالعه دقیق و پیوسته قرآن مجید، تفسیرها و صحاح حدیث و تأمل در آنها، به معارف، احوال و آداب خاص صوفیان نیز توجه کامل داشته و کتاب‌ها و مقالات آنان را مشتاقانه و با دقت می‌خوانده است. از این رو مبادی تصوف و افکار و کلام مشایخ صوفی را باید بتوان در مثنوی معنوی جست‌وجو کرد و میزان و چگونگی اقتباس مولانا جلال‌الدین بلخی را از متصوفه بازشناخت. مقاله حاضر - که در آن ارتباط اندیشه و کلام مولانا در مثنوی معنوی با آموزه‌ها و معارف اهل تصوف نشان داده می‌شود - مورد تحقیق در این زمینه است و از آن، فایده و اعتبار پژوهش‌های تازه و دقیق‌تر در این باره به اجمال اشاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مولانا، تصوف، مثنوی معنوی، مشایخ، صوفی، عرفان، مولوی.

مقدمه

قرآن کریم - معجزه نبی اکرم (ص) - و احادیث خاتم‌الانبیا اگرچه سرچشمه اصلی و منبع کلی مثنوی معنوی، غزلیات و همه دانش دینی مولانا است، شمار زیاد واژه‌ها و اصطلاحات و مفاهیم صوفیانه‌ای که در آثار جلال‌الدین محمد به‌ویژه مثنوی معنوی وجود دارد یا مطرح می‌شود و حقایق یا اسرار تصوف نظری و عملی اسلامی را تبیین می‌کند، نشان می‌دهد که بین افکار و کلام این شاعر عارف با احوال و اندیشه‌ها و سخنان مشایخ صوفی یا کتاب‌ها و مقالات متصوفه - که خاستگاه آنها را نیز می‌توان نخست در کلام الهی و سخن و سنن نبوی سراغ گرفت - پیوندی عمیق و گسترده وجود دارد.

* دکترای زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

davar.amir@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱، تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۲

اصطلاحات، تعبیرها، اندیشه‌ها و آداب طریقتِ صوفیانه تا به مولانا جلال‌الدین برسد، دست کم سه چهار قرن از وضع و رواج آنها می‌گذشت. از این جهت، تغییر و تحوّل آنها در مسیر تحوّل و دگرگونی جوامع آن روزگار و مناسب تفاوتِ دانش، طبع و ذوق مشایخ و عالمان و شاعران دینی طبیعی به نظر می‌رسد؛ و اگر از عواطف و تجربه‌های شخصی و روحانی طبقاتِ آنان رنگ‌ها و مزه‌های گوناگون نمی‌گرفت، جای شگفتی بسیار داشت. این اصطلاحات یا مفاهیم در کتاب‌هایی نظیر: *طبقات الصوفیه، حقایق التفسیر، حلیة الاولیا، التعرف و شرح آن، رسالۃ قشیریه، قوت القلوب، احیاء العلوم، کیمیای سعادت، حدیقة الحقیقه* و آثار عطار - که مولانا آنها را مطالعه می‌کرده - با استناد به نصّ قرآن کریم و احادیث نبوی، در کنار کلام و احوال زاهدان و مشایخ صوفی، توضیح و تبیین شده‌اند. البته برخی از آنها در مثنوی - مطابق آموزه‌های مولوی و تحت تأثیر احوال روحانی خود او - شاید معنایی یا تفسیری تازه نیز گرفته باشند.

به هر حال، از طریق همین مفاهیم و اصطلاحات به‌علاوه قصّه‌ها و حکایت‌هایی که از احوال درویشان و عارفان در دفترهای مثنوی معنوی (۱۵۶/۲، ۳۷۶/۲، ۱۳۸۶/۲، ۵۹۸/۴، ۱۳۵۸/۴، ۲۰۴۴/۶، ...) نقل می‌شود شاید بتوان مآخذ کلام و پیشینه مضامین مولانا را در مثنوی معنوی یا میزان تأثیرپذیری و چگونگی اقتباس‌های او را از متصوّفه بازشناخت. از آنجا که افکار و معانی صوفیانه در مثنوی متنوع و بسیار است و عدّه اصطلاحات عرفانی مطرح‌شده نیز کم نیست، به‌ناگزیر باید مناسب حدّ مقاله، در پرتو چند نمونه از آنها، لزوم جست‌وجو و بحث و فحوص بیشتر در سابقه صورت و معنای مثنوی معنوی را در اندیشه و کلام متصوّفه باز نمود.

اتحاد و حلول

مولانا جلال‌الدین مانند همه متکلمان اهل سنت «قول به حلول و اتحاد را» رد می‌کند و چنان اعتقادی را به مغاکی مانند می‌سازد که عقل‌ها در آن سرنگون می‌افتد:

این انا هو بود در سرّ ای فضول زاتحاد نورانه از رای حلول

(۲۰۳۸/۵)

می‌فتد این عقل‌ها در افتقاد در مغاکی حلول و اتحاد

(۴۱۴۷/۵)

البته مولانا نسبت حلولی دادن به حلاج (مقتول: ۳۰۹ ق) را هم نمی‌پسندد و «انا الله» گفتن (دعوی ربوبیت) او را «اتحاد نور» تفسیر می‌کند. (۲۰۳۸/۵) به اعتقاد مولانا، حلاج از طریق همین اتحاد نوری یا به تعبیری دیگر، تجربه فنا و گدازان کردن صورت سرکش

(۶۸۳/۱) به این مقام رسیده است، مقامی که در آن نمی‌توان بین نور او و نور حق فرق گذاشت (۶۷۹/۱). این همان مرتبه انسان کامل یا سالک فانی را نشان می‌دهد که چون در سایه فضل حق تعالی و مجاهده، تنش بمیرد، به حق زنده می‌شود و وحدت چون گنج را می‌بیند. در چنین حالی، اگر عمل یا لاف و گزافی ناسازگار با دین هم از او سربزند لایق چشم پوشی است، زیرا نمی‌توان در آن حال از وی «گواه فعل و گفت»، پرس و جو کرد. (۲۴۴/۵) در پی این تجربه فنا یا همان اتحاد نوری است که خدا عارف فانی را جان خود می‌خواند: جان من باشد که رو آرد به من. (۴۶۷۸/۳)

نوع تأویل مولوی، یادآور تفسیر امام جعفر صادق (ع) (۱۴۸ - ۸۰ ق) از دیدار موسی (ع) و سخن گفتن او با خدا در کوه سیناست. این واقعه عرفانی از نظر امام (ع) وقتی اتفاق افتاد که موسی از صفات خود فانی شده بود و به خدا باقی:

قیل لموسی (علیه السلام) کیف عرفت ان النداء هو نداء الحق؟ فقال لانه افنانی و شملنی و کأن کل شرة منی کانت مخاطباً ببدء من جمیع جهات و کأنها تعبر من نفسها بجواب ... فقال: لایحمل خطایی غیری ولایجیبنی سواي و أنا المتکلم و أنا المتکلم و انت فی الوسط شیخ یقع بک محل الخطاب.

از موسی (ع) پرسیدند که از کجا دانستی که ندا ندای حق است؟ گفت: از آنجا که ندا مرا فانی کرد و در خود فروکشید چنان که گویی هر مویی از تنم مخاطب ندا از همه جهت‌ها است و گویی خود به ندا پاسخ می‌دهد ... پس (خدا) گفت: جز من کسی نمی‌تواند حامل خطاب من باشد و جز من کسی نمی‌تواند به من جواب دهد من هم متکلمم و هم مکلم؛ و تو در این میان شبیحی بیش نیستی که خطاب در تو واقع می‌شود. (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ۴۲؛ نویا ۱۳۷۳: ۱۴۸)

در این صورت ممکن است حلاج هم در وقت دعوی الوهیت، فقط حامل کلام خدا بوده باشد و خود در آن میان چون شبیحی فانی.

تفسیر منسوب به امام صادق (ع) درباره واقعه دیدار کلیم الله با خدا، تقریباً، سرچشمه بسیاری از مهم‌ترین مبادی و مضامین تصوف است. همین تفسیر حضرت (ع) را متصوفه درباره توضیح شطحیات و احوال روحانی خود پسندیدند و آن را مطابق مشرب و ذوق شخصی، شاخ و برگ تمام دادند. تفسیر زیبای روزبهان بقلی (م: ۶۰۶ ق) در بیان حال شیخ بایزید (م: ۲۶۱ ق) کاملاً مبتنی بر تجربه فنا و غیبت از خود یا اتحاد و اتصال با حضرت الهی است:

یکی در بایزید بکوفت گفت «که را می‌طلبی؟» گفت «بایزید را می‌طلبم» گفت «سی سال است تا بایزید در طلب بایزید است و او را ندید، تو او را چون خواهی دید؟» ... بدین سخن جان گم‌گشته می‌خواست که مسلوب فیض ازل بود. عقل نه مانده بود در ربوبیت،

حسّ عاجز در عبودیت، روح بی خود در عظمت، سرّ در نور قدم متلاشی، خرد چون دیوانه، فهم در حکمت بسوخته، وهم در طلب حیران گشته، خیال در نایافت متواری شده. جان جان در بحر زخار قدم غرقه گشته، عارف در حقّ غایب و معروف در عارف غایب، نه خود را بیند از حضور حقّ در استیلاء استوا، نه حقّ را بیند در رؤیت ابتلا. عبودیت حجاب است ربوبیت را، و ربوبیت عبودیت را ... (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱)

از طرف دیگر، از نظر مولوی و حلّاج و صوفیان دیگر، غیر حقّ و ماسوا هرگز وجود و حقیقتی ندارند تا بتواند با هستی حقّ که عین وجود و هستی است، یکی شود. از این رو، درباره احوال و دعوی‌های اغراق‌آمیز و مخالف شرع (شطح) صوفیانی مانند حلّاج و بایزید - چنان که خواجه نصیر طوسی هم در اوصاف/الاشراف خاطر نشان کرده است باور دارند که آنان در واقع فقط انانیت (هستی مستقل) خود را نفی کرده‌اند و بین دعوی آنها و دعوی فرعون تفاوت بسیار است (۲۰۳۵/۵) (زرین کوب ۱۳۶۸: ۴۵۴ و ۵۱۲). از این جهت است که ابی نصر سراج (م: ۳۷۸ق)، در کتاب اللّمع فی التّصوف (۱۹۱۴: ۴۲۲) به بغدادیانی که سخنان مشایخ متقدم را - که حاکی از تجربه فنا و بقا است - به گونه‌ای می‌خوانند که به حلول تأویل می‌شود، می‌تازد و معنی کلام بزرگان صوفی درباره فانی شدن از اوصاف خود و درآمدن به اوصاف حقّ، را «خروج بنده از اراده و خواست خود که عطیة خدا است و دخول در اراده و خواست حق» تفسیر می‌کند که منزلی از منازل توحید است.

گفت ای جان رمیده از بلا وصل ما را در گشادیم الصّلا

(۴۶۸۲/۳)

اتصال و وصل یا وصال

اصطلاح اتّصال و وصل یا وصال (۲۵۱۵/۱، ۷۵۹/۴) را در مفهومی که بیشتر، منظور عارفان و مولاناست یعنی «فنا در ذات احدیت» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۵۱) تحقّق به شهود ذات در «فنا صفت»، یا «وجدان (دریافت) حقّ با صحّت عشق» (همان: ۷۵۶) می‌توان در تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر صادق (ع) مشاهده کرد. آنچه را که امام (ع) در تفسیر واقعه دیدار موسی (ع) با خدا در کوه سینا (۱۴۳/۷) می‌فرماید، در حقیقت همان توصیف تجربه عرفانی وصال یا اتّصال است که موجب یا متضمّن غایب شدن موسی (ع) از خود و فنا صفت او می‌شود: شرف این دیدار، خارج از رسوم بشری برای موسی (ع) فراهم شد تا این که شنید فارغ از خود و علم و وقتش، آنچه باید از پروردگارش می‌شنید. (امام جعفر

صادق، ۱۳۶۹: ۲۹) حضرت موسی(ع) در این شهود الهی، درحالی که از رسوم و حدود بشریت خارج بود کلامی را شنید که آن را به خدا منسوب کرد و خدا از طریق نفسیت و عبودیت موسی(ع) با او سخن گفت (سخن خود را به او شنواند) درحالی که موسی از خودش غایب و از صفاتش فانی بود. (همان)

در زیر تفسیر آیه «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف/۱۴۳) از زبان امام(ع) نقل کرده‌اند که گفتند: «ثلاث من العبيد إلى ربهم محال: التجلي و الوصلة و المعرفة. فلا عين تراه و لا قلب يصل إليه و لا عقل يعرفه. لان اصل المعرفة من فطرة و اصل المواصلة من المسافة و اصل المشاهدة من المباينة» در این سخن هم، امام(ع) با اشاره به سه اصطلاح صوفیانه، شناخت یا توصیف آنها را برای انسان ناممکن می‌داند زیرا فقط هنگامی می‌تواند به آنها دست یابد یا آنها را تجربه کند که از خود غایب و از صفاتش تهی شود. مولانا نیز مناسب آن اتصال را بی‌تکیف و بی‌قیاس دانسته است:

اتصالی بی تکیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

(۷۶۰/۴)

به نظر امام(ع)، خداوند نیز در پاسخ به موسی(ع) که می‌خواهد پروردگار، خودش را به او نشان دهد می‌گوید: تو نمی‌توانی مرا ببینی چون فانی هستی، مگر نه این که فانی را به باقی راهی نیست؟ و فانی اگر بقایی دارد آن بقا به حق است. (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ۲۹) وقتی بایزید بسطامی نیز لاف می‌زند (از زبان او جاری می‌شود) که «من پروردگار برترم (أنا ربِّي الأعلى)» (سهلگی، ۱۳۸۵: ۲۲۴) در حقیقت او نیز در مقام فنا و وصال، از خود غایب است و آن که دعوی الوهیت می‌کند جزالله تعالی نیست که بقای بایزید در آن حال به اوست. شیخ بسطامی، زمانی در خواب از خدا طریق رسیدن و پیوستن به او را می‌پرسد که خداوند در پاسخ می‌گوید: «اترك نفسك و تعال» (همان: ۱۴۲) که این نیز ممکن است اشاره‌ای باشد به فنا که شرط رسیدن و پیوستن به حق است.

این که مولانا آورده است: «حاجت غیری ندارم واصلم» (هرچند که درس‌رزنش مدعی دروغینی است که خود را صاحب‌دل می‌پندارد اما دل‌بسته شهوت‌ها است و از زبان او نقل می‌شود) یا مضمون این سخن او که: «وصل ما را در گشادیم الصلا»، در کلام و اندیشه مشایخ صوفی و تفسیر منسوب به امام صادق(ع) سابقه دارد. امام(ع) در تفسیر آیه مبارکه «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (طه/۱۲) - که خطاب به موسی(ع) است - می‌فرماید: «اقطع عنك العلائق فانك باعیننا» (امام جعفر صادق ۱۳۶۹: ۴۲) (از علاقه‌هایت دل بکن که در حضور مایی). دل از

ماسوا (غیر خدا) کردن، درست برابر «حاجت غیرنداشتن» مولوی به نظر می‌رسد. البته دل از غیر خدا کردن فقط وقتی ممکن است که محبت‌الله در دل سالک نشسته و با جان او آمیخته باشد؛ چنان‌که امام (ع) هم به آن اشاره کرده‌اند. امام جعفر صادق (ع) علاوه بر شرط فنای بشریت، اتصال انسان را به خداوند از طریق قلب که سریر عشق الهی است، ممکن می‌داند: «لا قلب یصل إلیه؛ چنان‌که در تفسیر آیه: «ان الله اشترى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه/۱۱۱) نیز بدان اشاره دارد:

مؤمنان را به زبان حقیقت و معرفت بزرگ می‌دارد: بدن‌هایشان را که به سبب قلب‌هایشان، جایگاه‌های محبت است از آنان می‌خرد تا آنها را با وصلت زنده کند. (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ۳۲)

«محبت» را محمدبن علی ترمذی (م: ۲۹۶ ق)، «فضلی فرود آمده از جانب محبوب به اعماق دل» تعریف کرده است. کلمه «هدی» و مضمون هدایت‌الهی - که در مواردی به خواست حق تعالی تعلق تمام یافته است - در قرآن مجید فراوان هست. (اعراف/۱۵۶؛ نور/ ۳۵...) این لغت در معنای «میل و تمایل»، «بینش درونی» و «معرفت» که ترمذی برای آن برشمرده است (نویا، ۱۳۷۳: ۱۰۰)، البته متضمن همان موهبت و فضل الهی است و از آنجا نصیب هر انسانی می‌شود که خداوند بخواهد یا خواسته باشد. علت معرفت هم روشن است که نزد اهل سنت و جماعت «جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست - عمّت نعماؤه - که بی عنایت، عقل نابینا بود...» (هجوری، ۱۳۸۴: ۳۹۳) بنابراین شاید عبارت «وصل ما را در گشادیم الصلا» که مولانا آورده است هم ناظر به همین مفهوم اراده یا فضل سابق خدا باشد که قصاب‌وار در پوست سالک می‌دمد تا فقط مغز نغزش بازماند. (۴۶۸۱/۳)

امام (ع) آیه: «وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا» را نیز این‌گونه تفسیر یا تأویل کرده است:

مجاهده، صدق افتقار است و آن نیست مگر انفصال بنده از نفس خود و اتصال او به پروردگارش.

همچنین گفته است:

کسی که با نفسش مجاهده کند برای نفسش، «وَصَلَّ إِلَى كَرَامَةِ رَبِّهِ»، اما آن کسی که برای پروردگارش با نفسش جهاد کند، «وَصَلَّ إِلَى رَبِّهِ». (امام جعفر صادق ۱۳۶۹: ج ۱/۴۹، و عطار نیشابوری ۱۳۷۹: ۱۷)

و نیز منظور در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ» (فاطر/۳۴) را حمد واصلین دانسته است. (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ۵۲)

اخلاص در ظاهر و باطن

در قصه آن غزا که امیرالمؤمنین حضرت علی - علیه السلام - خصم را بر زمین می افکند تا او را بکشد، خصم ناگهان بر روی مبارک آن حضرت خدو می اندازد، علی (ع) بی درنگ شمشیرش را بر زمین می افکند، وقتی آن مبارز از حکمت این عمل حضرت می پرسد امیرالمؤمنین پاسخ می دهد که: «من تیغ از پی حق می زنم، بنده حقم نه مأمور تنم» (۳۷۸۷/۱)، «چون درآمد در میان غیر خدا / تیغ را اندر میان کردن سزا» (۳۸۰۲/۱)، «بخلٍ مَن لَّهٗ، عَطَا لِّلَّهِ وَ بَس / جمله لِّلَّهِ ام، نیم من آن کس». (۳۸۰۵/۱)

مولانا در این قصه که ظاهراً مأخذ آن روایت سید محقق ترمذی (قرن ۷) یا کیمیای سعادت باشد (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۲۵) نشان می دهد که در آنچه به نام حق و برای او انجام می گیرد انگیزه های نفسانی و غیر خدا را باید فراموش کرد و / اخلاص ورزید. مولانا در این قصه، علاوه بر لزوم تسلیم به حکم حق، ضرورت رعایت اخلاص در عمل را هم گوشزد و بر آن تأکید می کند و بدین گونه مولای متقیان را نمونه کامل اخلاص و تسلیم که کمال مطلوب اهل طریق است، نشان می دهد».

/ اخلاص (۱/ ۳۶۶، ۳/ ۵۹۰) و مشتقات آن در قرآن کریم آمده است: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه ۵) و «إِلَّا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ». (زمر/ ۳)

رسول اکرم (ص) از قول خدای - تعالی - می گوید: اخلاص سرّی است از اسرار من دردل بندهای که دوست دارم وی را نهاده ام. (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۶۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۳۱۵؛ قشیری، ۱۳۸۶: ۳۲۳)

باز فرموده اند:

کارها به نیت است و هرکسی را از عبادت خود آن است که نیت آن دارد هر که ... به غزا شود یا به حج، برای خدای تعالی، هجرت وی برای خدای - تعالی - است و هر که برای آن کند تا مالی به دست آورد یا زنی نکاح کند، هجرت وی برای خدای تعالی - نیست، بدان است که می جوید» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۵۴). امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - نیز در خطبه اول نهج البلاغه گفته است: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰: ۲) که شاید مقصود از سخن ایشان آن باشد که چون مؤمن «از مرتبه توحید ناقص که درخور اوهام عوام است (بگذرد)، به مقام کمال توحید می رسد که درجه خواص است. در این مقام، صفات و افعال در ذات واحد متفی و نابود می شود؛ یعنی به مقام تجلی ذات واحد می رسد و تجلی صفات و تجلی افعال در مرتبه غیب الغیوب ذات مضمحل و منطوی می شود. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۷)

متصوفه، اخلاص را در معاملات «تصفیه العمل من کل شوب» یا «إخراج رؤية العمل

من العمل و الخلاص من طلب العوض عليه و النزول عن الرضا به» (عبدالرزاق کاشانی ۱۳۸۵: ۳۰۳ و ۳۰۵) و یا انقطاع بنده (از غیر خدا) و فعل خود به سوی الله - جلّ و عزّ - (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۹) تعریف کرده‌اند که با آنچه منظور مولانا است یعنی: «جدابودن محبّ حقّ از غرض‌ها مطابقت دارد:

این محبّ حقّ ز بهر علتی	و آن دگر را نی غرض خود خلّتی
پس محبّ حقّ به امید و بترس	دفتر تقلید می خواند به درس
و آن محبّ حقّ ز بهر حقّ کجاست	که زاغراض و علت‌ها جداست

(۴۵۹۱/۳)

ذیل تفسیر «انی نذرت لك ما فی بطنی محرراً...» (آل عمران/۳۵) امام جعفر صادق (ع) «محرراً» را بنده‌ای خالص برای حقّ می‌داند که از بردگی دنیا و اهل آن آزاد باشد و جز خدا چیزی او را به بندگی نکشد (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ۲۵) که مفهوم إخلاص را نیز از نظر ایشان روشن می‌کند. تعریف‌هایی هم که از مشایخ صوفی دربارهٔ إخلاص یا ریا نقل کرده‌اند، گرد قطب نفی ریا، عجب و هر شائبهٔ دیگر از عمل و نیت عمل چرخ می‌زند. ابو عثمان مغربی (م: ۳۷۳ ق) گفته است: الإخلاص ما لا یكون للنفس فیہ حظّ بحال و هذا إخلاص العوام و إخلاص الخواص ما یجری علیهم لانهم، فتبدوا الطاعات و هم عنها بمعزل، و لا یقع لهم علیها رؤیة و لانها اعتداء فذلک إخلاص الخواص. (سلمی، ۱۴۲۱ ق: ۲۹۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۳۱۵)

یعنی:

إخلاص آن بود که نفس را اندروی هیچ حظّ نبود به هیچ حال و این إخلاص عام باشد؛ و إخلاص خاص آن بود که آنچه بر ایشان رود نه به ایشان بود، طاعت‌ها همی آید از ایشان و ایشان از آن بیرون و ایشان را طاعت، دیدار نیفتد و آن به چیزی نشمرند، آن إخلاص خاص بود. (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۲۴)

و فضیل عیاض (م: ۱۸۷ ق) هم می‌گوید:

دست‌داشتن عمل برای خلق ریا بود و عمل کردن برای خلق شرک بود و إخلاص آن بود که حقّ - تعالی - او را از این دو خصلت نگاه دارد (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۱۶؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۳۲۵؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۹۸)

ذوالنون مصری (م: ۲۴۵ ق) هم علامت‌های إخلاص را «استواء المدح والذم فی العامة و نسیان رؤیت‌ها فی الأعمال نظراً إلى الله واقتضاء ثواب العمل فی الآخرة» (سلمی، ۱۴۲۱ ق: ۱۹۴/۲؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۳۱۵؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۳۲۴) بر شمرده است.

امام جعفر صادق(ع) نیز در تفسیر آیه «فانجست منه اثنتا عشرة عیناً» (اعراف/۱۶۰)، معرفت را منبع دوازده چشمه می‌شمرد که از آن جاری می‌شود تا هر که فراخور مقام و مرتبه یا قدرش، از آنها بنوشد. سومین چشمه بعد از چشمه‌های توحید و عبودیت و سرور به آن، چشمه اخلاص است که پس از آن چشمه صدق قرار دارد. مطابق سخن امام(ع) هر کس که از یکی از این چشمه‌ها بنوشد، حلاوت آن، او را آرزومند چشمه بالاتر می‌کند و چشمه‌ها را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد تا به اصل (معرفت) برسد؛ و وقتی به اصل رسید، به حق تحقق می‌یابد. (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ج ۱/ ۳۰) بنابراین، از دیدگاه امام جعفر صادق(ع)، مؤمن تا از چشمه بندگی ننوشد و لذت آن را درک نکند نمی‌تواند به چشمه اخلاص - که آن را از علامت‌های مقربان هم می‌داند (همان: ۴۱) - درآید و تجربه اخلاص نیز شرط رسیدن به چشمه بعد یا مقام صدق است.

ادب ظاهر و باطن

استفاده گسترده از واژه ادب در مثنوی (۷۸/۱، ۳۲۱۸/۲، ۳۶۰۵/۳) و اشاره بسیار به مفهوم اخلاقی و صوفیانه آن - یعنی «تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال» و «پاک کردن ظاهر و باطن از شوائب مخالفت و مسامت» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۰۳) نشان می‌دهد - که «ادب» در نظر مولانا جلال‌الدین - مانند مشایخ پیشین - اهمیت بسیار داشته است. معنای «ادب» آن‌گونه که متصوفه خواسته‌اند، گاهی با کلمه‌ها و اصطلاحات دیگر نیز تبیین و توضیح شده است؛ از جمله در مثنوی با اصطلاحاتی مانند «تواضع» (۳۳۴۴/۴، ۲۲۲۵/۴)، «خشوع» و «خضوع» و «بندگی» (۱۳۲۳/۳) و «تعظیم» و «شکرگزاری» قرابت دارد، یا با مفاهیم ضدش مانند «تکبر» و «خودبینی» (۴۹۸/۵، ۱۹۴۰/۵، ۳۳۴۸/۵) و «گستاخی» (۹۲/۱) و «کفران نعمت» (ناسپاسی) بهتر شناخته می‌شود.

مولوی که معتقد است آراسته‌شدن به ادب مشروط به توفیق الهی است و بی ادب بی گمان از لطف الهی محروم است (۷۸/۱) همواره با یادآوری قصه‌های پیامبران و احوال امت‌های پیشین، موافق قرآن مجید، به این نکته اشاره می‌کند که ترک ادب، خشم الهی و «ظلمات و غم» را سبب می‌شود. آنچه قوم موسی(ع) را به محنت زرع و کشت و زحمت بیل و داس محکوم کرد بهانه‌جویی گروهی گستاخ بود که با وجود مانده‌هایی که حق تعالی از «من» و «سلوی» برای آنها می‌فرستاند، مدام از موسی(ع) می‌پرسیدند: «کو سیر و عدس» (۸۰/۱ و ۹۳۰/۶)؛ نظیر یاران عیسی(ع) که از آن همه نعمت و موهبت الهی وقتی محروم

شدند که آنها هم بنای بی ادبی و ناسپاسی گذاشتند و با آن که عیسی (ع) به آنها می گفت خوان آسمانی «دائم است و کم نگردد از زمین»، از گستاخی و بدگمانی - که کفر باشد پیش خوان مهتری - چون گدایان زلّه‌ها برداشتند. (۸۳/۱).

به هر حال، وقتی احکام شریعت مهمل یا معطل ماند و آدمی مرتکب افراط و تفریط شود و در راه دوست بی باکی کند، راهزن مردان است و نامرد هموست (۹۰/۱) و به ناچار تبعات و عقوبت‌های ناشی از بی ادبی خود را نیز باید بکشد؛ چنان که وقتی زکات منع شود، سبب خشکسالی است و وقتی زنا و گناهان بزرگ رواج یابد، انواع بیماری‌ها به کیفر آن نازل می شود تا گستاخان و کافران نعمت بی پاداش نمانند و آنها را گوشمالی باشد:

ابر بر ناید پی منع زکات وز زنا افتد و با اندر جهات
هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن زبی باکی و گستاخیست هم

(۸۸/۱)

سابقه این اندیشه، به کلام پیامبر (ص) می رسد (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱) و با سخنی که از احمد بن یزدان یار نقل شده نیز مطابق می کند. (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۷۳) مولانا جلال الدین هم چون بیشتر صوفیان به تهذیب و تأدیب ظاهر و باطن معتقد است:

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم شد از لطف رب

(۷۸/۱)

پیش اهل دل ادب بر باطنست ز آنک دلشان بر سرایر فاطن است

(۳۲۲۰/۲)

متصوفه همواره به حسن صحبت و معاشرت سفارش کرده و آن را بر مؤمنان فرض دانسته‌اند (سلمی، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۲: ج ۲/ ۲۳)؛ یعنی سالک باید حدود مخلوق و خالق را به حکم اشاره قرآن کریم: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...» (طلاق/ ۱)، و نیز به حکم سخن رسول خدا (ص): «لَيْسَ مِنْنا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَلَمْ يُوقِرْ كَبِيرَنَا» (سلمی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)، هم در ظاهر و هم در باطن رعایت کند تا معاملات و مجاهدت او قرین توفیق شود. در توضیح همین معناست که وقتی از ابو حفص درباره «الأدب مع الله و الأدب مع عباده» پرسیدند گفت: «الأدب مع الله القيام بأوامره على حد الإخلاص و صحة المعاملة فى الظاهر و الباطن مع الخوف من الله والهيبة منه و الصحبة مع الخلق بالرفق عند البلوى و الحلم عند الاختيار و السخاء و الكرم عند ما يخاف هواه و العفو عند المقدرة و الرحمة و الشفقة عليهم و...» (سلمی، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۲: ج ۱/ ۴۷)

مشایخ صوفی - چنان که مولوی - هر چند طهارت و تهذیب باطن را مهم‌تر تلقی می‌کردند، باز هم تأکید داشته‌اند که در واقع ادب ظاهر، نشانه‌ای از ادب دل است و «مادام که آثار محاسن از آداب، در ظاهر شخص پدید نیاید علامت آن است که باطن او هنوز متأدب نشده است»؛ چنان که ابو حفص حداد نیشابوری (م: ۲۶۴ ق) وقتی در جواب تعریض جنید بغدادی (م: ۲۹۷ ق) که رفتار او را با مریدانش به رفتار ملوک تشبیه کرد، حسن ادب مریدانش را در ظاهر، دیباچه ادب باطن آنها ذکر کرد و آن را لازم شمرد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۰۴)

صوفیان، رعایت ادب ظاهر را در خصوص شیخ، بر مرید و سالک لازم شمرده‌اند و حفظ حرمت و حسن طاعت مشایخ و اولیا را - که آنها را جانشینان رسول (ص) و انبیا (ع) می‌پندارند - بسیار سفارش کرده‌اند و ترک حرمت آنان را به مثابه ترک متابعت رسول اکرم (ص) تلقی کرده‌اند (سلمی، ۱۳۸۸: ۱۰۷) چنان که برای شیخ هم، درباره مرید و مهربانی در وی، رعایت بعضی آداب را لازم شمرده‌اند. (باخرزی، ۱۳۸۳: ۶۴ به بعد) سری سقطی (م: ۲۵۳ ق)، حرمت اولیا را میراث ایمان قوی در قلب مؤمن دانسته و ابوالعباس بن عطاء (مقتول: ۳۰۹ ق) گفته است: بنده مأخوذ به دو حال است: یکی تعظیم حقوق الله و دیگری قیام به خدمت اولیای خدا؛ چنانچه حرمت اولیا از دلش برود تعظیم حقوق الله - عزوجل - هم در نظرش کوچک می‌شود. أبو عبد الله بن الجلاء نیز گفته است: بعد از معرفت الله و گزاردن اوامرش، چیزی واجب‌تر از شناخت حقوق کسانی که راه معرفت الله را به او (سالک) نشان داده‌اند، نیست و آنها همان اولیا و اصفیا هستند. (سلمی، ۱۳۸۸: ۱۰۷؛ و نیز: همان: ج ۱ / ۳۷ و ۴۹؛ سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۶۴؛ باخرزی، ۱۳۸۲: ۷۷)

به اعتقاد متصوفه، با رعایت آداب صحبت و اوامر شیخ است که مرید می‌تواند کم‌کم دل خود را طهارت بخشد و پله پله، به مراتب کمال و مکارم اخلاق صعود کند. عمده آدابی که مرید باید در حق شیخ خود رعایت کند، یکی آن است که نباید با هیچ دستوری از دستورات شیخ مخالفت کند و او را هیچ اراده و خواستی جز اراده و خواست شیخ نباشد و باید کاملاً تسلیم اراده مراد خود باشد «کالمیت بین یدی الغسال» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۸۳)؛ اگر سخنی از شیخ خود شنید که آن را فهم نکرد، نباید او را انکار یا به او اعتراض کند زیرا که «شیخ به حق ناطق باشد»؛ و مرید نباید در حضور شیخ صدایش را بلند کند یا دستش را بجنباند؛ سالک باید از وقار و تعظیم شیخ همواره در حضور او سرش را به زیر افکند؛ و «چون به حضرت شیخ خواهد رفت، غسل کند و وضو کند»؛ مرید باید از رضا و غضب

شیخ، خشم و خشنودی حق تعالی فهم کند و نباید هیچ واقعه‌ای از وقایع خود را از شیخ پوشیده دارد؛ مرید نباید ناگاه و سرزده نزد شیخ برود بلکه باید دعای استخاره بخواند و آنگاه پیش شیخ حاضر شود و لازم است ظاهر و باطن خود را «از مخالفت اشارت فرمان شیخ نگاه دارد». (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۶۴ و ۱۶۵) مریدان همچنین باید اسرار مشایخ را حفظ کنند و با مخالفان طریقه و اعتقاد آنها صحبت نکنند. (سلمی، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

اینکه مولانا رعایت آداب به ویژه ادب باطن را در پیش شیخ یا به تعبیر او «حضرت صاحب‌دلان» واجب می‌شمرد و تأکید می‌کند که باید دل را در پیش آنها نگه داشت و آن را از هر شک و وسوسه‌ای پاک کرد، به قدرت و فراست الهی مشایخ نظر دارد که برخلاف اهل ظاهر بر سرایر و ضمائر هم اشراف و وقوف دارند. دل‌ها برای شیران مشایخ، حکم بیشه شکار را دارد. (۳۲۱۶/۲) اولیا مانند رجا و خوف در دل‌ها روان‌اند و اسرار جهان بر آنها مخفی نیست. (۳۲۱۷/۲) وقتی طیبیان بدن با دانشی که دارند و به وسیله نبض و قاروره و رنگ و دم می‌توانند بیماری‌های جسمانی را تشخیص دهند چرا طیبیان الهی نتوانند از نبض و چشم و رنگ، بیماری‌های دل سالک را تشخیص دهند، تازه این‌ها از نوآموزان طریقت‌اند؛ وگرنه کاملان، که به نورالله می‌نگرند و به آنها وحی دل می‌رسد (۱۸۵۲/۴) حتی از دور به مجرد شنیدن نام مرید، می‌توانند تا به قعر باد و بودش دروند. (۱۷۹۴/۴) از این رو، ادب حکم می‌کند مرید صادق احوال خود را از مرشد خویش پنهان نکند، چون به هر حال شیخ به فراست آن را درمی‌یابد.

از نظر مولانا جلال‌الدین، مرید حتی نباید درصدد امتحان کردن شیخ خود برآید، زیرا امتحان کردن حکم تصرف کردن دارد و پیداست که مرید را تصرف در شیخ نمی‌رسد و اگر وسوسه و خیال امتحان شیخ هم بر خاطر مرید راه یابد، نشان بخت بد و افشاگر جهل خود اوست و تا وقتی که عذرخواهی نکند و با سرشک توبه سجده‌گه را تر نکند، مخدول و مردود خواهد ماند. (۳۷۴/۴)

وقتی که رسول (ص) به علی (ع) وصیت می‌کند تا به صحبت عاقل و بنده خاص خدا، تقرّب جوید و برشیری و دلیری خود اعتماد نکند (۲۹۵۹/۱) و پناه‌بردن به سایه پیر عاقل را از هم طاعت‌ها بهتر می‌داند (۲۹۶۷/۱)، در حقیقت به لزوم داشتن پیرو مرشد در طریقت الهی اشاره می‌کند؛ چراکه - به اعتقاد عارفان و مولانا - هیچ سالکی بی‌مرشد این راه را نبریده است و اگر کسی هم از قضا، به تنهایی این راه را طی کرده باشد، او هم به یاری دل و همت پیران موفق بوده است (۲۹۷۴/۱) وقتی پیر، مرید را پذیرفت مرید باید مانند موسی (ع) که زیر حکم خضر (ع) رفت، تسلیم او شود و بی‌نفاق بر کار و اوامر او صبر کند و نازک‌دل نباشد تا باز به

سرنوشت موسی(ع) دچار نشود که خضر او را به دلیل ناشکیبایی از خود راند. (۲۹۷۰/۱) حال آن‌کس که از ارادت و سلوک دم می‌زند اما طاقت و صبر مجاهده و ریاضت‌ها را ندارد، مانند حال آن قزوینی است که از دلّاک می‌خواست تا بر بازوی او صورت شیر خالکوبی کند اما طاقت نیش سوزن را نداشت. (۲۹۸۱/۱) به هر حال اگر مرید می‌خواهد تا آینه وجودش صیقل خورد و روشن شود و از نفس پلید و اماره به زشتی و بدی، که بی‌خبر در درون او رخنه کرده است، خلاص شود، نباید در رخ یار (ولی یا مرشد کامل) که به آینه مانند می‌شود بدمد زیرا از او روی خواهد پوشاند. او برای رسیدن به کمال، چاره‌ای ندارد جز آنکه حرمت و ادب شیخ را در ظاهر و باطن رعایت کند و تسلیم کامل او باشد و به احوال و افعال او هیچ اعتراض نکند:

گفت‌های اولیا نرم و درشت	تن میوشان زآنک دینت راست پُشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر	زآن ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است	مایه صدق و یقین و بندگی است

(۲۰۵۵/۱)

استدراج (۵۰۸/۳)

تعبیری قرآنی است:

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (۱۸۲ / ۷) و أُمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِين. (۱۸۳ / ۷) و آن کسان که بدروغ داشتند نشان‌های ما را - یعنی قرآن را و گفته‌اند مراد از این آیات دلایل و حجج است - زودا که اندک اندک به هلاکت و عذاب کشیم ایشان را از آنجا که ندانند چنان که ایشان را خبر ندارند و فرا می‌گذارم ایشان تا کیل ایشان پر گردد، به‌درستی که تدبیر من در هلاک ایشان استوار است.

بدین‌گونه استدراج، کید و مکر خدا است در حق کافران. چنان‌که مؤلف شرح تعریف نوشته است، وقتی کافران بی‌حرمتی کنند خداوند «ایشان را درکشد به اسبابی تا بی‌حرمتی فزون کند تا در آن تَمَادی هلاک شوند، چنان‌که با فرعون کرد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۹) البته «کید» را هم صفت ویژه آدمیان دانسته‌اند که هرچند «رَبِّ الْعِزَّةِ اَضَافَتْ اَنْ بَهْ خَوْدِ كَرْد»، بین کید آدمی و کیدالله - تعالی - فرق است، زیرا مکر انسان با حيله همراه است ولی آن خدا نیست. (هجوی، ۱۳۸۴: ۸۰۳/۳) برخی مفسران هم «کید» را به معنی عذاب گرفته‌اند. (ابوالفتوح رازی، ۹: ۲۸/۱۴۰۸)

در معنی «استدراج» باز نوشته‌اند: الفاکردن توهم اهل وصلت‌بودن به «مسلمانان یا سالکان»

در حالی که حقیقت آن است که در سابق قسمت، برای آنها فرقت نوشته‌اند. (قشیری، ۱۹۸۱: ۵۹۲/۱) و یا اینکه «استدراج» در میان خلق به نیکی مشهور شدن است اما در سرّ و با حق آلوده به شرّ و مخالفت بودن. (همان) ابن عطا هم گفته‌است: کَلِمَا إِحْدَثُوا خَطِيئَةَ جَدَدْنَا لَهُمْ نِعْمَةٌ وَ نَسِيهِمُ الْإِسْتِغْفَارَ مِنْ تِلْكَ الْخَطِيئَةِ. (ابن عطا: ۹۵/۱) ولی استدراج در خصوص سالک، مشغول کردن سرّ یا دل اوست به غیر، که او را کم‌کم از حق دور و با اشتغال به دعوی، مستغرق در ماسوا می‌کند (زرین کوب، ۱۳۳۸: ۱۹۰)، چنان‌که اگر اولیای راستین خدا را «چیزی از کرامت پدید آید»، از آن بترسد و بگریزد مبدا که آن کید حقّ یا استدراج باشد. (مستملی بخاری، ۱۳۳۳: ۹۸۰، ابی نصر سراج، ۱۹۱۶: ۳۲۳) و این درست مناسب نظر مولانا جلال‌الدین است که هرچه غیر دوست - حتی زهد و عبادات و کرامات - را استدراج سالک می‌شمرد.

این معنای «استدراج» البته در برخی از قصّه‌های مثنوی هم درج و حل شده است. اینکه فرعون - که در مثنوی صاحب وهم یا همان عقل حسی معرفی می‌شود - با آن همه معجزه که از موسی می‌بیند باز هم توفیق ایمان نصیبش نمی‌شود و در گمراهی و عصیان باقی می‌ماند، لابد به حکم تقدیر است و مولانا مناسب همین در فیه ما فیه می‌گوید: «حقّ تعالی فرعون را چهارصد سال عمر و پادشاهی و کامروایی داد. جمله حجاب بود که او را از حضرت حقّ دور می‌داشت.» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۳۳) و این حجاب، ناظر به همان استدراج یا کید حقّ - تعالی - است (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۶۸) که مولانا در قصّه «هاروت و ماروت» (۸۰۰/۳) نیز که از قصّه‌های قرآن کریم است (۱۰۲/۲) به تبیین آن و امتحان الهی می‌پردازد. در حقیقت آنچه سبب می‌شود که این دو فرشته از مکر الهی غافل شوند و از رحمت او بی‌بهره بمانند، مستی آنها از «تماشای اله» (۸۰۱/۳)، بَطَر عبادت و اعتمادشان بر قدس خویش است (۳۳۲۱/۱):

یک کمین و امتحان در راه بود صرصرش چون کاه که را می‌ربود
امتحان می‌کردشان زیر و زبر کی بود سرمست را زینها خبر

(۸۰۵/۳)

داستان «بلعم باعور» (۳۲۹۸/۱) - که ظاهراً زاهدی از اهل کنعان و صاحب علم و تقوی و مستجاب‌الدعوه بوده - قصّه دیگری است که آن هم ناظر به امتحان حقّ و استدراج او است. سرنوشت بد این زاهد - که «پنجه زد با موسی از کبر و کمال» - نیز نشان می‌دهد که سالک نباید هرگز به قوّت پرهیزش اعتماد کند، زیرا غرور زهد ممکن است او را دچار خذلان و حرمان سازد.

حال و مقام

منظور متصوفه از مقام، درجه‌ای است که سالک با مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها و عبادت‌هایش کسب می‌کند. ولی حال را معنا یا عطایی غیبی و ناپایدار از جانب حق می‌دانند که بی‌تعمّل سالک بر دل پاک او فرومی‌افتد. (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۳) یا دل مطهر با ذکرها، خود در آنها درمی‌آید (ابی نصر سراج، ۱۹۱۴: ۴۲) یعنی از طریق عبادت و مجاهدت نمی‌توان به احوال دست یافت و آن، عبارت از فضل و لطف خداوند است در حق بنده‌اش. (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۵) بنابراین، وقتی عارف به مقامی دست بیابد، در آن مقام متمکن می‌شود (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۱ و ۹۲) و به همین دلیل برخی گفته‌اند درجه صاحب حال کمتر از درجه صاحب مقام است چراکه که او اهل تلوین است نه اهل تمکین. بعضی از صوفیان نیز به بقا و دوام احوال قایل شده‌اند که از اینجا بین متصوفه اختلاف‌هایی پیدا شده است (همان: ۹۳؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۵ و ۲۷۶) و نیز گفته‌اند چون حال دایمی شود و ملک سالک گردد آن را مقام می‌خوانند (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۳) که باز اشاره نهفته به برتری مقام در آن به نظر می‌رسد.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز مقام و اهل مقامات را از حال و اصحاب احوال برتر می‌داند. او حال را به جلوه عروس مانند می‌کند اما مقام را چون خلوت با همان عروس می‌داند. داماد و همه میهمانان عروسی ممکن است بتوانند خودنمایی و ناز و عشوه‌های عروس را ببینند اما آن که از وصال او برخوردار می‌شود، البته جز داماد نیست. (۱۴۳۵/۱) مولانا کسی را که موقوف حال است، آدمی معمولی توصیف می‌کند که «گه به حال، افزون و گاهی در کمی است». (۱۴۲۵/۳) ولی آن که اهل مقام است، از نظر او، منتهی و میراحوال تلقی می‌شود (۱۴۲۰/۳) و ادراکش برای شناخت یا مشاهده حقیقت هستی یا هستی حقیقی از آفتِ قال و حال شسته و پاک شده است:

آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن مُحال است و مُحال
(۴۷۲۷/۳)

نظیر کلام و اندیشه مولانا در *سوانح‌العشاق* احمد غزالی دیده می‌شود که شاید سخن جلال‌الدین محمد متأثر یا مقتبس از آن باشد:

«هزار بی» و «انا الحق» و «سبحانی»، همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور است. تا به خود، خود بود، احکام فراق و وصال و ردّ و قبول و بسط و انده و شادی را در او مدخل بود و اسیر وقت بود. چون وقت بر او درآید، تا وقت چه حکم دارد او را به رنگ خود بکند و حکم، وارد وقت را بود ... چون راهش به خود از او بود و بر او بود، احکام

فراق و وصال اینجا چه کند؟ ... اینجا او خداوند وقت بود چون به آسمان دنیا نزل کند او بر وقت درآید نه وقت بر او و او از وقت فارغ ... (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۹ - ۱۳۰)

سرچشمه‌های اصطلاحاتِ حال و مقام یا مراتب روحانی مؤمنان را در قرآن کریم و تفسیرهای عرفانی آن جست و جو کرده‌اند و به کلام امام جعفر صادق (ع)، به خصوص ذیل آیه ۱۶۰ سوره مبارکه اعراف، رسیده‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۵ - ۱۴۱). امام (ع) در تفسیر این آیه، دوازده چشمه را نام می‌برد که همگی از معرفت جاری می‌شوند تا اهل هر مقام به قدر خویش از آنها بنوشند: اولین چشمه، توحید است؛ دومین، عبودیت و سرور به آن؛ سومین چشمه اخلاص است؛ چهارمین، صدق؛ پنجمین، تواضع؛ ششمین، چشمه رضا و تفویض؛ هفتمین، طمأنینه و وقار؛ هشتمین، سخا و توکل به خدا؛ نهمین، چشمه یقین؛ دهمین، چشمه عقل؛ یازدهمین، محبت و چشمه دوازدهم، چشمه انس و خلوت که آن، خود چشمه معرفت است. امام (ع) می‌گوید: هر کس که از یکی از این چشمه‌ها بنوشد، از حلاوت و لذت آن، آرزوی چشمه بالاتر می‌کند و بدین گونه از چشمه‌ای به چشمه دیگر می‌رود تا به اصل (معرفت یا انس و خلوت) می‌رسد و چون به اصل رسید، در حق تحقیق می‌یابد. این تفسیر امام (ع) را معرفت نظریه مشهور مقامات و احوال در عرفان اهل سنت می‌دانند که پیش‌تر به اشتباه به ذوالنون نسبت داده می‌شد. (همان: ۱۴۱؛ امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ج ۳۰/۱)

پیش از این، استاد لویی ماسینیون با مطالعه تفسیر عریش‌البیان - نوشته روزبهان بقلی (م: ۶۱۰۶ق) - زیر آیه ۶۱ سوره فرقان: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا...» به تفسیر دیگری از امام صادق (ع) برخورده بود که از آن نیز مضمون رتبه مختلف مؤمنان و مقامات و احوال عارفانه دریافت می‌شد. امام (ع)، در آنجا، دل آدمی را به جهان هستی مانند کرده و گفته است: «خدا آسمان را به سبب بلندی آن «سما» می‌نامد و دل نیز سما است، چه با ایمان و معرفت تا بی‌نهایت به بالا صعود می‌کند زیرا همچنان که «معروف» را حدی نیست، «معرفت» را هم حدی نیست. امام (ع) پس از این بین برج‌های دوازده‌گانه و دوازده برج دل شباهت می‌یابد و می‌گوید صلاح دل به یمن این برج‌ها برقرار می‌ماند، همچنان که دوام صلاح دارفانی و اهل آن، ناشی از برج‌های دوازده‌گانه است. این بروج دل عبارت‌اند از: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، احسان، توکل، خوف، رجاء، محبت، شوق و وله (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۲). امام صادق (ع) باز در تفسیر آیه ۳۵ سوره مبارکه نور، از «انوار» سخن می‌گوید و چهل نور را از میان آنها برمی‌شمرد که میان مؤمنان تقسیم شده است تا به تناسب حال خود، بعضی کمتر و بعضی بیشتر، از آنها برخوردار شوند. این

نورها به تمامی به حضرت مصطفی (ص) عطا شده و تنها اوست که شرایط عبودیت و محبت را درخود تحقق بخشیده است.

البته در کتاب‌های متصوفه، در این باره، به آیه ۱۶۴ سوره مبارکه «الصفات» اشاره شده است: «و خدای - تعالی - ما را خبر داد از جبرئیل - علیه السلام - که وی گفت: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (الصفات / ۱۶۴) «هیچ کس نیست از ما ای که ورا مقامی معلوم است».

(هجوی، ۱۳۸۴: ۲۷۴)

باز غیر از این، امام صادق (ع) تفاوت مقام واحوال مؤمنان، خواص، اولیا و انبیا را در قرآن دیده است، به ویژه در آیه ۳۲ سوره مبارکه فاطر: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنُ اللَّهَ». تفسیر امام (ع) ذیل این آیه (امام جعفر صادق، ۱۳۶۹: ج ۱/۵۰)، مبدأ طبقه‌بندی سه‌گانه مؤمنان واقع می‌شود که صوفیان پس از او نیز به تفصیل و توضیح آن پرداخته‌اند. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۵)

شیخ و مرید

صوفیان چون بیشتر متکلمان، مقام مراد را برتر از مرید دانسته‌اند. از نظر آنها خداست که مراد (کان مراداً لله تعالی) را به محض فضل و رحمتش، عصمت می‌دهد و برمی‌گزیند؛ اما مرید بعد از توبه به خدا راه می‌یابد و کشف و جذبش، پیامد اجتهاد و سلوک اوست. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۸۰ - ۴۸۱) منظور جنید بغدادی هم همین معنا است و وقتی که مرید را به دونده و مراد را به پرنده مانند می‌کند: «مرید اندر زیر سیاست علم بود و مراد اندر رعایت حق بود، زیرا که مرید دونده بود و مراد، پرنده؛ دونده اندر - پرنده کی رسد».

(قشیری، ۱۳۸۵: ۳۱۵) با وجود این، برخی شخص مراد صاحب جذب را چون که خدمت شیخی نکرده باشد، و پست و بلند طریق مجاهده و آفت‌های سیر و سلوک و شیوه‌های مبارزه با نفس را نشناسد، مناسب نمی‌بینند تا مرید او را چون شیخ و راهنمای طریقت برگزینند. (نجم رازی، ۱۳۷۲: ۲۳۳)

از این جهت متصوفه یکی از ارکان سیر و سلوک را جست‌وجوی شیخ یا هادی، و ارادت و محبت به او، و فرمانبرداری در «همه کارهای اعتقادی و عملی» از او دانسته‌اند. (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۴۴ و ۱۴۵) و صوفیانی را که «صحبت پیری نکرده» و ادب نیاموخته باشند، جاهل خوانده‌اند (هجوی، ۱۳۸۴: ۲۷)، زیرا بیم آن می‌رود سالکان و مریدان مبتدی - که وصول آنها به مقام معرفت الهی مبتنی بر اجتهاد آنها است - به بیراهه روند؛ چنان‌که مولانا

هم در مثنوی بارها به مؤمنان و سالکان سفارش می‌کند که برای سیر و سلوک خود پیر یا شیخی کامل برگزینند (۲۹۴۳/۱، ۷۴۴/۲، ۵۸۸/۳، ۵۴۳/۴، ۱۲۰/۶) چراکه طریق‌الیه، پرافت و غول است و خطر سرگستگی سالک را همواره تهدید می‌کند و شاید از معبود هم باز دارد. مولوی معتقد است که راهی را که می‌توان با قلاوز و دلیل دو روزه پیمود، بدون راهنما بسیار طولانی می‌شود و طی‌کردنش، صد سال طول خواهد کشید. گویا خواست او از این سخن، رد امکان رسیدن سالک بی‌هادی به مقصد است، نه فقط طولانی‌شدن سیر و سلوک، زیرا عمر بیشتر انسان‌ها، کمتر از صد سال است:

هر که در ره بی قلاووزی رود هر دو روزه راه صد ساله شود
هر که تازد سوی کعبه بی‌دلیل همچو این سرگشتگان گردد ذلیل

(۵۸۸/۳)

این عقیده مولانا جلال‌الدین و متصوفه - که بی‌راهنمایی مرشد حقیقی نمی‌توان به کعبه مقصود رسید - البته محل اختلاف نیز بوده است. اهل ظاهر - که قرآن، حدیث و سخنان عالمان دین و تحصیل علوم دینی را برای نجات و رستگاری کافی می‌دانستند - نیاز به شیخ و تربیت او را انکار می‌کردند؛ اما صوفیان تهذیب نفس را بسیار دشوار می‌دانستند و اینکه آفت‌ها و خطرهای آن را همه نمی‌شناسد (سهروردی، ۱۳۸۴: ۳۳ - ۳۴). آنها با مقایسه سفر روحانی با سفر زمینی می‌گفتند وقتی برای سفر، راه‌شناس و دلیل راه لازم است و وجود راهنما موجب آرامش خاطر مسافر می‌شود، «به طریق اولی، در قطع طریق مجاهده نفس و تصفیه دل که راهی بس پنهان و محفوف به هزاران آفت است به راهنمایی بصیر و واقف بر مواضع خطر نیاز خواهد بود». (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۱۲۱۶)

آن شیخ یا پیری که مولانا و متصوفه از سالک می‌خواهند تسلیم او شود، شیخ راستین و کامل است نه شیخ دروغین و ناقص، زیرا شیخ کامل برخلاف آنکه لاف درویشی می‌زند و خود را بایزید و حلاج می‌سازد، مستِ دوغ نیست، مست حق است (۶۸۸/۳) و از هستی او چیزی نمانده است:

مست حق هشیار چون شد از دبور مست حق ناید به خود از نفع صور
باده حق راست باشد نی دروغ دوغ خوردی دوغ خوردی دوغ

(۶۸۸/۳)

شیخ راستین از امتحان الهی سربلند بیرون می‌آید ولی ناقصان کاذب رسوا می‌شوند. عوام شاید نتوانند شیخ دروغین را بشناسند ولی نزد پختگان راه، او نشان‌ها دارد. (۶۸۳/۳)

نشان کمال شیخ از نظر مولانا، رغبت و اقبال مردم نیست چراکه او از «اقرار عالم فارغ» است و گواهی حقّ او را کفایت می‌کند. (۲۰۸۳/۲) موی سپید هم نمی‌تواند نشان شیخ باشد زیرا موی سپید شیخ مفهومی رمزی دارد که مردم آن را در نیافته‌اند و آن همان ویژگی و نشان شیخ کامل است:

شیخ کی بوکد پیر یعنی مُو سپید	معنی این مُو بدان ای بی‌امید
هست آن موی سیّیه هستی او	تازِ هسّتیّش نماند تئای مو
چون که هستی‌اش نماند پیر اوست	گر سیّیه‌مو باشد او یا خود دُو مُوست

(۱۷۸۸۳)

این مصرع مثنوی که: «عاقلی جُو خویش از وی درمچین» (۴۱۴۱/۶) و این بیت: «من نجویم زین سپس راه اثیر/ پیرجویم پیرجویم پیر پیر» (۴۱۲۰/۶)، به تعبیری با سخن ذوالنون دربارهٔ مرید و مراد قابل مقایسه است:

«ذوالنون را گفتند: مرید کیست و مراد کیست؟ گفت: المریدُ یَطْلِبُ و المراد یَهْرَبُ. شیخ‌الاسلام گفت: مرید می‌طلبد و بازو صد هزار نیاز و مراد می‌گریزد و بازو صد هزار ناز! (خواجه عبدالله، ۱۳۸۶: ۱۵۷)

مرگ پیش از مرگ (۱۳۷۲/۴)

از نظر اهل کلام و متصوفه، سه نوع مرگ وجود دارد:

یکی، مرگی پیوسته و تدریجی که از آن به «خلق جدید» تعبیر می‌کنند و نوعی تجدید آفرینش است؛ یعنی انسان و موجودات هر لحظه به اقتضای تجلّی نفس رحمانی می‌میرند و زنده می‌شوند بی‌آنکه بدانند یا حس کنند، چنان‌که مولانا می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد

(۱۱۴۴/۱)

نوع دیگر، موت - که مخصوص انسان است - مرگ اختیاری است و آن عبارت از نابود کردن هواهای نفسانی و صفات‌های زشت و نکوهیده و پشت‌کردن به لذت‌های جسمانی و مقتضیات طبیعت است؛ و عبارت حدیث گونهٔ «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره به این مرگ اختیاری است. همین نوع مردن یا «مرگ بی‌مرگی» است که مولانا در حکایت

دیدارش با قطب‌الدین شیرازی، آن را طریقه خود معرفی می‌کند؛ (افلاکی، ۱۳۷۵: ۷۶۱) و در مثنوی معنوی با ذکر این بیت از قصیده سنایی، به تبیین آن می‌پردازد:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

سه دیگر، مرگ اضطراری است که همان جدایی روح و جان از بدن انسان و حیوانات است (لاهیجی: ۴۲۶). غیر از این، صوفیه مخالفت نفس را هم موت/حمر گفته‌اند. این اصطلاح نیز در مثنوی هست. (۲۱۳۴/۵) خلاصه این که به نظر صوفیان، مرگ حقیقی همان فنای نفس و رفع همه حجاب‌ها است. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۵: ۵۸۳)

از قول افلاطون، سخنی نقل کرده‌اند به این مضمون: «مُت بالاراده تحیی بالطبیعة» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۹۸)؛ که مانند همان کلامی است که صوفیه آن را حدیث می‌پندارند. عبارت «موتوا قبل ان تموتوا» را مؤلف اللؤلؤ المرصوع به نقل از ابن حجر حدیث نمی‌شمرد. (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۶) این سخن در مرصاد العباد نجم‌الدین رازی (۳۵۹، ۳۶۴، ۳۸۶)، لمعات فخرالدین عراقی (۱۲۹)، کشف الحقایق محمد نسفی (۵۲، ۶۷، ۱۴۸)، و مشارق الدراری سیف‌الدین سعید فرغانی (۱۵۲) آمده است. حلّاج نیز بیت مشهوری دارد که این مفهوم مرگ ارادی از آن برمی‌آید و در مثنوی هم بارها به آن اشاره و تضمین شده است: (۳۹۳۴/۱، ۳۸۳۸/۳، ۲۶۷۵/۵):

أقتلونی یا ثقاتی إن فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی

(حلّاج، ۱۳۸۶: ۲۶۸)

اصطلاحات و مفاهیم صوفیانه - به گواه نمونه‌هایی که به‌اجمال بررسی شد - بر گفتم و گوی مثنوی معنوی با متون دینی و عرفانی مقدم بر آن دلالت قاطع دارد. جز اینها، نشانه‌های دیگری هم در مثنوی هست که خواننده را به کتاب‌ها و مقالات یا احوال و افکار شاعران عارف یا مشایخ صوفی راهنمایی می‌کند، همان‌هایی که مولانا می‌خوانده و ممکن است بخشی از دانش و اندیشه عرفانی و دینی خود یا کلیات آن را - که در هنگام وجد و سماع در قالب بیت‌های مثنوی تراوش می‌کرده است - از آنها یا از طریق آنها آموخته باشد، بی‌آنکه فراموش شود که خاستگاه اصلی معارف مولانا، تجربه‌های روحانی و شخصی او است که فضل و جذبه یزدان علت آن بود و مطالعه پیوسته قرآن و تفسیرهای آن و گذران روزگار در مجاهدت‌ها و معاملات، بستر ظهور آن را مهیتر می‌کرد. در این میان

بی‌گمان تربیت پدرش بهاء‌ولد و صحبت برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی - که گویا جز پدرش بقیه، خود، سخت دلبسته منبر و مشتری مدام دانش و سخن مولانا جلال‌الدین و مشتاق خصال او بودند - بی‌تأثیر نبود و در آتش عشق عارف شاعر می‌دمید و آن را شعله‌ورتر و طرب‌انگیزتر می‌کرد. ذکر نام و احوال و حکایت‌های برخی مشایخ مقدّم صوفی در مثنوی یا مضمون سخن آنها، از این‌گونه نشانه‌ها یا شباهت‌ها است.

خیرالامور اوساطها یا اوسطها (خیرالاعمال اوساطها)

اگرچه با این نحو و کلمات، به اعتبار اسناد، حدیث نبوی شناخته شده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۵۹ - ۴۶۰؛ فروزانفر، ۱۳۷۰: ۶۹) و سابقه مضمون آن حداقل به ارسطو می‌رسد، گویا به حسن بصری (م: ۱۱۰) از «بزرگان تابعین» و مشایخ صوفی نیز منسوب شده است. (نیکلسون، ۱۳۷۸: ج ۲/۹۲۳) به هر شکل، مولانا که این حدیث حکیمانه را نقل می‌کند (۳۵۱۲/۲)، ممکن است آن را - گذشته از صحاح حدیث - از طریق عالمان و از زبان یا قلم صوفیان هم دریافته باشد.

نام رابعه عدویه (م: ۱۳۵) در مثنوی نیست اما مولانا قصه‌ای نقل می‌کند (قصه «مراقبت صوفی در گلستان») (۱۳۵۸/۴) که درست مانند همان حکایتی است که از این زن صوفی نقل کرده‌اند. (عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۸۲) آن بیت‌هایی را هم که مولانا در آنها به اخلاص در عبادت و ایمان اشاره دارد و سلامت‌جویی مؤمن را می‌نکوهد، یادآور سخنی مشهور از رابعه دانسته‌اند (نیکلسون، ۱۳۷۸: ج ۵/۱۸۸۶) که همانند آن از بایزید بسطامی - چنان‌که از برخی صوفیان دیگر - هم نقل شده است:

خدای - تعالی - را بندگانند که اگر بهشت با همه زینت بر ایشان عرضه کنند ایشان از بهشت همان فریاد کنند که دوزخیان از دوزخ ... و گفت: خداشناسان ثواب بهشت‌اند و بهشت و بال ایشان. (عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۱۹۱؛ و نیز سهلگی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

از ابراهیم ادهم (م: حدود ۱۶۱) مولانا، حکایت کرامات او را بر لب دریا نقل می‌کند (۳۲۱۰/۲) که در تذکره لاولیا (۱۲۶) آمده است. به اینکه شیخ ادهم مُلک و پادشاهی‌اش را ترک کرده و جامعه فقر پوشیده و «سلطان سلطانان داد» گشته است نیز بارها در مثنوی اشاره می‌شود. (۳۰۷۸/۴، ۷۲۶/۴، ۶۶۷/۴، ۹۲۹/۲)

مولانا، حکایت غزا خواستن نفس ابو حامد، احمد بن خضرویه بلخی (م: ۲۴۰) - از شیوخ

خراسان - را هم بی اشاره به نام شیخ آورده که همان قصه‌ای است که عطّار در تذکرة‌اولیا (۳۴۹) نقل می‌کند. حکایت و امدار بودن این شیخ و حلوا خریدنش از کودک - که مأخذ آن رساله قشیریّه یا تذکرة‌اولیا است - نیز در مثنوی هست (۳۷۶/۲) که ظاهراً مولانا آن را با قصه‌ای که در اسرارالتوحید نقل شده است، در آمیخته باشد. (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۶)

در مثنوی، حکایت حالی از ذوالنون مصری (م: ۲۴۵ یا ۲۴۸) نقل می‌شود - قصه «مجنون کردن خود و آمدن مریدان به احوال پرسی او» (۱۳۸۶/۲) - که در کشف المحجوب هجویری (۴۵۸) و تذکرة‌اولیا (۶۱۷) به ابوبکر شبلی نسبت داده شده است. حکایت «التماس کردن همراه عیسی (ع) از او برای زنده کردن استخوان‌ها» (۱۴۱/۲) را نیز با مفهوم کلی «حکایت ذوالنون و یوسف بن حسین» (عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۱۵۷) قابل مقایسه تشخیص داده‌اند. (نیکلسون، ۱۳۷۸: ج ۲/۶۱۰) آن بیت مثنوی هم که خداوند - تعالی - خود را از ذکر ذاکر بی‌نیاز و پاک می‌گوید و تصوّر‌ها و تصویرها را لایق خود نمی‌شمارد (۱۷۱۶/۲)، یادآور کلامی از این «سرطایفه مشایخ» است و در مفهوم به آن می‌ماند: «هرچه اندر دل تو صورت بندد، خدای عزوجلّ به خلاف آن است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۱۶).

نام **بایزید بسطامی** (م: ۲۶۱ یا ۲۳۴) و حکایت‌هایی راجع به او را چند بار در مثنوی می‌توان سراغ گرفت. (۲۲۳۱/۲، ۱۶۹۹/۳، ۱۸۰۲/۴، ۳۳۵۷/۵، ۳۶۴۹/۶) اوست که برنام خود، «قطب‌العارفین» را از حق می‌شنود (۹۲۷/۲) و مانند ماهی هرگز از آب معرفت و عشق‌الهی سیر که نمی‌شود هیچ (۱۷/۱) زیادت هم می‌طلبد. (قشیری، ۱۳۷۶: ۴۵۲؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۵۶۶، سهلگی، ۱۳۸۵: ۲۹۲) مولانا آن حکایت را که بایزید از آمدن (زادن) ابوالحسن خرقانی - هنگام عبور از خرقان خبر می‌دهد (عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۶۶۱، شمس‌الدین محمد تبریزی: ج ۱/۱۱۷) در مثنوی آورده است (۱۸۰۲/۴) و نیز قصه آن شیخی را که به بایزید - که قصد حج داشت - گفت که کعبه منم، گرد من طواف کن (۲۲۱۸/۲) و یا حکایت یک‌سال آب نخوردن او را که می‌خواست نفسش را که در نماز خواندن کاهلی می‌کرد، گوشمالی دهد. (۱۶۹۹/۳، عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۱۸۴) قصه شگفت‌انگیز معراج و سبحانی و ما اعظم شأنی گفتن «سلطان‌العارفین» نیز در مثنوی ذکر می‌شود تا مستند حال فنا و اتحاد اولیا بالله باشد (۴/۱۸۱۸، ۲۱۰۲/۴؛ سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۵۰ و ۳۱۸). مضمون این بیت مثنوی معنوی:

یک گزی ره که بدان سو می‌روی همچو گز قطب مساحت می‌شوی

(۳۷۶۴/۲)

نیز با دو کلام شیخ بایزید قابل مقایسه به نظر می‌رسد:

هرچه هست، در دو قدم حاصل آید که یکی برنصب‌های خود نهد و یکی به فرمان‌های حق آن یک قدم را بردارد و این دیگر را به جای بدارد. و گفت هرکه ترک هوا گفت، به حق رسید. (عطارنیشابوری، ۱۳۷۹: ۱۹۴)

پرسیدند که راه به حق چگونه است؟ گفت تو از راه برخیز و به حق رسیدی. (همان: ۱۹۸)

مولانا، بیتی مشهور را از حسین بن منصور حلاج، ابوالمغیث (مقتول: ۳۰۹)، مشهور به منصور حلاج (حلاج، ۱۳۸۶: ۲۶۸) تضمین یا به بخشی از آن اشاره کرده است (۳۹۳/۱، ۳۸۳۸/۳، ۲۶۷۵/۵) که بیانگر مرگ عارفانه است. عارف شاعر بارها به انالحق گفتن حلاج نیز اشاره می‌کند و فرق آن را با أنا الحق فرعون توضیح می‌دهد. (۳۰۵/۲، ۲۰۳۵/۵) و فراموش نمی‌کند که این عاشق شهید را غداران بر دار کرده‌اند. (۱۳۹۸/۲)

«حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود» (۱۶۱۴/۳) نیز درباره شیخ ابوالخیر اقطع تیناتی (ح ۳۴۰ ق) است که نامش عبّادین عبدالله بود. اوبه روایت یاقوت «ذیل تینات» در جبل لبنان سکونت داشت و با یک‌دست از برگ نخل (خوص) زنبیل می‌بافت و حیوانات با او مؤانست داشتند (نیکلسون، ۳۷۸: ج ۱۱۳۶/۳).

البته مولانا قصه‌هایی نیز نقل می‌کند که اشخاص آنها، زاهد، صوفی یا شیخ و مرید یا مریدانی، بی‌نام و نشان‌اند و مأخذ برخی از آنها، کتاب‌هایی مرتبط با تصوف - نظیر *حلیة الاولیا*، رساله قشیریه و *کیمیای سعادت* یا *حدیقه الحقیقه* (الهی نامه) سنایی و *تذکره الاولیای* عطار و دیگر آثار این شاعر مانند *اسرارنامه* یا *مصیبت نامه* و *منطق الطیر* - است که مولانا خداوندگار به آنها علاقه خاص داشت و آثارشان را در کنار *معارف پدرش* و *مقالات شمس تبریزی*، پیوسته و دقیق مطالعه می‌کرد. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۷۳ به بعد) از این جمله است: حکایت شیخ نابینایی که مصحف می‌خواند (۱۸۳۵/۳)، پرسش شیخی از مریدش درباره خانه نوساخته مرید (۲۲۲۷/۲)، مریدی که با شیخ خود به سفر رفت و از قحط نان می‌ترسید (۲۸۴۱/۵) و شیخی که بر مرگ فرزندانش جزع نمی‌کرد (۱۷۷۲/۳) یا مریدی که شیخ خود را گریان دید و به تقلید او گریه آغاز کرد. (۱۲۷۲/۵)

بنا بر آنچه گفته و اندکی بحث شد، معلوم می‌شود که بیشتر افکار و تعالیم دینی یا عرفانی‌ای که در *مثنوی معنوی*، زیباتر، دلنشین‌تر و مردم‌پسندانه‌تر نسبت به آثار دیگر عارفان، با توسل به حکایت‌ها و زبان شاعرانه، مطرح می‌شود در قرآن مجید، احادیث نبوی و اندیشه و کلام عالمان دینی و متصوفه مقدم ریشه و سابقه دارد؛ و سرچشمه آنها در

مواردی، کلام و اندیشه امیرالمؤمنین علی(ع)، امام صادق(ع) و حکیمان یونانی و یا غیرمسلمان است. اگر چه مفاهیم و افکار مولوی گاهی به سبب وزن و قافیه و تعبیرهای خاص شاعرانه (صورت کلام) و دستکاری‌های ذوق شخصی او، بدیع و نو به نظر می‌رسد، با کمی دقت و جست‌وجو می‌توان رد پای اندیشه و کلام مشایخ صوفی را در مثنوی معنوی و اقتباس‌های شاعرعارف را از پیشروان خود تشخیص داد.

به هر حال، باید یادآور شد که مأخذهای مثنوی معنوی و معارف مولانا جلال‌الدین محمد رومی (بلخ) - آنچه اندیشه او و کلامش را پربار می‌کند - فراوان و بسیار گسترده است (کتاب‌هایی نظیر *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی و احادیث مثنوی* برای گواهی این سخن کافی است)؛ و آنچه که بسیار کوتاه و گذرا به آن اشاره شد فقط در تأیید ادعای پیوند کلی مثنوی معنوی و اندیشه مولانا با تصوف و متون صوفیه شهادت می‌دهد، تا با تکیه بر آن بتوان گفت: اگرچه دانشمندان و محققان بزرگی مانند بدیع الزمان فروزانفر، رینولد نیکلسون و عبدالحسین زرین‌کوب، بخش عمده‌ای از تحقیقات بسیار ارزشمند خود را به مولانا و شرح مثنوی معنوی او اختصاص داده‌اند و درباره منابع و مأخذ اندیشه و شرح کلام او بحث و فحص فراوان و عالمانه کرده‌اند و راه را هموار و چراغانی کرده‌اند، هنوز جای پژوهش و کنجکاوایی بیشتر و دقیق‌تر در این زمینه وجود دارد. اما نباید از یاد برد که آن چنان‌که نیکلسون در کتاب *قصه‌های عارفانه* می‌گوید: مولانا وام می‌ستاند اما کمتر دینی برگردن دارد؛ چون هر چه را می‌گیرد، از آن خود می‌سازد. (لوئیس، ۱۳۸۶: ۳۷۸)

منابع

- ابن عطا، ابوالعباس احمد بن محمد (۱۳۶۹). «تفسیر ابن عطا»، مجموعه آثار سلمی، ج ۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابی نصر سراج طوسی (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، قد اعنتی بنسخه و تصحیحه رنولد الن نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۷۵). *مناقب العارفين، باتصحیحات و حواشی تحسین یازجی*، تهران: دنیای کتاب.
- امام جعفر صادق (ع) (۱۳۶۹). «تفسیر امام جعفر صادق»، مجموعه آثار سلمی، جلد اول.
- باخرزی، یحیی بن احمد (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، جلد دوم: فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بهاء ولد (۱۳۸۲). *معارف*، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چ سوم، تهران: طهوری.

- حلاج، حسین منصور (۱۳۸۶). مجموعه آثار حلاج، تحقیق و ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: شفیعی. خرمشاهی، بهاء‌الدین و سیامک مختاری، قرآن و مثنوی، فرهنگواره تأثیر آیات قرآن در ابیات مثنوی، تهران: قطره. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۸۶). طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولانی، چ دوم، تهران: توس. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵). شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، ترجمه مقدمه دکتر محمد علی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). جستجو در تصوف ایران، چ چهارم: تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸). سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد (۱۴۲۱/۱۴۰۱). تفسیر السلمی، وهو حقائق التفسیر، تحقیق سید عمران، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد (۱۹۹۷). طبقات الصوفیه، به تحقیق نورالدین شریبه، قاهره.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد (۱۳۶۹ و ۱۳۷۲). مجموعه آثار سلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، ج ۱ و ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد (۱۳۸۸). مجموعه آثار سلمی، گردآوری نصرالله پور جوادی و محمد سوری جلد سوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۷). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۸۴). عوارف المعارف، مترجم: بومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵). دفتر روشنایی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم، تهران: سخن.
- شمس تبریزی محمد (۱۳۸۵). مقالات شمس، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- صدری نیا، باقر (۱۳۸۰). فرهنگ مأثورات متون عرفانی، چ اول، تهران: سروش.
- عبدالرزاق کاشانی، کمال‌الدین (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- عزالدین محمد کاشانی، (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات استاد جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۹). تذکره الاولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرس از محمد استعلامی، چاپ یازدهم، تهران: زوآر.
- غزالی، احمد (۱۳۷۶). مجموعه آثار احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۶). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۳). مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران: امیر کبیر.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۵). شرح مثنوی شریف، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰). احادیث مثنوی، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵). رساله قشیری، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). رساله قشیری، تحقیق عبدالحلیم محمود، محمود بن شریف، قم: بیدار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۹۸۱). لطایف الاشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، چ سوم، مصر.
- الکلاباذی، ابوبکر محمد (۱۹۶۰). التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره.
- لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۷۸). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- لوئیس، فرانکلین دین (۱۳۸۶). مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک.
- محمد بن منور (۱۳۶۶). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب أهل التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۵). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۰). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چ هشتم، تهران: مولی.
- نجم‌رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳). مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.
- نویا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زیان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۸). شرح مثنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف المحجوب، مقدمه تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی