

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۸۸: ۲۹-۴۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۸/۱۱

مولوی و میل به «جاودانگی» در مثنوی معنوی

منصور پیرانی*

چکیده

مرگ و نیستی که به گونه‌ای با مذهب و اندیشه‌های مذهبی پیوند دارد از مفاهیمی است که همواره انسان را در جوش و هیجان نگه داشته است. انسان از آغاز آفرینش همواره رؤیاها و اندیشه‌های بزرگی را در درون خود پرورده، همین آرزوها و رؤیاها سبب رشد و تعالی او گشته است، و آنجا که رؤیاها و آرزوهایش عملی نشده است، با پرداختن افسانه‌ها و ساختن شخصیت‌های اسطوره‌ای، رؤیاهای خود را تحقق بخشیده است. یکی از این رؤیاهای شگفت انسان میل به «جاودانگی» یا آرزوی «بی مرگی» است که هم در اساطیر قومی و ملی بازتاب یافته است مانند افسانه گیل گمش، آشیل (آخیلیوس) رویین تنی اسفندیار؛ و هم در روایات دینی مثل اسطوره خضر منعکس شده است. این اندیشه و تخیل همواره انسان را به جستجوی یافتن راهی برای تحقق آن کشانده است. آثار ماندگار تاریخ اندیشه بشر، جست و جوها و یافته‌های او را به زبان هنر باز می‌نماید. مثنوی مولوی یکی از این نمونه‌هاست. مولوی با الهام از قرآن و احادیث قدسی، بنیاد هستی را بر عشق (حب) می‌داند و به واسطه جوهر مشترک یعنی روح الهی دمیده در وجود انسان به نوعی تجانس میان او و خدا باور دارد. او معتقد است انسان به خاطر همین جوهر مشترک می‌تواند وجود جسمانی خود را نیز خاصیت روح ببخشد و به خداگونگی و جاودانگی برسد. در این مقال «میل به جاودانگی» در اندیشه مولوی با توجه به منبع الهام مولوی و با استشهاد به پاره‌ای از حکایات و ابیات مثنوی و شواهدی از دیوان شمس به اجمال بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: مولوی، مثنوی، جاودانگی، عشق، جوهر مشترک، انتقال.

مقدمه

«ای عزیز! آدمی را دو تولد باید، یک از مادر و یکی از خود، از مادر تولد یافتن برای مردن است و از خود تولد یافتن برای زنده ابدی شدن. تولد از مادر همه را است و تولد از خود همه را نیست. باید قبل از مرگ، از عشق بمیری تا زنده ابدی شوی «موتوا قبل ان تموتوا» ای عزیز بیا دانه وجود خویش را در زمین بکاریم تا از ما جوانه عشق بر زند و لقا یابیم و بقا یابیم....»

«پرسید جوانی از حضرت پیر فرمود که مرگِ خلق در زندگی است خواهی که ندانم تدبیر خواهی که من زنده شوی زنده بمیر» (بهشتی شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۹۲)

آفرینش و حیات و به ویژه انسان که غایت آفرینش عالم است و نیز فلسفه آفرینش همواره با چون و چراهای بسیار همراه بوده است و اعتراض و انتقادهای آزاد اندیشان را در پی داشته است و از آغاز آفرینش پرسش‌هایی برای انسان مطرح بوده است که: «او چیست؟ کیست؟» «از کجا آمده است؟» «به کجا می‌رود؟» «چرا آمده است؟» «چرا می‌رود؟» «سرانجامش چیست؟» و... .

در پهنه این عالم خلقت، خردمندان بسیاری هر کدام بنا به کیش، تفکر و باورهای خاص خود در مقام تأمل و یافتن پاسخ برآمده‌اند و در جستجوی سرانجام نامعلوم خود بوده‌اند:

«روزها فکر من این است و همه شب سخنم
«از کجا آمده‌ام؟» «آمدنم بهر چه بود؟»
که چرا غافل از احوال دل خویشتم
«به کجا می‌روم» آخر نمایی وطنم؟»
جان که از عالم علوی است یقین می‌دانم
رخت خود باز بر آنم که بدانجا فکنم»
(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۶۷، ۵۷۷)

این پرسش‌ها و هزاران از این گونه، ذهن جستجوگر و روح حقیقت طلب انسان را بر آن داشته تا در پی شناخت و تعالی خود و دست یافتن به اقالیم ناشناخته وجودی خویش و حتی در پی کشف و تحقیق مسائلی برآید که تنها در عالم تخیل قابل تصور بوده است. بسیاری از مسائلی که امروزه برای انسان مکشوف و واقعیت یافته است، روزگاری رؤیایی دست نیافتنی و از آرزوهای دیرین بشر به شمار می‌آمده است؛ آرزوی پرواز، سفر به کرات دیگر آسمان، وقوف بر احوال ملت‌ها و پدیده‌ها در اقصا نقاط جهان و... گویا سرنوشت انسان و جهان چنین رقم خورده است که هر چه در قالب آرزو و تخیل بر خاطر انسان گذرد، روزی جامه واقعیت بپوشد و تحقق یابد. زیرا که امکان

تحقق آن تخیل نیز در سرنوشت هستی به ودیعه نهاده شده است. امروزه انسان با تخیل و رؤیایی شگرف و شگفتی در چالش است. آیا روزی خواهد رسید که این رؤیا نیز صورت واقعیت به خود گیرد؟ «جاودانگی» البته مراد ما نه آن جاودانگی است که با تلاشی جسم، بعد روحانی وجود انسان که الهی است می ماند بلکه جاودانگی جسمانی و روحانی (بی مرگی) است. هر چند اعتراف می کنیم که:

«همه تا در آرزو فریاد برآید / به کس بر نشد این در راز باز»
(فردوسی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۶۸)

برداشت‌های گوناگون از جاودانگی

این مسأله برای انسان همیشه مطرح بوده است که می خواهد «بماند» و زوال نپذیرد. اما چگونه؟ هنوز پاسخ آن را نیافته است. این میل به ماندگاری انسان را از ابعاد مختلف با برداشت‌های گوناگون می توان دید:

۱- بعد مادی (جسمانی) میل به جاودانگی از طریق «تداوم نسل و اعقاب» که بدیهی‌ترین، ابتدایی‌ترین و معمولی‌ترین گونه این تمایل در وجود انسان است که با تداوم نسل می تواند ریشه خود را محکم تر و خود را ماندگار سازد نگرشی که در میان عوام الناس معمول است. میگل د اونا مونو نیز «تنازع و بقای» موجود در میان موجودات را ناشی از وجود این میل می داند (اونا مونو، ۱۳۷۵: ۱۶۱) همچنان که در وجود فرد، عشق و گرسنگی به دنبال هم می آیند مجموع زندگی نیز بر مداری می چرخد که کانون بزرگ آن تغذیه و تناسل است. تغذیه وسیله‌ای برای تولید نسل و تولید نسل وسیله‌ای برای تغذیه است. ما می خوریم تا زنده بمانیم و به بلوغ برسیم و با ازدواج هستی خود را تکمیل کنیم و با تولید و تناسل از تن رو به زوال خود حیات نوی بیرون دهیم که نیروی خود را برای تغذیه و رشد و نمو از سر گیرد و شاید هم پیکر و اندامی نغزتر از پیش پیدا کند، امری که از آغاز خلقت انسان مورد توجه عام و خاص بوده است. ویل دورانت می نویسد «همه باید بمیرند و تنها چیزی که مرگ را می راند عشق است. آنجا که انسان مرارت از دست دادن خیالات شیرین را حس می کند عشق بسی کوتاه دیده می شود ولی در دورنمای مردمی جاودان می نماید و بالاخره قسمتی از ما را از انحطاط نجات می دهد و زندگی ما را در نیرو و جوانی کودکان ما تجدید می کند» (دورانت، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

۲- بُعد اخلاقی میل به جاودانگی از طریق «نام نیک از خود بر جای گذاشتن» و دیانت و خیرخواهی^(۱) (اونامونو، ۱۳۷۵: ۲۷۶). این گونه تلقی از ماندگاری (جاودانگی) که دیگران همواره به نیکی یاد کنند در ادبیات ما مخصوصاً در صوفیانه‌ها نیز، نمونه‌های عملی و نظری فراوان دارد:

«نام نیکو گر بماند ز آدمی به کزو ماند سرای زرنگار»
(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۲۴)

«سعدیا مرد نکونام نمیرد هرگز مرده آن است که نامش به نکویی نبرند»
(همان: ۷۹۱)

«دولت جاوید یافت هرکه نکونام زیست کز عقبش ذکر خیر زنده کند نام را»
(همان: ۳۴)

«به گیتی در آن کوش چون بگذری سرانجام نیکی بر خود بری»
(فردوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۸)

۳- بُعد معنوی و روحانی؛ دریافت دیگری از جاودانگی که مفهوم متعالی‌تر آن و موضوع و مقصود ما در این مقاله است توجه به وجه مشترک انسان و خدا و تلاش انسان برای شناخت و یافتن این وجه مشترک است، که در پرتو آن انسان بتواند تأله یابد و در او فانی و بدو باقی شود. همچنین میل به جاودانگی انسان بحثی است که در حوزه‌های مختلف علمی از جمله فلسفه، دین، کلام و عرفان بررسی و ایده‌ها و عقاید گوناگون پیرامون آن ارائه و از چشم اندازه‌های مختلف بررسی شده است، نظریه خلق مجدد (خلق مدام) نظریه تناسخ و نامجسد بودن (جان علوی) از جمله آنهاست. همه این نظریه‌ها از آبخورهای دینی و فلسفی مایه می‌گیرند و از آنجا که دین و انسان همزاد آفریده شده اند بُعد روحانی وجود انسان و جوهر مشترک او با خدا (یعنی نفخه الهی دمیده در وجود انسان) که اشارت قرآنی نیز هست (۲۹ / ۱۵) همواره او را به اصل خویش می‌خواند:

«که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
ترا ز کنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است»
(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۷)

ایمان به جاودانگی روح، امری غیرعقلانی است یعنی با خرد قابل درک و دریافت نیست؛ اما ایمان، زندگی و عقل نیاز متقابلی به یکدیگر دارند. این اشتیاق حیاتی، به

هیأت مسأله معقول و مقبول در نمی‌آید و در قالب قضایای منطقی در نمی‌گنجد تا بتواند موضوع مباحث عقلانی قرار بگیرد ولی هر چه هست وجود خودش را اعلام می‌کند. (اونامونو، ۱۳۷۵: ۱۶۰) انسان دین و احکام شریعت را راهی برای پالودن این گوهر وجودی خویش از آلودگی‌ها و تعلقات می‌داند و از این راه در پی حفظ آن و بازگشت به اصل خویش است. آنچه گفته شد مستلزم ایمان و باور قلبی بدان است. انسان بعد از آن که به ارشاد عقل و به کمک دین و پیر شریعت توانست راه خود را بیابد پس از آن باید عنان عقل به دست دل (عشق یا ایمان) بسپارد تا وی را به سر منزل مقصود برساند.

با تأمل در این سخن که «عرفان نوعی نگاه هنری به دین است» می‌توان دریافت که دین شکل آغازین معرفت انسان در قالب احکام شریعت و عرفان شکل کمال‌یافته آن است. با این تفاوت که دین راهی است که به انسان نشان داده شده است و عرفان راهی است که انسان خود آن را یافته و همواره با شور و اشتیاق برآمیخته است و این هر دو راه مبتنی بر ایمان و باور قلبی است که پیشتر بدان اشاره رفت. حال این راه و چگونگی یافتن و سپردن آن است که در ادبیات ملت‌ها و در ادب پارسی ما نیز مطرح بوده است و به طریق رمز و تمثیل و توصیف در ذهن و آثار شخصیت‌های برجسته ادبی ما نظیر فردوسی، سعدی، حافظ، خیام، عطار، نظامی، مولوی و... انعکاس یافته است. اینان از جمله کسانی هستند که موضوع میل به جاودانگی را با هنر زبانی ویژه خود پرورده و مطرح کرده‌اند و همین امر نشان می‌دهد که آنها نیز این میل را در خود می‌دیدند و دور نیست که به گونه‌ای - اگر نگوئیم به‌طور کامل - به این میل و خواست خود رسیده باشند. چرا که امروزه کمتر کسی را می‌توان یافت که این بزرگان، گوشه‌ای از دل و ذهن او را تسخیر نکرده و در تکامل شخصیت او مؤثر نباشد.

بازتاب اندیشه میل به جاودانگی در مثنوی مولوی

اندیشه جاودانگی در ادبیات و فرهنگ اقوام و ملت‌های گوناگون مطرح بوده است و گزاف نیست اگر بگوئیم هیچ ملت و قومی نیست که این اندیشه به نوعی در قالب و انواع ادبی شعر، داستان، افسانه و... انعکاس نیافته و یا در باورها و عقاید مردم عامه نشانی نداشته و قهرمانی برای خود نساخته باشند. گیل گمش کهن‌ترین جستجوگر

جاودانگی، اسفندیار رویین‌تن، آشیل، خضر و... از نمونه‌های ظهور و بروز این اندیشه در میان ملت‌ها و اقوام گوناگون است.

در ادب پارسی، داستان پیامبران به سرچشمه‌های مضمون‌ساز تبدیل شده است، و چهره‌های تازه‌ای در مضامین و موضوعات پهنه ادب و فرهنگ به وجود آورده و منشأ الهام مفاهیم ذهنی بسیاری از شاعران و داستان‌پردازان قرار گرفته است. افسانه خضر، داستان‌های ادريس، موسی، عیسی و... از نمونه‌های برجسته داستان‌های پیامبران الهی هستند که در ادب پارسی و ادبیات دیگر ملت‌ها به زبان رمز و تمثیل منشأ الهام این میل درونی انسان بوده‌اند.

در خصوص بازتاب داستان پیامبران در پهنه ادب پارسی به‌ویژه در حوزه شعر و داستان در آثار شاعران و نویسندگانی چون مولوی، نظامی، حافظ، شیخ اشراق، عطار و... آثار قابل توجهی از جمله داستان پیامبران در کلیات شمس^(۲)، تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی- مذهبی در آثار خاقانی^(۳) نوشته شده است.

میل به جاودانگی در اندیشه مولوی نیز با جلوه‌های گوناگون در مثنوی بازتاب یافته است و با توجه به وسعت نظر و عمق اندیشه وی از زوایای مختلف منظومه فکری این شاعر بزرگ قابل تأمل است. در این مقال این موضوع را با آوردن شواهدی از مثنوی و کلیات شمس بررسی می‌کنیم، هر چند می‌دانیم که این امر نیاز به تعمق و کار بیشتر در زوایای ذهن مولوی و حکایت‌های مثنوی دارد. میل به جاودانگی در اندیشه و آثار مولوی از چند موضع قابل دریافت است:

۱- توجه به عبارت حدیث گونه «موتوا قبل ان تموتوا» که در زبان صوفیه معمول بوده است و پیش از مولوی، سنایی (وفات ۵۳۵هـ)، عطار (۵۴۰-۶۱۸هـ) و عرفای نخستین چون حلاج (مقتول ۳۰۹هـ) ذوالنون (وفات ۲۴۵هـ)، ابوسعید ابوالخیر (وفات ۴۴۰هـ) و... نیز بدان توجه نشان داده‌اند.

«ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز، بوی برد»
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴، بیت ۱۳۷۲)

۲- از موضع عشق و معرفت؛ در اندیشه مولوی حیات کاینات و کشش در میان آنها حتی اعداد، بر مبنای عشق (حُب) است. اندیشه‌ای که مولوی آن را از قرآن و احادیث قدسی اقتباس کرده است... فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه (۵/ ۵۴) احادیث

قدسی چون «لولاک لما خلقت الافلاک»، «گنج پنهان» و «قرب نوافل» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۸-۹) منشأ الهام مولوی در این نوع تفکر بوده‌اند.

۳- عدم اندیشی؛ عدم در اندیشه مولوی همان لامکان و «نیستی کاین هست‌های ما از اوست» (۱/ ۲۰۸۰) و کارگاه صنع حق و وجود مطلق است که کاینات از آن به عالم هست می‌آیند و با طی مراتب استکمالی باز بدانجا برمی‌گردند:

«پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم»

(همان: ۲، بیت ۷۶۲)

«ما عدم هاییم و هستی های ما تو وجود مطلق فانی نما»

(همان: ۱، بیت ۶۰۲)

«صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوق وهم سالکان»

(همان: ۱، بیت ۱۵۸۱)

«از عدم ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان»

(همان: ۱، بیت ۱۸۸۹)

۴- کمال‌طلبی انسان؛ در نظر مولوی نیمی از وجود انسان الهی و آسمانی است و نیم دیگر خاکی. با طی مراتب استکمالی به نیروی عشق، می‌تواند وجود جسمانی و حسی خود را با زدودن تعلقات به وجود آسمانی و روحانی تبدیل کند و با تبدیل صفات بشری به صفات الهی و با فنا در حق بقای به حق بیابد.

در اندیشه مولوی همه کاینات دارای حیات هستند و جوهر اندیشه و تعلیم وی طی مراتب تکامل در تمام اشیا و پدیده‌ها، به ویژه انسان در مرتبه‌اعلای خلقت، و خالی شدن انسان از خود و اتصال با رب الناس است که هدف غایی سیر مراتب تکاملی اوست:

«از جمادی مردم و نامی شدم و ز 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 بر آرم از ملائک پر و سر

وز ملک هم بایدم جستن زجو «کل شیء هالک الا وجهه»

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم ک «انا الیه راجعون»

(همان: ۳، ابیات ۶-۳۹۰۱)

«اتصال بی تکلیف بی قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس»

(همان: ۴، بیت ۷۶۰)

خالی شدن انسان از خود یا همان از خود رهایی را اسباب و طرقی لازم است که بی آن دست نمی‌دهد. راه آن در اندیشه صوفیه و عرفا از جمله مولوی تمسک به قول معروف این قوم «موتوا قبل ان تموتوا» یا «مرگ پیش از مرگ» و «مرگ ارادی» و مرده شدن از خود و زنده شدن به دیگری است که در سرآغاز این مقال بدان اشاره شد. مولوی در دفتر ششم مثنوی (ابیات ۷۲۳ - ۷۷۶) با نقل بیتی از سنایی: «بمیر ای دوست «پیش از مرگ» اگر می زندگی خواهی / که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما».

ضمن تفسیر آن، قول معروف عرفا را به «بر خاستن اوصاف بشری از وجود آدمی» تعبیر می‌کند که چون این اوصاف بشری از وجود آدمی برخیزد، صفات الهی جایگزین آن می‌شود و انسان با تبدیل اوصاف بشری، صبغه‌ای الهی می‌یابد و با فنای خود در حق، بقای به حق می‌یابد^(۴):

«ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز، بوی برد»

(همان: ۴، بیت ۱۳۷۲)

«چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار ت نه بر فرق سر»

(همان: ۱، بیت ۲۸۴۳)

در اندیشه مولوی سالک عارف (انسان کامل) از اثر تجلی و غلبه وجد، چون خود را مغلوب صفات حق می‌بیند، صفات بشری از وجود او زایل می‌شود و بنده در صفات حق فانی می‌گردد. این تبدیل اوصاف بشری و فنای در حق طریقت مولوی است که در واقع با فنای بالله بقای بالله می‌یابد. البته ذکر این نکته لازم است که این مفهوم در اندیشه مولوی از مقوله‌های باطنی و تجربی است و با عبارات ظاهر قابل دریافت و توصیف نیست:

«بی حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و بر در آن حجاب»

(همان: ۴، بیت ۱۳۷۲)

«نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی»

(همان: ۶، ابیات ۹-۷۳۸)

* * *

«بهر این گفت آن رسول خوش پیام
همچنان من مرده‌ام من قبل موت
رمز «موتوا قبل موت» یا کرام
زان طرف آورده‌ام این صیت و صوت
پس قیامت شو قیامت را ببین
دیدن هر چیز را شرط است این»
(همان: ۶، ابیات ۶-۷۵۴)

گذشته از مثنوی که این اندیشه و طریقت مولوی همچون سِرّی در قالب حکایت‌ها و قصه‌ها بازتاب یافته است، در احوال خود وی نیز شواهدی بر این امر می‌توان دید، از جمله در دیدار با قطب الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ هـ-ق) از وی سؤال می‌کند که «طریقت شما چیست» پاسخ می‌دهد «راه ما مردن است و نقد خود به آسمان بردن. تا نمیری، نرسی» چنان‌که صدر جهان گفت «تائمردی، نبردی.» (فروزانفر، ۱۳۷۳؛ ۵۹۲)^(۵).

انسان کامل در جستجوی حق آنچه نزد طالب موجب دلیل و چون و چراست کنار می‌نهد و در طریق سیر الی الله هر چه را جز حق است، نفی می‌کند تا به مقام شهود و وصول برسد که حق را در حق و به حق مشاهده کند و همه موانع و اشتغالات و خواست‌ها و پسندها را که مانع نیل به مقصود است از سر راه بردارد تا به مقام مشاهده وجه باقی حق نایل آید، که «کُلّ من علیها فانّ و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام» (۵۵/۲۶-۲۷) و «کُلّ شیء هالک الا وجهه» (۸۸/۲۸) تا زمانی که سالک عارف خود را در میانه می‌بیند، توفیق رهایی از خود (مرگ ارادی) حاصل نشده، پس به مقام شهود آنچه در ماورای خودی او است، نایل نمی‌آید:

«این چنین معدوم کو از خویش رفت
بهبترین هست ها افتاد و زفت
او به نسبت با صفات حق فناست
در حقیقت در فنا او را بقاست»
(همان: ۴، ابیات ۹-۳۹۸)

مولوی با این باور که در وجود انسان نیروی قاهره‌ای نهفته است که با غلبه بر

اوصاف و تمایلات بشری و با تسخیر وجود انسان که در مرز میان جان و جهان ایستاده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۷: ده) و نیز با توسع بُعد روحانی و الهی وجود خویش، همچون قطره‌ای که به دریا پیوندد تبدیل به دریا می‌شود، او نیز صاحب اوصاف الهی شده، می‌تواند در کاینات نفوذ و تصرف کند:

«کاملی گر خاک گیرد، زر شود ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست دست او در کارها دست خداست»
(همان: ۱، ابیات ۷۰-۱۶۹)

این مقام که در بیان عرفا و صوفیه به «تکامل» تعبیر می‌شود، نمود دیگری از میل به خلود در وجود انسان است که در بسیاری از آثار ادب پارسی از جمله آثار عطار بازتاب یافته است. اما وصول به این مقام تکامل و نیز مرگ ارادی (موتوا قبل ان تموتوا) چگونه دست می‌دهد؟ نکته‌ای که جای تعمق و تفحص دارد. پیشتر اشاره شد که این مقام از مقوله‌های باطنی و تجربی است و با وصف و بیان و ابزار حسی قابل درک و دریافت نیست و نیاز به مجاهده و ریاضت فراوان و پیری کامل دارد و البته آن نیز بدون «عشق» و اراده میسر نمی‌شود.

زرین کوب با اشاره به این نیروی نهفته در وجود انسان که از همان نفخه الهی دمیده در قالب وی ناشی می‌شود، قول حلاج را که «انالحق» می‌گفت، با کلام فرعون که دعوی «انالله» داشت، از مثنوی شاهد می‌آورد^(۴) و در بیان تضاد و تقابل تأثیر کلام واحد از زبان مولوی خاطرنشان می‌کند که «قول حلاج، صدای حق بود که از خود فانی شده و به مقام شهود و بقا رسیده بود که صدای او، انعکاس صدای حق بود و از خودی در وجود او نشانی نمانده بود، همچنان که در قول «سیحانی ما اعظم شانی» بایزید که صدای او انعکاس صدای حق بود در نای وجود بایزید و با یزیدی در میان نه» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۵۱۳).

«بود انالحق در لب منصور نور بود انالله در لب فرعون زور»
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲، بیت ۳۰۵)

«گفت فرعونی انالحق گشت پست گفت منصور انالحق و برست»
(همان: ۵، بیت ۲۰۳۵)

همچنین آنچه انسان را از خود خالی و جدا می‌کند و به حق و در حق بقا می‌بخشد

«عشق: حُب» است که خودی را در وجود انسان از میان برمی‌دارد و ماسواالله را از سر راه طالبِ حق دور می‌کند و همین عشق است که راه را بر سالک هموار، دشواری‌ها را آسان و محنت‌ها و مشقت‌ها را قابل تحمل می‌کند^(۷). به سخن دیگر، در اندیشه مولوی طی مراتب استکمالی از جماد به نبات، از نبات به حیوان و از حیوان به انسان (عالم خلق) و از انسان به عالم امر، نه اقتضای طبیعت بلکه حاصل جاذبه عشق است که نیاز به تکامل و کمال طلبی را در وجود انسان بیدار و آن را بر وی الزام می‌کند و انسان در پرتو تکامل و تحول، از خود خالی و به مقام فنا نایل می‌گردد و با فنا از خود، دارای صفات الهی شده، بقای به حق می‌یابد. در این جاست که با تحصیل صفات الهی، به جاودانگی می‌رسد. این طرز تکامل در اندیشه مولوی متضمن مردن از مرتبه فرودین و زنده شدن در مرتبه متعالی تر است و این طرز تحول و فنا وسیله نیل به بقا است، بقایی روحانی و متألّهانه که به نیروی عشق مایه می‌گیرد:

«عشق آن شعله است کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه کرد
ماند الا الله باقی جمله سوخت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت»
(همان: ۵، ابیات ۹۰-۵۸۸)

زرین کوب هم در بیان مرگ ارادی در اندیشه مولوی و لزوم عشق در وصول به آن مقام می‌نویسد «بدون خالی شدن از خود، نمی‌توان خود را برای چنین عشقی آماده یافت و به «نی» ای که رمزی از انسان کامل و عارف از خود رسته است، تبدیل شد. اما کمال مطلوب عارف سالک هم که در راه عشق می‌پوید آن است که مثل این «نی» از خود خالی شود تا آن نغمه‌ای که از درون جانش بیرون می‌آید، انعکاس صدای حق باشد و اشارت قرآنی نیز (۲۹/۱۵) به طور ضمنی نشان می‌دهد که انسان به خاطر همین نفخه روحانی به نایی می‌ماند که نوای او از صاحب آن نفخه روحانی است.» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۵۱۲) این نیروی الهی دمیده در وجود انسان همواره در خروش و در غوغاست و از درون وی را می‌خراشد و می‌خروشد که:

«تو را ز کنگره عرش می‌زنند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است»
(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۷)

میل به بقا در درون انسان ناشی از همین پیوند روحانی است که در قالب خاکی وی

دمیده شده است و او را به تعالی و تکامل می‌کشاند:

«ما چو ناییم و نوا در ما ز توست
ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان
ما عدم هاییم و هستی های ما
تو وجود مطلق فانی نما»
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱، ابیات ۶۰۲-۵۹۸)

پیشتر اشاره شد که در اندیشه مولوی طی مراتب کمال از جماد تا به انسان (عالم خلق) و از انسان تا عالم ماورای طبیعت (عالم امر) اقتضای طبیعت نیست بلکه جاذبه عشق است (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۵۰) که از مضامین اساسی اندیشه مولوی است. مولوی نیروی عشق را همچون نفخه الهی دمیده در قالب انسان، در تمامی اشیا و پدیده‌ها ساری و جاری می‌داند و هرگونه گرایش و کنشی را در میان کاینات، حاصل عشق می‌داند، نوایی که از جدار دنده‌های «نی» بیرون می‌آید از اثر نیروی عشق است، آنچه تلخ‌ها را شیرین، مس‌ها را زر، خارها را گل می‌کند و دردها و دردها را شافی می‌نماید؛ معراج حضرت رسول و تجلی حق بر موسی در کوه طور، همه و همه از قدرت عشق است^(۸) که در نظر مولوی جوهر و مایه اصلی خلقت و سرشت انسان است.

«مرا حق از می عشق آفریده است همان عشقم اگر مرگم بساید»
(مولوی، ۱۳۷۸: غزل ۶۸۳)

و تعالی و تکامل انسان را هم از عشق و در عشق می‌داند:

«به جان با آسمان عشق رفتم به صورت گر در این پستم من امروز»
(همان: غزل ۱۱۸۵)

در نظر مولوی تمام کاینات از کوه، درخت، دریا، سنگ، ستاره، خاک، افلاک عاشق و مسخر عشق‌اند:

«اگر این آسمان عاشق نبودی
وگر خورشید هم عاشق نبودی
زمین و کوه اگر نه عاشقندی
اگر دریا ز عشق آگه نبودی
نبودی سینه او را صفایی
نبودی در جمال او ضیایی
نرستی از دل هر دو گیایی
قراری داشتی آخر به جایی..»

(همان: غزل ۲۶۷۴)

و یا:

«درخت و برگ برآید ز خاک این گوید که خواجه هرچه بکاری تو را همان روید
تو را اگر نفسی هست جز که عشق مکار که چیست قیمت مردم؟ هرآنچه می جوید
بگو غزل که به صد قرن این خوانند نسبیج که خدا بافت آن نفرسوید»

(همان: غزل ۹۱۶)

برای نیل به این عشق برتر که خودی را در آن گنجایی نیست و شناخت و شعور، مایه تفاوت آن با عشق نفسانی است، باید هر گونه میل و عشقی را که مایه پرورش خودی است، رها کرد. آن گونه که کنیزک عشق به زرگر (تعلقات حسی) را رها کرد و به عشق پادشاه رسید (مثنوی، ۱: ۳۶ - ۲۴۶). عشق انسانی دارای مراتب و درجاتی است که هرکس بنا به ظرفیت و استعداد خود از آن می چشد. «عشقی که شایسته مقام انسان و مایه مزیت اوست، عشقی است که بنیاد بقای آن بر انس روحانی است و آن چیزی است که انسان را از قلمرو حیات حسی و جسمانی بیرون می آورد. و چون این گونه عشق از تجانس روحی [جوهر مشترک انسان و خدا] ناشی می شود، آنجا که روح و حیات نیست، دوام و بقای عشق نیز ناممکن خواهد بود (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۸ - ۴۹۷). اشارت آیه کریمه (۲۹/۱۵) نیز که پیشتر گذشت بر اساس همین تجانس، انسان را واسطه پیوند خاک و خدا می داند و مؤید این نکته است که آن نیمه از وجود انسان که روحانی و الهی است، سبب بقای انسان در عالم خلق و حلقه اتصال او به حق است: «اتصالی بی تکلیف بی قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس» (مولوی، ۱۳۷۳: ۴، بیت ۷۶۰)

این تجانس و سبب اتصال می تواند جسم را نیز خاصیت روح ببخشد و مستعد نظر حق گرداند. البته این مهم مستلزم دگرگونی احوال، تکامل، رهایی از خود و مرگ ارادی است که پیشتر اشاره شد. تا انسان به این مقام نرسد مستعد نظر نمی گردد و تا از سرای طبیعت بیرون نرود، به سرچشمه بقا راه نمی یابد. این نیمه پنهان وجود آدمی که سرچشمه قوت عشق و اراده است، در قدم اول خودبینی را از او می گیرد و وی را به دیگر بینی می رساند:

«ای دل مباش یکدم خالی ز عشق و مستی وانگه بُرو که رستی از نیستی و هستی
تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم «خود را مبین که رستی»
(حافظ، ۱۳۶۸: ۴۳۳)

مولوی هم آنجا که می‌گوید:

«عاشقان جام فرح آنکه کشند که به دست خویش خوبانشان کشند»
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱، بیت ۲۲۹)

به همین قوت تأثیر عشق نظر دارد که عاشق را از خود خالی و به وجود معشوق فانی می‌کند. فنای در وجود دیگری که همچون عشق از اندیشه‌های محوری مولوی و شرط بقای انسان است، در مثنوی نمونه‌های فراوان دارد. حکایت آن عاشقی که «آمد در یاری بزد» (۱: ۳۰۷۶-۳۰۵۶) نمونه‌ای از میان برداشتن خودی و رسیدن به مقام شهود در پرتو جوهر مشترک است. حدیث قدسی «قرب نوافل»^(۹) و گنج پنهان^(۱۰) نیز که بارها در مثنوی مورد استناد و اشاره مولوی بوده است در تحکیم قوت این باور است که «نیست گنجایی دو من در یک سرا» و به ویژه رمز ماندگاری (جاودانگی) انسان را - هر چند از بُعد روحانی، به وجه روشن بیان می‌کند که وقتی انسان به مقام شهود برسد، به حق می‌بیند، به حق می‌گوید، به حق می‌شنود، به دست حق می‌گیرد.

و به حق راه می‌رود:

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی ببصر تویی سیر تویی چه جای صاحب سیر تویی
چون شدی من کان لله از ولّه من تو را باشم که کان الله له
(همان: ۱، ابیات ۴۰-۱۹۳۶)

در نظر انسان کامل همین خودی است که با کشتن آن، حیاتی که به مرز خودی محدود است در انسان می‌میرد و حیات دیگری که در مرز خودی محدود نمی‌گردد، در وی احیا می‌شود، اینجاست که بین عاشق و معشوق و حبیب و محبوب دوگانگی نمی‌ماند و عاشق در وجود خود و در بیرون از وجود خود جز معشوق نمی‌یابد. در عشق و عاشقی کمال مطلوب اتحاد آن دو است و عارف کامل هم در پی آن است اما این پایان راه کمال و آغاز راه جاودانگی نیست و تا خداگونگی، و صاحب قدرت تسخیر شدن راه

بسیار است.

پیشتر گفتیم آنچه مولوی و جان کلام او را با عشق (محبت) پیوند می‌زند و موجب توجه او به این نیروی بیکران می‌شود قرآن و احادیث قدسی است. گذشته از این مولوی به تأثیر از قرآن، ساختار و بیان مفاهیم مثنوی را بر مبنای این کتاب آسمانی می‌نهد. در نظام فکری مولوی اگر این عشق که برگرفته از کلام وحی است، و شور و شر حاصل از آن نبود، از هستی نیز خبری نبود و خلق و لیبسی صورت نمی‌گرفت:

«با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق او را خدا لولاک گفت
گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را»
(همان: ۵، بیت ۲۷۳۸)

حکایت‌ها و قصه‌هایی که این نکته را از درون آنها می‌توان دریافت، کم نیستند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود؛ داستان پادشاه و کنیزک که مولوی آن را نقد حال ما انسان‌ها می‌خواند:

«نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه در و همت نیاید آن دهد»
(همان: ۱، بیت ۲۴۵)

داستان نحوی و کشتیبان که در بیان مقام محو و فنا و فساد اوصاف بشری و تکوین صفات الهی است:

«... محو می‌باید نه نحو اینجا بدان گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده زدریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر»
(همان: ۱، بیت ۲۸۴۱)

قصهٔ آبگیر و صیادان^(۱۱) که ماهی دوم رهایی خود را در مُردگی می‌بیند و با این عمل خود همانند طوطی آن بازرگان می‌آموزد که زندگی در مُردگی است، «مرده شو چون من که تا یابی خلاص» پس خویشتن مرده گردانید و از دست ماهیگیر برست، مولوی با زبان تصویری و سمبلیک می‌آموزد که رهایی و ماندگاری در مُردگی است:

«لیک زان نندیشم و بر خود زنم خویشتن را این زمان مرده کنم
پس برآرم اشکم خود بر زبیر پشت زیر و می‌روم بر آب بر
مرده کردم خویش بسپارم به آب «مرگ پیش از مرگ» امن است از عذاب

«مرگ پیش از مرگ» امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت «موتوا کَلَّکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ الْمَوْتَ تَمُوتُوا» بِالْفِتْنِ
(همان: ۴، بیت ۷۳-۲۲۶۸)

به ویژه داستان رمزآگین طوطی و بازرگان (۱۵۴۶/۱ - ۱۸۴۴) که طوطی با مرده
گردانیدن خود، پیام خود را به هم‌نوع می‌رساند:
گفت طوطی کاو به معلم پند داد که «رها کن» پند و آواز گشاد
(همان: ۱، بیت ۱۸۳۰)

و چون بازرگان پیغام دوست طوطی را به وی می‌دهد، درد هم‌نوع خود را درمی‌یابد
که رمز رهایی او از بند، در مردن است:
... یعنی ای مطرب شده با عام و خاص مرده شو چون من که تا یابی خلاص
(همان: ۱، بیت ۱۸۳۲)

مولوی عقل چاره اندیش را در یافتن راه به سوی جاودانگی، بیچاره و ناتوان می‌بیند
و چاره آن را در مردن از صفات بشری و مجهز شدن به جوهر عشق، تحمل رنج و
مشقت و کشف نیروی عطش در وجود آدمی می‌داند. اما بحث مردن نیز در اندیشه
مولوی مفاهیم و برداشتهای گوناگون و جای بحث جداگانه و مفصلی دارد.

نتیجه‌گیری

این دغدغه‌ی فکری که انسان سرانجام باید این جهان فانی را بگذارد و بگذرد،
همیشه ذهن و خاطر او را آزرده، روحش را فرسوده و از آغاز آفرینش انسان را به جست
و جوی رهایی از این درد کشانده است. شاید بی آنکه خود بداند این دغدغه و ترس از
مرگ و نابودی زاده‌ی همان کشش انسان به سوی «بی‌مرگی» و «جاودانگی» باشد. اما
دست یافتن بدان او را به هراس و چالش می‌کشاند. گریز از مرگ که برای آزاداندیشان
معمایی حل‌ناشدنی بوده است، در باور مولوی حتی در این جهان حل شده است، به این
معنا که در اندیشه‌ی او تمام کاینات (جماد و نبات و انسان) دارای حیات و جنبش‌اند و
مرگ تنها نوعی دگرگونی و انتقال است. او اساس هستی را بر عشق و معرفت حاصل از
آن می‌داند و چون این عشق از مبدأ «جاویدان» سرچشمه می‌گیرد که زوال و نقصان را
در آن راهی نیست و انسان نیز به گونه‌ای با آن مبدأ تجانس روحی دارد، با اتصال بدان؛

با مرگ، نه زوال و نقصان می‌پذیرد و نه به نیستی نامعلوم می‌رود. مولوی مرگ را نوعی انتقال از حیاتی به حیات دیگر، و مایه تحول و تکامل انسان می‌داند که گویی تنها لباس عوض می‌کند، از این رو می‌گوید:

«مرگ اگر مرد آید پیش من
تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من از او جانی برم بی‌رنگ و بو
او ز من دل‌قی ستانند رنگ رنگ»
(مولوی، ۱۳۷۸: ابیات ۱۴۰۳۵ به بعد)

و در بی‌مرگی انسان معتقد است که:

«کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست
چرا به دانه انسانیت این گمان باشد»
(همان: غزل ۹۱۱)

بر خلاف خیام که می‌گوید:

«از جرم گل سیاه تا اوج زحل
کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل»
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۴۶)

این جوهر اندیشه‌ی اوست و باور وی به این که «مرگ، راه رهایی انسان از حیات گذرای نفسانی است» که چون کسی حیات جاودان خواهد می‌تواند بدان دست یابد. این نگرش و برداشت مولوی را از پاره‌ای از حکایت‌های مثنوی معنوی از جمله «طوطی و بازرگان»، «عاشقی که آمد دریاری بزد»، «سه ماهی که در آبگیری بودند»، «داستان نحوی و کشتیبان» می‌توان دریافت و این نکته را از کلام او فهمید که او مرگ را نه نقصان حیات و نشان نابودی آن، بلکه آن را گامی در اتصال به عالم وحی و حیات «جاودان» می‌داند.

پی‌نوشت

- ۱- ر.ک: اونا مونو، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۷۰. پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
- ۲- تقی پورنامداریان، داستان پیامبران در کلیات شمس.
- ۳- علی اکبر اردلان جوان، تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی در دیوان خاقانی.
- ۴- برای شواهد بیشتر در این مورد ر.ک: مثنوی دفتر اول ابیات: ۵۲-۲۸۳۵ و ۳۰۱۳-۳۱۲۳.

- ۵ - نیز ر.ک: مثنوی معنوی دفتر ششم: ابیات ۳۷۹۹-۳۸۴۲.
- ۶- ر.ک: مثنوی معنوی، دفتر چهارم: ابیات ۵۳-۲۱۰۲.
- ۷ - مثنوی: دفتر اول، ابیات: ۹، ۱۰، ۲۲ تا ۲۶ و دفتر دوم ابیات: ۱۵۲۹ تا ۱۵۳۴.
- ۸- برای شواهد ابیات این موارد رجوع شود به مثنوی: دفتر اول ابیات ۹ تا ۱۴ و ۲۵-۲۶؛ دفتر دوم ابیات (۳۱-۱۵۲۹)؛ دفتر پنجم ابیات (۳۹ و ۳۷-۲۷۳۵).
- ۹- ر.ک: احادیث مثنوی: ۱۸-۱۹.
- ۱۰ - همان: ۲۸-۲۹.
- ۱۱- مثنوی معنوی، دفتر چهارم: ۲۲۰۲-۲۲۸۶.
- ۱۲ همان، ابیات ۱۵۴۶-۱۸۴۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

منابع

- اردلان جوان، سید علی اکبر (۱۳۷۲) تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی در دیوان خاقانی، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی (به نشر).
- اونامونو، میگل د (۱۳۷۵) درد جاودانگی، ترجمه بها الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، البرز.
- بهشتی شیرازی، سید احمد (۱۳۸۲) رباعی نامه، تهران، روزنه .
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴) داستان‌های پیامبران در کلیات شمس، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۸) کلیات شمس، تصحیح و حواشی از بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر .
- جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) مثنوی معنوی تصحیح ر.آ. نیکلسن، به اهتمام نصرالله پور جوادی (چهار جلد) چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۸) تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- خیام (۱۳۷۳) رباعیات، تصحیح و مقدمه محمد علی فروغی و قاسم غنی، به همراه ترجمه انگلیسی، به کوشش بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- دورانت، ویل (۱۳۷۶) لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) بحر در کوزه، چاپ ششم، تهران، علمی .
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲) سرّ نی (دو جلد)، چاپ چهارم، تهران، علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶) حکایت همچنان باقی، تهران، سخن .
- سعدی (۱۳۶۹) کلیات دیوان، به تصحیح محمد علی فروغی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۷) برگزیده غزلیات شمس، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر .
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم (۱۳۷۳) شاهنامه، براساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، (ج ۱، ۲، ۳) تهران، قطره.
- فروزانفر بدیع الزمان (۱۳۷۰) احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳) شرح مثنوی شریف، چاپ ششم، تهران، زوار .
نیکلسن، رنالد.آ. (۱۳۸۲) مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه و تحقیق اوانس
اوانسیان، چاپ سوم، تهران، نی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی