

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

از گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی

روزنه‌ای خرد، بر جهانی بزرگ

چند نکته در باب جهان بینی مولانا و حوزه عاطفی شعرا و

تجلیات عاطفی هر شاعر، سایه‌ای است از «من» او، و «من» هر شاعر، نموداری است از سعه وجودی او و گسترشی که در عرصه فرهنگ و حوزه شناخت هستی دارد. عواطف بعضی از شاعران، از یک «من» محدود و کوچک و شخصی سرچشمه میگیرد، مانند «من» اغلب گویندگان ادب درباری، ولی عواطف بعضی دیگر، سایه‌ای است از یک «من» انسانی و متعالی.

در میان شاعران بزرگ ما، آنکه شعرش از یک «من برتر و متعالی‌تر» سرچشمه میگیرد، جلال‌الدین مولوی است. آفاق عاطفی او به گستردگی ازل و ابد و اقالیم اندیشه او، به فراخای وجود است، و اگر در خلال آثارش دقت کنیم، می‌بینیم که مسائل جزئی و شخصی به هیچ وجه در شعرش انعکاس ندارد. «من» او حاصل یک جهان بینی روشن و پویانده نسبت به هستی و جلوه‌های آن است و به همین دلیل «تنوع در عین وحدت» را، در سراسر جلوه‌های شعرا و میتوان دید.

او در یک سوی وجود، «جان جهان» را احساس میکند و در سوی دیگر آن

«جهان» را، و در فاصله میان «جهان» و «جان جهان» است که انسان حضور خود را در کائنات تجربه میکند.

اگر بدرون شعر او بنگریم، معانی اصلی شعر او، و عرصه عاطفی او را در یک چشم انداز وسیع، مورد نظر قرار دهیم: میبینیم مسائلی که طرح بنیادی اندیشه ها و عواطف او را تشکیل میدهند، عبارتند از:

۱) هستی و نیستی:

الف - حرکت و بیوایی وجود.

ب - بی کرانگی هستی.

ج - تضاد در درون هستی.

د - آغاز و انجام هستی.

ه - روح و ماده.

و - صورت و معنی

۲) جان جهان یا خدا و ذات الاهی:

الف - ارتباط خدا و جهان.

ب - وحدت وجود.

ج - شناخت «صورت بخش جهان». «کلمات فریبی

۳) انسان، که در مفصل جهان و جان جهان ایستاده، با آنچه به هستی

انسان وابسته است:

الف - عشق.

ب - آزادی و اختیار.

ج - زیبایی.

د - تکامل ماده تا انسان و حرکت آن بسوی ابرسرد یا انسان کامل.

ه - حقیقت حیات.

و - حقیقت سرگ.

ز - راههای انسان به خدا.

وهمین مسائل بنیادی است که طرح اصلی این شعرها را بوجود آورده است و او توانسته با بیان و تخیل شگفت آور خویش از این سه مسأله (که بنیاد وحدت تفکر و احساس او است) اینهمه جلوه‌های متنوع و باصطلاح دگرگونگی‌های* بیشمار عرضه دارد و در یک چشم‌انداز وسیع، تنوع در عین وحدت را در سراسر آثار خویش حفظ کند.

با توجه باین نکته است که تناقض، در دیوان شمس، مطلقاً وجود ندارد و او در غزلیات خویش، همواره از یک نظام معین فکری و عاطفی سخن میگوید. اگر بخواهم مجموعه سخنان او را، در باب این معانی، اینجا نقل کنم باید تماسی دیوان کبیر و مثنوی معنوی و دیگر آثار او را دسته‌بندی کنم و در اینجا نقل کنم، ناگزیرم برای نشان دادن برگی از این باغ یا قطره‌ای از این محیط، در خصوص هر کدام از این مفاهم، از نظرگاه او، اشارتی کنم و بگذرم.

الف) هستی و نیستی: پیشینی: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

عالم، از نظر سولانا چیزی است ناستناهی که همواره روی درگسترش دارد و «هستی» و «نیستی» دو مفهوم متضادند که از تعارض آنها همه تغییرات در کائنات ظاهر میشود. باید یادآوری کرد که نیستی (= عدم) در نظر او «عدم محض» نیست، بلکه رفتن «صورتی» است (= عدم) و آمدن صورتی دیگر (= وجود) و باز آن وجود، یعنی صورت ظاهر شده، دوباره معدوم میشود و جای خود را به صورتی دیگر میدهد و این «تبدل صورت» است که دیالک تیک هستی را در خود نمایان میکند.

* Variation

باید یادآوری کنم که نظر او در باب «معدومات» بی‌شبهات به عقاید معتزله نیست و نیز شبیه عقیده مجیب‌الدین بن العربی است در باب اعیان ثابتة^۱. مولانا گاهی از این عدم به «غیب» تعبیر میکند یعنی آنجا که صورت غایب است؛ وجود، قبل از اینکه به جامه صورت درآید:

ای از تو خاک کی تن شده، تن فکرت و گفتن شده^۲
وز گفت و فکرت بس «صور»، در «غیب» آبیستن شده.

وبه تعبیر او، اندک‌اندک در این جهان «هست ← نیست»، «نیستان» می‌روند و «هستان» می‌رسند^۳؛ صورتهائی جایشان را به صورتهای دیگری میدهند، عدم در نظر مولانا گاه برابر با «مطلق» یا «وجود مطلق» است که هیچ صورت و نقشی ندارد:

از وجودم میگریزی در عدم
در «عدم» من شادم و صاحب علم
خودبنه و بنگاه من در «نیستی» است
یک سوارهی نقش من پیش منی است^۴

هستی مطلق، یا وجود مطلق - که اینهمه تبدیل صورتهای در حیطه اراده ذات اوست - چیزی است و رای اصطلاح «وجود» و «عدم» در کاربرد مولانا، وازاو به «صورت بخش جهان» که «ساده و بی صورت است»^۵ یاد میکند. یعنی ذات حق که تمام تعینات هستی در حیطه اراده ذات اوست، خود از پذیرش صورت که رمز «وجود» و «عدم» در حوزه محدود کلمه است، برکنار است و از او به «وجود مطلق فانی نما» یا «هست نیست رنگ» تعبیر میکند، که بیشتر فانی نمائی آن از فرط ظهور است که: یا من هواختی لفرط نوره، الظاهر الباطن فی ظهوره (حکیم سبزواری)^۶ این وجود مطلق، که صورت بخش همه است، خود ساده و بی صورت است و به قول مولانا: آن سروپای همه بی سروپا می‌رود.

اما هستی مقید، که نقطه مقابل آن عدم است: در اصطلاح مولانا، حوزه تعینات وجود است با تقابل و تضادی که با نیستی (در همان معنی عدم مضاف) دارد و این هستی و نیستی - که در حقیقت مجموعه تغییرات صورتها هستند: یعنی رفتن صورتی و آمدن صورتی دیگر بجای آن - در یک لحظه، به اعتبار یک صورت که ظاهر شده، وجود است و به اعتبار صورتی دیگر، که از میان رفته، عدم. بنابراین بنیاد کائنات بر تضاد، نهاد شده است. و از اصل تضاد است که «کهنه» و «نو» زائیده میشود: یعنی تبدلات صورت که آورنده کهنگی و نوی است، از اصل تضاد بوجود میآید: هله تا «دوی» نباشد «کهن» و «نوی» نباشد.^۷

با صرف نظر از دو دیدگاه، تقریباً همان است که بگونه‌ای دیگر هگل گفته: وجود مطلق، صرف نظر از همه تعیناتش، خلاء محض است و هیچگونه محتوایی ندارد، چون هر نوع محتوایی برای آن، تعینی خواهد بود. این خلاء مطلق «لاشیء» است، یعنی حاصل عدم چیزها و تعینات و کیفیات و خصال. خلاء بانیستی یکی است پس هستی همان نیستی است و بدینگونه آشکار میشود که تصور محض هستی شامل تصور نیستی است... پس ما مقوله «نیستی» را از «هستی» استنتاج کردیم. و از سوی دیگر «چون هستی و نیستی یک چیزند بدرون یکدیگر گذر میکنند، زیرا اندیشه «نیستی» عبارت است از اندیشه خلاء و این خلاء همان «هستی محض» است. در نتیجه این انحلال هر مقوله بدرون مقوله دیگر، اندیشه سوسی لازم میآید که تصور گذار Passage هستی و نیستی بدرون یکدیگر است، و این همان مقوله «گردیدن» است^۸. از ترکیبات جهان «هست» ← «نیست» و «ساکن» ← «روان» و جهان «کهنه» ← «نو» که در تعبیرات مولانا بسیار سی بینیم مشابهت این دو نوع اندیشه را بخوبی احساس میکنیم.^۸

اصل دیگری که در نتیجه همین اصل تضاد، یعنی تفسیر دیالکتیکی

وجود، در جهان بینی مولانا قابل ملاحظه است: اصل بیقراری هستی و پویایی کائنات، یا باصطلاح قدما، «تبدل امثال»^۹ است که سابقه آن در فلسفه هراکلیت - در یونان قدیم - دیده میشود؛ و در فلسفه اسلامی بیشتر اشاعره به آن اعتقاد داشته اند و گویا نخستین کسی که در فرهنگ اسلامی از این اصل بیقراری هستی سخن گفته «نظام» معتزلی^{۱۰} (متوفی بسال ۲۳۱ بروایت ابن شاکر) است که همه چیز را سیال میدانسته است. در میان متفکران اسلامی مولانا بهترین مفسر این اصل - یعنی اصل بیقراری کائنات - است، چنانکه در این غزل میخوانیم:

روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نو غناست،
نو ز کجا میرسد؟ کهنه کجا می رود؟
گر نه و رای نظر، عالم بی منتهاست.
عالم، چون آب جوست، بسته نماید ولیک
می رود و میرسد، نونو این از کجاست؟^{۱۱}

مولانا با زبان شعر در غزلیات شمس و در مثنوی، و محیی الدین بن العربی با اصطلاحات عرفانی (در فص شعبی فصوص الحکم و مواردی از فتوحات مکیه^{۱۲}) و صدرالدین شیرازی (با استدلالهای منطقی ارسطویی) در کتاب معروف خود بنام اسفار^{۱۳}، بهتر از دیگران، این اصل را مورد نظر قرار داده اند. اگر خواننده ای میان مجموعه حرفهای اینان مقایسه ای کند میبیند که تصاویر شعر مولانا برای ارائه این معنی، از اصطلاحات و استدلالهای آن دو بزرگ دیگر، رساتر و پذیرفتنی تر است.

قطب بن محیی جهرمی^{۱۴} که از عارفان بنام اواخر قرن نهم است و از عاشقان مولانا و کتاب مثنوی - و اغلب سخنانش تفسیر و تحلیل معانی مأخوذ از مثنوی است - در یکی از نامه های خود این اصل پویایی را - که از مولانا گرفته - بدینگونه توضیح میدهد: «ای اخوان! ایدکم الله، جزء را اقتدا به کل باید کرد. کل

شما - که جهان است - پیوسته در کار است و یک نفس آرام ندارد، شما نیز اقتدا
 با او کنید. آسمان پیوسته در تغییر است و آنچه مرکب است پیوسته در مراتب کون
 و فساد و استعدادات آن، متحرك باشد. یا روی به «شدن» داشته باشد یا پوسیدن.
 و مرکبات، چون پوسید، نه آنست که از این حرکت دست برداشت، او را نیز در آن
 پوسیدگی «حسی نوعی» است و به تمادی مدت، آنجا نیز اکوان و فسادات پیدا
 میکنند، اگر چه اسماء معتبره ندارد، تا آنزمان که باز ماده نوعی از انواع معتبره
 گشت. و اگر نیک تأمل کنید جسم مفرد در زیر فلک نتوان یافت. الی ماشاءالله
 همه مرکبات است، فی الحقیقه و دائماً در مراتب ترکیب و مزاجهای گوناگون
 متحرك است و آنچه آن را مفرد گویند مفرد بالنسبه باشد که ماده دیگر مرکبات گردد
 اگر چه در حد ذات خود مرکبی باشد، باری، چنین دانید که جهان، تمام، در
 حرکت است و هیچ ذره‌ای نیست از فراز فلک تا تحت الثری الا که از آن ساعت
 که هست شده، تا آن ساعت که نیست شود، پیوسته در جنبش است و آرام ندارد»
 و در دنبال این بحث گوید: «چون جهان - که کل است - پیوسته در کار است،
 شما نیز - که جزئید - پیوسته باید که در کار باشید، که اگر نه چیزی^{۱۷} کردنی
 بودی کل شما آنرا نگرفتی^{۱۶}». و منظور او هماهنگ شدن با پویائی هستی است که
 مولانا فرموده:

جمله بیقراریت از طلب قرار تست

طالب «بیقرار» شو تا که «قرار» آیدت^{۱۷}

بر اساس این اصل، حتی ارواح نیز، در حال سیلان اند و هر لحظه در حشری
 جدا گانه و در زادن و مردن و باز زادن:

جان پیش تو هر ساعت میریزد و میروید

از بهر یکی جانی کس با تو سخن گوید؟^{۱۸}

و در جای دیگر این پوییش تکاملی را در انسان و دیگر موجودات چنین

وصف می کند :

روانه باش به اسرار و سی تماشاکن
ز آسمان بپذیر این لطیف رفتاری
چو غوره از ترشی رو بسوی انگوری
چونی برو، زنی بی جانب شکرباری
ز کودکی توبه پیری روانه‌ای ودوان
ولیک آن حرکت نیست فاش و اظهاری^۱

مولانا این تغییرات آن به آن و لحظه به لحظه هستی را در یکی از غزلیات خود بقدری ملموس و محسوس بیان کرده است که مایه شگفتی است قبل از آنکه اصل غزل را بخوانید به شأن نزول این غزل، یا علت سرایش آن، توجه کنید. بر اساس روایت «مناقب العارفین افلاکی^{۲۰}» - که در این مورد سندی برای نپذیرفتن آن نداریم واصل موضوع تقریباً قابل قبول است - یکی از شاهزاده خانمهای معاصر مولانا، نقاشی را نزد مولانا فرستاده بود، تا تصویری از مولانا برای آن شاهزاده خانم تهیه کند. و آن نقاش، یکی از نقاشان زبردست عصر بود که در کار تصویر اعجاز می کرد. نقاش در برابر مولانا ایستاد و تصویری از او تهیه کرد. بعد از مدتی احساس کرد که «آنچه اول دیده بود آن نبود، در طبقی دیگر رسمی دیگر زد چون صورت را تمام کرد باز شکل دیگر نمود در بیست طبق گوناگون صورتها نبشت و چندان که نظر را مکرر میکرد دیگرگون میدید مولانا این غزل را سرآغاز فرسود:

اه چه بیرنگک و بی نشان که منم
کی ببینی مرا چنان که منم
کی شود این روان من ساکن
این چنین «ساکن روان که منم»

تا آخر این غزل که نماینده این اندیشه است که آنچه را بظاهر ساکن و ایستاده تصور میکنیم در سفر است و حرکت. اگر اصل داستان هم ساختگی باشد این فکر در تأملات مولانا امری جاری و ساری است و نمونه‌های بسیار دارد.

ب) جان جهان:

اگر با تاریخ مجادلات مسددهی و کلاسی، در اسلام بخصوص در قرن سوم و چهارم آشنائی داشته باشید، بخوبی می‌دانید که عقاید گوناگون و قدیمی ملل مسلمان شده، در این دوره قرن چه گونه بهم آمیخته و در باب ذات الاهی و مسائل مربوط به حقیقت او و شناخت و معرفت وی چه حرفها و چه مطالبی عرضه شده است. کافی است کتاب «مقالات الاسلامیین» ابوالحسن اشعری را - برای نمونه - ملاحظه کنید و ببینید در باب ذات باری چه حرفهای مضحکی زده اند^{۲۱}، حتی بعضی خدا را به وجب های خودش اندازه گرفته اند و همت وجب بوده است! با اینکه اگر به قرآن نظر می‌کردند می‌دیدند که «خدا روشنائی زمین و آسمانهاست»^{۲۲} و این بهترین سخنی است که میتوان در این باب گفت، هم چنانکه، جهان بی نور قابل رؤیت نیست، بی او نیز جهان قابل تصور نیست. ولی دنباله مجادلات ناقرنها ادامه یافت. و این اسر خاص فرهنگ اسلامی نیست بلکه تمام ملل چنین گیر و دارهای اعتقادی داشته اند.

بهر حال اگر در فلسفه نو افلاطونی، ارتباط خدا با جهان از رهگذر تعبیر «فیوضات» توجیه می‌شود و جهان را فیض و سرشاری وجود حق می‌دانند یا بعضی متفکران اسلامی، مانند عبدالکریم چیلی، در الانسان الکامل، جهان را «تنزلات»^{۲۳} ذات حق می‌دانند، مولانا حق را از شدت ظهور و سریان در کاینات، به «هست نیست رنگ» تعبیر می‌کند:

در «غیب» هست عودی، کاین عشق ازوست دودی

یک «هست نیست رنگی» بالای هر وجودی.^{۲۴}

و در ظهورات گوناگون خود، هر لحظه تجلی و نقشی دارد:

موج برآید زخود و در خود نظاره کند

سجده کنان، کای خود من! آه، چه بیرون زحدی!^{۲۵}

وبدینگونه، در نظر او جان جهان، سریان در همه کائنات دارد و بیرون از جهان نیست، به همین مناسبت است که از نظر او، برای اثبات ذات حق، دلیل نمی‌توان آورد و هیچ کس از آفتاب دلیل طلب نمی‌کند و در غزلیات شمس، این نکته را همواره تقریر میکند که «عقل اگر قاضی است، کس و خط و منشور او؟» و همانگونه که گل و گلزارها دلیلی ندارند جز «بوی که در مغزهاست و رنگ که در چشمهاست»، ذات باری نیز از رهگذر استدلال قابل اثبات و نفی نیست:

یوسف کنعانیم روی چو ماهم گواست

هیچ کس از آفتاب، خط و گواهان نخواست

سرو بلندم، ترا راست نشانی دهم؟

- راست‌تر از سرو قد نیست نشانی راست.

ای گل و گلزارها! کیست گواه شما؟

- بوی که در مغزهاست رنگ که در چشمهاست.^{۲۶}

و در «فیه مافیه» در تمثیل دیگری گوید: «همچنان باشد که چراغی آورده‌ای در پیش آفتاب، که آفتاب را با این چراغ می‌بینم، حاشا اگر چراغ نیاوری، آفتاب خود را بنماید، چه حاجت چراغ است»^{۲۷} به عبارت دیگر جهان را بی‌جان جهان نمیتوان تصور کرد، و جان جهان را بیرون از جهان. و چه قدر شبیه‌است این سریان حق در کاینات، در نظر او، با عقیده محیی‌الدین بن‌العربی در باب وجود، که آن را حقیقتی می‌داند که ذات و جوهر آن ثابت است و قدیم است و ازلی^{۲۸} و هر قدر صورتهای وجودی آن دگرگون شوند، آن ذات و جوهر همچنان جاودانه است:

سرحبا «جان عدم رنگ» «وجود آمیز» خوش

فارغ از «هست» و «عدم» مرهر دور آراستی.^{۲۹}

و این شبیه است به اندیشه هگل در باب کلی که می‌گوید: «کلی، آن

هستی مطلق و فرجامینی است که بنیاد همه چیزهاست و جهان را از دل خویشش پرورانده و برآورده است.^{۳۰} در حقیقت، وجوداتی که آن بیکران جاودانه را احساس می‌کنند امواجی از دریای بی‌پایان هستی اویند، وقتی آن وجود جاودانه را به اعتبار ذات و جوهر در نظرگیری آن را «حق» می‌توانی بنامی و هنگامی که به اعتبار ظهورات و تعینات آن را مورد نظر قرار دهی «جهان» است و «عالم» است و یا «خلق» و بدینگونه از این دو زاویه دید: او هم «حق» است و هم «خلق». هم «جهان» است و هم «جان جهان». هم «قدیم» است و هم «حادث»، هم «ظاهر» است و هم «باطن». و از جمله عبارات معروف محیی‌الدین این است که می‌گوید: «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» [منزه است آنکه اشیاء را ظاهر گردانیده و خود عین اشیاء است]^{۳۱} اینک از مولانا بشنوید:

ای دولت و بخت همه دزدیده‌ای رخت همه

چالاک رهن آمدی با کاروان آمیختی

چرخ و فلک ره می‌رود تا تو رهش آموختی

«جان» و «جهان» بر می‌پرد تا با جهان آمیختی^{۳۲}

و این عقیده جلال‌الدین مولوی و ابن عربی چه مایه شبیه است به نظریه «اسپینوزا» در وحدت وجود که حق را «طبیعت طابعه» می‌نامد و خلق را «طبیعت مطبوعه». ^{۳۳}

به مناسبت همین اصل است که بسیاری از غزلهای مولانا از زبان خداست یا از زبان انسان کامل به اعتبار اینکه وجهه‌خدایی او بیشتر است و بحق نزدیک تر. زیرا ظهورات اسماء و صفات حق، در او بیشتر و آشکارتر است. تصویر اینکه حق جان جهان است، یکی از معانی بنیادی و زمینه‌های اصلی تفکر و احساس مولوی است:

جان بخشد و جان بخشد چندان که فناها را

در خانه و سان افتد هم ماتم و هم آوه

او جان بهاران است، جانهاست درختانش

جانها شود آبستن هم نسل دهد هم زه^{۳۴}

و «او» پیوسته در حال آفریدن و صورت بخشیدن و یا تجلی است و «کل یوم

هوفی شأن»^{۳۵} هر لحظه از جانب او، حیات را مددی می رسد و کار او بمانند بهاری

است که بر درخت ها می وزد و هر درخت به تناسب استعدادش از فیض او بهره مند

می شود و این یک جریان مستمر و مداوم است:

گفت درختی به باد: «چندی وزی؟» باد گفت:

«باد بهاری کند، گر چه تو افسرده ای»^{۳۶}

ج) انسان، :

انسان در نقطه ای ایستاده که «جهان» و «جهان جهان» را احساس

می کند. بگفته شاعر معاصر در «مفصل خاک و خدا». از نظر مولانا پایگاه انسان

در کاینات والاترین پایگاه است زیرا خوبترین جلوه ای که آن مطلق در صورت

تعینات هستی داشته در انسان مشاهده میشود. یعنی در این عالم صغیر. اگر

چه عشق در همه کاینات سریان دارد، و حرکت در جهان از نیروی عشق است

اما بمناسبت اینکه عشق در انسان تجلی دیگری دارد، پایگاه او والاتر است از

دیگر پدیده ها:

جمله اجزای خاک، هست چو ما عشقناک

لیک تو ای روح پاک نادره تر عاشقی.^{۳۷}

و در این بیت:

آن بار که چرخ بر نتابد

از قوت عشق می کشانم.^{۳۸}

در نظر مولانا، انسان آزاد است و مختار (در حدودی که اختیار واقعاً اختیار

است نه تصور بیهوده^{۴۱} این مفهوم^{۴۲}) و در سراسر مثنوی و غزلیات شمس همواره از این اندیشه سخن می‌گوید. او در میان اهل عرفان، تنها کسی نیست که به اختیار و آزادی انسان معتقد است زیرا بسیاری از صوفیه چنین عقیده‌ای داشته‌اند «عین القضاة همدانی» آزادی را ضرورت وجودی انسان می‌شمارد، از مقوله سوختن نسبت به آتش «چنانکه احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند»^{۴۳} که یادآور سخن سارتر در عصر ماست که انسان مجبور به آزادی است ولی در تفسیر و تحلیل حوزه این آزادی و اختیار، مولانا بهترین و شیواترین تعبیرات نیرومند را در آثار خود نشان داده است.

در مورد انسان و تکامل آن از ماده تا مرحله بشریت و آنگاه بر این قیاس تا مرحله انسان کامل و ابر سرد و بالا و بالاتر تا مرحله فرشتگی و پیوستن به جان جهان، و سیر این دایره «انالییه راجعون»^{۴۴}، با اینکه از روزگاران قبل از مولوی سخنان بسیار گفته شده ولی در میان متفکران جهان، هیچ کس بخوبی او، و بزبان شعر و غزل، نتوانسته است اینگونه سیر انسان را از «حد خاک تا بشر» شهر به شهر و منزل به منزل تصویر کند. این اندیشه در بسیاری از غزلهای مولانا، و در بسیاری از موارد مثنوی، فکر اصلی و بنیادی جهان بینی مولانا را در برمی‌گیرد:

از حد خاک تا بشر، چند هزار منزل است

شهر به شهر بردست، بر سر ره نمانمت.^{۴۵}

یا:

به مقام خاک بونی، سفر نهان نمودی

چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نیایی.^{۴۶}

اگر از تفاوت زاویه بینش او با نیچه بگذریم، چه نزدیک است این جستجوی انسان کامل که گاه مولوی با شمع و چراغ به دنبال آن است، با حسرتی که نیچه در جستجوی ابر سرد دارد: «همه آفریدگان تا کنون چیزی برتر و فراسوی خسود

آفریده‌اند، و شما تنهایی خواهید فرو شدن این مَدِ بزرگ باشید و بجای چیره‌شدن بر انسان، به حیوان بازگردید. بوزینه در برابر آدمی، چیست؟ - چیزی خنده‌آور و یا چیزی مایه شرم دردناک. آدمی، در برابر «ابر مرد» همینگونه بود: چیزی خنده‌آور و یا چیزی مایه شرم دردناک»^{۴۴} اینک از مولوی بشنوید، در مثنوی معنوی:

از «جمادی» مردم و «نامی» شدم

وز «نما» مردم به «حیوان» سر زدم

مردم از «حیوانی» و «آدم» شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از «بشر»

تا برآرم از «ملا یک» پر و سر

وز «ملک» هم بایدم جستن زجو

کل شیء هالک الا وجهه^{۴۵}

و در غزلیات شمس:

خاکی بودم خموش و ساکن

مستم کردی به هست کردن

هستی بگذارم و شوم خاک

تا هست کنی مرا دگر فن^{۴۶}

یا:

صد هستی دیگر بجز این هست بگیری

کاین را تو فراموش کنی، خواجه کجائی؟^{۴۷}

دیوان شمس، سرشار از این اندیشه است که انسان همواره در حال زادن

و مردن و باز زادن است با اینهمه جنینی است در شکم هستی تا به انسان کامل

برسد:

عرش و فلک و روح ، در این گردش احوال
اشتر به قطار نهد و تو آن بازپسینی
می جنب تو بر خویش و همی خورتوا ز این خون
کاندر شکم چرخ یکی طفل جنینی
در چرخ دلت ناگه یک درد در آید
سر بر زنی از چرخ ، بدانی که نه اینی
ماه نهمت چهره شمس الحق تبریس
ای آنکه امان دو جهان را تو امینی. ۴۸

باید توجه داشت که مولانا مجموعه تفکرات خود را در باب هستی و از جمله انسان بر بنیاد اصل دیالکتیک عرفانی خود ، قرار داده و این تکامل را نیز حاصل مبارزه اضداد در درون انسان می داند همانگونه که جنگ اضداد در جهان ماده ، تکامل حیات مادی است و پیرو سئ زندگی ، بدون توجه به جنگ اضداد قابل ادامه و تفسیر نیست ، تکامل معنوی انسان نیز حاصل مبارزه اضداد معنوی یا مادی است که در درون انسان بودیعت نهاده شده است .
حتماً ماجرای خلقت انسان را در قیاس با فرشتگان و بهائتم در مشنوی خوانده‌اید که خداوند فرشتگان را از خرد محض آفرید و جانوران و بهائتم را از غریزه و شهوت محض و اینان از تکامل - در قیاس با انسان - بهره‌ای ندارند و همانند که هستند^{۴۹} ، در صورتی که انسان ترکیبی است از اضداد « غریزه » و « عقل » و از جنگ این اضداد است که تکامل انسان را تا ابرمرد و « انسان کامل » و بالاتر ، مولانا تفسیر می کند . بنابراین ، اصل دیالکتیک عرفانی مولانا را ، در این اندیشه تکامل باید مورد نظر قرار داد .

برای کسانی که دیوان شمس را مطالعه می کنند و نیز کسانی که سرگذشت مولانا را شنیده یا خوانده‌اند ، همیشه این پرسش باقی است که اینهمه دل‌سبستگی

و شیدائی یک انسان به انسان دیگر چه گونه قابل توجیه است ؟ حقیقت امر این است که اینهمه ستایش و بزرگداشت که در دیوان کبیر نسبت به شمس تبریزی دیده میشود . به اعتبار دیگری است ، یعنی شمس به عنوان شمس مطرح نیست بلکه شمس یکی از وجوه تجلی انسان کامل ، در تاریخ است و این امری است که از آغاز تاریخ بشریت جلوه‌ها و ظهورات گوناگونی داشته است^{۳۰} . مولوی ستایشگر ظهورات انسان کامل در تاریخ است ، در حقیقت خود را در آینه وجود شمس می‌نگرد و چیزی را که استدادی است از آغاز تا بی‌نهایت :

آن سرخ قبایی که چومه پار برآسید
 امسال در این خرقة زنگار برآسید
 آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی
 آن است که امسال عرب‌وار برآسید^{۳۱}

تا آخر این غزل و غزلی که شاعری دیگر با بیانی باز تر و گویا تر همین اندیشه را باواریاسیون‌های مختلف بیان کرده و مستزادی است با مطلع : هر لحظه به شکلی بت‌عیار برآمد^{۳۲} و متأخرین آن را « ظهورات ولایت مطلقه علویه » خوانده‌اند .

اینگونه نگرش به انسان کامل ، به اعتبار خلافت‌الاهی و جنبه لاهوتی بی‌است که در ذات انسان سرشته شده است و اینکه در روایات می‌خوانیم : « خلق آدم علی صورت»^{۳۳} گویا صدور روایت - و شاید هم جعل آن - ناظر به همین خصوصیت انسانی باشد که خلیفه خداست و حضور او در کاینات معنای دیگری به آفرینش می‌بخشد و از جهاتی قابل مقایسه با تفسیر « فلاسفه وجودی » از هستی انسان است^{۳۴} ، و چه زیباست تصویر عظمت بیکران انسان در محدوده این قالب کوچک و خاکی که به گفته مولانا :

تنگ است مرا هر هفت فلک

چون می‌رود او ، در پیرهنم^{۳۵} ؟

اندیشه انسان کامل ، در تصوف اسلامی از مسأله « ولایت » سرچشمه

می‌گیرد. نخستین کسی که اصطلاح انسان کامل را در آثار خویش به کار برده محیی‌الدین بن‌العربی است و برطبق عقیده نیکلسون، مولوی و ابن‌عربی، نخستین کسانی هستند که این اصطلاح و مفهوم را در تصوف داخل کرده‌اند^{۶۶}. در میان محققان معاصر، دکتر کامل شیخی، معتقد است که این عربی اصطلاح انسان کامل را از رسائل اخوان‌الصفا گرفته. در آنجا «انسان فاضل» به اعتبار «مدینه فاضله» به کار رفته است.^{۶۷}

حقیقت محمدیه، که ابن‌عربی، پیش از حد به آن پرداخته و در باب آن سخن گفته عبارت است از یک امر مستمر در تاریخ که خاص دوره اسلامی نیست، بلکه از آغاز آفرینش پیوسته ظهوراتی داشته و در هر دوره‌ای در یکی از انبیاء یا اولیاء جلوه کرده است و این همان مفهوم انسان کامل است و از صفات انسان کامل یکی بیکرانه بودن وسعه وجودی اوست چرا که وی به مصداق «علم آدم الاسماء»^{۶۸} (آدم از نظر گاه‌محیی‌الدین رمز انسان کامل است^{۶۹}) مظهر اسماء و صفات الهی است و چون اسماء و صفات الهی لایتناهی است، انسان کامل نیز بیکرانه است. در اینجا باید، باز، یادآوری شود که اصل این فکر از مسأله ولایت و اهمیت آن در عرفان برخاسته.

از دیر باز، ولایت و ختم ولایت، و بحث از صفات اولیاء در میان عرفای اسلامی مطرح بوده و نخستین کسی که در این باب کتابی ویژه پرداخته محمدبن‌علی حکیم ترمذی است که کتاب «ختم الاولیاء» را نگاشته^{۷۰} و پس از او تا عصر محیی‌الدین، دیگر صوفیه نیز موضوع را مورد توجه داشته‌اند و ابن‌عربی آخرین حرفها را در این باب زده است^{۷۱}.

مطلب دیگری که در اینجا قابل یادآوری است، موضوع ارتباطی است نه میان اندیشه ولایت در اصطلاح صوفیه و ولایت در مبانی عقیدتی تشیع وجود دارد. بی‌گمان خصوصیتی که برای «ولی» در عرفان نقل شده است قابل انطباق است

باخصایص «امام» در عقاید شیعی با تفاوت‌هایی . و از اینجا بعضی از محققان ، به ریشه‌های مشترك تشیع و تصوف رسیده‌اند^{۶۲} .

در هر عصری ، انسان کامل ، یا حقیقت محمدیه ، در شخص یا اشخاصی ظاهر میشود و یکی از مسائل عمده کتب صوفیه همین است که آیا ولی نسبت به مقام خویش آگاهی دارد یا نه ؟ و مباحثی دیگر از همین دست . بهر حال قطب در تصوف همین انسان کامل یا مظهر حقیقت محمدیه باید باشد و عبدالکریم جیلی باصراحت می گوید که من آن را (حقیقت محمدیه یا ظهورات انسان کامل را) در فلان شیخ خویش در فلان سال دیدم^{۶۳} .

از جنبه‌های درویشی و سلسله‌بازی‌های قضیه و مسأله قطب‌های رسمی اگر چشم‌پوشیم ، نفس مسأله ولایت و انسان کامل یا ظهورات حقیقت محمدیه در تاریخ خود موضوع جالبی است که باید تأثیر آن را در آثار ادبی فارسی جستجو کرد:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس

گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت^{۶۴} (حافظ)

در غزلیات شمس ، آنجا که انسان بطور مطلق و گاه در جامه شمس تبریزی ، مورد ستایش قرار می‌گیرد باید به این نکته توجه داشت که انسان به اعتبار مظهریت اسماء و صفات الهی است که مورد ستایش است ، نه فرد معینی از افراد بطور خصوصی و شمس تبریزی نمایشگر کسی است که بار امانت عشق را در زمین حمل کرده است ، باری که آسمانها از کشیدن آن سرباز زدند :

چون امانت‌های حق را آسمان طاقت نداشت

شمس تبریزی چه گونه گستریدش در زمین^{۶۵}

و پیش از این یادآور شدیم که مولانا انسان را به گونه جنینی می‌بیند که در شکم هستی است و باید سرانجام متولد شود و آن تولد در شمس تبریز (= انسان - کامل) جلوه می‌کند و مناسب سخن عیسی است که « لن یلج ملکوت السموات -

من لم یولد مرتین^{۶۶}» [آنکس که به تولدی دیگر نرسد ، از ملکوت آسمانها محروم است] :

ای آنکه بزادیت چودر مرگ رسیدید

این زادن ثانی است بزایید بزایید.^{۶۷}

حال ، آن نکته را که در آغاز یاد آور شدیم - که مولوی خویش را در آینه

وجودی انسان کامل [= شمس تبریز] می بیند - در این آیات بخوانید :

شمس تبریز خود بهانه ست

ماییم به حسن و لطف ماییم

با خلق بگو - برای روپوش -

که «او شاه کریم و ما گداییم»

ما را چه زشاهی و گدایی

شادیم که شاه را سزاییم

محویم به حسن شمس تبریز

در محو ، نه او بود ، نه ماییم^{۶۸} .

در پاسخ این پرسش که زندگی چیست ؟ مولانا معتقد است که در روند

تکاملی حیات زندگی عبارت است از درگیری اضداد . چون حیات مساوق با حرکت

است و حرکت از برخورد اضداد ، یعنی از « دوئیت » به وجود می آید :

این جهان ، زین جنگ^{۶۹} قائم می بود

در عناصر در نگر تاحل شود

چار عنصر ، چار استون قوی است

که برایشان سقف دنیا مستوی است

هر ستونی ، اشکننده ی آن دگر

استن آب ، اشکننده ی هر شرر

پس بنای خلق ، بر اضداد بود

لاجرم جنگی شدند از ضرر و سود^{۷۰}

اصل تمایل دو قطب متضاد ، اصل نخستین حیات است . اریک فروم ، در بحث از حقیقت عشق ، که آن را راز هستی و پایه اش را اصل تمایل دو قطب متضاد می داند می گوید : « این اصل تمایل دو قطب مذکر و مؤنث در طبیعت نیز موجود است ، نه تنها از آنچه به طور آشکار در حیوان و نبات دیده می شود ، بلکه در تمایل دو قطبی ، دو کار اساسی یعنی دریافت کردن و نفوذ کردن نیز به چشم می خورد ، منظور از این ، تمایل زمین و باران ، رودخانه و اقیانوس ، شب و روز ، تاریکی و روشنایی ، ماده و روح بایکدیگر است ^{۷۱} » و بعد خود به سخن مولانا استشهاد کرده می گوید : « این نظریه را مولانا جلال الدین رومی ، عارف و شاعر بزرگ اسلام ، با زیبایی خاص بیان میکند . بعد ابیاتی از مثنوی آورده که چند بیت آن نقل می شود :

روز و شب ظاهر دوزخ دشمن اند
 لیک هر دو یک حقیقت می تنند
 هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
 از بی تکمیل فعل و کار خویش ^{۷۲}

و در غزلیات شمس گوید :

خر فروشانه یکی بادگری در جنگ اند
 لیک چون وانگری متفق یک کارند ^{۷۳}

یکی از مهمترین زمینه های اصلی شعرهای عاطفی مولانا را مسأله « وطن اصلی انسان » تشکیل می دهد ^{۷۴} . صوفیه ، از وطن تلقی خاصی دارند . آنها به وطن بعنوان زادبوم و محل پرورش انسان نمی نگرند بلکه معتقدند انسان از جهانی دیگر آمده است و سرانجام به همان عالم باید بازگردد .

فصل مشبعی از شعرهای دیوان شمس را ، و نیز بخشهایی از مثنوی را ، این اندیشه فرا گرفته و مولانا با تنوع هرچه تمامتر و چشم گیرتری ، این شوق بازگشت را در آثار خویش تصویر کرده است . او ، هر نفس ، آواز عشق را از چپ و راسته

می‌شنود که انسان را به آن وطن اصلی فرا می‌خواند و انسان را به گونه مرغابی بی
می‌بیند که از « دریای جان » زاده و سرانجام به آن « بحر » می‌پیوندد:

خلق ، چو مرغابیان ، زاده ز دریای جان

کی کندا اینجا مقام مرغ کزان بحرخواست؟^{۷۰}

بر روی هم اعتقاد صوفیه چنین است و آنها حدیث «حب الوطن من الایمان»^{۷۱}
را به این «وطن الاهی» تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند: « این وطن مصر و عراق و شام
نیست ، این وطن شهری است کان رانام نیست»^{۷۲}. همان «ناکجا آباد»^{۷۳} سهروردی
و مفهوم داستان رمزی «قصه الغریبه الغریبه»^{۷۴} شهاب‌الدین سهروردی . کمال واقعی ،
در پایان این سفر است و تمام دیگر گونیهای انسان (دیالکتیک تضاد معنوی و
مادی) امتداد این سفر است :

آنکو ز خاك ابدان کند ، مردود را کیوان کند ،

ای خاك تن ! وی دود دل ! بنگر کد است می کند :

یک لحظه ات پر می دهد ، یک لحظه لنگر می دهد ،

یک لحظه صحبت می کند ، یک لحظه شامت می کند ؛

چون مهره‌ای در دست او ، گه باده و گه مست او ،

این مهره‌ات را بشکند ، والله شامت می کند.^{۷۵}

از نظر مولانا ، مرگ ، نقطه پایانی نیست . آغاز دیگر است ، تصویری که
وی از مرگ دارد از نوع تلقی دیگران نیست . مرگ ، در دیدگاه او ، پلی است
که باید از آن گذشت تا به دایره «انا الیه راجعون»^{۷۶} رسید . هراس از مرگ را هراس
از خود می‌داند . و بر آنست که مرگ آینده‌ای است که ما حقیقت خود را در آن می‌بینیم
اگر این حقیقت زشت است ، تقصیر مرگ نیست و اگر زیباست ، زیبایی آن ، چیزی
جز واقعیت وجودی خود ما نیست . او در بسیاری از قسمت‌های مثنوی و غزلیات
شمس این نکته را یادآور شده است که مرگ ، آینده‌ست و جمال هستی تورا در خویشی
جلوه‌گر می‌کند ، اگر زشتی زشت است و اگر زیبایی مرگ نیز زیباست :

مرگ آینه است و حسنت در آینه درآید
آینه برگوید: خوش منظر است مردن^{۸۲}

و در مثنوی فرموده :

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست
پیش دشمن دشمن و بردوست دوست^{۸۳}

به همین مناسبت ، از نظر مولانا ، مرگ جای تأسف نیست . و به همین دلیل است که وی چندین سال در اشتیاق شمس تبریزی غزلهای پرشور و حالت سروده ولی در مرگ شمس جز یکی دوبریبه ، آنهم بسیار بی حالت ، ندارد و نشان می دهد که آن بریبه ها از سر اعتقاد نبوده ، بلکه نوعی ادای تکلیف و مراعات جانب ظواهر بوده است .

از نظر مولانا ، رستاخیز ، چیزی است که ماهم اکنون درآیم . یعنی براساس اصل اول نظریات او که بیقراری هستی است ، ماهواره در حال گذراندن رستاخیزیم ، هر لحظه بر انسان حشری است و از مرحله ای به مرحله ای دیگر پیوسته در مردن و زادیم نه تنها « تولدی دیگر » در انتظار است که تولدها و مردنهای بیشمار در پیش داریم :

هر طرفی علامتی ، هر نفسی قیامتی

تا نکنی ملامتی ، گر شده ام سخنوری^{۸۴}

قطب محیی جهرمی ، از شیفتگان مولانا ، در این باره گوید : « و ما بدین جان که جهان را اثبات کنیم «جان عام» خواهیم که مساوق با «هستی» است نه آن جان که حکیمان آن را اثبات کرده اند ، و آسمان را جانوری پنداشته اند^{۸۵} . »

مولانا عشق را نیروی محرکه پدیده های کاینات می داند و در همه اجزای هستی آن را جاری می بیند . سریان عشق در عالم وجود و اجزای کاینات یکی دیگر از زمینه های اصلی اندیشه های اوست :

اگر این آسمان عاشق نبودی
نبودی سینه او را صفایسی
وگر خورشید هم عاشق نبودی
نبودی در جمال او ضیایسی
زمین و کوه اگر نه عاشقندی
نرستی از دل هر دو گیایی
اگر دریا ز عشق آگه نبودی
قراری داشتی آخر به جایی^{۸۶}

در غزلیات شمس و در مثنوی، پیوسته این اندیشه دنبال می‌شود و با تمثیلهای
گوناگون توصیف می‌شود. انتظار، یکی از جلوه‌های عشق است که تکامل را
در درون خود نهفته است و در نظر مولانا هر گونه حرکتی و سیری که در روند تکاملی
حیات و پروسه زندگی دیده میشود برخاسته از انتظاری است:

بهر باران، چو کشت، منتظر است
سینه را سبز و لاله زار کند
بهر خورشید، کان، چو منتظر است
سنگ را لعل آبدار کند

انتظار حبوب، زیر زمین

هر یکی دانه را هزار کند^{۸۷}

عشق، مانند عالم، بی آغاز و بی انجام است: شاخ عشق اندر ازل دان بیخ
عشق اندر ابد، این شجر را، تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست^{۸۸}. و در جای دیگر
گوید:

از من دوسه سخن شنو اندر بیان عشق
گرچه مر از عشق سرگفت و گوی نیست
اول بدان که عشق نه اول نه آخر است
هرسو نظر مکن که از آن سوی سوی نیست^{۸۹}

عقیده مولانا در باب عشق و اینکه حرکات‌های هستی ، همه از نیروی عشق . سرچشمه می‌گیرد شبیه است به عقیده محیی‌الدین بن‌العربی که می‌گوید : «فما تم حركة في الكون الا وهي حية»^{۹۰} [= پس بدین گونه هیچ جنبشی در جهان نیست مگر اینکه مایه از عشق دارد] و این مسأله را عزیزنسفی ، در الانسان الكامل ، بعنوان «حرکت شوقی هستی» مورد بحث قرار داد که : « . . . از اینجا گفته‌اند که وجود ، مملو از عشق است و برخورد عاشق است ، جمله در حرکات‌اند و حرکت شوقی دارند ، خود را می‌طلبند»^{۹۱} از مولانا بشنوید :

چه جای خاك كه بر كوه جرعه‌ای بر ریخت

هزار عریده آورد و شورش و خاسی^{۹۲}

در نظر او ، همه عالم ، نقش کمال عشق است :

چون آینه‌ست عالم ، نقش کمال عشق است

ای مردمان ! که دیده‌ست جز وی ز کل زیاده^{۹۳}

اینک از مثنوی بخوانید :

دور گردون ها ز موج عشق دان

گرنبودی عشق بفسردی جهان

کی جمادی محوگشتی در نبات

کی فدای روح گشتی نامیات

هر یکی برجا ترنجیدی چو یخ

کی بدی پران وجویان چون ملخ^{۹۴}

غرض از یادآوری این نکته در باب جهان‌بینی مولانا ، فقط نشان دادن خطوط عمومی فکر او در باب جهان و جان جهان و انسان بود ، و گرنه رسیدگی به مجموع اندیشه‌ها و لحظه‌های ذهنی او مجال گسترده می‌طلبد و روزی باید به تحلیل دقیق و جامع نظریات او در زمینه‌های مختلف ، براساس غزلیات شمس و مثنوی و دیگر آثارش ، پرداخت . مقصود ما ایجاد روزنه‌ای خرد بود بر جهانی بزرگ ، تا بهنگام

خواندن غزلیات شمس در آنسوی لذتی که از هنر شاعری او می‌بریم از حوزه عاطفی و اندیشگی او نیز آگاهیهایی مختصری داشته باشیم .

نکته‌ای که در اینجا باید یادآوری شود این است که تمام این اندیشه‌ها، در دستگاه ذهنی او حالت عاطفی دارد. نه اینکه بانگ‌ریش منطقی، وی به این روابط و مسائل رسیده باشد. او برخلاف اغلب شاعران وادیان ما که شعرشان چیزی است و زندگی‌شان چیزی و اندیشه‌شان چیزی دیگر، تمام این مسائل را با زبان عاطفه تصویر میکنند نه با زبان اندیشه. اگر در مثنوی که نمودار نوع تعلیمی Didactic شعر مولانا است، در مواردی کوشش ذهن، جنبه نوعی استدلال و منطق بخود می‌گیرد؛ در غزلیات شمس تمام این اندیشه‌ها و زمینه‌های فکری، صبغه عاطفی دارد و شما می‌دانید که اگر دشوارترین مفاهیم علمی، بتواند در ضمیر شاعر، صبغه عاطفی بخود بگیرد، میتواند موضوع بلندترین شعرها قرار گیرد و برعکس زنده‌ترین و طبیعی‌ترین مفاهیم هستی و روابط انسانی، اگر با ذهن منطقی و بیان منطقی تصویر شود، شعر نیست.

بی‌گمان، در میان شاعرکارهای ادبیات ملل اسلامی، و شاید ادب جهان، شعر هیچ شاعری به اندازه مولانا، از لحاظ گسترش حوزه عاطفی و هیجانات روحی و سیلابهای روانی، حرکت و پویایی و بیقراری ندارد و از مهمترین عواملی که در ثبت و ارائه این احوال به زبان شعری او کمک کرده، یکی، خطاب‌های بیش از حدی است که در شعر او هست.

در دیوان هیچ شاعری، به اندازه دیوان شمس «خطاب» و «جمله‌های ندائی» وجود ندارد و این نوع بیان، خاص شاعران عاطفی است. او حتی در بیان خبری و غیرخطابی نیز از فرم خطابی استفاده می‌کند:

ای خوش منادیهای تو، در باغ شادیهای تو

برجای نان شادی خورد، جانی که شد مهمان تو.^{۹۰}

یا :

ای شاد آن فرخ رخی ، کورخ بدان رخ آورد
ای کّر و فّر آن دلی کوی سوی آن دلخواه شد^{۹۶}

یا :

ای شاد و خندان ساعتی ، کاین ابرها گرینده شد .
یارب خجسته حالتی کان برقها خندان شود^{۹۸}.

برای اینکه نسبت آماری این قضیه ، تاحدی ، روشن شود ؛ میتوانیم ده غزل اول دیوان شمس را برای نمونه با ده غزل آغاز دیوان هرشاعری - حتی سعدی و حافظ - مقایسه کنیم و نسبت جمله های خطابی و ندایی آنها را بسنجیم .



حواشی

۱) در باب وجوه اشتراک عقیده محیی الدین بن العربی در خصوص « اعیان ثابتة » و نظر معتزله در باب « معدومات » رجوع شود به مقاله دکتر ابوالعلاء عقیفی در مجموعه « الكتاب التذکاری ، محیی الدین بن العربی ، فی الذکری المئوية الثامنة لمیلاده ، ۱۱۵۶ - ۱۲۴۰ » چاپ مصر ، وزارة الثقافة ۱۹۶۹ - ۱۳۸۹ هـ . ق . صفحات ۲۰۸ به بعد . محیی الزین اصطلاح اعیان ثابتة را برای نخستین بار به کار برده و منظورش از « اعیان » حقایق و ذوات اشیاء یا ماهیات است و بر روی هم وقتی از اعیان ثابتة سخن می گوید ، بیش و کم ، سخن از عالمی معقول در مقابل عالم محسوس ، می گوید . و همین « اعیان ثابتة » را گاه به عنوان « معدومات » می خواند که بیشک متأثر از عقاید معتزله است اما با معتزله در تمام وجوه این بحث ، هم عقیده نیست . مرحوم دکتر ابوالعلاء عقیفی از ریشه های افلاطونی و نیز ارسطویی ، نظریه اعیان ثابتة او بحث کرده است .

۲) دیوان کبیر [غزلیات شمس تبریزی] چاپ استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، جلد پنجم ص ۱۰۴ در این مقاله تمام ارجاعات به همین چاپ خواهد بود.

۳) همان مرجع، جلد دوم ص ۱۵۷

۴) مثنوی معنوی، نیکلسون، لیدن (۳۳ - ۱۹۲۵) دفتر سوم بیت ۳۷۷۰ به بعد. در این مقاله تمام ارجاعات به مثنوی، به همین چاپ خواهد بود.

۵) دیوان کبیر، جلد دوم ص ۲۰۱

۶) بیتی است از منظومه حکیم سبزواری که در ادای این مقصود، رسائی خاصی دارد، رجوع شود ص ۱۲۶ چاپ گراوری ناصری تهران ۱۳۶۷ قمری

۷) دیوان کبیر، جلد سوم ص ۳۰۲

۸) فلسفه هگل، تالیف و . ت. ستیس، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ فرانکلین ۱۲۲-۱۲۳ دیده شود. غرض نشان دادن مشابهت نکره ولاناست در بینش دیالکتیکی عرفانیش با بینش دیالکتیکی ایده آلیست هگل.

از اینجاست که مولانا، هرچیز را، از درون ضدش می‌طلبد «روشنائی» را از درون «تاریکی» و «امید» را از درون «یأس» و «هستی» را از درون «نیستی» و «قرار» را از درون «بیقراری» و «گوارش» را از «ناگواری» و «مراد» را از «بیرادی» و «مهر» را از درون «بی‌مهری و جور»، حال از او بشنوید :

جمله بیقراریت از طلب قرار تست
طالب بیقرار شو تما که قرار آیدت
جمله ناگوارشت از طلب گوارش است
ترک گوارش ارکنی زهر گوار آیدت
جمله بی مرادیت از طلب مراد تست
ورنه همه مرادها همچو نثار آیدت
عاشق جور یار شو عاشق مهر یارنی
تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت
و این همان اندیشه‌ای است که در این بیت حافظ فشرده می‌شود:
از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب «جمعیت» از آن زلف «پریشان» کردم

مقایسه شود با سخن شمس تبریزی (مقالات، چاپ تهران ۱۳۴۹ ص ۱۹۴) که گوید: «مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد، در غم شاد زیرا که داند که آن مراد در بی‌مرادی، همچنین در پیچیده است. در آن بی‌مرادی امید مراد است و در آن مراد غصه رسیدن بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی، شاد بودمی که رسید صحت فردا و آن روز که نوبت صحت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن»

۹) اصطلاح تبدیل امثال واصطلاح خلع ولبس گرفته شده از قرآن کریم است و اصولاً در قرآن زمینه این فکر جلوه‌هایی دارد. صدرالدین شیرازی (معروف به ملاصدرا که از فلاسفه بزرگ قرون متأخر و از بزرگترین متفکران عهد اسلامی است و نظریه حرکت جوهری بنام او تمام شده) خود میگوید که بنیاد اندیشه حرکت جوهری در آیه «وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرمر السحاب» [کوهها را می‌نگری و می‌پنداری که آن کوهها ایستاده و جامدند حال آنکه مانند ابر در پویایی و گردش‌اند] (قرآن کریم، سوره نمل آیه ۸۸) آمده است این مفهوم را با تعبیراتی از نوع «تجدد امثال» و «خلع ولبس» و «تجدد مظاهر» و «خلق جدید» و «حشرونین» و «تعاقب امثال» و «قیامت نقد» در آثار فلاسفه و عرفای قرون بعد از مولانا بسیار می‌توان دید.

۱۰) نظام، بروایت اشعری، در مقالات الاسلامیین (جلد دوم، ص ۶) می‌گوید همه اشیاء در حرکت‌اند. از همان آغاز آفرینش الاهی، اشیاء در حرکت‌اند به حرکت «اعتماد». و سکون از نظر او قابل تصور نیست مگر بعنوان توازنی که میان متحرکات وجود دارد، و منظورش از «حرکت اعتماد» هم این امر است. او به دو نوع حرکت در اشیاء قائل است: «حرکت اعتماد» و دیگری «حرکت نقله» که از مکانی به مکانی است. بر روی هم یک حرکت ضروری و ازلی و ابدی هست که آنرا حرکت اعتماد می‌خوانند و یک حرکت محسوس ظاهری که در مکان است و آن را «حرکت نقله» می‌خوانند. به تعبیر دیگر حرکت «از مکانی» و حرکت «در مکانی». برای تفصیل بیشتر رجوع شود به مقالات الاسلامیین اشعری، جلد دوم ص ۶ و مذاهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی، جلد اول ص ۲۳۴ چاپ بیروت.

۱۱) دیوان کبیر، ج اول ص ۲۶۹

۱۲) رجوع شود به فصوص الحکم محیی‌الدین بن العربی، به تصحیح و تعلیق مرحوم دکتر ابوالعلاء عفیفی چاپ بیروت، دارالکتاب العربی ص ۱۲۵ در آنجا می‌گوید هیچ کس بر این امر (مسأله تجدد و سریان عالم) توجه نکرده مگر اشاعره که اشاعره، آن را در بعضی از موجودات (که عبارتند از اعراض) دریافته‌اند و حسابیه (به کسر یا به ضم ح که بنا بر شرح عبدالرزاق کاشانی باید منظور از آن سوفسطائیان باشد اگرچه داود قیصری آن را جسمانیه از جسم خوانده. حاشیه مرحوم دکتر عفیفی دید شود) آن را در تمام عالم دریافته‌اند. بعد توضیح می‌دهد که هم اشاعره و هم حسابیه در قسمتی از تشخیص خود بر خطا رفته‌اند. زیرا حسابیه در عین آگاهی از تبدیل عالم به این مسأله که وجود ذاتی است واحد، پی نبرده‌اند و اشاعره نیز ندانسته‌اند که عالم چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از اعراض که همواره در تبدیل است چرا که المرض لایبقی‌زمانین. مرحوم دکتر عفیفی توضیح بسیار خوبی داده که چگونه محیی‌الدین ذات و جوهر وجود را که حق است در برابر تمام عالم که اعراض‌اند قرارداد

وازهین جا به نظریه وحدت وجود خود رسیده است رجوع شود به جلد دوم فصوص (حواشی دکتر هفیفی ، ص ۱۴۱ به بعد) و در تقریر بیشتر این مسأله که از غزلیات شمس نمونه آوردیم این ابیات را از مثنوی معنوی بخوانید :

هر نفس نومی شود دنیا و ما	بسی خیر از نسو شدن اندر بقا
عمر، همچون جوی، نونومی رسد	مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شررکش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می نماید آتش انگیزی صنع

(مثنوی معنوی ۷۱ دفتر اول چاپ نیکلسون).

(۱۳) رجوع شود به اسفار (المحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة) صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) الجزء الثالث ، من السفر الاول ، مطبعة الحیدری فی طهران ص ۱۱۰ به بعد.

(۱۴) چیزی که از زندگی این عارف تقریباً گمنام قابل ملاحظه است کوششی است که وی برای ساختن مدینه فاضله ای بنام (اخوان آباد) داشته . باجمعی از یاران و همملان خود، دهکده ای بوجود آورده بودند و برنامه کارشان مقداری کشاورزی و کارهای ضروری زندگی بود و بقیه اوقات را در مطالعه و بحث و مراقبت در احوال انسان میگذرانیدند.

(۱۵) متن چاپی ، خیر و ظاهراً غلط است

(۱۶) مکاتیب فارسی عبدالله قطب (چاپ تهران ، ابن سینا ۱۳۳۹) ص ۱۳۳-۱۳۴

(۱۷) دیوان کبیر، جلد اول ص ۱۹۵

(۱۸) همان مأخذ ، جلد اول ص ۵۱

(۱۹) همان مأخذ ، جلد پنجم ص ۲۸۹

(۲۰) مناقب العارفين ، شمس الدین احمد افلاکی ، به تصحیح و حواشی تحسین یازجی چاپخانه

انجمن تاریخ ترک ، آنقره ۱۹۶۱ جلد اول ص ۴۲۶

(۲۱) در باب تصوره های گوناگون قدمای فرق اسلامی در باب ذات باری رجوع شود به: مقالات

الاسلامیین اشعری

(۲۲) قرآن کریم ، سوره نور، آیه ۳۵

(۲۳) رجوع شود به انسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل ، عبدالکریم جیلی ، ص ۲۰

(۲۴) دیوان کبیر، جلد ۶ ص ۲۰۱

(۲۵) همان مأخذ ، جلد ۵ ص ۲۰۱

(۲۶) همان مأخذ ، جلد ۱ ص ۲۶۸

۲۷) فيه ما فيه ، به تصحيح استاد بدیع الزمان فروزانفر ، ص ۸ انتشارات امیر کبیر تهران

۱۳۴۸

۲۸) رجوع شود به مقاله « ابن عربی فی دراساتی » بقلم ابوالعلاء عقیقی در کتاب التذکاری،

صفحة ۱۵ ونیز مقدمه او بر فصوص الحکم محیی الدین چاپ بیروت

۲۹) دیوان کبیر، جلد ۶ ص ۹۸

۳۰) فلسفه هگل ، ص ۱۷-۱۶

۳۱) فتوحات مکیه جلد دوم ص ۶۰۴ بنقل دکتر عقیقی در مقاله « ابن عربی فی دراساتی » در

کتاب التذکاری ص ۱۵

۳۲) دیوان کبیر، جلد ۵ ص ۱۹۱

۳۳) اسپینوزا ذات واجب را ازلی و ابدی و سرمدی می داند و موجودی جزا و نمی شناسد و موجودات

دیگرا « صفات » و « احوال » اومی داند ، بدینگونه از لحاظ اینکه مبدأ و سرچشمه صفات و احوال است

« طبیعت طابعه » است و به اعتبار اینکه نفس این صفات و احوال است « طبیعت مطبوعه » است ، رجوع

شود به مقاله وحدت وجود از نظر ابن عربی و اسپینوزا به مقاله دکتر ابراهیم بیومی مذکور در صفحات

۳۶۷ به بعد کتاب التذکاری ، محیی الدین بن العربی .

۳۴) دیوان کبیر، جلد ۵ ص ۱۱۹

۳۵) قرآن کریم : الرحمن ۲۹

۳۶) دیوان کبیر، جلد ۶ ص ۲۴۵

۳۷) همان مأخذ ، جلد ۶ ص ۲۴۷

۳۸) همان مأخذ ، جلد ۳ ص ۲۷۴

۳۹) بر طبق یادداشت شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر ، مولانا در شصت و پنج مورد از

مثنوی مسأله جبر و اختیار را مورد بحث قرار داده و عقیده جبریه را (بمعنی سلب اختیار بطور مطلق)

نمی پسندد و از نظر فلسفی آن را باطل می داند رجوع شود به شرح مثنوی شریف ، ج اول ص ۲۶۴

۴۰) عین القضاة همدانی ، نامه ها ، جلد اول ص ۳۳۷ به تصحیح دکتر عقیف عسیران و دکتر

علینقی منزوی ، بیروت ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران .

۴۱) قرآن کریم : البقره ۱۵۶

۴۲) دیوان کبیر، جلد ۱ ص ۱۹۴

۴۳) همان مأخذ ، جلد ۶ ص ۱۳۳

۴۴) چنین گفت زرتشت ، نیچه ، ترجمه اسماعیل خویی و داریوش آشوری ، جلد اول

انتشارات نیل ، ص ۷

۴۵) مثنوی معنوی ، دفتر سوم ص ۳۲۲

۴۶) دیوان کبیر ، جلد ۴ ص ۱۸۶

۴۷) همان مأخذ ، جلد ۶ ص ۱۴

۴۸) همان مأخذ ، جلد ۶ ص ۱۷

۴۹) این تفصیل را در مثنوی (دفتر چهارم ، ص ۳۶۶) بخوانید ذیل حدیث ان الله تعالی خلق

الملائكة فرکب فیهم العقل الخ .

۵۰) رجوع شود به ختم الولاية وضمیمه‌ای که عثمان یحیی از متون مختلف بر آن افزوده است

و نیز الانسان الكامل جیلانی و عقلة المستوفز ، ابن عربی ص ۴۶ ضمیمه انشاء الدوائر او ، چاپ نیبرگ

۱۳۳۶ هـ ق ، لیدن .

۵۱) دیوان کبیر ، جلد ۳ ص ۶۰

۵۲) رجوع شود به گزیده غزلیات شمس سازمان کتابهای جیبی ، تهران ۱۳۵۲ بخش غزلیات

منسوب به مولانا ص ۵۷۳ یادداشت نگارنده

۵۳) مولانا در مثنوی فرموده است (دفتر چهارم ۳۸۴ جلد دوم) :

خلق ما بر صورت خود کرده حق و صف ما از وصف او گیرد سبق .

درباب این حدیث رجوع شود به احادیث مثنوی اسناد فروزانفر ۱۱۴ که صورتهای مختلف آن

را نقل کرده است و نیز تفسیر انگلیسی نیکلسون از مثنوی ص ۱۵۶ دفتر چهارم . نیکلسون هنگام چاپ

متن اصلی آن را خلق (بضم خ) خوانده ولی در ترجمه و هم در تفسیر اصلاح کرده و به - Created us in

his image برگردانده است ص ۱۵۶ تفسیر و ص ۳۳۸ ترجمه انگلیسی دیده شود اصل تعبیر از

توارت است ، سفر پیدایش باب اول ، ۲۷

۵۴) رجوع شود به اکزمتانسپالیسم و اصالت بشر ، ژان پل سارتر ، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی

انتشارات مروارید ، چاپ دوم ص ۱۳۴/۵ و نیز رجوع شود به ژان پل سارتر نوشته مورس کرنستن

ترجمه منوچهر بزرگمهر ، انتشارات خوارزمی ، چاپ اول ۱۳۵۰ ص ۷۵

۵۵) دیوان کبیر ، جلد ۴ ص ۷۴

۵۶) مولانا ، اصطلاح انسان کامل را به کار نبرده است . به عقیده نیکلسون ، محیی الدین بن

العربی ، نخستین بار این اصطلاح را به کار برده است . نیکلسون معتقد است که از طریق مولوی و ابن

عربی است که این اصطلاح و مفهوم وارد فرقه‌های تصوف ترکی شده است . رجوع شود به الصلة

بین التصوف والتشیع . ص ۴۶۴

۵۷) الصلة بین التصوف و التشیع ، دکتر کامل مصطفی الشیبی ، دارالمعارف ، مصر الطبعة

الثانية ۱۹۶۹ ص ۴۶۴ به بعد .

۵۸) قرآن کریم : البقره ۳۱

- ۵۹) در باب مظهریت « آدم » برای انسان کامل رجوع شود به فص حکمة فردية في كلمة محمدیه درفصوص وحاشیه بسیار دقیق ابوالعلاء عقیفی براین فص در جلد دوم فصوص (تعلیقات ، ص ۳۲۰) و نیز به مقاله بسیار محققانه و ممتاز او در باب « کلمه » بعنوان « نظریات الاسلامیین فی الکلمة » در مجله کلیه الاداب جامعه فؤاد الاول سال ۱۹۳۴ شماره اول .
- ۶۰) رجوع شود به کتاب ختم الاولیاء ، تألیف ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی ، تحقیق عثمان یحیی ، المطبعة الكاثولیکية ، بیروت (سری بحوث و دراسات ، شماره ۱۹) و مراجعه شود به ضمیمه ای که عثمان یحیی بر این کتاب افزوده (از ص ۴۴۹ به بعد) و سیر این عقیده و فکر را از آغاز عهد اسلامی تا قرن نهم هجری ، در ضمن متون مختلف ، نشان می دهد .
- ۶۱) محیی الدین پس از آنکه ولایت را به ولایت مطلقه و ولایت محمدیه تقسیم می کند عیسی را بعنوان خاتم ولایت مطلقه معرفی می کند و در فتوحات (جلد چهارم ص ۲۴۹ ، بنقل دکتر شیخی در الصلوة بین التصوف والتشیع ص ۴۷۳) ختم ولایت محمدیه را به مردی از عرب منسوب می کند و می گوید « او پروزگار ما موجود است و من او را در سال ۵۹۵ هجری دیدم و نشانه هایی را که در او بود و خداوند آنها را از بندگان خویش نهان داشته بود ، مشاهده کردم » ولی در عقائد مغرب خود (ص ۱۵) گوید « ختم ولایت منم و پس از من ولی بی نیست . »
- ۶۲) رجوع شود به فصول اول و دوم و سوم از باب دوم کتاب صلوة التصوف والتشیع صفحات ۳۳۷ به بعد
- ۶۳) رجوع شود به الانسان الكامل جیلانی ، به نقل التصوف الاسلامی البرنصری نادر بیروت (سلسله نصوص و دروس المطبعة الكاثولیکية ، بیروت ۱۹۶۰) ص ۱۵۴
- ۶۴) دیوان حافظ چاپ قزوینی ، ص ۶۵
- ۶۵) دیوان کبیر ، جلد ۴ ص ۲۱۳
- ۶۶) رجوع شود به تمهیدات عین القضاة (چاپ عسیران ، دانشگاه تهران ۱۳۴۱ ص ۲۹۷) و نیز احادیث مثنوی ، ص ۱۱۴ در مثنوی فرموده است :
- چون دوم بار آدمی زاده بزاد
پای خود برفرق علتها نهاد .
- ۶۷) دیوان کبیر ، جلد ۲ ص ۶۹
- ۶۸) همان مأخذ ، جلد ۳ ص ۲۸۷
- ۶۹) منظور مولانا ، جنگ اضمداد است .
- ۷۰) مثنوی معنوی ، دفتر ششم ص ۳۷۳ (جلد سوم)
- ۷۱) اریک فروم ، هنر عشق ورزیدن ، ترجمه پوری سلطانی ، انتشارات مروارید ، ص ۴۹
- ۷۲) همان مأخذ ، ص ۴۹
- ۷۳) دیوان کبیر ، جلد ۲ ص ۱۳۳
- ۷۴) در باب تلقی قدما از مفهوم وطن و نوع برداشت های ایشان از این معنی و کلمه رجوع شود

به مقاله « تلقی قدما از وطن » بقلم شفیع کدکنی در مجله الفبا ، شماره دوم (تهران ۱۳۵۲) در آنجا به تفصیل از طرز نگرش صوفیه به وطن بحث شده است .

(۷۵) دیوان کبیر ، جلد ۱ ص ۲۷۰

(۷۶) حب الوطن من الايمان ظاهراً از احادیث معمول است ، رجوع شود به مقاله تلقی قدما از

وطن .

(۷۷) این بیت از شیخ بهاء الدین عاملی است در مثنوی ثان و حلوا ، او این حدیث را گویا مسلم الصدور دانسته و به تأویل آن پرداخته است ، رجوع شود به ص ۲۳ کلیات اشعار فارسی شیخ بهائی چاپ مهدی توحیدی پور ، تهران کتابفروشی محمودی ۱۳۳۶

(۷۸) رجوع شود به رمال الطیر ص ۱۹۸ در مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ، به کوشش دکتر

سید حسین نصر انستیتوی ایران و فرانسه ، تهران ۱۳۴۸ و آواز برجبرئیل ص ۲۱۱ همان کتاب

(۷۹) قصة الغربة الغربية ، ضمیمه زنده بیدار ترجمه استاد فروزانفر ، ص ۱۷۹

(۸۰) دیوان کبیر ، جلد ۲ ص ۱۰

(۸۱) قرآن کریم : البقره ، ۱۵۶

(۸۲) دیوان کبیر ، جلد ۴ ص ۲۴۹

(۸۳) مثنوی معنوی ، دفتر سوم ۱۹۶ (جلد دوم)

(۸۴) دیوان کبیر ، جلد ۵ ص ۲۰۸

(۸۵) مکاتیب عبدالله قطب ص ۱۳۵

(۸۶) دیوان کبیر ، جلد ۶ ص ۳۷

(۸۷) همان مأخذ ، جلد ۲ ص ۲۵۳

(۸۸) همان مأخذ ، جلد ۲ ص ۲۳۱

(۸۹) همان مأخذ ، جلد ۱ ص ۲۶۷

(۹۰) رجوع شود به قصه موسوی ، در فصوص الحکم (ص ۲۰۳ و ۲۰۴) محیی الدین که

این مسأله را با بینش خاص خود به بهترین وجهی تفسیر و تحلیل کرده است .

(۹۱) عزیز نسفی ، الانسان الكامل (مجموعه رسائل معروف به -) به تصحیح ماریژان موله ،

تهران انستیتو ایران و فرانسه ۱۳۴۱ ص ۲۲۲

(۹۲) دیوان کبیر ، جلد ۶ ص ۲۵۹

(۹۳) همان مأخذ ، جلد ۵ ص ۱۶۲

(۹۴) مثنوی معنوی ، دفتر پنجم ص ۲۴۵ (جلد سوم)

(۹۵) دیوان کبیر ، جلد ۵ ص ۱۶

(۹۶) همان مأخذ ، جلد ۲ ص ۲

(۹۷) همان مأخذ ، جلد ۲ ص ۹



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علومو انسانی