

تقریرات درس مثنوی (۳)*

محمدعلی موحد**

(صفحه ۹ تا ۲۸)

بر ملولان این مکرر کردن است نزد من عمر مکرر بردن است

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۳۶۰۴)^۱

حکایت و انواع آن

مثنوی با دعوت به شنیدن شکایت و حکایت از زبان نی آغاز می‌شود. این نی شکایت‌گر حکایت‌گو کسی جز خود مولانا نیست. شکایت و حکایت او از جدایی‌هاست. حکایت بر دو نوع است؛ نوع اول حکایتی است که مراد از آن صرفاً ایجاد نوعی سرگرمی، مشغولیت و التذاذ یا دفع ملال است و گوینده از آن قصد انتقال معنایی به مخاطب ندارد؛ مانند

* بخش سوم از سلسله درس‌های شرح مثنوی استاد دکتر محمدعلی موحد در فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ تنظیم و بازنویسی: علی غلامی.

** عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

۱. تمامی ارجاعات به مثنوی در این مقاله به مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد (انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی و هرمس، تهران ۱۳۹۶) است.

کسی که در تنهایی با خود آواز می‌خواند یا خود را به حلّ جدول یا بازی کامپیوتری مشغول می‌دارد. هدف در این کارها به قول مولانا «خویشتن مشغول کردن از ملال» (مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۳۴۶۷) است. بازی‌های کودکان هدفی جز مشغول داشتن خود ندارد. کودک توجه ندارد که چرا این کار را انجام می‌دهد ولی ما که از گوشه‌ای نظاره می‌کنیم، می‌دانیم که او می‌خواهد خود را سرگرم کند. از همین قبیل است قصه‌هایی که مادران و مادر بزرگان برای کودکان می‌گویند. این نوع حکایت را «حکایت برای خاطر حکایت» می‌گوییم.

نوع دیگری از حکایت نیز هست که با کودکان گفته نمی‌شود، بلکه مخاطب آن بزرگان‌اند و هدف از آن انتقال معنایی از گویندگان حکایات به مخاطبان آنان است. حکایت‌گو از زبان اخبار استفاده می‌کند و زبان اخبار معمولاً از واقعه‌ای که در عالم واقع خارج اتفاق افتاده، و از امری که در بیرون از عالم ذهن و خیال حادث شده، آگاهی می‌دهد و گاهی از یک امر ذهنی و نفسانی و درونی که برای خود او اتفاق افتاده است سخن می‌گوید. نوع اول خبر موضوع علم تاریخ است. این گزارش‌ها معروض صدق و کذب‌اند؛ یعنی برای اثبات راست یا دروغ بودن آنها می‌توان به دلایل و اسناد، که آنها نیز جنبه خارجی دارند توسل جست، اما آگاهی‌های نوع دوم که از یک واقعه ذهنی و نفسانی و درونی که برای گوینده اتفاق افتاده است سخن می‌گوید معروض صدق و کذب نیست. گوینده البته در این حکایات نیز قصد انتقال معنایی را به مخاطب خود دارد، اما از او تصدیق یا تکذیب آن را طلب نمی‌کند. می‌گوید و منتظر واکنش حکایت در مخاطب می‌ماند؛ مانند کسی که خوابی دیده و آن را برای کس دیگری حکایت می‌کند. خواب یک تجربه شخصی است. من خوابی دیده‌ام و آن را برای همسر یا برادر خود حکایت می‌کنم. من از او نمی‌خواهم که خواب مرا تصدیق یا تکذیب کند، اما اگر گزارش خواب من بازتابی در مخاطب دارد و من نیازمند دریافت آن بازتابم و به قصد دریافت آن حکایت، خواب خود را با او در میان می‌گذارم، واکنش مخاطب و اظهار خوشبختی یا تعجب یا تسلی‌دادن و همدردی یا دلجویی و یا هر چیز دیگر به تصدیق و تکذیب ربطی

ندارد. خوابی که من دیده‌ام و دیگری ندیده است تصدیق یا تکذیب بر نمی‌تابد؛ از همین قبیل است حکایت هول و هراسی که بر من چیره شده، نگرانی و تلواسه‌ای که بر من مسلط گشته، غم و اندوه یا شادی و مسرتی که به سراغ من آمده و من حکایت آن را با دیگری می‌گویم.

در خواب سخن نه بی‌زبان گویند؟ در بیداری من آنچنان گویم

(کلیات شمس: ۳/ ۲۶۳)^۱

وقتی کسی از غم هجران محبوب خود می‌نالد یا از رسیدن به معشوق احساس خوشبختی و شادمانی می‌کند، و آن غم یا شادی را برای دیگری بازمی‌گوید یا از آتش عشقی که بر جاننش افتاده سخن می‌گوید، از تجربه درونی خود حکایت می‌کند. روایت تجربه درونی اگر بر زبان بیاید به‌ناچار به صورت اخبار بیان می‌شود، ولی آن روایت به شکل خلق آثار هنری مانند موسیقی و نقاشی و غیره نیز می‌تواند ظهور یابد. پس خارج از دایره گزارش‌های تاریخی که معروض صدق و کذب‌اند، از دو نوع حکایت سخن گفتیم: حکایتی که صرفاً به قصد مشغولیت و گذران وقت گفته می‌شود و حکایتی که یک تجربه درونی را که برای حکایت‌کننده اتفاق افتاده است بازگو می‌کند. اما نوع سومی از حکایت نیز هست که هدف آن القای معنی و انتقال اندیشه‌ای در مخاطب است و جنبه تعلیم دارد. این حکایت‌ها نیز به زبان خبر بیان می‌شوند، ولی صدق و کذب در آنها مطرح نیست، بلکه به یک معنی ممکن است گفته شود که کذب در اغلب آنها مفروض است؛ مثل حکایت‌هایی که از زبان حیوانات گفته می‌شود. اما این حکایت‌ها ممکن است از زبان انسان‌ها و شخصیت‌های تاریخی نیز بیان شود. میان حکایت تعلیمی آنگاه که از زبان انسان‌ها و شخصیت‌های تاریخی گفته می‌شود با خبر تاریخی که معروض صدق و کذب است اشتباه می‌افتد؛ چراکه برخی از داستان‌های تاریخی نیز که ذاتاً معروض صدق و کذب‌اند ممکن است، به قصد عبرت‌آموزی، جزو حکایت‌های تعلیمی درآیند.

۱. تمامی ارجاعات به غزلیات مولانا در این مقاله به کلیات شمس تبریزی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۰ جلد، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۸) است.

حکایت در مثنوی

حکایت دامی است برای صید مخاطب. حکایت معمولاً بر محور وجود شخصیتی تنیده می‌شود که قهرمان داستان است و از حادثه‌ای که بر وی گذشته است سخن می‌گوید و شنونده همواره منتظر می‌ماند تا ببیند چه می‌شود و چه پیش می‌آید. شگردی که مخاطب را در کمند حکایت‌گر نگاه می‌دارد و به دنبال او می‌کشاند استفاده از شعر و آهنگ و موسیقی است. این شگرد نیز مانند حکایت‌گری فنونی است برای جلب توجه و نظر مخاطب یا به عبارت دیگر برای مسلط شدن بر ذهن و عواطف شنونده و درگیر کردن و کشاندن او در پی شاعر یا نوازنده یا روایت‌گر یا هر چیز دیگر. مولانا در مثنوی از همه این فنون بهره می‌جوید. ظرافت داستان را از طراوت طبع شاعرانه خود جلا می‌بخشد و شمیمی از جادوی بلاغت بر آن می‌افشاند. با بریدن‌های مکرر حکایت، با بریدن‌ها از بام یک قصه به درون قصه دیگر آتش انتظار مخاطب را دامن می‌زند و او را از چند جهت و به چند وجه درگیر می‌کند و در حالت تعلیق نگاه می‌دارد. آنجا که مؤلف سمک عیار به وجه موجز و مختصر از جهان و کارکرد جهانیان می‌گوید و در توضیح و تفصیل آن از عشق و وصل و هجر و دوری و نزدیکی و دل‌آزاری و مهر و کینه و دوستی و شادی و غم و راحت و فنا و رنج و جدایی و نیازمندی و به کام رسیدن و کارسازی و تدبیر و کاردانی و تلبیس یاد می‌کند، دقیقاً به ظرفیت‌های حکایت اشاره دارد؛ و البته آنجا که حضور عطرآگین و پرحال قصه‌پردازی چیره‌دست و گرم‌دهن و شورانگیز چون مولانا در کار باشد جاذبه حکایت صدچندان می‌شود.

حکایت‌های تعلیمی نقش استدلال را در اقناع مخاطب و باوراندن او بر عهده دارند. آنچه را استدلال منطقی از طریق ترتیب صغری و کبری و استنتاج از آنها صورت می‌دهد حکایت تعلیمی از طریق تمثیل و مشابه‌سازی به انجام می‌رساند. وقتی در برابر یک حکایت قرار می‌گیریم نخست باید سؤال کنیم که حکایت‌گو کیست و مخاطب او کدام است؟ این سخن شمس تبریز را به یاد می‌آوریم که در مقالات می‌گوید:

غرض از حکایت معامله حکایت است؛ نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی.^۱

و این همان تعریف حکایت تعلیمی است که غرض از آن دفع جهل یعنی القای مطلبی و انتقال آموزه‌ای در ذهن مخاطب است، و از حکایت‌هایی که به منظور دفع ملال گفته می‌شود جداست. حکایتی که مقصود از آن مشغول کردن و سرگرم داشتن مخاطب است در حکم نوعی مخدر نرم و خواب‌آور عمل می‌کند، حال آنکه حکایت تعلیمی بیدارگر است و هشداردهنده و آموزنده؛ به قول مولانا، می‌خواهد خاموشانه بر مغزی بزند و مغز معنا را با مغز مخاطب پیوند دهد:

قصه آن آگیر است ای عنود که در او سه ماهی اشگرف بود
در کلیله خوانده باشی لیک آن قشر قصه باشد و این مغز جان

(مثنوی: دفتر چهارم، ابیات ۲۲۰۳-۲۲۰۴)

چون جهانی شبهت و اشکال جوست حرف می‌رانیم ما بیرون پوست
گر تو خود را بشکنی مغزی شوی داستان مغزِ نغزی بشنوی
جوز را در پوست‌ها آوازه‌است مغز و روغن را خود آوازی کجاست؟
دارد آوازی نه اندر خورد گوش هست آوازش نهان در گوش نوش
گر نه خوش‌آوازی مغزی بود زغزغ آوازِ قشری که شنود؟
زغزغ آن زان تحمل می‌کنی تا که خاموشانه بر مغزی زنی

(همان: دفتر پنجم، ابیات ۲۱۴۲-۲۱۴۷)

مولانا از مخاطب می‌خواهد که خود را بشکند و مغز خویش را در کار آورد، قصه را هم می‌خواهد بشکند و مغز آن را دریابد. در بیانی دیگر، قصه را چون ظرفی قلمداد می‌کند که مظروف یا محتوای آن اهمیت دارد:

۱. شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۷۷)، مقالات، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ص ۲۷۳.

ای برادر قصه چون پیمان‌های است
معنی اندر وی بسان دانه‌ای است

دانه معنی بگیرد مرد عقل
ننگرد پیمان‌ها را گر گشت نقل

(همان: دفتر دوم، ابیات ۳۶۳۵-۳۶۳۶)

گفت این پیمان‌ه معنی بود
گندمی بستان که پیمان‌ه ست رد

(همان: دفتر دوم، بیت ۳۶۴۴)

و قصه به منزله خوشه گندم است که باید دانه آن را از پوسته یا کاه جدا کرد:
بشنو اکنون صورت افسانه را لیک هین از که جدا کن دانه را

(همان: دفتر دوم، بیت ۲۰۲)

شمس تبریز نیز قصه را به پوسته و مغز تقسیم می‌کند؛ پوسته را غیر قابل اعتنا می‌داند و می‌گوید:

قصه را جهت آن مغز آورده‌اند بزرگان، نه از بهر دفع ملالت، به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند.^۱

غرض از حکایت معامله حکایت است، نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی.^۲

گفتیم که نقش عمده حکایت تعلیمی شبیه‌سازی است برای تقریب به ذهن و آسان‌تر کردن فهم مطلب. شبیه‌سازی یا تمثیل در قالب مثل بیان می‌شود. مولانا در فیه ما فیه سخنی دارد در تفاوت میان مثل و مثل؛ زیرا مثل، همان‌طور که گفتیم، مشابه‌سازی است. اموال مثلی، در اصطلاح حقوقی و فقهی، اموالی را گویند که به مقدار زیاد وجود داشته باشد و منحصر به فرد نباشد. در عصر ما، که عصر تولیدات انبوه است، تولید اموال مثلی و هم مشابه‌سازی فراوان است. مولانا می‌گوید:

مثال دیگر است و مثل دیگر، حق تعالی نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت

۱. همان، ص ۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۷۳.

مثال، و وجود اولیا را به زُجاجه. این جهتِ مثال است. نور او در کون و مکان ننگند، در زُجاجه و مصباح کی گنجد؟^۱

نامعقول به مثال معقول گردد و مثال به مثل نماند. همچنان که عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می گوید. چه ماند خوشی به بهار و غم به خزان از روی صورت؟ آلا این مثال است که بی این، عقل آن معنی را تصور و ادراک نتواند کرد.^۲

جای سوز اندر مکان کی در رود؟ نور نامحدود را حد کی بود؟

لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که دریابد ضعیفی عشق مند

(مثنوی: دفتر ششم، ابیات ۱۱۶-۱۱۷)

این مثل چون واسطه ست اندر کلام واسطه شرط است بهر فهم عام

(همان: دفتر پنجم، بیت ۱۰۱۷)

فرق و اشکالات آید زین مقال لیک نبود مثل، این باشد مثال

(همان: دفتر چهارم، بیت ۷۹۵)

وقتی در بازی شطرنج از خانه های شطرنج سخن می رود، معلوم است که «خانه» در اینجا معنای مجازی و استعاری دارد. مکان چهارگوشی را که مهره در آن جای دارد خانه می نامند و این نه خانه واقعی است که باید قباله داشته باشد و طریقه تحصیلش روشن باشد:

گفت در شطرنج کاین خانه ی رخ است گفت خانه از کجاش آمد به دست

خانه را بخرید یا میراث یافت فرخ آن کس کاو سوی معنی شتافت

(همان: دفتر دوم، ابیات ۳۶۴۰-۳۶۴۱)

مولانا در دفتر دوم، آنجا که قصه را به «پیمانه» تشبیه کرده و بر اهمیت محتوا یا

۱. جلال الدین محمد مولوی (۱۳۸۹)، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروانفر، تهران: امیرکبیر،

تهران، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۷.

معنا تأکید ورزیده است، قصه کوتاهی نقل می‌کند به این مضمون که عیسی و یحیی در بطن مادر همدیگر را سجده بردند، آنگاه از قول معترض می‌آورد که مادر عیسی و مادر یحیی اصلاً یکدیگر را ندیده بودند، چطور ممکن است جنین‌هایی که در شکم مادر بودند همدیگر را بشناسند و به همدیگر سجده برند؟ این اعتراضی است که پوسته قضیه را هدف قرار داده است. مولانا آن اعتراض را به دو وجه جواب می‌گوید: اول آنکه ملاقات مادر یحیی با مادر عیسی در عالم باطن بود نه در عالم ظاهر. دیگر آنکه ملاقات مادر یحیی و مادر عیسی امری مربوط به پوسته قضیه است و ربطی به معنی آن ندارد (← همان: دفتر دوم، ابیات ۳۶۱۵-۳۶۳۷). مولانا می‌گوید قصه زبان حال است و نظیر ماجرای است که به روایت شاعران در میان شمع و پروانه رخ می‌دهد. آنجا که سعدی می‌گوید:

شبی یاد دارم که چشم نخفت شنیدم که پروانه با شمع گفت
که من عاشقم گر بسوزم رواست تو را باری این سوز و آتش چراست؟^۱

هیچ‌کس در صحت و وثاقت گزارش که پوسته روایت است نمی‌اندیشد. مولانا در مثنوی مثال دیگری هم می‌آورد: معلم نحو می‌گوید: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرَؤاً (زید عمرو را زد). شاگردی که نمی‌خواهد نحو بیاموزد می‌گوید: گناه عمرو چه بود و زید چرا او را زد؟ معلم پاسخ می‌دهد که این جمله برای اخبار از وقوع امری نیست، بلکه بیان مسئلهٔ اعراب است در کلام، و تمییز فاعل است از مفعول. شاگرد همچنان اصرار می‌ورزد که استاد باید توضیح بدهد و بگوید که سبب ضرب عمرو چه بوده؟ استاد جوابی می‌دهد که خالی از طنز نیست. می‌گوید عمرو یک واو فزون دزیده و زید او را به خاطر این دزدی که کرده کتک زده است (← مثنوی: دفتر دوم، ابیات ۳۶۴۲-۳۶۴۸). سؤال از پوسته قضیه و اصرار دربارهٔ آن به این‌گونه جواب‌ها منتهی می‌شود.

گفتیم که حکایت تعلیمی از طریق تمثیل و شبیه‌سازی عمل می‌کند؛ به همین دلیل، مهم نیست وسایل و ابزاری که در این شبیه‌سازی به کار گرفته می‌شود واقعیتی

۱. مصلح بن عبدالله سعدی (۱۳۹۳)، بوستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ص ۱۱۴.

خارجی باشد یا امری کاملاً مجعول و برساخته ذهن. وقتی از شام و مصر و مکه و بغداد یا اسکندریه و محمود و بایزید و خرقانی... سخن می‌رود، مهم نیست که این اسم‌ها به اماکن جغرافیایی و اشخاص تاریخی یعنی واقعیت‌های خارجی ارجاع کنند یا نه؛ فی المثل اگر قول و فعلی به سلطان محمود نسبت داده می‌شود، صحت و سقم چنان نسبتی اصلاً مورد نظر حکایت‌گو نیست، او تنها نگران تأثیر یا عملکرد قصه است؛ و مراد از تأثیر و عملکرد همان است که شمس تبریزی معامله قصه خوانده است: «غرض از حکایت معامله حکایت است، نه ظاهر حکایت»^۱. کلمه «معامله» از واژه‌های کلیدی شمس تبریزی است. می‌گوید: «این سخن هرکه را معامله شود، کار او تمام شود»^۲؛ جای دیگر می‌گوید: «هر که بر این سر واقف شود، و آن معامله او شود به صد هزار شیخی التفات نکند»^۳. در تمام این موارد، واژه «معامله» ناظر به تحقق و نتیجه و عملکرد امری است. نقد حالی که مولانا از آن سخن می‌گوید تقریباً به همین معنای معامله قصه است. در حکایت، معمولاً راوی یا حکایت‌گر از قهرمان قصه جداست؛ اما گاهی هم اتفاق می‌افتد که راوی قصه و قهرمان یکی می‌شوند. بیماری که حکایت حال خود با طبیب می‌گوید، اگرچه راوی است، اما از خود روایت می‌کند. کسی که خواب خود را بازگو می‌کند راوی‌ای است که از خویشتن روایت می‌کند؛ حکایت حال خود می‌کند. مولانا این‌گونه حکایت را «نقد حال» می‌نامد:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۳۵)

این حکایت گفته شد زیر و زبر همچو فکر عاشقان بی پا و سر

... حاش لله این حکایت نیست هین نقد حال ما و توست این خوش ببین

(همان: دفتر اول، ابیات ۲۹۰۷، ۲۹۱۰)

۱. مقالات شمس، ص ۲۷۳.

۲. همان، ص ۶۹۰.

۳. همان، ص ۷۱۲-۷۱۳.

این معنی با اندک تغییری به صورت‌های نقد، نقد حال، نقد وقت، وصف حال در کلام مولانا تکرار شده است:

- لازم آمد باز رفتن زین مقال سوی آن افسانه بهر وصف حال
(همان: دفتر دوم، بیت ۱۹۸)
- این حکایت نیست پیش مرد کار وصف حال است و حضور یار غار
(همان: دفتر سوم، بیت ۱۱۵۰)
- هر کش افسانه بخواند افسانه است و آن که دیدش نقد خود مردانه است
(همان: دفتر چهارم، بیت ۷۷۱)
- لاجرم ما هر چه می‌گوییم اندر نظم، نزد عاشق نقد وقت و نزد عاقل
(کلیات شمس: ۱۹۳ / ۴)
- «نقد» یکی از واژه‌های کلیدی مولاناست که نباید با واژه نقد به معنی critique که امروزه مصطلح ماست اشتباه شود. «نقد وقت» یا «نقد خود» به معنی حاصل و دستاورد است. این معنی نزدیک است به نقدی که در برابر نسیه مصطلح است یا نقدی که در برابر قلب به کار می‌رود:
- روی را پاک بشو، عیب بر آینه منه نقد خود را سره کن، عیب تراوی مکن
(همان: ۲۲۵ / ۴)
- چشمه حیوان بگشا هر طرف نقد کن این قصه و افسانه را
(همان: ۱۶۰ / ۱)
- مراد از نقد قصه نیز تحقق یافتن و به نتیجه رسیدن آن است. مولانا در جای دیگر نقد را در مقابل «نقل» به کار می‌برد. در فیه ما فیه می‌فرماید:
- سخن ما همه نقد است و سخن‌های دیگران نقل است. و این نقل فرع نقد است. نقد همچون پای آدمی است و نقل همچون قالب چوبین به شکل قدم آدمی^۱.

۱. فیه ما فیه، ص ۱۴۶.

نقل آن بحث‌های نظری و تکرار مباحثی است که دسته‌بندی شده و بر آن برجستگی زده‌اند و این بسته‌های برجسب‌دار در بازار معرفت‌تراشان سینه به سینه و دست به دست می‌گردد.

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی ماندم از قصه، تو قصه‌ی من بگوی
بس فسانه‌ی عشق تو خواندم به جان تو مرا کافسانه گشته‌ستم بخوان

(مثنوی: دفتر پنجم، ۱۸۹۶-۱۸۹۷)

شمس می‌گوید: «سخن با خود توانم گفت، با هر کس که خود را در او دیدم سخن توانم گفت»^۱. جای دیگر می‌گوید: «من سخنی می‌گویم از حال خود»^۲. درباره تفسیر قرآن می‌گوید: «ای خواجه هر کسی حال خود می‌گویند و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم»^۳. نیز جای دیگر می‌گوید: «از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن»^۴.

مولانا نیز چنین می‌اندیشد؛ او در فیه مافیه می‌گوید:

«الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجرهم»، «الذین آمنوا» هر کسی تفسیر ایمان خود کرد و «عملوا الصالحات» هر کسی تفسیر عمل خود کرد، «فلهم اجرهم» هر کسی آن اجر را تفسیر کرد که مصوّر وهم او بود.

نیز شمس تبریزی می‌گوید: «همه را در خود بینی؛ از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس در اندرون خود بینی»^۵. مولانا می‌گوید: موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۱۲۵۵)

اگر از پشت عینک شمس به جهان بنگریم، جهان را طور دیگری می‌بینیم:

۱. مقالات شمس، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۷۲.

۳. همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۴. همان، ص ۶۳۴.

۵. همان، ص ۲۱۲-۲۱۳.

جزو درویش است جمله نیک و بد هر که نبود او چنین درویش نیست

(کلیات شمس: ۱/ ۲۴۷)

اگر از این زاویه به قصه‌های مثنوی بنگریم، چشم‌انداز کاملاً متفاوتی را در برابر خود خواهیم دید، چشم‌اندازی که هر چه دیده می‌شود نقد حال، وصف حال و حسب حال گوینده داستان است. مولانا می‌گوید: شخصیت‌های داستان من اگرچه نام‌های مختلف دارند، اما مراد و مقصود از همه آنها کسی جز خود من نیست. در این صورت، نزاع بر سر اینکه مادر یحیی مادر عیسی را دیده بود یا ندیده بود از میان برمی‌خیزد.

هم عرب ما، هم سبو ما، هم ملیک جمله ما، یؤفک عنه ما افک

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۲۹۱۲)

تأمل در این معنی روشن می‌کند که نگاه تاریخی یا به‌کارگیری معیار صدق و کذب در داستان‌های مثنوی چه اندازه پرت و نامناسب است. موسی‌ای که در مثنوی سخن می‌گوید، موسایی است برخاسته از اندرون مولانا؛ فرعون نیز چنان است. این مولاناست که گاهی از زبان موسی و گاهی از زبان فرعون سخن می‌گوید. و این همه زبان حال است و زبان حال همچو زبان رؤیا خارج از ابعاد زمان و مکان است.

بس فسانه‌ی عشق تو خواندم به جان تو مرا کافسانه گشته‌ستم بخوان

(همان: دفتر پنجم، بیت ۱۸۹۷)

من در اینجا قدری به اطناب گراییدم، چراکه بعضی از محققان نامدار معاصر که خواسته‌اند با نظر انتقاد علمی در مثنوی بنگرند از توجه به این معنی غفلت ورزیده و، به اصطلاح، در مقام مچ‌گیری از مولانا برآمده‌اند. ما ریزه‌خوار خوان این بزرگانیم و در مقام تخریب آنان نیستیم. ما می‌خواهیم بگوییم باید از زوایه دیگری که مغفول مانده است در مثنوی بنگریم. مرحوم زرین‌کوب در جایی از سرنی از «اشتباهات» مولانا و «بی‌دقتی‌های» او که مایه حیرت است، سخن می‌گوید:

از آن جمله است اینکه یک‌جا موسی در جواب فرعون که او را متهم به جادوگری می‌سازد، می‌گوید:

من چه نسبت به جادوگران دارم که دم من برای مسیح هم مایه رشک می‌شود:

من به جادویان چه مانم ای وقیح؟ کز دمم پر رشک می‌گردد مسیح

(مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۲۳۶۵)

گویی گوینده یک لحظه فراموش می‌کند که اگر هم موسی به وحی نبوت خویش از حال مسیح و اعجاز دم وی چیزی می‌داند، باری فرعون که مخاطب اوست در آن ظلمت کفر خویش نمی‌تواند چیزی از اشارات او را راجع به مسیح آینده مربوط به قوم بیگانه سبطی درک کند و تازه چنین قولی نمی‌تواند اتهام جادویی موسی را نزد فرعون دفع نماید. جای دیگر، در ضمن نویدهایی که موسی به فرعون می‌دهد، یک وعده‌اش هم این است که اگر به یکتایی خدا اقرار آورد، همواره جوان خواهد ماند و فرّ جوانی بر روی وی همان دری را می‌گشاید که مؤده پیغمبر آن را بر روی عکاشه گشود:

آنچنان بگشایدت فرّ شَبَاب که گشود آن مؤده عکاشه باب

(همان: دفتر چهارم، بیت ۲۵۸۵)

گویی موسی مولانا و خود او، در طی نقل قصه، هیچ به یاد نمی‌آورند که فرعون نور نبوت و ولایت آنها را ندارد تا از قصه عکاشه و مؤده او به خروج ماه صفر که در عهد رسول عربی روی خواهد داد پیش از وقت مطلع باشد و اشارت کلیم خدا را به درستی درک کند... همچنین طی خطابی که، در ضمن داستان مربوط به سوره عبس، از جانب حق به پیغمبر می‌رود و خداوند وعده بسط و نشر اسلام را در آینده به رسول می‌دهد، یک جا گفته می‌شود که این صیت و آوازه به زودی از بصره و تبوک درمی‌گذرد:

بگذرد این صیت از بصره و تبوک زآنکه الناس علی دین الملوک

(همان: دفتر دوم، بیت ۲۰۷۴)

و گوینده، که البته مولاناست، توجه ندارد که در هنگام نزول این خطاب هنوز بصره ساخته نشده بود، و شاید برای اجتناب از این سهو تاریخی بوده است که لفظ «بصره» را بعضی ناسخان «بُصره» و «بُصری» ضبط کرده‌اند — به عنوان جایی در شام. آن است که یک جا هم به مناسبت از قول پیغمبر^ص نقل می‌کند که من برای آنکه شما را در وحشت و اضطراب نیفکنم، شرح آن دشمن را که در جان شماست و نفس اماره است به زبان نمی‌آورم و مثل بوبکر ربابی ازین کار تن می‌زنم

همچو بوبکر ربابی تن زنم دست چون داوود در آهن زنم

(همان: دفتر دوم، بیت ۱۹۱۹)

تا سخن ناگفته شما را هدایت و تربیت کنم. بدین گونه، مولانا در اینجا پیغمبر راه از زبان خود او، با کسی مقایسه می‌کند که قرن‌ها بعد از او به وجود می‌آید... ظاهراً خود را هرگز ملزم به اجتناب از این گونه بی‌دقتی‌ها ندیده باشد.^۱

اگر در سخنان شمس تبریز و انعکاس آن در کلام مولانا چه در مثنوی و چه در فیه ما فیه به درستی تأمل کنیم، متوجه می‌شویم که این ایرادها همچون ایرادگیری آن طلبه است که «شَعَلْتَنَا» را در قرآن تراشید و به جای آن نوشت «شَدْرُستنا»، با این توجیه که در کلام الهی غلط راه پیدا نمی‌کند و هرچه هست درست است.

در المعجم شمس قیس رازی حکایتی طنزآمیز در مورد این قبیل برداشت‌های نادرست نقل شده است. در کتابت قدیم «چ» را مانند «ج» و «پ» را مثل «ب» با یک نقطه می‌نوشته‌اند؛ علامت «مد» را نیز نمی‌گذاشته و مثلاً «آب» را «اب» می‌نوشته‌اند. شمس قیس رازی می‌گوید: در بخارا با فقیه‌ای آشنا شدم و به مدت شش سال با او همنشینی داشتم. روزی در مرو بیتی بر دیوار خانه‌ای دیدم:

دنیا به مراد رفته گیر آخر چه؟ صد ملک جهان گرفته گیر آخر چه؟

از سر شوخی و طنز به او گفتم: ضمیر «ه» در «أخْرَجَهُ» به کجا بازمی‌گردد؟ آن شخص در فکر فرو رفت و متوجه شوخی من نشد. مرا ترک کرد و فردای آن روز با شرح مکتوب و مفصلی از احتمالات درباره آن ضمیر و فاعل آن به نزد من آمد.^۲ غالب ایرادگیری‌های ما از قبیل «اخرجه» خواندن «آخر چه؟» هاست.

مولانا در فصل سی و هشتم فیه ما فیه قصه‌ای درباره بایزید بسطامی دارد:

ابایزید را پدرش در عهد طفلی به مدرسه برد که فقه آموزد. چون پیش مدرّسش برد، گفت: هذا فقه

الله؟ گفتند: هذا فقه ابی حنیفه. گفت: أنا أريد فقه الله. چون بر نحویش برد، گفت: هذا نحو الله؟ گفت:

۱. عبدالحسین زرین کوب (۱۳۹۷)، سرنی، تهران: علمی، ص ۴۵-۴۶.

۲. برای شرح این حکایت ← شمس‌الدین محمد بن قیس رازی (۱۳۸۷)، المعجم فی معاییر اشعار المعجم، به تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران: زوآر، ص ۴۵۶-۴۵۹.

هذا نحو سیبویه. گفت ما اُرید. همچنین هرجاش که می‌برد چنین گفت. پدر او عاجز شد، او را بگذاشت. بعد از آن در طلب به بغداد آمد، حالی که جنید را بدید نعره‌ای بزد گفت: هذا فقه الله. و چون باشد که بره مادر خود را شناسد چون رضیع آن لبان است و او از عقل و تمییز زاده است؟ صورت را رها کن^۱.

مرحوم فروزانفر در تعلیقات نفیس خود بر فیه ما فیه فرموده است:

در این روایت مشکلی وجود دارد که با موازین تاریخی درست در نمی‌آید زیرا... بایزید بسطامی در سال ۲۳۴ یا ۲۶۱ق وفات یافته و سن او در موقع وفات ۷۳ سال بوده، و جنید به سال ۲۹۸ق درگذشته؛ بنابراین ما بین وفات وی و مرگ بایزید ۵۴ یا ۳۷ سال فاصله بوده است و هر چند جنید عمری دراز کرده و جزو معمرین صوفیه به شمار است، لیکن هر گاه سال ولادت بایزید را که بنا بر قول اول، سنه ۱۵۷ق و بنا بر قول دوم، در وفات وی، سنه ۱۸۸ق بوده در نظر گیریم، خواهیم دید که تصور ارادت بایزید، که از طبقه اولی و از اقران سری سقطی، خال و پیر جنید است، به وی، که از طبقه ثانیه به شمار می‌رود، مستبعد است^۲.

اشکال مرحوم فروزانفر از نظر تاریخی درست است، ولی نظر تاریخی داشتن در حکایات مولانا پرت و نامناسب است. همچنان که سؤال آن طلبه که وقتی در درس نحو از استاد شنید که «ضرب زید عمرواً»، پرسید: زید چرا عمرو را زد؟ مگر عمرو چه کار کرده بود که مستوجب کتک خوردن بود؟ سؤال به لحاظ منطقی و حقوقی درست است، ولی نگرش منطقی و حقوقی در مثالی که برای تمییز فاعل و مفعول در درس نحو آورده شده است پرت و نامناسب است.

گفت: جاننا ورد خوب آورده‌ای لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای

(مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۲۲۲۳)

مولانا در یکی از عناوین دفتر ششم مثنوی (ص ۱۴۳۸) تفسیری از عبارت معروف «الوقوفی ابن الوقت» می‌آورد و می‌گوید: معنی آن نفی تقدم و تأخر زمانی است، چراکه «ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد، آدم سابق و دجال مسبوق نباشد، که این رسوم در خطه عقل جزوی است و روح حیوانی؛ در عالم لامکان و لازمان این رسوم نباشد».

۱. فیه ما فیه، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۳۲۲.

حکایت‌های مثنوی از عالم لامکان و لازمان است، بر خلاف حکایت‌های تاریخ که همه در چهارچوب زمان و مکان صورت می‌گیرد و تابع ضوابط و معیارهای آن است. آنجا که مولانا از زبان موسی و فرعون سخن می‌گوید، خود اوست که در جلد موسی و قالب فرعون رفته است و سخن می‌گوید. آنجا که با انبیا درافتاده و آنجا که از انبیا در مقابل ملحدین دفاع می‌کند، این مولاناست که سخن می‌گوید؛ بنابراین باید دقت داشته باشیم که بصره و بوبکر ربایی و مطابقت‌های تاریخی زمانی و مکانی مهم نیست، آنچه مهم است سخن مولاناست.

انسان کامل به مثابه لوح فشرده

انسان کامل به مثابه لوح فشرده آفرینش است؛ یعنی هرچه در آفرینش هست در انسان کامل نیز هست. اصطلاح «لوح فشرده» اصطلاح جدیدی است، اما با آنچه قدما گفته‌اند تطبیق می‌کند؛ یعنی آنچه به تفصیل در عالم خارج واقع هست، به طور فشرده در انسان کامل هست. در این باره شعری منسوب به حضرت علی^ع را نقل می‌کنند:

آتَزَعَمُ أَنْكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْاَكْبَرِ^۱

تفسیر و تفصیلی که شمس برای این سخن قائل شده است انسان را به اندیشه و می‌دارد که معنی آن چیست؟ می‌گوید:

در تو فرعون سر بر کرد. موسی آمد او را راند. باز فرعون آمد، موسی رفت. این دلیل کند بر تلون، تا کی باشد! خود موسی را همچنین بگیر، تا فرعون دیگر نیاید. این تلون حساب کار نیست.^۲

در جای دیگر می‌گوید:

همه را در خود بینی؛ از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌ها و زمین‌ها؟ لایَسَعُنِي سَمَائِي وَ لَا اَرْضِي، بَلْ يَسَعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ در آسمان‌ها نیابی مرا، بر عرش نیابی.^۳

۱. تو گمان می‌کنی که موجود کوچکی هستی، در حالی که تمام عالم بزرگ در تو مندرج و پیچیده و فشرده است.

۲. مقالات شمس، ص ۱۳۰.

۳. همان، ص ۲۱۲-۲۱۳.

معنی آن این است که موسی و عیسی و فرعون و دجال و همه خوبی‌ها و بدی‌ها در وجود توست؛ باید همه اینها را در خودت ببینی. مجاوبات موسی و فرعون را باید در نفس خودت ببینی.

مولانا می‌گوید انسان بالغ رسیده به منزله کل است. کل تمامی اجزاء را در خود دارد. کل اگر یک جزء را از خودش دور کند، دیگر کل نیست، از کلیت می‌افتد. یک کلی داریم و یک کل. کلی مشترکاتی است که به همه اجزاء کل صدق می‌کند؛ مثلاً فرض بفرمایید که جانورهای مختلف در نظر گرفته می‌شود و یک مفهوم مشترکی که به همه اینها صادق است مفهومی ذهنی است که ما به آن «حیوان» می‌گوییم. در عالم خارج ما حیوان نداریم. اسب و خر و شتر و قورباغه داریم. حیوان یک چیز انتزاعی ذهنی است، ولی کل، به خلاف کلی، یک چیز خارجی است که در عالم خارج وجود دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: من کل تابلوهایی را که بر دیوار این اتاق نصب است، به شما فروختم، اگر یکی از آنها را نخواهم که بدهم، از کلیت می‌افتد، پس با آن که گفتیم: همه را فروختم، مخالف می‌شود. وقتی می‌گوییم کل، همه را در بر می‌گیرد. شمس و مولانا چندین بار این مسئله را مطرح کرده‌اند و بر روی کلمه «کل» بسیار تکیه می‌کنند: «کلی بکلک مبدول کلی بکلک مشغول»^۱. کل هیچ چیز را فروگذار نمی‌کند؛ بنابراین انسان کامل باید هر نیک و بد را در خودش ببیند، فرعون را در خودش ببیند و موسی را در خودش ببیند؛ همان که مولانا گفته:

موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۱۲۵۵)

قرآن به مثابه آینه

هر کسی که در قرآن نگاه می‌کند خودش را می‌بیند. آنهایی که در قرآن نگاه می‌کنند و از قرآن می‌گویند، در حقیقت، از قرآن نمی‌گویند، بلکه خودشان را در قرآن آن طور می‌بینند. مولانا مثال می‌زند (← مثنوی: دفتر پنجم، ابیات ۹۷۴ به بعد)، می‌گوید: هر کس آیه «الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (نین/ ۹۵: ۶) را طوری می‌بیند. ایمان برای هر کس یک معنایی پیدا می‌کند و «عملوا الصالحات» ارزش‌گذاری‌ای مربوط به خود آدم است. پاداش «فلهم اجر غیر ممنون» نیز مربوط به خود اوست که چه چیز را پاداش تلقی می‌کند. همه آیات دیگر قرآن نیز همین‌طور است، و این حرفی است که، در زمان مولانا، ابن‌عربی در فصوص^۱ آن را مطرح کرده است و می‌گوید: هر کس خدای بر ساخته و متوهم خودش را پرستش می‌کند. خبری منسوب است به امام جعفر صادق^ع که فرموده است: تزعم النملة أن لله ربانیتین، یعنی مورچه خیال می‌کند خدا هم دو تا شاخک دارد؛ زیرا نداشتن شاخک در نظر مورچه نقص است. مورچه نمی‌تواند خدایی تصور بکند که شاخک نداشته باشد. موضوع بسیار دقیقی است از زاویه دید مولانا. بحث این نیست که شما قبول دارید یا من قبول دارم. بحث این است که کلید فهم شمس و مولانا را به دست بیاوریم.

انسان در دربندان زمان و مکان

مولانا می‌گوید: من از عالم دیگری که عالم لازمان و لامکان است، صحبت می‌کنم. در عالم لازمان و لامکان، گذشته و آینده و نزدیک و دور وجود ندارد؛ اول و آخر در آنجا معنی ندارد. تمام ادراکات ما از عالم خارج واقع در چهارچوب مشبکی از زمان و مکان قرار دارد. هرچه ما ادراک می‌کنیم، زمان و مکان در آن تنیده است. مفاهیمی مثل ماضی و مستقبل و ازل و ابد، در ورای این شبکه‌ها و دیوارهایی که از زمان و مکان جلوی ما کشیده شده، معنی خود را از دست می‌دهد. اگر مفهوم زمان را حذف کنیم، مفهوم گذشته و حال و آینده نیز حذف می‌شود.

گشت‌وگذار در جزیره مثنوی

مولانا می‌گوید قصه‌های مثنوی از آن عالم دیگر است. در مقالات شمس می‌خوانیم: «المعنی هو الله». در دو جا از مقالات این مسئله مطرح شده است، می‌گوید:

۱. ابن عربی (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل از محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه، ص ۴۹۴-۴۹۵.

وصل تو بس عزیز آمد. افسوس که عمر وفا نمی‌کند. جهان پر زر می‌باید تا نثار کنیم وصل تو را. خدای زنده داریم تا چه کنیم خدای مرده را. المعنی هو الله^۱.

مولانا این سخن شمس را در دفتر اول مثنوی (ابیات ۳۳۴۹-۳۳۵۰) تضمین کرده است، می‌گوید:

گفت «المعنی هُوَ اللهُ» شیخ دین بحر معنی‌های ربُّ العالمین
جمله اطباق زمین و آسمان همچو خاشاکی بر آن بحر روان
بعد می‌بینیم که مولانا در تعریف مثنوی، در دفتر ششم (ابیات ۶۷-۶۸)، می‌گوید:
گر شدی عطشان بحر معنوی فرجه‌ای کن در جزیره‌ی مثنوی
فرجه کن چندان که اندر هر نفس مثنوی را معنوی بینی و بس
یکی از القاب مثنوی «معنوی» است. این معنوی بودن به آن معنی مربوط است. خدا بحر معنی‌هاست، مثنوی به مثابه جزیره‌ای است بر کنار بحر معنی؛ آن کسی که می‌خواهد با بحر معنی آشنا شود و معنویت پیدا بکند، بیاید و در جزیره مثنوی تفرج بکند. شش دفتر مثنوی مانند شش شهرک است در جزیره‌ای بر کنار بحر معنا. مولانا به منزله راهنماست که ما را با خود به جزیره مثنوی می‌برد و طرایف و ظرایف آن را به ما معرفی می‌کند. این قصه‌ها به مثابه راه‌هایی است که در سرتاسر این جزیره امتداد دارد. کلان‌قصه‌ها به منزله خیابان‌هاست و آن خرده‌قصه‌ها کوچه‌ها و پس‌کوچه‌هاست. آنجاهایی که مولانا از قصه خارج می‌شود و برای ما سخنرانی می‌کند، مثل یک راهنمایی است که در برابر یک بنا یا اثر خیلی مهم می‌ایستد و توضیح می‌دهد تا کسانی که برای تفرج آمده‌اند از آن ساختمان‌های مهم بی‌اعتنا رد نشوند و توجه بکنند.
مولانا، در جای دیگر، راجع به مثنوی می‌گوید:

این سخن همچون ستاره‌ست و قمر لیک بی فرمان حق نهد اثر
این ستاره‌ی بی‌جهت، تأثیر او می‌زند بر گوش‌های وحی‌جو
که «بیایید از جهت در بی‌جهت تا ندرآند شما را گرگ‌مات»

(مثنوی: دفتر ششم، ص ۱۰۴-۱۰۶)

مطابق هیئت قدیم، ستاره‌ها در برج‌های مختلف از خانه‌ای به خانه دیگر حرکت می‌کنند. مولانا می‌گوید: این سخن ما ستاره‌ای است که خانه ندارد و در خانه نمی‌گنجد، و بانگ می‌زند که اینجا محبوس و در دربندان جهات هستید؛ از مشبکی که زمان و مکان در شما تنیده بیرون بیاید:

هر ستاره خانه دارد در غلا	هیچ خانه درنگنجد نجم ما
جای‌سوز اندر مکان کی دررود؟	نور نامحدود را حد کی بود؟
لیک تمثیلی و تصویری کنند	تا که دریابد ظریفی عشقمند
مثل نبود، لیک باشد آن مثال	تا کند عقل مجمّد را گسلیل

(همان: دفتر ششم، ابیات ۱۱۵-۱۱۸)

«جای‌سوز» آتشی است که هر کجا بگذاری آنجا را می‌سوزاند، پس مکانی نمی‌توانیم برای آن در نظر بگیریم.

مولانا تمثیل می‌کند به حدیث «لا صباحَ عندَ اللهِ وَ لا مساءً» (پیش خدا شب و روز وجود ندارد)، و می‌گوید:

ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد. آدم سابق و دجال مسبوق نباشد، که این رسوم در خطه عقل جزوی است و روح حیوانی؛ در عالم لامکان و لازمان این رسوم نباشد. پس او [صوفی] ابن وقتی است که لا یفهم منه الا نفی تفرقة الأزمنة چنان که از «الله واحد» فهم شود نفی دوی، نی حقیقت واحدی (همان: دفتر ششم، ص ۱۴۳۸).

وقتی می‌گوییم خدا یکتاست منظور این است که دوتا نیست، ولی یکتا، یکی نیست؛ ما در خدا یکی نداریم. وقتی می‌گوییم وقت، منظور نفی تفرقة ازمنه (فرق داشتن زمان‌ها) است؛ یعنی گذشته و آینده در آن راه ندارد؛ وقتی است که فارغ از گذشته و آینده است؛ فارغ از این تغییرات زمانی است.