

The Study of the Evolution of the Causative Agents of Sadness and Happiness in the Mystical Hadighat alHaghigha, Mantegh Altair Attar, Masnavi Ma'navi

Samaneh Mansouri Alhashem^{id}

Ph.D. in Persian Language and Literature, Mohagheg Ardabili University, Ardabil, Iran

Abstract

Looking at outstanding mystical works of literature, we see a major difference in using mystical terms. If we consider mystical sadness and happiness as mystical states that have always been influential in the way of mystics, this concept can have different manifestations in mystical works. The present study, with a descriptive-descriptive method, seeks to express differences and also aims to evaluate this concept by revealing the mystic's inner passions the in each of the interactions in their works and followed by the kind of attitude to examine these concepts accurately. Therefore, if each of these prominent men represented a stage in the mystical course of the Shari'ah (Sanai), Tartath (Attar), verity (Molavi) And with their constant research, their works can be from the beginning to the end of these stages. And depending on these mystical experiences and their existential capacity, "Sadness and mystical joy" are different.

Keywords: Sanai, Attar, Rumi, Sadness, Happiness.

Accepted: 09/09/2022

Received: 16/04/2022

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

Corresponding Author: s.mansouri@uma.ac.ir

How to Cite: Mansouri Alhashem, S. (2022). The Study of the Evolution of the Causative Agents of Sadness and Happiness in the Mystical Hadighat alHaghigha, Mantegh Altair Attar, Masnavi Ma'navi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 271-295.



--- عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۷۱-۲۹۵

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.67528.1044

بررسی سیر تحول عوامل سبب ساز حال قبض و بسط در مثنوی های عرفانی حقیقة الحقیقه، منطق الطیر عطار و مثنوی معنوی

سمانه منصوری آلهاشم*  دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

چکیده

با نگاهی به آثار برجسته حوزه ادبیات عرفانی، تفاوت های عمده ای را در به کارگیری اصطلاحات عرفانی، شاهد هستیم. اگر قبض و بسط را از احوال عرفانی بدانیم که همواره در مسیر سیر و سلوک در کنار هم عارف را تحت تأثیر خود قرار می دهند، این مفهوم می تواند در آثار عرفانی، نمودهای متفاوتی داشته باشد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در پی بیان تفاوت ها و سیر تحول این مفهوم با پرده برداشتن از انفعالات درونی عارفان، تأثیر هر کدام از انفعالات بر آثار و به تبع آن نوع نگرش آنان بر این مفاهیم را به صورت جزئی تر مورد بررسی قرار می دهد؛ به صورتی که با بررسی متوالی این آثار درمی یابیم که هر کدام از عارفان مورد بحث، نماینده مرحله ای از مراحل سیر و سلوک عرفانی-شریعت (سنایی)، طریقت (عطار)، حقیقت (مولوی)- هستند و این مفاهیم در هر عارفی بسته به ظرفیت وجودی و تجاربش، رنگ متفاوتی به خود می گیرد.

کلیدواژه ها: سنایی، عطار، مولوی، قبض، بسط.

مقدمه

عرفان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای حیات روحی انسان و متشکل از مراتب و منازل است که در سیر و سلوک به سمت کمال معنوی، لازمه آدمی است؛ این مراتب و منازل با عنوان «حال و مقام» مطرح می‌شود و مسأله «قبض و بسط» از دل این مراتب سر برمی‌کشد. حرکت در این مسیر به کمک نیرویی که آمیخته‌ای از عقل و درک شهودی و تذهیب نفس است، تحقق می‌یابد؛ زیرا اندیشه آدمی را توان آن نیست که به‌تنهایی در مسیر پریچ و خم، طی طریق کند.

شفیعی کدکنی معتقد است: «عرفان چیزی نیست مگر، نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین. از این چشم‌انداز، هیچ دین و مذهبی نیست که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد. حتی اگر کسانی باشند که به هر دلیلی، یک دین و مذهب جدید را اختراع کنند و عده‌ای هم به‌طور مفروض، بدان مذهب و دین ایمان بیاورند، پس از مدتی خودبه‌خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: ۱- آن‌ها که این دین و مذهب را با نگاهی جمال‌شناسانه و هنری می‌نگرند؛ اینان عارفان آن دین و مذهب خواهند بود. ۲- آن‌هایی که چنین نگاه هنری و جمال‌شناسانه‌ای نسبت به آن دین ندارند؛ چنین کسانی بیرون از دایره عرفان آن دین و مذهب قرار خواهند داشت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱).

بنابراین، عرفان نوعی نگرش خاص نسبت به دین بوده و پیوند خاصی بین آن دو برقرار است. این نکته حائز اهمیت است که تمامی روش‌های سیر به‌سوی حق نیز در چارچوب دین به‌زیبایی به نمایش گذاشته شده است و عارفان مسلمان با تکیه بر این دین، برنامه عملی سیر و سلوک خویش را به‌صورت کامل در اختیار دارند.

۱. روش پژوهش

در این پژوهش ضمن تأکید بر مسایل بنیادینی چون «خوف و رجا»، «قبض و بسط» و «انس و هیبت» به‌عنوان زمینه اصلی بحث با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی از طریق منابع و اسناد کتابخانه‌ای و به شیوه جمع‌آوری داده‌ها و فیش‌برداری از مباحث و همچنین استناد بخشیدن به یافته‌ها با استفاده از منابع اقدام کرده‌ایم.

۲. پیشینه پژوهش

مسأله «قبض و بسط» جزو مسائلی است که در پژوهش‌های معدودی بدان توجه شده است؛ به طوری که جست‌وجوهای نگارنده به پژوهش علمی سویل انجم‌روز (۱۳۹۱) با عنوان «بررسی خاستگاه‌های قبض و بسط در دیوان شمس» منتج شد که به بررسی حال «قبض و بسط» و تعیین خاستگاه و جایگاه هر یک در تفکر مولانا تأکید شده است. همچنین پژوهش دیگری که توسط اویسی و همکاران (۱۳۹۶) صورت گرفته بود با عنوان «بررسی تطبیقی قبض و بسط عرفانی در متون آموزشی صوفیه تا قرن هشتم هجری» یافت شد که در آن «قبض و بسط» و سیر تحوّل تاریخی‌شان در متون آموزشی صوفیه و اینکه چقدر از معانی قاموسی خود فاصله گرفته‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است. علاوه بر این دو مقاله، منصوری آلهاشم (۱۳۹۸) در پایان‌نامه خود با عنوان «بازتاب مفاهیم زوجی عرفانی قبض و بسط، خوف و رجا و هیبت و انس در متون عرفانی فارسی» ضمن بیان بازتاب مفاهیم زوجی عرفانی بر منشأ این مفاهیم که صفات جمال و جلال خداوند است تأکید کرده است.

۳. مبانی نظری

«قبض و بسط» همانند سایر موضوعات عرفانی، جلوه‌های معین و مشخصی ندارند، بلکه مفاهیمی بسیار پیچیده هستند که سالک در راه وصال به خدا به آن دچار می‌آید و ناگزیر به عبور از این عواطف روحی برای رسیدن به مقصود است. در حالت کلی قبض، گرفتگی دل از هیبت حق است که پیوند با صفات جلالیه حق تعالی دارد و بسط گشادگی دل از انس او و به صفات جمالی وی وابسته است. در کتاب انسان کامل در تشریح حال کسانی که به دیدار معشوق نایل آمده و حالت بسط و در عین حال قبض را توأمان دارند، به‌خوبی به جداناپذیری این دو مفهوم در تجارب عرفانی و اینکه وجود این دو مفهوم با هم و در کنار هم است که سبب‌ساز سیر عارف به مراحل بالاتر می‌شود و اینکه عارف همیشه بین این دو حالت در سیر و حرکت است، اشاره می‌شود. نسفی (۱۳۸۶) می‌گوید: «در این مقام است که عاشق فراق را بر وصال ترجیح دهد و از فراق آسایش پیش می‌آید و همه روز، به اندرون با معشوق می‌گوید و از معشوق می‌شنود و معشوق گاهی به لطفش می‌نوازد، آن ساعت عاشق در بسط است و گاهی به قهرش می‌گدازد و آن ساعت عاشق در قبض است» (نسفی، ۱۳۸۶).

نکته قابل توجه اینکه «قبض و بسط» زمان مشخصی دارد؛ زمان بروز آن اوایل محبت خاص است؛ از این رو، «قبض» نتیجه ظهور صفات نفس و «بسط» نتیجه غلبه صفات دل است. البته گاه واردی از خداوند بر دل سالک فرو می‌آید و از استیشار دل، نفس استراق می‌کند و با افراط در بسط، سبب قبض می‌شود» (سهروردی، ۱۳۶۴). پس عارف بعد از وارد شدن به این مرحله به طور دائم با یکی از این حالات سروکار دارد؛ از این رو، عارفان به حالت «قبض و بسط» و لزوم حضور این حزن و شوق همیشگی در قلب تأکید فراوان دارند و اعتقادشان بر این است که این حزن و شادی همانند نیروی محرکه‌ای سالک را به حرکت رو به جلو تحریک می‌کند تا در نهایت سیر خویش، اصل مقصود را مشاهده کند، اما با رسیدن به مقصود و محبوب ازلی، این نیروی محرکه همچون حجابی، خود یکی از موانع رسیدن است و باید که برطرف شود. همه این عوامل محبتی است از جانب حق، بی‌اختیار سالک؛ از این رو، میدی (۱۳۷۶) اصطلاح جدیدی را در این خصوص مطرح می‌کند و آن «بسط در مقام خفا» است: «بسط در مقام خفا» آن باشد که خدای تعالی بنده را منبسط گرداند با خلق ظاهراً و مقبوض باطناً و این رحمتی بود از حق به خلق تا همه اشیاء در او گنجد و او در هیچ شیئی نگنجد» (میدی، ۱۳۷۶).

در نگاهی کلی به این دو مفهوم از دیدگاه عرفای بزرگ، نکته دیگری که قابل تأمل است، نظر ایشان درباره برتری هر یک از دو مفهوم بر دیگری است؛ چنان‌که هجویری معتقد است: «از مشایخ گروهی بر آن‌اند، کی رتبت قبض رفیع‌تر است از رتبت بسط... اندر قبض گدازش و قهر است و اندر بسط نوازش و لطف و لامحاله گدازش بشريت و قهر نفس، فاضل‌تر باشد از پرورش آن، از جهت آنکه آن حجاب اعظم است و گروهی بر آن‌اند که رتبت بسط رفیع‌تر است از رتبت قبض از آنکه تقدیم ذکر آن اندر کتاب علامت تقدیم فضل مؤخر است بر آن... و نیز اندر بسط سرور است و اندر قبض ثبور و سرور عارفان جز در وصل معروف نباشد و ثبورشان جز در فصل مقصود نه؛ پس قرار اندر محل وصل بهتر از قرار اندر محل فراق... قبض و بسط هر دو یک معنی است [؛] کی از حق به بنده پیوندد؛ کی چون آن بر دل نشان کند یا سر بدان مسرور شود و نفس بدان مقهور یا سر مقهور شود و نفس مسرور و اندر قبض قلب یکی، بسط نفس وی باشد و اندر بسط سر دیگری قبض نفس وی و آنکه از آن جز این عبارت کند، تضییع انفاس باشد (هجویری، ۱۳۸۹). در نهایت بعد

از طرح همه این نظرات، خود هجویری هم به این نتیجه می‌رسد که این دو مفهوم از هم جداناپذیرند و یکی بی وجود دیگری غیرممکن است.

تنها جایی که اسباب بروز این دو حالت عرفانی در آن قید شده است «شرح شطحیات» بقلی شیرازی (۱۳۶۰) است که به اسبابی چند در آن اشاره رفته است: «قبض و بسط دو حالت شریف است عارفان را؛ قبض کنند ایشان را به قهر توحید و حجب سلطنت و تراکم انوار عظمت و رکوب حشمت در دل ایشان تا ایشان را از اوصاف بشریت بستانند. چون ایشان را بسط کند به کشف جمال و حسن صفات و طیب خطاب، ایشان را با حالت وجد حال سکر و صفا دست دهد تا رقص و سماع کنند بگویند و بیخشند. اصل قبض فنای سرست در قدم و اصل بسط بقای سرست در مشاهده ابد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰).

۴. بحث و بررسی

در باور عرفا، انسان از موطن اولیه خویش جدا افتاده و اسیر این زندان خاکی شده است؛ بنابراین، همیشه دغدغه بازگشت به اصل را در خود دارد و برای آن تلاش می‌کند؛ «مرحله اول تلاش در سیر به سوی اصل و رهایی از این زندان، آشنایی با وضع موجود است و اینکه روح به غربت خود در این جهان پی ببرد» (پورنامداریان، ۱۳۸۹). شخصیت سنایی را می‌توان معرف همین مرحله از مراحل سلوک به حساب آورد؛ از این رو، در حدیقه که حاصل سال‌های پایانی و بعد از تحول زندگی اوست، وی را شاعری می‌بینیم که با سخن گفتن از مرارت‌ها و تلخی‌های دنیایی و بیان اندوه و رنج خود از جامعه، عرفانش رنگ عرفان مردمی به خود می‌گیرد و به عنوان شاعری که بیش از دیگران رو به جامعه دارد و عرفانش، عرفان مردمی است، شهره می‌شود؛ به همین دلیل روحش هیچ مکانی را بر نمی‌تابد و دائم در سفر است. مرحله دوم در این سیر و سلوک «بعد از پی بردن به غربت خود در جهان ظلمات و زندان تن است و این مرحله‌ای است که در آن عارف با اصل آسمانی خویش که فرشته راهنماست، دیدار می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۶۹) و این فرشته او را با موانع موجود در راه سیر و سلوک آشنا می‌کند. عطار سالکی است که در این مرحله قرار دارد و فرشته راهنمای او هدیه‌دهنده است؛ در این مرحله عارف دنیا را پشت سر گذاشته و در حال سیر به سوی یکی شدن با حق است؛ پس غم و ناراحتی‌های زندان با اوست درحالی که پی برده که همه این غم‌ها ناپایدار و اصل، رسیدن به مقصود است، پس همچنان که غم و گرفتگی روح بر او سایه دارد، بارقه‌هایی از شادی به خاطر اندیشه رهایی از دنیا و سرانجام کار در آن مشهود است.

زرین کوب (۱۳۷۸) در این خصوص می‌گوید: «شعر او -در مثنویات- صدای روح و فریاد احساس روحانی است؛ حتی وقتی شعرش قصه است، چیزی از زخم و آزار روح شاعر در شکل و شیوهٔ بیانش انعکاس دارد که دریافته‌ی است، اما تفسیر کردنی نیست» (زرین کوب، ۱۳۷۸). این در حالی است که مولانا از همهٔ این مراحل فراتر رفته و در مرحلهٔ عشق و دلدادگی به خداوند قرار دارد؛ هر چند هدف او در مثنوی، همانند سایر آثار عرفانی «تعلیم» است، تأثیر عشق و دلدادگی در او به قدری عمیق است که منجر به فراموشی این هدف در کلام او و غلبهٔ نمودهای بسط می‌شود.

تجربهٔ زندگی همهٔ انسان‌ها سرشار از هیجان‌های روحی، شادی‌ها و غم‌هاست. انسان تمامی لحظات زندگی خود را در یکی از این دو حالت سپری می‌کند؛ از این رو، نمی‌توان انسانی را یافت که از حالتی از این حالات خالی باشد؛ عارفان نیز در این مورد مستثنا به حساب نمی‌آیند و حالات درونی آن‌ها اعم از غم و شادی در ارتباط با خدا «قبض و بسط» نام می‌گیرد. با توجه به ظرفیت وجودی هر یک از آن‌ها، نوع و عمق این ارتباط متفاوت است و به همین دلیل عوامل موجد این حالات در عارفان متفاوت است و چه‌بسا امر واحدی تأثیر متفاوتی بر آن‌ها داشته باشد؛ به طوری که برای عارفی حال بسط و برای دیگری حال قبض را به همراه داشته باشد یا اینکه با توجه به موقعیت‌های مختلف زمانی، امر واحد تأثیر متفاوتی بر یک فرد داشته باشد. از مهم‌ترین دلایل ایجاد این حالات «عشق»، «دنیا»، «مرگ»، «مجبور و مختار بودن» را می‌توان نام برد که در ادامه به بررسی هر یک پرداخته می‌شود.

۴-۱. عشق

قرن دوم هجری قمری -به‌ویژه نیمهٔ دوم آن- دوران نضج عرفان و تصوف با زهد و خوف از خدا آغاز می‌شود، اما به‌مرور زمان با طی سیر تکاملی خویش به عشق منتهی می‌شود و محبت جایگاه ویژه‌ای نزد عارفان پیدا می‌کند؛ چنان‌که «از چهره‌های برجستهٔ قرون اولیه، رابعة‌عدویه، حدیث عشق الهی را به‌عنوان مسأله‌ای جدید بر زهد صوفیه می‌افزاید و نخستین بار از لابه‌لای کلمات او بارقهٔ عشق الهی درخشیدن می‌گیرد و دورنمای راه دور و دراز تصوف در پرتو آن پیدا می‌آید» (یوسف‌پور، ۱۳۸۰).

عشق به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفانی، شکل‌گیری مراتب خلقت و تسهیل حرکت به‌سوی کمال را سبب می‌شود، اما همین مسأله بسته به نوع نگرش عارفان -در طول

دوره ادب عرفانی فارسی - تأثیرات متفاوتی را بر حالت روحی آن‌ها می‌گذارد؛ گاه ممکن است اندوه ناشی از فراق را بر آن‌ها یادآور شود و آن‌ها را به حالت قبض فرو ببرد و گاه شوق وصال را در مقابل دیدگان‌شان به‌نمایش بگذارد و حالت بسط را سبب شود.

در نگاهی کلی به آثار سنایی، عطار و مولوی در خصوص مسأله عشق، هم جلوه گرفتگی و هم گشادگی روح را می‌توان مشاهده کرد؛ چنان‌که «در خصوص حکیم سنایی - نقطه آغازین عرفان و تصوف در شعر فارسی - در آغاز شعر و شاعری، او را از چاپلوسان درگاه پادشاه می‌بینیم که نهایت کلامش ستایش بزرگان دربار و نهایت عملش در یوزگی از دربار بود، شعر می‌گفت؛ عشق می‌ورزید و عمر در غم و شادی به‌سر می‌برد» (زرین کوب، ۱۳۷۳)، اما در پایان زندگی در نتیجه تحولی که در او اتفاق افتاد از عشق بیزار و از خوشی‌ها دل‌زده، سر در گریبان زهد فرو برد و انقلاب روحی او آغاز شد؛ تازه به غربت خود در این جهان و عشق فراتر از این عشق زمینی پی برد؛ «حقیقة الحقیقه» حاصل همین سال‌های از دنیا بریدگی او، بر پایه توحید، زهد و عشق بنا شد.

«اما عشق مورد نظر سنایی، عشق الهی است که آن را برای اولین بار در آثار منظوم به کار می‌گیرد و از آنجایی که خدای توصیف شده در حدیقه، هم صفات خدای فیلسوفان را دارد، هم متشرعه و متصوفه [...]» (در گاهی، ۱۳۷۳) گاه همانند معشوقکان در خرابات است و گاه چون شاهان در تاج و تخت؛ پس سختی و یزگی بارز عشق به چنین خدایی است؛ از این رو، سلطان عشق هر لحظه در جام عاشقان زهر می‌ریزد تا مدعیان دروغین نتوانند پا در حریم عشق بگذارند (زرقانی، ۱۳۷۸). از این رو، عشق موجد حالت قبض در وی است؛ این در حالی است که او با رضایت کامل به استقبال محنت‌های حاصل از عشق می‌رود و عشق و گرفتگی روح را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و آن را بر هر کاری ترجیح می‌دهد و معتقد است: تصحیف کلمه، خود نشانگر غم این راه است.

بد نباشد محدث تلقین	نیک باشد محب محنت بین
در محبت نگر به تألیفش	زان همه محنت است تصحیفش

(سنایی، ۱۳۲۹)

در دید او، عاشق به سود خویش نمی‌اندیشد و هدفی ندارد؛ بی‌سرانجامی در انتظار هر کسی است که عشق را می‌گزیند.

نیست در عشق حظّ خود موجود عاشقان را چکار با مقصود
(همان: ۳۲۷)

اما سخن عطار از عشق، شکوه دیگری دارد؛ در جلوه زمینی و آسمانی آن «قبض و بسط» را توأمان می‌توان دید؛ در واقع در داستان‌های عاشقانه، عطار را روایتگری می‌یابیم که گویی خود، درد عشق را با تمام وجود لمس کرده است. با فاصله گرفتن از روزگار سنایی، عطار دیگر معتقد نیست که عشق را خداوند با غم و درد می‌آمیزد تا هر مدعی نتواند پا در حریمش بگذارد، بلکه «عشق: نوری است که فقط بر دل‌های پاک و ارواح مستعد می‌تابد و شایسته هر کسی نیست که از آن بهره‌مند باشد. از این رو، داستان شیخ صنعان او - در خلال تمام داستان‌های «منطق‌الطیر» - به‌خاطر قدرت و شور بیان عطار، جلوه و رنگ ویژه‌ای دارد؛ در عین حال فضای داستان، غم آمیخته با بیم و امید را در خود دارد؛ شیخ بعد از سال‌ها عبادت و پرورش مریدان از بد روزگار عاشق شده و در این راه، آیین مسیحیت و خوکبانی و ژنارستن را برگزیده و همه‌چیز از جایگاه رفیع تا عقل و دین را در راه عشق می‌بازد. عشق، او را تا حد رسوایی می‌برد، اما در پایان، تمامی موانع رفع شده با رسیدن عاشق به معشوق بسط جلوه می‌کند؛ بنابراین، در نگاه او «ذات عشق سرشته از تناقض‌های فراوانی است که قیاس‌های منطقی را برای فهم حقایق عشق باطل می‌کند. عشق هم درد است و هم درمان» (پورنامداریان، ۱۳۸۰). همچنین وقتی از زبان مجنون در وصف عشق لیلی سخن می‌گوید، عشق او را هر چند آمیخته‌ای از دشواری‌ها و ناخواسته‌ها می‌داند، در عین حال دلگشاست و عامل بسط.

من نخواهم آفرین هیچ کس مدح من دشنام لیلی باد و بس
خوش‌تر از صد مدح یک دشنام او بهتر از ملک دو عالم نام او
(عطار، ۱۳۶۶)

عطار در میان عارفان به‌نوعی هم‌سو با اندیشه‌های ابن عربی - به‌ویژه نظریه وحدت وجودی او - است؛ از این رو، درباره رابطه انسان با خدا، جهت‌گیری عرفانی خاصی دارد. از نظر وی، رابطه خدا و انسان رابطه‌ای عاشقانه است؛ حق تعالی انسان را تجلی‌گاه صفات خویش قرار داد، پس بر او عشق ورزید. ارتباط خدا و انسان در آغاز خلقت، مقارن با زندگی

انسان در بهشت اعلی بوده و عشق و شیفتگی انسان به خدا فطری و در نهاد اوست؛ از این رو، در آن اندوه و قبض راه ندارد.

عطار در بیان مراحل سیر تکاملی انسان نیز از هفت وادی پر مخاطره صحبت به میان می‌آورد که یکی از این وادی‌ها «عشق» است. وی معتقد است: «آغاز راه سلوک از طلب است و طلب کار عاشق است؛ پس طالب ناچار از قدم گذاشتن در وادی عشق است و در عبور از این وادی هرگونه خطر و محنت را به جان می‌خرد و از سلطه عقل حسابگر سود و زیان، سر می‌پیچد» (زرین کوب، ۱۳۷۸). با به دست آوردن کلید هر دو عالم به حدی اوج می‌گیرد که کسی را یارای رسیدن به او نباشد.

هر که را شد ذوق عشق او پدید
زود یابد هر دو عالم را کلید
(همان: ۳۹۶)

تأثیر عشق در مولانا بسیار شگرف بود؛ چنان که او را از یک فقیه و مفتی و مدرس به یک عاشق و شیدا بدل کرد؛ در آغاز، این عشق پر هیجان شمس تبریز بود که به جای اشتغال به ریاضت‌های زاهدانه او را به کلی در جو سماع و بسط غوطه‌ور کرد و از طریق همین موسیقی و رقص با عالمی که سراسر ذوق و هیجان روحانی است، مرتبط شد (زرین کوب، ۱۳۹۰) به جست‌وجوی خدا پرداخت؛ در نتیجه با شوقی که در او به وجود آمد با تمام کائنات در تکاپوی کمال هماهنگ شد و از رکود فاصله گرفت. در واقع عشق شمس، انحلال خودی او در وجود مطهر الهی بود؛ از این رو، فقر (ترک اعتماد بر اسباب)، رقص (تجربه رهایی از وقار و حشمت) و سماع و شعر (نفوذ در دنیای ماورای حس) را برای او به ارمغان آورد و همین امر سبب شد که هر چند او قصد بر سرودن مثنوی تعلیمی در قالب تمثیل‌های همه‌فهم در هدایت تمامی بشریت داشت در اثر غلبه شور و هیجان، دامن اختیار از کف بنهاد و سخنش به علو میل کند و به عنوان عارف رسیده به مرتبه تحقیق، ناخواسته از شور عشق خویش دم زند و همین شور عشق است که بر کل مثنوی وی حاکم است؛ از همین رو، اثر وی را می‌توان نمونه بارزی برای حالت بسط عرفانی دانست. البته «از همان آغاز تألیف نیز این کتاب گران‌قدر در مجالس سماع خوانده می‌شد؛ حتی طبقه‌ای با عنوان مثنوی‌خوانان، مثنوی را با صوتی دلکش می‌خواندند» (زمانی، ۱۳۸۰).

جان‌های بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گل‌ها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند
جسمشان در رقص و جان‌ها خود مپرس وانک گرد جان از آنها خود مپرس
(مولوی، ۱۳۹۰)

عشق حق - کلید رهایی از هر چه رنگ و بو - حال و هوایی دارد که زبان از بیان آن قاصر است. درخصوص سنایی گفته شد که از عشق زمینی دل زده و به عشق آسمانی پناه می‌برد، اما مولوی عشق زمینی را مقدمه‌ای می‌کند برای رسیدن به عشق الهی؛ از این رو، او را عاشقی می‌بینیم که هر دو جنبه زمینی و الهی آن را می‌ستاید، چنان‌که در داستان «بردن پادشاه آن طبیب را بر بیمار تا حال او را ببیند» عشق زمینی را می‌ستاید و عشق را عاملی بر انبساط خاطر آدمی می‌داند و در عین حال از این قدرت عشق نیز اظهار شگفتی می‌کند که چگونه کل وجود انسان را تحت تأثیر شادی و انبساط خویش قرار می‌دهد:

عشق شنگ بی قرار بی سکون چون در آرد کل تن را در جنون
(همان: ۲۸۲۷)

عشق، رنگ شادی و نشاط به شعر مولوی می‌دهد و همه ناملازمات را در نظرش بی‌ارزش جلوه می‌کند. در نتیجه مولانایی غرقه عشق و حالت بسط، قهر و بلای معشوق را لطف و رحمت می‌داند و به چشم رضا در آن می‌نگرد؛ از این رو، هیچ شکایتی از معشوق ندارد. او ناظر بر صفات جمالی حق، فزونی و نقص امور دنیایی اعم از مال و مقام را نمی‌نگرد؛ هر اتفاقی که بیفتد، چون از جانب معشوق است با جان و دل به استقبالش می‌رود؛ از این رو، در تمامی اشعار به صورت مستقیم از خوشباشی و تساهل دم می‌زند:

گر اناری می‌خری خندان بخر تا دهد خنده ز دانه او خبر
نار خندان باغ را خندان کند صحبت مردانت از مردان کند
(همان: ۷۱۸-۷۲۱)

۴-۲. دنیا

یکی از بن‌مایه‌های ادب عرفانی، اسارت روح در قالب خاکی و وابستگی‌های مادی و نکوهش آن است. این در حالی است که مفهوم «دنیا» در نزد همه عارفان واحد نیست و بسته به زاویه دید آن‌ها، تأثیر آن بر هیجان‌های روحی‌شان متفاوت است و روی آوردن بدان هم عامل بسط و هم قبض به حساب می‌آید؛ سنایی با تأثر از تعلیمات دین اسلام و آموزه‌های صوفیان در محیط آلوده عصر خویش، رویگردانی از ماسوی الله را توصیه می‌کند و تأثیر امور دنیایی در روح را در قبض خلاصه می‌کند و عطار نیز تحت تأثیر حوادث عصر خویش، دل خوشی از دنیا ندارد و همواره تصویری آمیخته با قبض از آن ارائه می‌دهد، اما مولوی، دنیا و امور دنیایی را تا زمانی که از یاد خدا غافلت نکند، عامل بسط می‌شمرد. توصیه سنایی بر این است که کل عمر را همان گونه که خداوند از تو می‌خواهد با تضرع به درگاه او به‌سر ببر و خوشا به حال کسی که خداوند گریه او را خواسته باشد که از هزار خنده بهتر است.

بر در حق به گرد زاری گرد که به زاری شوی درین در فرد
(سنایی، ۱۳۲۹)

آنکه گریان ازوست خندان اوست دل که بی یاد اوست سندان اوست
(همان: ۹۴)

دوری از دنیا باز خورد بسیاری در حدیقه دارد؛ زهد به‌عنوان شکل آغازین تصوف حتی بعد از تکامل مفاهیم تصوف نیز به حرکت خود در همان حال و هوای دوره اول ادامه می‌دهد تا اینکه با رسیدن به سنایی، وی بلاغتی نو در عرصه شعرهای اخلاقی و زهدی به‌وجود می‌آورد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰)؛ بنابراین، حدیقه او پر از شکوه و شکایت از دنیا و بدی‌های آن و گرفتگی روحی حاصل از اشتغال بدان است. او همواره به دنبال فرصتی است تا زشتی‌های دل‌سپردگی به دنیا را بیان کند. یکی از بهترین نمونه‌هایی که برای انسان دل‌سپرده به دنیا می‌آورد و در بیان آن از تمثیل، آرایه معمول مثنوی‌های عرفانی یاری می‌گیرد، تمثیل یخ‌فروشی است که در تابستان یخ می‌فروشد؛ در حقیقت یخ‌فروش، انسان دنیادار و یخ، دنیای اوست، پس سرمایه او همان یخی است که امید فروش آن را دارد و به سود آن دل

بسته است. غافل از اینکه آفتاب تابستان (مرگ)، دشمن یخ است و مانع دوام و ماندگاری آن.

«در جهان‌بینی عطار در دنیایی که پایان آن مرگ است، هیچ خوشی را نمی‌توان متصور بود و در پس هر خوشی آن صد غم درک‌مین است» (شجیعی، ۱۳۷۳)؛ بنابراین، در «منطق‌الطیر» با ابراز ناراحتی از این موضوع سخن می‌گوید و در عین حال، عطار که پیرو شیوه تصوف عاشقانه مبتنی بر طریقه وجد و شوریدگی است، به خواننده تعلیم می‌دهد که چون نامرادی و مراد هر دو می‌گذرد، چه به مراد برسی و چه نامرادی ببینی، گرفته و یا سرخوش نشو؛ زیرا رنجی که به تو می‌رسد از خداوند است؛ پس از عزت است نه از خواری. این قسمت اثر او، رنگ خوش‌باشی را به‌خود می‌گیرد؛ چنان‌که در یکی از داستان‌های تمثیلی «منطق‌الطیر»، روزی پادشاهی میوه‌ای به یکی از چاکرانش می‌دهد، غلام آن میوه را چنان با لذت می‌خورد که گویی هرگز چیزی بدان لذیذی نخورده است. دیدن او چنان شاه را خوش می‌آید که هوس خوردن آن را کرده و می‌گوید: ای غلام، بس خوش می‌خوری، نیمی هم به من ده. غلام نیمی به شاه می‌دهد، چون آن را می‌چشد، چهره در هم کشیده و می‌گوید: عجب تلخ است! این میوه تلخ را چگونه بدان لذت و شیرینی می‌خوری؟ غلام در پاسخ می‌گوید:

چون ز دست هر دم گنجی رسد کی به یک تلخی مرا رنجی رسد؟
(عطار، ۱۳۶۶)

عطار این‌گونه در سراسر «منطق‌الطیر» هشدار می‌دهد که از تلخی‌های دنیا منالید و در حصار خواهش‌های دنیایی نباشید که «دوستی دنیا ذوق ایمان را برباد می‌دهد و آدمی را گرفتار حرص و آز می‌کند و در رنج دنیا حیران و سرگردان [می‌مانید]» (شجیعی، ۱۳۷۳) و بارها به اینکه عقل انسان توان دریافت و درک بسیاری از حکمت‌های خداوند را ندارد، اشاره می‌کند و معتقد است: «چه بسا اتفاق‌هایی که برای ما نیک است، اما ناپسندش می‌دانیم. پس از تلخی‌های پیش آمده، غمگین نباشید و در شادی روزگار سپری کنید؛ از این رو، دنیا در دیدگاه او هم عامل بسط است و هم قبض».

دنیایی که عارفان آن را سرمنشأ گمراهی به حساب می‌آورند در اندیشه مولوی جایگاه دیگری دارد؛ تعریف دنیا از نظر مولوی، تعلق قلب است به هر چیزی که انسان را از

خدا غافل کند؛ پس آنچه انسان را در پیشگاه خدا حاضر نگاه می‌دارد، جزو دنیا در معنی منفی آن به حساب نمی‌آید.

چیست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقده و میزان و زن
(مولوی، ۱۳۹۰)

برای مولوی، دنیا و حیات دنیوی عامل بسط است؛ زیرا در دنیاست که انسان با مفهوم عشق آشنا می‌شود و به خداوند عشق می‌ورزد؛ مثل زلیخایی که در زندان با یوسف خود خوش است؛ زندانی که در آن یوسف باشد، زیباتر از قصر و کاخ است. از بن‌مایه‌های اصلی شعر مولوی، غم هجران و دوری از معشوق و گرفتار شدن در دنیا است؛ اهمیت این مسأله در اندیشه وی به حدی است که در آغاز دفتر خویش از آن می‌نالد؛ با این تفاوت که دنیایی که در آن زندانی است از یاد خدا غافلش نکرده؛ پس این غم از هزار شادی بهتر است. به‌طور قطع، همان‌گونه که تمام آثار عرفانی با ستایش خداوند آغاز می‌شود، این ناله نی که آغاز مثنوی را به خود اختصاص داده است، نوعی «یادکرد عاشقانه خدا، به‌صورت لطیف و شاعرانه است» (یوسفی، ۱۳۸۶) و قصه شور و شوق نی برای بازگشت به نیستان. از این رو، همین مسأله هسته اصلی مضمون شش دفتر مثنوی را دربر می‌گیرد (زرین کوب، ۱۳۶۸).

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
(همان: ج ۱/ ۴-۱)

همین نخستین ابیات مثنوی، نشان از بسط‌گرایی مولوی دارد و اینکه آواز نی را شکایت از جدایی می‌داند، ولی بلافاصله حرف خود را پس گرفته ادعا می‌کند که این آواز از سر گله و شکایت نیست؛ حکایت حال نی‌ای است که در آواز خود از اصل و وطن خود حکایت می‌کند تا همگان را مشتاق وطن ازلی کند.

من ز جان جان شکایت می‌کنم من نیم شاکی روایت می‌کنم
(همان: ۱۷۸۱)

چنان‌که در ابیات ذیل پایان درد هجران را پختگی و وصال می‌داند؛ طبیعتاً آن نیز نیکوست؛ پس عادت خوش‌باشی باز از غرقه‌شدن در حزن می‌کاهد.

خام را جز آتش هجر و فراق کی پزد کی وارهند از نفاق
(همان: ۳۰۶۳-۳۰۵۸)

بنابراین، همیشه چیزی برای خوش‌بینی وجود دارد؛ «دنیا تا وقتی که بدان چون آئینه خدا بنگریم و از گذرا بودن آن آگاه باشیم، همیشه چیزی برای خوش‌بین بودن در آن می‌یابیم» (شیمل، ۱۳۸۹).

۴-۳. مرگ

به دلیل ناشناخته بودن ماهیت این پدیده، دیدگاه‌های اندیشمندان درباره آن متفاوت و گاه متناقض است. بررسی نگرش سه عارف بزرگ درباره مرگ و تأثیر آن بر احساسات آن‌ها به وضوح تناقض موجود را نمایان می‌کند؛ بنابراین، گاه مرگ عامل بسط و گاه قبض به حساب می‌آید.

طبیعتاً سنایی هر جا از دنیا یاد می‌کند از مرگ نیز سخن می‌گوید؛ یاد مرگ برای او آرام‌بخش است، چرا که باعث رهایی از این سرای غرور و باعث بسط خاطر او می‌شود؛ البته «آنچه در شعر سنایی درخصوص مرگ آمده، مبتنی است بر باورهای حکیمانه او تا امیال عارفانه و دینی محض؛ این حاکی از آن است که مرگ با حکمت حل می‌شود تا دیگر ابزارها؛ با این حال به این منظر اکتفا نکرده و از زوایای دیگری چون عرفان و دین نیز به مرگ نگریسته است» (زرقانی، ۱۳۷۸).

اجل آمد کلید خانه راز در دین بی اجل نگردد باز...
خفته‌اند آدمی ز حرص و غلو مرگ چون رخ نمود فانتبهوا
(سنایی، ۱۳۲۹)

از آنجا که در متون عرفانی، هدف نهایی تحمل تمام مرارت‌ها، رسیدن به خداوند، معشوق ازلی و ابدی است و مسیر کمال از شریعت آغاز می‌شود، سنایی هنوز در آغاز راه است و از فراق حق سوزان. مولانا با وجود ارادت ویژه‌ای که به عطار و سنایی دارد، معتقد

است: «هر چند حکیم سنایی و عطار از بزرگان دین بوده‌اند و عرفان، ولیکن اغلب سخن از فراق گفتند؛ اما ما سخن از وصال گفتیم» (افلاکی، ۱۳۶۲). با وجود این، خود سنایی در پایان حیات در مکاتیبش چنین می‌نویسد: «با آنکه سنین عمر ما از ستین گذشته و به حد سبعین مشرف گشته... به جلال ذوالجلال که یک ساعت از وجود مجازی رستن و به مقصود حقیقی پیوستن، از حصول همه مرادات دنیوی شریف‌تر و از وصول به همه سعادات اخروی خوش‌تر و لطیف‌تر و این همه را به هیچ خریده و به هیچ فروخته» (سنایی، ۱۳۷۹). در حدیقه، مرگ و پیوستن به خداوند چنان برای عاشقان و دل‌سوختگان حضرت حق، دل‌نشین توصیف می‌شود که بالاتر از آن لذتی متصور نیست.

عاشقان سوی حضرتش سرمست	عقل در آستین و جان بر دست
جان و دل در رهش نثار کنند	خویشتن را از آن شمار کنند

(سنایی، ۱۳۲۹)

با نگاهی اجمالی به اندیشه انسان‌ها در خصوص مرگ، آن را رخدادی هراس‌انگیز می‌بینیم و این از ناشناخته بودن دنیای پس از مرگ ناشی می‌شود، اما با نگاه به اشعار و اندیشه عطار به عنوان یک شاعر عارف زاهد، از یک رو، او را عارف عاشقی می‌بینیم که زندگی را حجابی در رسیدن به معشوق می‌داند و مرگ را رفع این حجاب، چراکه شور و عشق عارف به حق یاریگر اوست در فایق آمدن به این ترس؛ پس مرگ امری مطلوب و عامل بسط تلقی می‌شود.

چون دل تو دشمن جان آمده ست	جان بر افشان، ره به پایان آمده ست
سدّ ره جان است جان ایثار کن	پس بر افکن دیده و دیدار کن

(عطار، ۱۳۶۶)

نمونه این نوع نگرش در «منطق الطیر» فراوان است؛ در بیان ماجرای مرگ حضرت ابراهیم و خودداری وی از سپردن جان به عزرائیل بیان می‌کند: «هر چند جان برای من به قدری عزیز است که حاضر به نثار آن نیستم، اگر خدا اشاره‌ای بکند با کمال میل و مسرت می‌پذیرم».

چون بجان دادن رسد فرمان مرا
نیم جو ارزد، جهانی جان، مرا
(همان: ۳۹۲)

از روی دیگر، او را زاهدی می‌بینیم که مرگ به‌خاطر ترس از بدسرانجامی آرامشش را
برهم می‌زند؛ از این رو، نه تنها دنیا برای او ناپسند و مایه ناراحتی است، یاد مرگ نیز به‌خاطر
مبهم بودن و کمی توشه موجب رنج اوست؛ به همین دلیل در جای جای «منطق‌الطیر» به ناچیز
بودن خود در مقابل خداوند اشاره می‌کند و رنج و ناخوشایندی از آن را بیان می‌کند.

ره ببینی وقت پیچاپیچ مرگ
گفت چون ره را ندارم زاد و برگ
دانی این چندین دریغا بهر چیست
پشه‌ای با باد نتوانست زیست
(همان: ۴۴۱)

نگاه مولوی به مرگ، نگاهی حزن‌آلود نیست؛ وی مرگ را پایان کار نمی‌داند، بلکه آن
را تحولی رو به کمال می‌بیند؛ از این رو، کوچ از سرای فانی دنیا به‌سوی محبوب، موجبات
بسط روحی او را فراهم می‌کند؛ بنابراین، جزء الهی وجود انسان همواره او را بدان سو می‌خواند؛
پس زندگی در مرگ جاری است و مولوی لحظه‌شمار رسیدن بدان.

اقتلونی اقتلونی یا ثقات
ان فی قتلی حیاتا فی حیات
(مولوی، ۱۳۹۰)

بهترین نمونه اشتیاق به مرگ در دفتر نخستین مثنوی است که در آن انسان را از توقف
در مذلت و اندوه دایم باز می‌دارد و از شادی لبریز می‌کند.

ز آنکه مرگم همچو من خوش آمدست
مرگ من در بعث چنگ اندر زده ست
ظاهرش مرگ و به باطل زندگی
ظاهرش ابتر نهان پایدگی
(همان: ج ۱ / ۳۹۳۳-۳۹۲۴)

۴-۴. جبر و اختیار

«جبر و اختیار»، زمانی موجد قبض است که جبر حاکم بر سرنوشت انسان، او را گرفتار سوءخاتمت کرده باشد؛ پس چون در ازل چنین حکمی درباره سرنوشت انسان رفته است، انسان قدرت تغییر آن را نخواهد داشت. همین امر می‌تواند برعکس هم باشد؛ اگر عارف ناظر بر صفات جمالیه و رحمت خداوند باشد در این صورت جبر حاکم بر سرنوشت انسان از طرف خدا بوده و سعادت او حتمی است؛ پس چنین تفکری سبب‌ساز حال بسط.

علاوه بر تأثیرپذیری سنایی از غزالی در آثار مولوی و عطار نیز این تأثیرپذیری به‌ویژه در مسأله جبر و اختیار، آشکار است. در حقیقت با آنکه عطار و غزالی از حیث عمق و سادگی با یکدیگر تفاوت بارز دارند، تعالیم آن‌ها قرابت بسیاری با هم دارد و چنان که نیکلسون^۱ خاطر نشان می‌کند: «اگر مولوی و غزالی در یک دوره می‌زیستند، شاید نسبت به شیوه زندگی یکدیگر چندان تفاهم نشان نمی‌دادند، اما تعالیم آن‌ها چنان با هم ارتباط دارد که فهم تمام جنبه‌های عرفان ایرانی بدون آشنایی با احوال و آثار این سه تن (غزالی، عطار و مولوی) ممکن نیست» (زرین کوب، ۱۳۶۹ ب). با توجه به این موضوع، عطار مطابق اعتقاد اهل سنت، خداوند را خالق افعال انسان می‌داند. در این دیدگاه، سرنوشت انسان از همان آغاز در لوح محفوظ رقم خورده، هر چه خواست خداوند است، همان خواهد شد و عمل انسان هیچ تأثیر بر سرنوشت وی نخواهد داشت؛ بنابراین، خداوند در روز حساب مستقل از اعمال انسان با او رفتار خواهد کرد؛ از این رو، یکی از دغدغه‌های ذهنی عطار عدم اختیار در عین مسؤول بودن و عدم اطمینان از پایان کار است.^۲ «این ناامنی درونی و احساس گناه به حس درونی انشقاق اخلاقی - دینی منجر می‌شود که بارها از آن به دودلی و تردید تعبیر می‌کند؛ یک سرگردانی میان کفر و ایمان و عمل خیر و شر» (ریتز، ۱۳۷۷). چنان که در «منطق الطیر» زمانی که مریدی پیر خویش را در خواب می‌بیند و از عاقبت کار می‌پرسد، او در جواب می‌گوید:

پیر گفتش مانده‌ام حیران و مست می‌گزم دائم به دندان پشت دست
ما بسی در قعر این زندان و چاه از شما حیران‌تریم این جایگاه

(عطار، ۱۳۶۶)

1. Nicholson, R

2. Ritter, H.

و باز سرگشتگی و نگرانی از اینکه خدا چه عاقبتی برای او رقم خواهد زد.

او که چندین سال بر سرگشته است	بی سر و بن گرد این در گشته است
می‌ندانند در درون پرده راز	کی شود بر چون تویی این پرده باز
هر زمان این راه بی پایان‌تر است	خلق هر ساعت درو حیران ترست

(همان: ۲۴۰)

به یقین می‌توان گفت که سنایی در حدیقه با استفاده از زبان نمادین، تمامی مسائل دینی را برای شیفتگان این آیین به نمایش گذاشته است؛ به همین دلیل می‌توان جلوهٔ بسط و قبض را در آن دید؛ هر چند سرانجام شریعت‌مداری نیک است، او به سرانجام کار کمتر می‌اندیشد و بر دنیا و کنده شدن از تعلقات آن متمرکز است.

مولوی در برخورد با مسئلهٔ جبر و اختیار همانند موضوعات دیگر خم به ابرو نمی‌آورد و دیدگاه عرفانی و کلامی متفاوتی در مواجهه با آن ارائه می‌دهد؛ چنان‌که «جبر کلامی را رد می‌کند و آن را ناشایست و عامل دوری از مسؤولیت انسانی و دین‌داری می‌داند، اما جبر عرفانی را با تفسیری عارفانه و نوآورانه می‌پذیرد» (محرمی، ۱۳۸۹). در بحث اختیار نیز بعد از اثبات آن به شکایت روی می‌آورد؛ زیرا اختیار، عامل ابتلای انسان شده، عالم را به دو قطب خیر و شر تقسیم کرده و انسان را از بزم حضور خداوند دور نگه داشته است (محرمی، ۱۳۸۸). بنابراین، از اختیار می‌نالد و معتقد است که در اختیار انسان از پیشگاه خداوند دور و سرنوشتش به خودش محول می‌شود؛ از این رو، با افزایش احتمال گمراهی، موجبات قبض فراهم می‌آید. وی در مناجات با خدا از اختیار و فتنهٔ اسباب اختیار به او پناه می‌برد و بیان می‌کند: خداوند در روز الست، اختیار را بر آسمان و زمین عرضه می‌کند و فقط انسان ظلوم جهول آن را می‌پذیرد و علت فرود آمدن قهر را اختیار می‌داند:

جمله عالم ز اختیار و هست خود	می‌گریزد در سر سرمست خود...
جمله دانسته که این هستی فسخ است	فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

(مولوی، ۱۳۹۰)

اما جبر در معنی عرفانی، سپردن کار به خدایی است که مصلحت بنده را بهتر از او می‌داند و از او بر خودش دلسوزتر است؛ بنابراین، چنین جبری سبب بسط می‌شود. در ابیات ذیل از جبر سخن می‌گوید و عامل بسط یا قبض بودن آن را منوط به دیدگاه شخص می‌داند.

جبر باشد پر و بال کاملان جبر هم زندان و بند کاهلان
هم چو آب نیل دان این جبر را آب مؤمن را و خون مر گبر را
(همان: ۱۴۴۴-۱۴۴۲)

در نهایت با طرح مسأله «عشق» یادآور می‌شود که جبر همان استهلاک اراده عاشق در اراده حق است؛ پس در میدان عشق، مسأله جبر و اختیار جلوه‌ای دیگر دارد؛ دوگانگی رخت بر بسته و عاشق و معشوق یکی شده است. از این رو، عاشق با کمال رغبت، جان را فدای معشوق کرده و احساس رضایت دارد:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد وانك عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حقست و جبر نیست این تجلی مه است این ابر نیست
(همان: ۱۴۶۳-۱۴۶۲)

وی در بیان همه این‌ها با بهره‌گیری از دم گرم و تأثیرگذار و نقش زبان در روشنگری ماهیت وجودی انسان، پروازهای تخیل را فرا می‌نماید و خیال ما را نیز به پرواز در می‌آورد (یوسفی، ۱۳۸۶). همین مسأله در خصوص عطار نیز صادق است؛ موسیقی بیرونی شعر عطار به خوبی نشان‌گر احساسات اوست. طبیعت شعر او (ارسطو^۱، ۱۳۵۷) و تقسیم‌بندی و انتخاب نوع کلمات، شعر او را در بحر رمل عرضه می‌دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶) که یکی از پرکاربردترین و خوش‌آهنگ‌ترین بحرهای در میان بحور شعر فارسی و دارای آهنگی ملایم و ریتمی آرامش‌بخش است؛ از این رو، در عین دردآلود بودن تسکینی در خود دارد که بر دل‌نشینی و تأثیر کلام می‌افزاید.

1. Aristotle.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی حال «قبض و بسط» در کلام برجسته‌ترین سخنوران شعر عرفانی (سنایی، عطار و مولوی) به این مسأله رهنمون می‌شویم که عوامل متعددی می‌تواند محرک عارف در بروز حالت «قبض و بسط» باشد؛ اعم از عواملی که ریشه دنیایی دارند یا عواملی که معطوف به تجارب عرفانی هستند. از آنجا که عارفان با دل‌کندن از دنیا، حیات جدیدی را در ماوراء آن تجربه می‌کنند در این نوع عواطف از دیگران و حتی از هم‌نوعان خود متمایزند؛ بنابراین، تجربه عرفانی برای هر عارفی مختص به خود اوست. این موضوع در مسأله «قبض و بسط» در تأثیر متفاوت امر واحد بر روان عارف، بروز و ظهور می‌یابد و حتی ممکن است در شرایط مختلف این تأثیر متغیر باشد. در واقع ظهور هر یک از این حالات بسته به ظرفیت وجودی هر فرد شکلی دیگر به خود می‌گیرد. از این رو، شاید در نگاه اول، دسته‌بندی عرفا در زمره اهل بسط یا قبض صحیح ننماید، اما با توجه به بسامد هر کدام، این تقسیم‌بندی دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. همان‌گونه که مولوی اذعان می‌دارد: «عطار روح بود و سنایی دو چشم او/ ما از پی سنایی و عطار آمدیم».

سنایی، شخصیت نوآورانه‌ای داشت و به همین دلیل با آمیختن عرفان با امور اجتماعی، شعر فارسی را وارد مرحله جدیدی کرد. او همانند چشمان بیدار جامعه‌شناسی مسئولیت‌پذیر، تمامی ناملایمتهای جامعه را در اثر خویش برمی‌شمرد؛ از این رو، زبان و فضای کلی شعر او به سمت قبض سوق پیدا می‌کند، اما از آنجا که وی در آغاز راه پریچ و خم عرفان گام بر می‌دارد، بارقه‌هایی از حالت سرمستی عرفانی، اثر او را تلطیف می‌کند و از فرو رفتن کامل در حالت قبض باز می‌دارد.

عطار در «منطق‌الطیر»، گام در طریقت می‌گذارد و بیشتر از سیر و سلوک سخن می‌گوید و چون ویژگی‌های ناب و عاشقانه‌ای را در حوزه عرفان وارد می‌کند، شعر او حالت میانه‌ای بین «قبض و بسط» عرفانی با گرایش بیشتر به حال بسط دارد؛ او هم عارف زاهد است، هم عارف عاشق؛ بنابراین، بسته به اینکه با دیدگاه زاهدانه به امور بنگرد یا عاشقانه، اثر او رنگ دیگری به خود می‌گیرد، اما مولوی، عارفی است واصل، همیشه از وصل و شادی‌های آن سخن می‌گوید؛ چنان‌که هیچ ناراحتی او را از این حال جدا نمی‌کند، به خداوند اعتماد دارد و همه چیز را به او سپرده است. دغدغه چیزی را ندارد؛ چون خدا مصلحت او را بهتر از خودش می‌داند؛ بنابراین، اشعار او را می‌توان بهترین نمونه بسط در نظر گرفت.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Samaneh Mansouri



<http://orcid.org/0000-0001-6343-0102>

منابع

- ارسطو. (۱۳۵۷). فن شعر. ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: امیرکبیر.
- افلاکی، شمس الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازیجی. چ ۲. تهران: دنیای کتاب.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). شرح شطحیات. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی. تهران: سخن.
- _____. (۱۳۸۹). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی. تهران: علمی و فرهنگی.
- درگاهی، محمود. (۱۳۷۳). طلایه دار طریقت. چ ۱. تهران: ستارگان.
- زرقانی، مهدی. (۱۳۷۸). افق های شعر و اندیشه سنایی. تهران: روزگار.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). جست و جو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- _____. (۱۳۷۸). صدای بال سیمرغ: درباره زندگی و اندیشه عطار. تهران: سخن.
- _____. (۱۳۷۳). با کاروان حله: مجموعه نقد ادبی. چ ۹. تهران: سخن.
- _____. (۱۳۶۹). فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۰). شرح جامع مثنوی. ج ۱. تهران: اطلاعات.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۶۴). عوارف المعارف. ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۲۹). حقیقه الحقیقه طریقه الشریعه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: سپهر.
- _____. (۱۳۷۹). مکاتیب. به اهتمام نذیر احمد. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- شجیعی، پوران (۱۳۷۳). جهان بینی عطار. تهران: ویرایش.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). موسیقی شعر. چ ۱۰. تهران: آگاه.
- _____. (۱۳۹۱). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. چ ۶. تهران: سخن.
- _____. (۱۳۹۰). تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی. چ ۱۱. تهران: آگاه.
- شیمیل، آن ماری. (۱۳۸۹). من بادم و تو آتش: درباره زندگی و آثار مولانا. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ ۳. تهران: توس.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۶۶). منطق‌الطیر. به تصحیح محمدجواد مشکور. چ ۲. تهران: الهام.
- محرمی، رامین. (۱۳۸۹). تفاوت دیدگاه عرفانی و کلامی مولوی در موضوع جبر. ادیان و عرفان، (۱) ۴۳، ۱۰۵-۱۲۱.
- _____. (۱۳۸۸). نقد آزادی اراده انسان در مثنوی معنوی. پژوهش‌های ادبی، (۲۵) ۶، ۱۵۵-۱۳۹.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. به تصحیح رنولد ا. نیکلسون. چ ۵. تهران: هرمس.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). انسان کامل. ترجمه ضیاء دهشیری. تهران: طهوری.
- هجویری، ابوالحسن علی ابن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ ۶. تهران: سروش.
- هلموت، ریتر. (۱۳۷۷). دریای جان: سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطارنیشابوری. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بابوردی. چ ۱. چ ۲. تهران: الهدی.
- یوسف‌پور، محمد کاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی: بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری. چ ۱. تهران: روزنه.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۸۶). چشمه روشن: دیداری با شاعران. تهران: علمی.

References

- Aflaki, Sh. A. (1983). *Managheb Al-Arefin*. By Tahsin Yaziji. 2 Edition. Tehran: Book World. [In Persian]
- Aristotle. (1978). *The Art of Poetry*. translated by Abdolhossein Zarrinkoob. Tehran: Amirkabir. [In Persian]

- Attar Neyshabouri, F. (1987). *Speech of Birds*. Edited by Mohammad Javad Mashkour. 2 Edition. Tehran: Elham. [In Persian]
- Baqli Shirazi, R. (1981). *Description of Surfaces*. Tehran: French Iranian Studies Association. [In Persian]
- Dargahi, M. (1994). *The Scout of the Way*. 1 Edition. Tehran: Stars. [In Persian]
- Helmut, R. (1998). *Darya Jan of Siri in the views and circumstances of Sheikh Farid al-Din Attar Neyshabouri*. Translator Abbas Zaryab Khoei and Mehr Afagh Baybordi. . Vol 1. 2 Edition. Tehran: Al-Huda. [In Persian]
- Hojveiri, A. A. Ibn O. (2010). *Kashf al-Mahjoub*. Edited by Mahmoud Abedi. 6 Edition. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Meybodi, A. R. (1997). *Kashf-ul-Asrar va Euddat-ul-Abrar*. By Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Moharrami, R. (2009). Critique of the freedom of human will in the spiritual Masnavi. *Quarterly Journal of Literary Research*. 6 (25). 155-139. [In Persian]
- _____. (2010). The Difference between Rumi's Mystical and Theological Perspectives on the Subject of Algebra. *Journal of Religions and Mysticism*. 43(1). 105-121. [In Persian]
- Nasafi, A. (2007). *The Perfect Man*. Translated by Zia Dehshiri. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2001). *In the Shadow of the Sun: Persian poetry and deconstruction in Rumi's poetry*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____. (2010). *Mysteries and Mysterious Stories in Persian Literature: An Analysis of the Mystical-Philosophical Stories of Ibn Sina and Suhrawardi*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Rumi, J. M. Ibn M. (2011). *Masnavi Manavi*. Edited by Renold A. Nicholson. 4 Edition. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Sanaie, M. Ibn A. (1950). *Hadiqah al-Haqiqah, the method of Sharia*. Edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: Sepehr. [In Persian]
- _____. (2000). *Schools*. Completed by Nazir Ahmad. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian]
- Shafiee Kadkani, M. R. (2007). *Poetry Music*. 10 Edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- _____. (2011). *Whips of conduct: A critique and analysis of some poems by Hakim Sanai*. 10 Edition. Tehran: Aghad. [In Persian]
- _____. (2012). *Lighting book: of Bayazid Bastami's mystical heritage*. 6 Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Shajiei, P. (1994). *Attar's worldview*. Tehran: Editing Publishing Institute. [In Persian]
- Schimmel, A. (2010). *I am the wind and you are on fire: about the life and works of Rumi*. Translated by Fereydoun Badrahaei, Third Edition. Tehran: Toos. [In Persian]
- Suhrawardi, Sh. (1985). *Awaref al-Ma'aref*. Translated by Abdolmo'men Esfahani. Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
- Yousefpour, M. K. (2001). *Sufi Criticism: A Critical Study of the History of Sufism Based on the Sayings of Sufis up to the Seventh Century AH*. Vol. I. Tehran: Rozaneh. [In Persian]
- Yousofi, Gholam. H. (2007). *Cheshmeh Roshan, A Meeting with Poets*. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
- Zamani, K. (2001). *Comprehensive Description of Masnavi*. Vol 1. Tehran: Information. [In Persian]
- Zarghani, M. (1999). *Horizons of Sanai Poetry and Thought*. Tehran: Roozgar. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. (1990). *Running away from school: About the life and thought of Abu Hamed Ghazali*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- _____. (1990). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- _____. (1994). *With Hilla Caravan: A Collection of Literary Criticism*. Vol 1. Tehran: Information. [In Persian]
- _____. (1999). *Attar's life and thought*. Tehran: Sokhan. [In Persian]

#

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: منصورى آلهاشم، سمانه. (۱۴۰۱). بررسی سیر تحول عوامل سبب‌ساز حال قبض و بسط در مثنوی‌های عرفانی حدیقة الحقیقه، منطق الطیر عطار، مثنوی معنوی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۱۲)، ۲۷۱-۲۹۵.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.